

CAPITALISMO SENZA DEMOCRAZIA?

Libertà, uguaglianza
e diritti nell'età neoliberale

a cura di

Anna Cavaliere e Geminello Preterossi



G. Giappichelli Editore

Le sentinelle della democrazia

Geminello Preterossi

Nell'attuale fase di "interregno" – un passaggio che sembra riguardare non solo singoli Paesi, ma l'assetto globale del potere, e che ha subito una notevole accelerazione con la pandemia da coronavirus – è opinione diffusa che il cosiddetto "Occidente" debba affrontare una sfida esistenziale ai suoi "valori". La crisi che stiamo vivendo appare non ordinaria, ma strutturale, e per questo rimette in primo piano questioni di fondo, che a torto si riteneva archiviate, come quella del rapporto tra politica e diritto, da un lato, e metafisica e religione, dall'altro. Tale riscoperta della dialettica tra cose ultime e penultime strappa il velo della presunta normalità della *governance*. Ora, se è vero che l'Occidente ha un problema, a me pare che sia innanzitutto con se stesso. Cioè con la propria identità politica ormai incerta, con l'incapacità di rispondere in termini di cultura politica ai dubbi sul proprio "statuto": è in definitiva davvero nichilista, ormai avulso da qualsiasi investimento assiologico, etico-politico, da qualsiasi progettualità sociale e culturale? Il crepuscolo, a un secolo dal suo annuncio, è forse destinato a compiersi?

Tutto ciò chiama in causa il vero invitato di pietra quando si tratta di potere e sacro, religione e politica nella modernità dispiegata, così come di legittimità e legalità negli ordinamenti neoliberali contemporanei: il capitalismo e la sua dimensione "spirituale". Walter Benjamin aveva colto acutamente, in un denso, breve frammento, il carattere "religioso" del capitalismo: non nel senso weberiano della sua dipendenza da un determinato *ethos* religioso (ad esempio, lo spirito protestante), ma proprio nella sua intrinseca struttura metafisica. Il capitalismo è una religione senza Dio e senza dogma: puro culto. Cioè ripetizione quotidiana e infinita di prassi economiche come fossero riti (nel capitalismo "non esistono giorni feriali"). Anzi, per essere più precisi: Dio ha perso la sua caratteristica propria (la trascendenza, ovvero la sua irriducibile differenza rispetto al mondo con i suoi automatismi), ma non è sparito, è stato per così dire metabolizzato: «La trascendenza di Dio è venuta meno. Ma Egli non è morto, è stato incluso nel destino uma-

no»¹. Un Dio indebolito, che non ha saputo resistere al meccanismo che lo ingloba e di cui era stato l'artefice. Infatti Benjamin identifica nel capitalismo il parassita del cristianesimo (la religione dell'incarnazione, cioè dell'abbassamento/mondanizzazione di Dio). Ora, come sappiamo, questa immanentizzazione è rinvenibile in almeno due esiti diversi: da una parte, le filosofie della storia e le religioni politiche; dall'altra, la traduzione del divino nel culto quotidiano del meccanismo di riproduzione del capitale. Ma Benjamin tende (probabilmente esagerando) a sovrapporli, mettendo in secondo piano l'altro aspetto della dialettica trascendenza-immanenza, quello della secolarizzazione del religioso nell'ideologia e nell'azione politiche. Marx, Freud e Nietzsche (i tre famigerati "maestri del sospetto") sarebbero perfettamente iscritti all'interno del tipo di pensiero religioso capitalistico: il socialismo, la psicoanalisi, ma anche il nichilismo attivo nietzscheano, esprimerebbero un potenziamento dell'umano che si attua nella ripetizione di un culto che non espia, non redime, ma crea colpa/debito (*Schuld*)², e quindi obbliga indirettamente, impoliticamente, senza alcuna promessa. Il capitalismo sarebbe una strana religione della disperazione, che non consente cambiamenti di rotta: «L'essenza di questo movimento religioso che è il capitalismo implica perseveranza fino alla fine, fino all'ultima e completa colpevolizzazione/indebitamento di Dio, fino al raggiungimento di una condizione di disperazione cosmica in cui proprio ancora si *spera*. Qui sta ciò che nel capitalismo è senza precedenti: che la religione non è più riforma dell'essere, ma la sua completa rovina. L'estensione della disperazione a condizione religiosa cosmica dalla quale ci si attende la salvezza»³. Tale frammento di genealogia benjaminiana, per quanto affascinante, è ovviamente da prendere con le molle, da interpretare e discutere. Del resto, che il cristianesimo appartenga alla storia post-cristiana che co-genera, così come che le religioni secolari della modernità dipendano dalla teologia politica, è uno dei grandi *topoi*, complessi e ineludibili, del dibattito sulla legittimità dell'età moderna.

¹ W. Benjamin, *Capitalismo come religione*, ed. it. a cura di C. Salzani, Il Melangolo, Genova 2013, p. 43.

