

Immanentismo e ateismo politico

Giovanni Turco

Immanentism and political atheism

I. Pseudoteismo, ateismo, antiteismo

La considerazione della ragione e la concezione di Dio manifestano una indubbia analogia. Dalla possibilità della ragione di pensare l'essere consegue la possibilità di pensare il Principio di ogni ente. Viceversa dalla presupposta negazione della capacità della ragione di conoscere le cose non può non derivare l'esclusione della capacità di conoscere la Scaturigine prima di ogni cosa. Ne consegue che la negazione della verità –non solo come possibilità, ma anzitutto come realtà– costituisce già, per se stessa, una negazione (esplicita o implicita) di Dio. Ciò non rileva solo nell'ambito del conoscere, ma anzitutto in quello dell'essere. Se, infatti, nulla ha una natura determinata, e non ha quindi alcuna verità ontologica, è da escludersi in radice che si dia la Verità identica all'Essere, per se stesso assoluto e come tale determinato.

La negazione della verità contiene già, in sé, la negazione della Verità per sé. Ogni negazione della verità comporta, logicamente, la negazione di Dio, sia sotto il profilo epistemico sia sotto quello metafisico. Tanto come negazione della sua accessibilità noetica, quanto come negazione della sua realtà ontologica. In ispecie, il rapporto tra la naturale capacità della verità e la possibilità dell'atto di fede (propriamente detto) è diretto ed essenziale. Tale relazione è fondativa, in ordine alla condizionalità sostanziale e

Artículo recibido el 18 de julio de 2018 y aceptado para su publicación el 16 de noviembre de 2018.

naturale che rende logicamente, ontologicamente ed eticamente possibile l'atto di fede. Secondo l'espressione tommasiana, infatti, "l'oggetto primo e formale della fede è la prima verità, che è un bene"¹.

Negata la verità –e con essa, l'intelligibilità dell'essere, la naturale intenzionalità alla *natura rei*, e la sua intrinseca normatività– l'atto di fede risulta impossibile. Sulla premessa dell'esclusione del primato dell'essere, e della sua fondatività per il conoscere e per l'agire, non solo è impossibile la conoscenza naturale di Dio, ma ancor più lo è quella teologale. Questa presuppone la verità del suo oggetto, della sua fonte e del suo fine, senza cui sarebbe del tutto vana. Una adesione, tanto noetica quanto etica, a Dio sarebbe assurda senza l'ordine del vero e del bene. L'Aquinate rimarca che "la fede non può poggiare sul falso"², di modo che "come non viene da Dio un atto deforme, così non viene da Lui nessuna fede falsa"³. Una fede indifferente alla verità (o che terrebbe la verità come risultato sempre mutevole e provvisorio) sarebbe paradossalmente indifferente a Dio: indifferente al principio, al contenuto ed al fine di essa, nonché al suo rapporto con la natura del soggetto cui è destinata.

D'altra parte, riconosciuto che "la verità è il bene dell'intelletto, essendo la perfezione di esso"⁴ e che "non è possibile trovare un principio [operativo] anteriore al pensiero"⁵, è evidente che, esclusa la fondatività del vero e del bene, rispetto al pensare ed all'agire, neppure è possibile intendere Dio come amore. La presunta alternativa tra Dio come amore e come dono e Dio come *Ipsum esse subsistens*, risolta a favore del primo e con esclusione del secondo, risulta infondata, tanto sotto il profilo metafisico –giacché senza l'essere ed il conoscere non si dà neppure l'amore, ché altrimenti questo sarebbe da porre nel nulla– quanto sotto il profilo assiologico, poiché il

¹ "Obiectum fidei primum et formale est bonum quod est veritas prima" (TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, II II, q. 7, a. 1, ad 3). Tommaso chiarisce ulteriormente che "formale autem obiectum fidei est veritas prima secundum quod manifestatur in Scripturis sacris et doctrina Ecclesiae" (IDEM, *S. Th.*, II II, q. 5, a. 3).

² "Fidei non potest subesse falsum" (IDEM, *S. Th.*, II II, q. 4, a. 5).

³ "Ideo sicut actus deformis non est a Deo, ita nec aliqua fides falsa" (IDEM, *S. Th.*, II II, q. 6, a. 2, ad 2).

⁴ "Verum est bonum intellectus: cum sit eius perfectio" (IDEM, *S. Th.*, II II, q. 4, a. 5, ad 1). Parimenti l'Aquinate evidenzia che "nomen iustitiae imponitur a rectitudine rationis" (IDEM, *S. Th.*, I II, q. 68, a. 4, ad 2). La correlatività tra verità, bene e giustizia evidenzia l'inintelligibilità dell'una senza l'altra.

⁵ "Nullum autem anterius principium inveniri potest quam cogitatio" (IDEM, *S. Th.*, I, q. 23, a. 5).

bene presuppone il vero e l'essere, ch  diversamente sarebbe inconoscibile ed inesistente (e perci  inattuabile).

Tommaso osserva, inoltre, che la rettitudine dell'esercizio della ragione (in se medesima e secondo se medesima)   propedeutica per la rettitudine della conoscenza e dell'amore di Dio. Tra l'una e l'altra vi   una sostanziale proporzionalit . Precisamente "l'uomo con le sue buone disposizioni nei riguardi della propria ragione, si prepara ad essere ben disposto in ordine a Dio"⁶. Si tratta di una osservazione che   al contempo di carattere gnoseologico-metodologico e di natura etico-noetica⁷. Dove non solo la ragione pu  essere considerata come oggetto di una rettitudine, ma anche soggetto di tale rettitudine. E questa a ben vedere null'altro   se non la disposizione di fronte alla ragione a riconoscerla come tale, ed a sua volta della ragione stessa ad attuare secondo se medesima.

Analogamente, quanto al rapporto tra razionalit  e teonoeticit  l'Aquinate fa notare che "ci  che   contrario a Dio   contrario anche alla ragione, il cui lume deriva da Dio"⁸. Osservazione che –alla luce di quanto dianzi considerato– pu  essere letta in entrambe le direzioni: da Dio alla ragione e dalla ragione a Dio. Quanto si oppone a Dio si oppone, parimenti, alla ragione. Reciprocamente, l'elisione o l'evacuazione (quanto all'esercizio) della razionalit   , al contempo, esclusione di Dio.

La negazione della funzione naturalmente propria della ragione –o meglio dell'intelletto– comporta obiettivamente la negazione di Dio. Tale esclusione, infatti, si riverbera sia sulla funzione dei principi primi dell'intelletto, sia sulla naturale intenzionalit  del conoscere all'essere, sia sulla intrinseca finalizzazione della noesi alla verit . Abbandonata che sia la teleologia e la deontologia della razionalit  –sia essa sostituita dall'immediatezza del sentimento, dall'attivismo del volere o dall'efficacia della prassi– resta impossibile non solo alcuna autentica conoscenza di Dio, ma anche alcuna comunicazione che lo abbia ad oggetto. L'elisione della direzione della razio-

⁶ "Per hoc quod homo bene se habet circa rationem propriam, disponitur ad hoc quod se bene habeat in ordine ad Deum" (IDEM, *S. Th.*, I II, q. 68, a. 8).

⁷ L'Aquinate rimarca la consentaneit  della verit  alle facult  conoscitive ed appetitive: "cognoscere veritatem secundum se est amabile" (IDEM, *S. Th.*, II II, q. 29, a. 5, ad 2). Difatti "homo amat secundum se cognoscere veritatem" (IDEM, *S. Th.*, I II, q. 29, a. 5, ad 3). Parimenti "obiectum voluntatis est finis et bonum in universali" (IDEM, *S. Th.*, I II, q. 1, a. 2, ad 3).

⁸ "Idem enim contrariatur Deo et rationi, cuius lumen a Deo derivatur" (IDEM, *S. Th.*, I II, q. 68, a. 1, ad 2).

nalità, lungi dal liberare il soggetto o dal renderlo più idoneo alla relazione con l'Assoluto, finisce per rinchiuderlo nel simulacro dell'autorappresentazione e nella circolarità dell'autoreferenzialità, assumendo una soggettività senza soggetto, per la quale l'attività si risolve in vacua autoposizione.