² Sul tema del debito come colpa e sul suo uso politico, cfr.: E. Stimilli, *Il debito del vivente*, Quodlibet, Macerata 2011; M. Lanzarato, *La fabbrica dell'uomo indebitato*, trad. it. a cura di A. Colotelli e E. Turano Campello, rev. I. Bussoni, DeriveApprodi, Roma 2012. Approfondisce il nesso mito-colpa in Benjamin, alla luce della configurazione bioeconomica della contemporaneità, L. Bazzicalupo, *Il mito come contesto della colpa*, in "Filosofia politica", 3, 2014, pp. 449 ss.

³ W. Benjamin, *Capitalismo come religione*, cit., p. 43.

Il punto è che, guardando all'oggi, l'ideologia capitalistica contemporanea appare effettivamente come un culto immanentista che nega la "trascendenza" anche nella sua versione laica, politica (cioè il bisogno dell'umano di non rassegnarsi all'ingranaggio, di avere un'alternativa), pretendendo di monopolizzarne ed esaurirne la domanda. Il paradosso è che se da un lato il principio entro cui dobbiamo vivere è così, ancora, "religioso", dall'altro esso si dissimula e, anzi, trae forza proprio dalla sua ingannevole orizzontalità priva di dominio visibile. La cui vera natura allo stesso tempo fideistica e mistificatoria emerge nella dimensione del culto dell'*empowerment*, che si afferma – ed è qui la novità, lo scarto – non attraverso il senso di appartenenza a una comunità "voluta", ma investendo sul senso di presunta "autonomia" di soggettività omologate dal "culto" neoliberale e perciò sterilizzate (dalla "capitalizzazione" del bagaglio complessivo delle dotazioni umane all'estensione generalizzata della logica della valutazione, fino all'aziendalizzazione dell'intera vita associata). In questi meccanismi di potere indiretto non c'è maggiore libertà, ma controllo e passivizzazione. Qui sta uno dei motivi principali per cui non sono lecite illusioni sulle presunte potenzialità liberatorie del capitalismo cognitivo e sulla possibilità di trasformazioni significative *dall'interno* del paradigma governamentale⁴.

Al di là di Benjamin, la profonda divergenza tra teologia politica (moderna) e capitalismo come religione sta nel fatto che il "politico", per quanto esponesse i consociati al potere diretto, assumendo la problematicità dell'umano e replicando la trascendenza in forme laiche, lasciava aperta la questione antropologica nella storia. L'immanentismo post-politico del capitalismo dispiegato pretende di chiuderla definitivamente. Certo, come sappiamo, per Nietzsche già la sostituzione del "politico" al teologico, compiuta con la teologia politica moderna, aprirebbe la strada all'eliminazione del "politico" (cioè dello Stato). Ma è molto discutibile che si tratti di un destino, che già in quella problematica "sostituzione" sia stato integralmente deciso. Più realisticamente, è l'accumulo di una serie di passaggi storici concreti – non necessitati, determinati dal gioco delle forze, e quindi a loro volta soggetti a mutamento – a spiegare la sensazione di un almeno apparente quanto disarmante compimento delle profezie di Nietzsche e Benjamin. In fondo, al contrario, alcune significative esperienze della modernità matura sono la prova che è possibile garantire, seppur in forme e con intensità di-

⁴ Si pensi all'estrema gracilità della proposta politica con la quale Laval e Dardot chiudono *La nuova ragione del mondo* (trad. it. a cura di R. Antonucci e M. Lapenna, DeriveApprodi, Roma 2013), a fronte dell'interesse dell'analisi (per quanto affetta da logorrea sociologista).

verse, legittimità al “politico” anche nelle società post-tradizionali di massa: tanto l’eresia comunista (non come sistema di dominio, ma nella misura in cui ha dato forza e soggettività al movimento operaio organizzato), quanto le democrazie sociali con le loro costituzioni (soprattutto grazie alle conseguenze della presenza di soggetti storici che hanno organizzato gli oppressi, stringendo alleanze tra i ceti popolari), hanno generato legittimazione perché in grado di trascendere il piano nichilistico dell’individualismo tecnocratico e privatistico. Nel caso del costituzionalismo sociale riuscendo, anche, a non tradire le istanze di libertà, ma anzi ad allargarle, a renderle davvero più effettive per tutti, indipendentemente dalle “condizioni personali e sociali”, come recita l’art. 3 della Costituzione italiana. E questa è l’attestazione di una “differenza” del “politico” popolare, della possibilità di costruire un’alternativa (di cui non a caso si vorrebbe cancellare le tracce, persino nella sua versione socialdemocratica).

Con la secolarizzazione, lo Stato sociale ha rappresentato l’ovvia compensazione del venir meno dell’ordine tripartito medievale (*bellatores, oratores, laboratores*) e dell’economia della salvezza⁵, o meglio il tentativo di realizzare una politica della salvezza mondana, nelle forme possibili. Naturalmente, ciò determina un considerevole salto di paradigma: nel Novecento lo Stato sociale è lo Stato dei diritti di cittadinanza, lo strumento per promuovere una maggiore uguaglianza sostanziale. Quindi esprime una logica molto diversa da quella della carità mediata dalla Chiesa. Però, compiutosi lo scarto della laicizzazione dell’ordine e dell’emancipazione rispetto ai vincoli comunitari tradizionali, nell’orizzonte delle trasformazioni dello Stato moderno secolarizzato anche lo Stato sociale può essere letto come un capitolo di teologia politica immanentista. La stessa questione della vulnerabilità, di cui l’umanitarismo *neo-liberal* tende ad appropriarsi, nel senso della costruzione di un soggetto vulnerabile oggetto di valutazione, controllo e riabilitazione, può essere letta invece in chiave teologico-politica come “secolarizzazione della creaturalità”. Da intendersi non solo come presa in carico dell’inerme, ma anche come consapevolezza dell’ambivalenza dell’umano. Il tema della vulnerabilità diviene centrale in un mondo post-sostanziale (dove, tra l’altro, non è possibile un’economia della salvezza). Assumere questo nesso tra de-sostanzializzazione e vulnerabilità significa ridurre all’essenziale il problema della fondazione dell’ordine secolarizzato. In questa essenzialità a mio avviso c’è già, *in nuce*, la radice dello Stato sociale, come risposta protettiva alla vulnerabilità sociale. Al contrario, la prospettiva del-

⁵ Cfr. A. Cavaliere, *L’invenzione della povertà. Dall’economia della salvezza ai diritti sociali*, La Scuola di Pitagora, Napoli 2019.

l'immanenza assoluta, che si libera dal "politico", non si gioca sulla categoria di vulnerabilità. Anzi, la declinazione neoliberale del tema tradisce la funzione *katechontica* dell'assunzione hobbesiana della vulnerabilità (e con essa anche quella, successiva, di una politica realistica dell'emancipazione sociale, attraverso il Welfare). Il neoliberalismo mira a eliminare ogni residuo teologico-politico, inevitabilmente ancora presente nello Stato democratizzato orientato a fini sociali. Per questo la sinistra *radical* e movimentista, essendo sospettosa verso il Welfare perché presuntamente paternalista, e ostile allo Stato perché aprioristicamente autoritario e ai partiti perché strumenti di mediazione rappresentativa, si è ritrovata esposta alla fascinazione culturale del neoliberalismo.

L'antropologia democratica (la promessa di autogoverno, sulla quale lo stesso neoliberalismo ha fatto leva) è certamente inscritta nella politica moderna (incardinata sul principio della soggettività). Ma poiché la politica moderna ha una struttura simbolico-rappresentativa e secolare-trascendente, l'antropologia democratica deve in qualche modo saldarsi con essa. Ciò produce una contraddizione: la teologia politica moderna, che esibisce l'ineludibilità laica della trascendenza coattiva, e l'antropologia democratica, che si basa su un'antropologia fondamentalmente "positiva", sono condannate a stare insieme, ma a non andare d'accordo. Vi è una tensione costitutiva e inscindibile tra questi due aspetti. Certo, la sovranità è stata oggetto di appropriazione democratica (uno straordinario avanzamento che ha determinato il nuovo principio di legittimità degli ordinamenti post-tradizionali), ma al prezzo di accettare la logica rappresentativa che la informa. Del resto, la pretesa di autogoverno, se declinata individualisticamente⁶, non solo mette in crisi l'*ethos* democratico quale collante collettivo, ma disconosce la necessità della mediazione rappresentativa e della funzione ordinatrice del potere (anche di quello effettivamente legittimato dal basso). L'antropologia democratica può essere colonizzata dall'economicismo, da un'idea di individuo come soggetto astratto proprietario di se stesso, senza relazioni con gli altri né obblighi verso la collettività, ma nella misura in cui promette partecipazione alla definizione delle finalità politiche comuni non può essere identica all'antropologia neoliberale, perché implica che le soggettività stesse siano un prodotto sociale, frutto dell'interazione (tanto conflittuale quanto coope-

⁶ Come oggi spesso accade con i fenomeni "controdemocratici", che da un lato si auto-percepiscono come rivendicazioni di maggiore, più autentica democrazia, e dall'altro ne minano la sostanza politica. Sul tema, cfr. P. Rosanvallon, *Controdemocrazia*, trad. it. a cura di A. Bresolin, nuova edizione con un saggio introduttivo di L. Scuccimarra, Castelvecchi, Roma 2017.

rativa), e non siano riducibili all'autoreferenzialità solipsistica di individui spolitizzati.