D'altronde non è arduo riconoscere che l'epochizzazione dell'essere (e con esso della verità e del bene) inibisce (in radice ed in premessa) ogni autentico riconoscimento di Dio. L'oblio del primato dell'essere, del valore della razionalità e della vincolatività del bene può dar luogo solo ad uno pseudoteismo⁹. Senza l'*esse* come *prius in re* e *primum cognitum*, è impossibile conoscere Dio come Dio, ovvero come *Ispum esse subsistens*. L'infinità stessa di Dio, proprio in quanto in atto, sta su tale fondamento. Qualsiasi perfezione di Dio risulta altrimenti senza fondamento. Diversamente, qualsiasi azione di Dio (in quanto tale) è senza motivo e senza scopo. E qualsiasi relazione con Dio, risulta priva di base e di termine.

Vi è di più. Non solo la negazione dell'esistenza di Dio costituisce propriamente l'ateismo, ma anche qualsiasi errore relativo a Dio (al suo essere ed al suo agire). Tommaso scrive nitidamente che "chi crede qualcosa di falso [su Dio] non crede a Dio [...] chi commette un errore su Dio non conosce Dio"¹⁰. La falsa conoscenza di Dio è la non-conoscenza di Dio. L'errore su Dio costituisce una negazione di Dio.

In altri termini, anche lo pseudoteismo si risolve in ateismo, in quanto nega Dio come Dio, sostituendogli, sotto il profilo noetico, una pseudo rappresentazione. Come è stato evidenziato, perciò, "rientrano nell'ateismo tutte le concezioni che si dimostrano errate e inadeguate di Dio"¹¹. In tal senso, l'ateismo può essere obiettivamente presente anche in ambiti contestualmente religiosi¹², in "filosofie religiose"¹³, nonché presso autori

⁹ Al di là ovviamente delle intenzioni soggettive e delle risonanze psicologiche che esulano, come tali, dalla riflessione filosofica

¹⁰ "Qui credit aliquod falsum non credit Deo [...] Quicumque errat circa Deum non cognosci Deum" (IDEM, *Summa Contra Gentiles*, l. III, c. 118).

¹¹ C. FABRO, *Introduzione all'ateismo moderno*, III ed. e I delle Opere complete, EDIVI, Segni 2013, pp. 51-52.

¹² Come è stato segnalato, "forme di ateismo possono essere dette le filosofie e religioni a sfondo naturalistico dell'antica India, la filosofia Samkhya, lo Jainismo e il Buddismo nella sua forma originaria" (IDEM, *Dio. Introduzione al problema teologico*, II ed. eI delle Opere complete, EDIVI, Segni 2007, p. 33). Analogamente può essere rilevato per tutte le forme di panteismo, panvitalismo e panenergetismo.

¹³ Tale categoria viene qui individuata ad indicare quelle forme del pensiero, di carattere razionalistico, che immanentizzano (quindi incorporano in sé) dati di origine religiosa, sussumendoli come elementi (materiali) di una compiuta razionalizzazione del sapere

professanti concezioni religiose¹⁴. Tale rilievo ha carattere propriamente obiettivo, e va al di là di qualsivoglia angolazione soggettiva, nonché di qualsiasi considerazione delle intenzioni (per se medesime, del resto, insondabili dall'indagine filosofica).

Tale conclusione emerge, peraltro, da almeno due ulteriori considerazioni. Anzitutto, va rilevato che la conoscenza dell'esistenza di qualcosa è indissociabile dalla conoscenza dell'essenza: la prima suppone la seconda ed è rivelativa di essa. Ciò che è conosciuto lo è in quanto non puramente è, ma è quello che è, ovvero è determinato da un'essenza. Non vi è alcuna conoscenza che sia esclusivamente dell'esistenza, dal momento che nessun atto d'essere è indifferenziato. Analogamente va riconosciuto per l'esistenza di Dio, la cui affermazione già contiene una serie di elementi relativi alla sua essenza, e di questa è, almeno in certa misura, manifestativa.