La democrazia come rifiuto dell'alienazione politica, diffidenza verso la delega, sembrerebbe ridurre lo spazio della verticalità teologico-politica. Ma in realtà il bisogno di verticalità simbolica non scompare affatto: ne deriva la fortuna nella società di massa novecentesca del potere carismatico, che deve compensare ciò che si è perso in termini di identificazione simbolica nel passaggio dal potere tradizionale a quello legale-razionale, e la stessa fortuna del populismo oggi. Familiarizzazione dell'*auctoritas* e plebiscitarismo, altezza del potere e sua prossimità al popolo sono caratteristiche ambigue che incarnano entrambi i lati del potere democratico. Può essere che, con la mentalità neoliberale, anche la refrattarietà populista sia fagocitata mediaticamente e ricondotta alla logica del consumo (guardando a certe *leaderships* affermatesi in Occidente verrebbe da pensarlo). Ma i paradossi del populismo, e il rigetto della democrazia rappresentativa tradizionale, dipendono dagli effetti del neoliberismo e della globalizzazione mercatista, non da una logica interna alla democrazia moderna. Quindi non è detto che segnalino un destino (che infatti tale non era nel "trentennio glorioso" keynesiano, il quale presupponeva il governo politico dell'economia a fini redistributivi e anticiclici e una cooperazione commerciale, interna all'Occidente, ma senza libertà di movimento dei capitali). Peraltro, anche in contesti spaziali ed economici nuovamente favorevoli alla democrazia dei partiti, non solo questi non potranno che configurarsi diversamente rispetto alle esperienze del passato, ma continuerà sempre a porsi il problema di una rappresentazione simbolica unitaria, di luoghi e forme della personificazione del potere e dell'identificazione appassionata, da rendere compatibili con la democrazia costituzionale.

La pretesa del neoliberismo non è solo quella di essere "un paradigma storico alternativo" («la libertà non più dei moderni ma dei post-moderni»⁷), ma di rivelare l'autentica (o perlomeno migliore) essenza antropologica del genere umano, la quale si dispiegherebbe in una società di mercato globale (apparentemente) affrancata dal "politico" e perciò senza più storia. Una visione che può essere tanto ciecamente irenica, quanto subdolamente cinica. Da questo punto di vista, neoliberismo e post-marxismo condividono la fede in un'essenza trans-storica da realizzare, liberandola dal potere politico, e l'ostilità alla politica moderna, imperniata sulla sovranità. Resta l'ipoteca, però, di un interrogativo difficilmente aggirabile: come affrontare le sfide reali cui la politica è chiamata a rispondere? Evidentemente l'assunto è che

⁷C. Galli, *Sovranità*, il Mulino, Bologna 2019, p. 112.

esse siano generate dallo Stato medesimo, e che il mercato sia invece il Regno dell'armonia (almeno potenzialmente). Ma l'esito reale del globalismo non è la società mondiale irenica, ma il contraccolpo di quelle sfide che solo la politica può affrontare, e che sono state rimosse e negate dal neoliberismo (ma anche dal cosmopolitismo progressista e dal radicalismo "no border"). La progressiva demolizione degli strumenti realistici della politica democratica determinata dal globalismo (nelle sue varie declinazioni) espone al rischio di un'anomia ingovernabile.

Se invece fosse vero che l'antropologia neoliberale rivela la vera essenza dell'umano, e il capitalismo "assoluto" ne consente il dispiegamento, logica del capitalismo e logica dell'umano verrebbero a coincidere, all'insegna dell'occidentalizzazione del mondo. Il tutto condito con una retorica a comando, senza obblighi di coerenza, sui diritti e la democrazia (da esportare). Questo "discorso", che ha svolto una potente funzione egemonica, dall'Ottantanove senza alternative, mostra oggi molte crepe: l'interregno che stiamo vivendo dipende dal fatto che ancora non è emerso un paradigma nuovo, anche se forse se ne vede l'incubazione, all'insegna di un mix di deglobalizzazione e ripolitizzazione dei territori. Una prospettiva che potrebbe aprire anche degli spazi di lotta dal basso contro i flussi di potere anonimo delle tecnocrazie, sempre che un rilancio incattivito, neo-autoritario del globalismo tecno-finanziario, all'insegna di una società del pieno controllo, non stringa la morsa sui conflitti e le forme di dissenso. In questo caso, il neoliberismo occidentale finirebbe per trovare una convergenza tattica con il capitalismo orientale, ad economia mista ma dispotico, nel contesto di una fragile pendolarità tra cooperazione e competizione tra capitalismi politici⁸ ormai stabilmente in rotta di collisione con la democrazia costituzionale, anche in Occidente. Un equilibrio instabile e provvisorio, probabilmente destinato a essere rotto dalla logica della trappola di Tucidide (la *confrontation* inevitabile tra una forza imperiale ancora dominante ma in declino, come gli USA, e una in poderosa crescita come la Cina). In tale contesto, limitarsi a difendere il progressismo *liberal*, oltre che fuori fuoco perché significa non mettere in questione la causa dei problemi (la globalizzazione come superamento impossibile del "politico"), è illusorio perché ribadisce una strada già battuta e fallita (la "terza via" di Giddens), senza assumere le nuove sfide della rispazializzazione e del rilancio agonistico della contrapposizione dei luoghi ai flussi, del basso all'alto. Se si intende difendere, com'è giusto e necessario, l'eredità normativa dell'età dei diritti, rilanciandone la forza propulsiva, occorre innanzitutto assumere l'inscindibilità dei diritti sociali con

⁸ Cfr. A. Aresu, *Le potenze del capitalismo politico*, La Nave di Teseo, Milano 2020.

quelli democratici e con le stesse libertà civili. Cioè prendere sul serio il terreno delle rivendicazioni “popolari”. Altrimenti il rischio è che, come su un piano inclinato, diritti fondamentali e sovranità democratica siano travolti insieme.

Dal punto di vista filosofico, il paradosso è che dopo massicce dosi di decostruzione postmodernista, con il neoliberismo e i suoi contraccolpi ci si sia ritrovati alle prese con una vera e propria *essenzializzazione antropologica*. Forse non a caso, perché la decostruzione disattiva la dialettica politica tra valore e realtà: ciò che resta è l'immediatezza dell'umano, declinata come agency economica o morale. La conciliazione della libertà soggettiva con la libertà oggettiva, dell'individuo e della comunità, non è compatibile con il soggetto postmoderno. Perché esso è il risultato di un pesante riduzionismo della complessità del principio della soggettività (hegeliano), che ne disabilita le caratteristiche spendibili per essere collocato in un'eticità moderna e contribuire a rigenerarla. E perché il soggetto postmoderno è un soggetto neoliberale, o comunque catturabile dall'ideologia del consumatore competitivo, che disattiva la politica come spazio autonomo di redistribuzione delle risorse, progettualità culturale e costruzione di appartenenze. Certo, quella conciliazione di matrice “hegeliana” è ancora attuale come questione, ma ha presupposti cospicui: l'attingibilità di risorse etiche, che consentano il riconoscimento di un'identità comune e del plusvalore della politica sul mercato; la ricostruzione di contesti spaziali sufficientemente autonomi (gli Stati come contenitori del conflitto e titolari dell'indirizzo politico).

Anche alla luce di tale analisi, ho maturato la convinzione che la cosiddetta “teologia economica” non rappresenti davvero uno scarto di paradigma, la liquidazione della teologia politica e la sua sostituzione con un modello “altro”. E neppure, come in certi passaggi viene presentata, forse strumentalmente, come un ampliamento del modello, che dimostra la compresenza di regno e governo pastorale (in realtà subordina la sovranità alla “governamentalità”). Credo piuttosto che si tratti di un sintomo, che certamente segnala la crisi del “politico” e la pretesa di detronizzarlo da parte delle forze economiche globali, ma non offre una critica dell'ideologia della *governance* e un resoconto dei suoi fallimenti, perché si muove all'interno di essa e sostanzialmente la valorizza. La teologia economica è una teologia politica dissimulata, antipolitica. Ciò è confermato dalla carica di polemicità che rilancia, dagli effetti di dominio e dai fantasmi dell'eccezione che produce, dalla riproposizione drammatica di un residuo di violenza che il mercato non solo non elimina, ma alimenta senza avere gli strumenti per governarlo, perché la violenza può essere gestita solo politicamente. Per non parlare del grande ritorno del rimosso della guerra, nonostante i tentativi di derubricarla

a “polizia” internazionale, forza moralizzata “umanitaria”. Da questo punto di vista, è il “politico” stesso come potenza del “negativo” (correlato dell’ipotesi teologico-politica) a sembrare inestinguibile, per quanto deprivato, in questa fase, delle sue potenzialità “costituenti”. Ma poiché vi sono almeno due matrici di contraddizioni e conflitti non governati, che oggi si intrecciano (quella economico-sociale e quella identitaria), ciò rappresenta la sfida per un nuovo *katéchon*, che non sia solo un “freno”, ma arginando i poteri selvaggi consenta anche di ricreare, produttivamente, lo spazio, i contesti per un agire politico conflittuale e dal basso, che non tema di ricercare e proporre una visione complessiva, un *ubi consistam*, ma anzi accetti e valorizzi la dialettica tra prepolitico e politico. Infatti, la rideterminazione dello spazio politico, pur preconditione fondamentale per la ripoliticizzazione della democrazia, non basta da sola a generare energia propulsiva: questa non potrà fare a meno di un nuovo, cospicuo investimento di credenze, dell’elaborazione di nuovi quadri ideologici che presuppongano non solo analisi critiche in grado di offrire un paradigma alternativo, ma anche parole d’ordine capaci di mobilitare gli individui a creare nuovi legami, generando una nuova forma di “collettivo” che raccolga le micro-soggettività disperse. Questo implica, culturalmente, non accettare l’omologazione, l’appiattimento delle differenze identitarie, lo sradicamento, ma mirare a un’interazione reale perché fondata sulla consapevolezza delle proprie radici. Rivoluzione e tradizione, eresie e lasciti culturali possono essere coniugati all’insegna non dell’indifferentismo ma della riscoperta della complessità delle forme storiche e antropologiche.

Dal punto di vista teorico, la teologia economica neoliberale è una teologia antipolitica, perché fa dell’immanenza un “assoluto”, cioè una forma di trascendenza sacrale che nega se stessa. In questo senso, il neoliberalismo non è, se si guarda alla sua logica profonda, una teoria “economica”, ma una filosofia della spoliticizzazione dell’agire umano. L’ambiguità, tra progetto ideologico e descrizione di un paradigma astratto, è quanto ha consentito al neoliberalismo di operare polemicamente, fingendo neutralità. La performatività per nulla innocente del neoliberalismo sarebbe assorbita dal presunto disvelamento “scientifico” della natura individualistica del sociale e del carattere puramente impolitico (atomistico e auto-interessato) della libertà. Questa *deve* essere lasciata fiorire proteggendola dal bisogno di socialità e dall’idea stessa che vi siano delle sfide propriamente politico-spirituali per la vita umana, sia nella sua forma associata sia in quella individuale, perché così se ne rivelerebbe l’*essenza* economicistica, garantendola da influenze esterne. Tanto il collettivo, quanto la libertà soggettiva in relazione, non esistono. Non c’è apertura e imprevedibilità creativa dell’umano. Esiste solo

l'equilibrio (tanto mortifero quanto immaginario) dei prezzi. Un concetto del "politico" fondato sulla sua negazione.