D'altra parte, essendo Dio assolutamente semplice (ché altrimenti sarebbe omologo alla natura del finito ovvero del contingente) l'errore relativo a Dio riguarda necessariamente ed immediatamente la sua realtà nella sua unità e nella sua totalità¹⁵. La conoscenza che lo riguarda non è scomponibile, se non sotto il profilo noematico *quoad nos*. Non può esserlo *quoad*

e del saputo. In questo senso, le tesi religiose si presentano come naturalizzate (quindi evacuate di consistenza noetica propria) e sottoposte alla logica del sistema, onde la loro verità non è nelle medesime, ma piuttosto in una verità più alta, che le profila come inizio di una consapevolezza della ragione (acquistata in se stessa e da se stessa). Analogamente, secondo una analisi teoretica, "la filosofia religiosa non assume una dottrina religiosa *in quanto vera* per ciò che afferma, ma solo *in quanto funzionale* in rapporto a qualche scopo [...] che il pensatore religioso si prefigge [...] in attesa di ulteriori sviluppi del pensiero critico che portino a una verità superiore; in altri termini essa serve da strumento concettuale o da occasione dialettica per le finalità proprie di quella filosofia. La dottrina religiosa è dunque assunta solo *materialmente*, volendo conferire ad essa la *forma* di una verità piena, scientifica, capace cioè di una perfetta giustificazione epistemica" (A. LIVI, *Vera e falsa teologia*, II ed. aumentata, Casa Editrice Leonardo da Vinci, Roma 2012, p. 126). Di modo che, in una considerazione intensiva (che può essere declinata variamente), la "filosofia religiosa" (che non va confusa con la categoria di "filosofia cristiana" e di "filosofia teistica") "intende adoperare la dialettica razionale per conseguire una "purificazione" o una trasformazione essenziale ("*Aufhebung*") di essa, riconvertendola in una delle tante possibili forme del "*vernunftiger Glaube*" (ivi, p. 127). Va rilevato ancora che –secondo la medesima diagnosi– la "filosofia religiosa" attua le virtualità proprie del razionalismo moderno (cf. *ivi*, pp. 126-127) e dell'impostazione luterana (cf. *ivi*, pp. 129-130).

¹⁴ Come è stato notato, infatti, "l'esistenza di numerosi teisti nel pensiero moderno non prova nulla, se non la mancanza di coerenza" [C. FABRO, *Osservazioni critiche sulla nozione di "ateismo"*, in "Euntes docete", XVI (1963), p. 202]. Occorre distinguere, infatti, tra le convinzioni religiose soggettive di taluni autori e il loro "ateismo oggettivo" (*ivi*, p. 206).

¹⁵ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *S. c. G.*, I. III, c. 118.

se, nel riferimento alla sua realtà in quanto tale. A riguardo l'Aquinate osserva che, siccome Dio è sommamente semplice, "chi commette un errore su Dio, non conosce Dio [...] E poiché una cosa è amata e desiderata in quanto è conosciuta, chi si sbaglia su Dio, non può amarlo, né desiderarlo come suo fine"¹⁶.

Mentre le cose composte (di essenza e atto di essere) possono essere conosciute parzialmente (restando altrettanto parzialmente ignote), non così per quella realtà eminentemente semplice quale è Dio (dal quale va esclusa ogni composizione metafisica)¹⁷. Degli enti ontologicamente composti, quindi, si può avere una conoscenza parzialmente vera e parzialmente falsa, non dell'*Ipsum esse subsistens*, nel quale l'essenza è identica all'essere.

Per ciò che è semplice, in quanto del tutto immateriale e scevro di potenza (passiva), o si conosce il *quid est* o non si conosce affatto. Essendo il suo essere identico alla sua natura, ciò che è semplice, o è conosciuto per se stesso, o è misconosciuto, proprio in quanto tale. Se non se ne coglie l'essenza, resta del tutto ignoto. Di tali realtà non è possibile, perciò, una conoscenza parzialmente vera, o solo parzialmente falsa. L'Aquinate conclude che

essendo Dio una realtà del tutto semplice, non si può avere di Lui una conoscenza falsa, conoscendo di Lui qualche cosa e ignorandone altre, ma solo perché non si conosce affatto. Perciò chiunque crede che Dio sia ciò che non è, come un corpo o qualcosa di simile, non adora Dio, perché non conosce Lui, bensì tutt'altra cosa¹⁸.

¹⁶ "Quicumque errat circa Deum non cognoscit Deum [...] Secundum autem quod aliquid cognoscitur, secundum hoc amatur et desideratur. Qui ergo errat circa Deum, nec amare potest Deum nec desiderare ipsum ut finem" (*ibidem*). Secondo l'argomentazione tommasiana, "quicumque errat circa aliquod quod est de essentia rei non cognoscit illam rem, sicut si aliquis apprehenderet animal irrationale, aestimans hoc esse hominem, non cognoscit hominem; secus autem esset, si erraret circa aliquod accidentium eius. Sed, in compositis, qui errat circa aliquod principiorum essentialium, etsi non cognoscat rem simpliciter, tamen cognoscit eam secundum quid, sicut qui existimat hominem esse animal irrationale, cognoscit eum secundum genus suum; in simplicibus autem, hoc non potest accidere, sed quilibet error totaliter excludit cognitionem rei. Deus autem est maxime simplex. Ergo quicumque errat circa Deum non cognoscit Deum, sicut qui credit Deum esse corpus nullo modo cognoscit Deum, sed apprehendit aliquid aliud loco Dei. Secundum autem quod aliquid cognoscitur, secundum hoc amatur et desideratur. Qui ergo errat circa Deum, nec amare potest Deum nec desiderare ipsum ut finem" (*ibidem*).

¹⁷ Cf. IDEM, *In Ioann.*, c. IV, lect. 2.

¹⁸ "Cum Deus sit omnino simplex, non potest de eo haberi falsa cognitio per hoc quod aliquid de eo sciatur et aliquid nesciatur, sed per hoc quod non attingitur. Unde

Ora, non solo lo pseudoteismo, per se stesso, equivale all'ateismo, ma, a ben vedere, tende a risolversi in antiteismo. Lo pseudoteismo, cioè, sulla base della surrogazione di una falsa rappresentazione di Dio non può non sovrapporsi rispetto alla autentica realtà e nozione di Dio. Proprio in quanto vi si interpone, e perciò vi si oppone. Una falsa conoscenza di Dio non avvicina, ma allontana da Dio¹⁹. Una conoscenza apparente o impropria piuttosto che rendere presente al soggetto il proprio oggetto, si frappono fra i due termini della relazione conoscitiva, sicché impedisce e perciò esclude l'accesso noetico e la disposizione pratica.

Tommaso fa notare che “chi ha una falsa nozione di Dio non può averne una conoscenza neppure parziale: poiché ciò che pensa non è Dio”²⁰. Quale che sia la ragione di tale falsità, questa esclude la relazione, piuttosto che disporla. Perseverare in essa significa non approssimarsi, ma separarsi viepiù dal suo termine²¹. Tale condizione, proprio in quanto tale, non può non segnare una opposizione, derivante da una sostituzione. In tal senso oppone alla meta, piuttosto che condurvi. La sovrapposizione, a mo' di simulacro, della pseudo-noesi alla ortonoesi, dà luogo (rispetto a quest'ultima) ad una antinoesi.

Tale approdo trova la sua premessa nella analogia con la relazione che connette l'ambito intellettuale con quello affettivo. Come l'amore autentico presuppone la conoscenza autentica del termine cui si rivolge la tensione della volontà²² – e l'amore di Dio presuppone la conoscenza di Dio²³ – così la conoscenza fallace non può che catalizzare la tensione su un oggetto che sostituendosi a quello proprio, ne occupa il posto. E pertanto, proprio a motivo di tale esclusione, vi confligge.

Come, secondo la considerazione tommasiana, “lo studio della sapienza è il mezzo principale che unisce a Dio con l'amicizia”²⁴, così l'insipienza,

quicumque credit Deum esse aliquid quod non est, puta corpus, vel aliquid huiusmodi, non adorat Deum, quia nescit eum, sed aliquid aliud” (*ibidem*).

¹⁹ Cf. IDEM, *S. Th.*, II II, q. 10, a. 3.

²⁰ “Nec potest esse quod quantum ad quid Deum cognoscat qui falsam opinionem de ipso habet: quia id quod ipse opinatur non est Deus” (*ibidem*).

²¹ “Per falsam autem cognitionem ipsius non appropinquat ei, sed magis ab eo elongatur” (*ibidem*).