Quando affermo che la teologia economica è una variante della teologia politica, in chiave antipolitica e polemica, faccio riferimento a due profili critico-ermeneutici: da un lato riprendo l'idea schmittiana secondo la quale la neutralizzazione (ad esempio, in nome di un'amministrazione "tecnica" in grado di escludere qualsiasi interferenza nell'agire spontaneo per il mercato di individui auto-interessati) è allo stesso tempo una modalità di spolticizzazione dei soggetti, e una forma di politica peculiarmente intensa, dominata dall'ostilità per l'autonomia delle scelte collettive e la loro trascendenza rispetto al particolarismo degli interessi. Il tratto differenziale di tale impostazione che esclude la possibilità stessa di alternative e di conflitti sui fini è la negazione del proprio carattere situato e partigiano. Ma tale ideologia monopolistica che nega la legittimità di tutte le (altre) ideologie sembra collocarsi ancora nel teologico-politico, seppure nella forma paradossale del suo scardinamento e della sua esasperazione.

L'altro fattore da riprendere e valorizzare è quello, già richiamato, della non autonomia del paradigma teologico-economico: esattamente come i processi di "soggettivazione" sono analoghi alla "disciplina" (in stretta connessione con le pratiche di *dressage* adottate all'interno dello Stato moderno, ad esempio nell'esercito e nella burocrazia) e alla *Bildung* delle soggettività nello Stato costituzionale hegeliano (che implica la *Glättung* delle asperità particolari attraverso una dura educazione all'obbedienza), così le micro-relazioni che strutturano il potere nei suoi "terminali" non sono pensabili sganciate dalla costruzione performativa, filosofica e giuridica, della sovranità, che non è un epifenomeno, ma il luogo dove si elaborano linguaggi dottrinari e simboli efficaci, senza i quali le pratiche non farebbero massa critica, acquisendo un senso politico-qualitativo complessivo.

Come il diritto non è un epifenomeno del "politico", così il "diritto politico" non è una superfetazione dell'economico o del "governo" organico premoderno. L'economia non spiega mai se stessa, anche quando la si pensi come un *ordo socialis* di lunghissima durata che getta un ponte tra teologia cristiana sostanzialista e condotte neoliberali, tradizione premoderna e postmoderno. Non solo è sempre inscritta in una visione spirituale che la trascende, ma con la secolarizzazione quell'orizzonte spirituale si politicizza, si traduce in politica potestativa e simbolica mondana. Anche il capitalismo, nelle sue diverse trasformazioni, fino all'assolutismo neoliberalista, è un capitolo di teologia politica: perché sorretto da visioni ultime (al limite anche quella di negare l'esigenza stessa di una visione ultima), spesso inconsapevoli e trasformati in pratiche e abitudini mentali; perché deve fingere una legittimità

tecnico-politica da spendere politicamente contro le insorgenze populiste e altre refrattarietà; perché a un certo punto i suoi flussi incrociano una soglia geopolitica, che li convoglia strategicamente (come dimostra l'esplosione delle "guerre" commerciali e monetarie). La saldatura tra geopolitica e geoeconomia, finanza e forza tecnologico-militare per il controllo delle risorse strategiche e delle vie dei commerci rilancia il tema degli spazi politici e delle appartenenze identitarie, anche in un contesto di interazione globale.

La teoria del diritto ultra-illuminista e radical-progressista si illude che rimuovendo il potere se ne risolve il problema. Come se fosse veramente possibile farne a meno, se solo lo si volesse, e ogni vuoto di potere non fosse sempre destinato a essere colmato. Peccato che tutti gli sforzi di espungere o relativizzare il carattere coattivo del potere politico e la coercitività dell'ordinamento come criterio identificante del giuridico, perché differenziale rispetto alla morale, siano destinati a essere smentiti e spesso a produrre effetti opposti a quelli auspicati. Credo che l'elaborazione del paradigma della teologia economica rientri in questa temperie, sia cioè, tra l'altro, una strategia per tentare di affrancarsi dalle ipoteche del "politico" sul giuridico. Un modo per supportare la tesi (o forse sarebbe meglio dire il *sentiment*), secondo cui il diritto (*in primis* quello pubblico e penale) è sopravvalutato, che se ne potrebbe fare (quasi) a meno, oppure che la giuridicità in tutto consista meno che nel prescrivere condotte e sanzionare l'inottemperanza, esprimere normativamente l'indirizzo politico (la decisione), istituzionalizzare l'autorità convogliandone l'azione in procedure (per quanto possibile: un certo grado di discrezionalità, e probabilmente anche di arbitrio, rimarrà sempre, anche nello Stato di diritto meglio organizzato).