²² L'Aquinata rimarca che “ea quae sunt in intellectu sunt principia eorum quae sunt in affectu: inquantum scilicet bonum intellectum movet affectum” (IDEM, *S. Th.*, II II, q. 7, a. 2, ad 1). Al contempo, essendo la verità il bene dell'intelletto “falsa opinio ita se habet in intelligibilibus sicut vitium virtuti oppositum in moralibus” (IDEM, *S. c. G.*, I, III, c. 118).

²³ “Quia dilectio Dei est maius aliquid quam eius cognitio, maxime secundum statum viae, ideo praesupponit ipsam” (IDEM, *S. Th.*, II II, q. 27, a. 4, ad 2).

²⁴ “Sapientiae studium praecipue Deo per amicitiam coniungit” (IDEM, *S. c. G.*, I, I, c. 2).

ovvero la deformità noetica –almeno per ciò che da essa dipende– non può che tradursi nella *aversio* da Dio, in quanto “chi sbaglia su Dio, non può amarlo né desiderarlo come suo fine”²⁵. Parimenti l’improprietà conoscitiva e comunicativa relativa a Dio (tanto naturale quanto soprannaturale), ovvero, secondo una pregnante espressione, una *inordinata locutio*²⁶, apre la strada all’errore (direttamente o indirettamente) e pertanto alla esclusione della retta disposizione.

II. Ateismo, immanentismo, immanentizzazione

L’ateismo, nella sua compiuta risoluzione, ovvero l’ateismo moderno risulta l’esito del principio di immanenza e del correlativo processo di immanentizzazione. Ne dipende intimamente e lo presuppone. Ne esprime la virtualità implicita e ne realizza la logica interna. Anzi, come ha evidenziato Cornelio Fabro, l’ateismo è contenuto originariamente e virtualmente nel principio di immanenza, ed è intrinsecamente proiettato a concludere in tal senso, lungo l’itinerario che lo rende viepiù coerente con se medesimo²⁷.

L’ateismo, per se stesso resta “difficile” –secondo l’espressione di Étienne Gilson²⁸– ovvero senza argomenti decisivi (che siano propriamente tali)²⁹

²⁵ “Qui ergo errat circa Deum, nec amare potest Deum nec desiderare ipsum ut finem” (IDEM, *S. c. G.*, I, III, c. 108), poiché “secundum autem quod aliquid cognoscitur, secundum hoc amatur et desideratur” (*ibidem*).

²⁶ Precisamente l’Aquinata si riferisce alla “inordinata locutio circa ea quae sunt fidei” (IDEM, *S. Th.*, II II, q. 11, a. 2, ad 2).

²⁷ Secondo l’analisi di Cornelio Fabro “per la filosofia moderna [...] che fonda e qualifica l’essere sul pensiero ovvero a partire dall’atto di coscienza, la negazione di Dio non è affatto contraddittoria in nessun modo, ma costituisce la conclusione essenziale e inevitabile dello stesso principio d’immanenza riportato al suo fondamento. [...] Quando l’inizio è fatto col *cogito*, con l’atto del pensiero che ha rimosso da sé ogni contenuto di essere, la filosofia ha negato di per sé la sua fondazione nell’essere ed ha posto l’essere alle dipendenze del pensiero, mediato dall’atto del pensiero, comunque poi l’atto di questa mediazione venga concepito dai vari sistemi della filosofia moderna” (C. FABRO, *Introduzione all’ateismo moderno*, cit., pp. 67-68).

²⁸ Cf. E. GILSON, *L’athéisme difficile*, Librairie philosophique J. Vrin, Parigi 1979.