Se ciò che conta non è la sovranità, il problema della legittimazione della coazione e della spiegazione dell'obbedienza, ma il "governo" come gestione di pratiche economiche che appaiano come l'espansione spontanea della sfera delle libertà (private), il diritto si rivelerà fondamentalmente come uno strumento (tra gli altri) di quelle pratiche e la distinzione pubblico/privato trascolorerà. Peccato che le ragioni per le quali il diritto è stato pensato, da sempre, in rapporto a una qualche nozione di autorità sono tutte lì, intatte: la prima delle quali è la necessità di fare ordine, di fronte alle sfide della violenza, dell'ingovernabilità globale, della polarizzazione sociale (interna ed esterna), del ritorno della geopolitica alimentata proprio dalla geoeconomia, della saldatura tra inferiorizzazione sociale e rivendicazioni identitarie. È singolare come la trasfigurazione del diritto (positivo) in normatività di una società regolata da una *dynamis* immanente, "vitalistica", transiti, quale utopia presuntamente progressiva o comunque "alternativa", dal marxismo al post-modernismo, segnalando al di là delle effettive differenze e delle oppo-

ste autorappresentazioni una profonda intimità tra radicalismo (più o meno di sinistra) e neoliberalismo all'insegna dei processi di spoliticizzazione globalistici.

Di fronte alla difficoltà di fare ordine generata dalla proiezione del paradigma teologico-economico su scala globale, da più parti si è cominciato a utilizzare il concetto schmittiano di "stato di eccezione" (filtrato da Benjamin e miscelato con Foucault) in chiave biopolitica. Cioè non come strumento euristico per comprendere i punti di contatto e i possibili cortocircuiti tra diritto e forza, e neppure schmittianamente al fine di scandagliare l'origine del diritto nella decisione costituente, ma come chiave demistificante complessiva in grado di rivedere criticamente l'intera costruzione dello Stato costituzionale di diritto. Generalizzando di fatto il paradigma dell'eccezione quale rivelatore della sua vera natura, o perlomeno della sua intrinseca fragilità, si intende mostrare come il garantismo costituzionale sia destinato inesorabilmente a collassare, rovesciandosi nel contrario della sua rappresentazione ideologica.

In effetti, assistiamo sempre più spesso al dispiegarsi di una paradossale "eccezione tecnocratica", che non è costituente ma destituente. Oggi la "legalità come conformità" (Schmitt) si è fatta algoritmo. Ma, nel suo seno, vi è la più assoluta discrezionalità politica. Un'eccezionalità politica, però, camuffata e volta contro la politica come autonoma e responsabile decisione, dotata di un'autentica legittimazione. Tale disseminazione di prassi emergenziali, in determinate circostanze, può fare massa critica, e ricreare le condizioni di un'attivazione della sovranità in senso forte? È sembrato vederne gli effetti nella gestione dell'emergenza del coronavirus, durante la quale è rimasto solo, sulla scena, il potere pubblico che, appoggiandosi all'autorità della scienza, ha utilizzato gli strumenti tradizionali della "necessità" sovrana, confinando il territorio, isolando i cittadini, vietando la normale vita sociale, sospendendo i diritti fondamentali.

È paradossale, ma non casuale, che tale stato di eccezione al tempo della tecnica, che rimette al centro il tema della sicurezza (sanitaria, o anche finanziaria, ma non sociale) si imponga dopo un lungo periodo di rimozione dell'eccezione, e anzi di esplicita teorizzazione ideologica della fine di ogni eccezionalità della politica, in nome dell'equilibrio spontaneo dell'immanenza economica senza confini. Ma rimuovere quel nocciolo duro, aspro della politica, che non è amministrazione, è pericoloso: se ne paga il fio, senza neppure avvertire i segni della tempesta in arrivo. Una rimozione che finisce per imporre dosi massicce di deroghe, un vero e proprio processo di de-costituzionalizzazione, senza poter contare su un'adeguata consapevolezza politica della complessità del nesso eccezione-normalità, che implica l'as-

sunzione di una responsabilità egemonica. Non credo, tuttavia, che, a fronte della rimessa in campo degli strumenti classici della statualità e della territorialità (dato realistico molto rilevante), si possa oggi affermare di assistere al ritorno di una vera sovranità della politica. Anzi, di politica in senso forte, progettuale, egemonico, almeno nel nostro Paese, allo stato ce n'è pochissima. Piuttosto, questo ritorno tecnico-scientifico dell'eccezione come emergenza calamitosa ripetuta, questa nuova teologia sanitaria, potrebbe essere l'ennesimo capitolo, il più insidioso, della spoliticizzazione. Il virus è globale. Gli Stati, chiamati a garantire la sopravvivenza biologica della popolazione (soprattutto della sua parte più fragile), messa a rischio dalla demolizione dei diritti sociali e della sanità pubblica, frutto del trentennio inglorioso neoliberista, fanno i poliziotti con il confinamento.

Ma una vera uscita politica dalla crisi non può essere questa. Anche perché lo strumento adottato distrugge la vita sociale e culturale di una comunità, mina alla radice le libertà fondamentali, e rischia di non far sopravvivere economicamente una ancor più cospicua parte della popolazione. Solo coniugando razionalmente sicurezza e libertà, proponendosi come obiettivo imprescindibile un celere ritorno alla socialità, alla dialettica democratica, e a indirizzi di politica economica autonomi, gli Stati potranno cogliere la crisi del coronavirus per riproporsi, dopo la rivoluzione passiva neoliberale, come rinnovati spazi di agibilità politica e di legittimazione democratica. Altrimenti avranno solo fatto i gendarmi del globalismo finanziario in crisi, alla prova della pandemia. Dimostrando, certo, ancora una volta, che l'ideologia anti-statalista del neoliberismo è infondata e smentita dalla sua stessa prassi. Ma senza che ciò determini una svolta nell'impostazione del rapporto tra politica ed economia, che riassegni – anche contro l'ordoliberalismo eurotedesco – alla prima un ruolo eteronomo di indirizzo indipendente e non di mera protezione del mercato.

Credo che sia su questo terreno che si giochi la partita, che è ancora aperta, tra una nuova rivoluzione passiva post-coronavirus, che segni un'uscita regressiva, tecno-autoritaria, dalla crisi del neoliberismo che era già in atto prima della pandemia, e l'immaginazione produttiva di una svolta che muova dalla refrattarietà incarnate. Poiché, quando l'uso politico-comunicativo della pandemia non sarà più possibile, l'intero spazio politico e sociale si scongelerà, allora si porrà intensamente il problema di una nuova egemonizzazione, rispetto al quale tutte le forze critiche e realmente alternative al *mainstream* dovrebbero farsi trovare pronte.

La teologia economica, alla lunga, non ha funzionato. Ha creato consenso in una prima fase, ma poi ha generato disordine e ingovernabilità, rimaneggiandosi le promesse di benessere e pace irenica veicolate dall'ideologia fin-

tamente anti-ideologica dell'assolutismo mercatista, cioè dell'economia neoliberale come forme di vita compiuta dell'umano. Ciò ha causato una profonda crisi di legittimazione, sia perché è caduta la fiducia nella capacità di governo e nella credibilità delle tecnocrazie, sia perché il vuoto di senso implicito nella negazione della *polis*, della vita in relazione, ha scavato sempre più a fondo dentro il guscio delle democrazie costituzionali. Alla fine, i più si sono resi conto che della loro sostanza era rimasto ben poco. Ciò ha generato quelle reazioni "populiste" che, pur nelle loro ambivalenze, sono una rivendicazione di ciò di cui i cittadini sono stati espropriati, e quindi il segno che ancora nella promessa democratica, in qualche modo, si crede. Per neutralizzare il portato anti-sistema di tale spinte, così come la carica di ritrovata conflittualità esplosa nei movimenti degli ultimi anni, sia spontanei che organizzati (scioperi contro ulteriori privatizzazioni e precarizzazione del lavoro, gilet gialli, proteste di massa contro l'*establishment*) il neoliberalismo, in difficoltà ma proprio per questo inferocito, potrebbe avere la tentazione di usare il coronavirus come l'occasione di un'accelerazione violenta verso una transizione tecnologica guidata dai giganti del web, del commercio globale e della finanza, che metterebbe a repentaglio l'identità stessa della "seconda natura" umana, perché spazzando via le concrete, incarnate attività della vita economica, sociale e culturale, finirebbe per creare una vera e propria desoggettivazione della sostanza, un movimento inverso rispetto alla storia della uguale libertà.

Una nuova rivoluzione passiva, che si rivelerebbe la più insidiosa delle distopie. La fase estrema dell'omologazione già denunciata da Pasolini, la completa neutralizzazione di quegli spazi pubblici e simbolici che, soli, rendono effettiva la democrazia e agibile un conflitto effettivo sui fini, che possa provare a mettere in discussione gli interessi dominanti, a spostare i rapporti di forza sociali. L'algoritmo al posto della democrazia: ovvero una finzione di neutralità che mira a un controllo totale delle vite.

Siamo entrati in una terra incognita, con la crisi del coronavirus, anche per quanto riguarda l'Europa. Nessuno può dire oggi come andrà a finire, anche se sarebbe bene non farsi illusioni, e soprattutto non cadere per l'ennesima volta nella trappola della retorica e della propaganda, guardando ai dati di realtà geopolitici e geoeconomici (ad esempio, il fatto che la Germania in primis, ma anche la Francia, perseguono l'interesse nazionale come loro stella polare). In ogni caso, di fronte ai rischi che la trasfigurazione dell'emergenza (per definizione circoscritta) in eccezione normalizzata (cioè nell'ordinarietà dell'arbitrario) comporta, e agli scenari inquietanti che il veleno immesso nel corpo sociale dagli effetti della pandemia apre (basti pensare alla scuola e all'università, ma in generale a tutto il mondo delle arti e