²⁹ Gilson osserva a riguardo: “nous n’en avons pas rencontré dans leur nombre [des athées] une seule qui proposât des preuves métaphysiques de l’inexistence de Dieu. [...] Pour démontrer que Dieu n’existe pas, il faudrait le remplacer par quelque chose d’équivalent, capable d’expliquer tout ce qu’il explique et dont l’existence fût démontrée. [...] Rejeter l’idée de Dieu comme une notion métaphysique est donc d’une grande naïveté. Assurément elle est métaphysique, mais l’Athéisme l’est aussi” (*ivi*, pp. 66-67).

ed in una ineludibile condizione aporetica³⁰. Difatti, da una parte, ogni negazione (anche nel caso di Dio) presuppone un principio sulla cui positività la negazione stessa fa leva, onde anche la negazione dà luogo ad una affermazione. E, dall'altra, una affermazione che fa agio sulla assunzione di un presupposto (quale che sia), proprio in quanto tale, si palesa come una base senza fondamento, o, se si vuole, come una origine senza principio. Donde da un lato, un destino di autosmentita, e dall'altra una tesi la cui sostanza corrisponde ad una ipotesi (indimostrata).

Non è arduo rilevare che lo pseudoteismo (e con esso, anzitutto, l'errore teonoetico) trova la propria premessa in una immanentizzazione, tanto della attitudine teoretica quanto di quella pratica. Sotto il profilo conoscitivo, Tommaso fa notare che l'intelletto umano – diversamente dalla sua intenzionalità naturale e dalla sua perfezione teleologica³¹ – può fare propria una condizione nella quale l'esercizio del pensiero è come impedito dalla assolutizzazione del contingente (dove il contingente è assunto come sostanza del necessario, ovvero dove il primo è assimilato al secondo e viceversa). Così ciò che è onticamente derivato assurge (contraddittoriamente) a principio ontologicamente primario; ed il *quoad nos* diviene – al di là di ogni smentita dell'esperienza – non più via al *quoad se*, ma suo succedaneo. Di modo che sulla premessa di tale virtualità antiteoretica, risulta autoprecluso (già in esordio) l'attingimento del Fondamento.

Tommaso d'Aquino ha analizzato e criticato l'immanentismo che assimila Dio e mondo, ovvero Principio e principiato, assumendo Dio come l'essere comune agli enti, o come forma comune a tutte le forme³². Assimilato all'essere comune a tutte le cose, Dio si ridurrebbe ad un *esse commu-*

³⁰ Il Filosofo francese fa notare che “il ne faut donc pas dire que les vrais athées sont rares, ils n'existent pas, parce qu'un athéisme véritable, c'est-à-dire une absence complète et finale de la notion de Dieu dans un esprit, n'est pas seulement inexistant de fait, mais impossible. On pourra la détruire aussi souvent qu'on le voudra, elle subsistera sous forme d'un besoin arbitraire et vain de se nier. Ce qui existe certainement au contraire, c'est une immense foule de gens qui ne pensent pas à Dieu sauf dans leurs moments de détresse, ou d'adorateurs de faux-dieux, mais c'est là autre chose que d'accepter consciemment le monde et l'homme, sans aucune explication, comme étant à eux-mêmes la raison suffisante de leur existence et de leur propre fin” (*ivi*, p. 73).

³¹ “Perfectio intellectualis operationis in homine consistit in quadam abstractione a sensibilibus phantasmatis. Et ideo quanto intellectus hominis magis fuerit liber ab huiusmodi phantasmatis, tanto potius considerare intelligibilia poterit et ordinare omnia sensibilia” (TOMMASO D'AQUINO, *S. Th.*, II II, q. 15, a. 3).

³² Cf. IDEM, *S. c. G.*, I, I, cc. 26 e 27.

ne, come tale esistente solo nell'intelletto³³. In questo caso l'essere di Dio sarebbe contraddittorio in se medesimo, dovendo ammettersi a sua volta causato, in un (assurdo) regresso all'infinito, che negherebbe consistenza tanto al Necessario quanto al contingente. O, all'inverso, le cose assumerebbero i caratteri dell'assolutezza, dell'eternità e dell'immutabilità, risultando contraddittorie tanto rispetto all'esperienza quanto rispetto alla loro stessa natura³⁴.

Secondo la riflessione dell'Aquinate, il principio di immanenza trova una sua "anticipazione" nella condizione per cui l'errore su Dio deriva dall'attitudine "affettiva" (prima ancora che conoscitiva) in virtù della quale ciò che è inferiore è assunto come misura di ciò che è superiore. Di modo che l'effetto è posto che misura della causa (e non come sua testimonianza), il finito è presupposto come sostanza dell'infinito (e non come sua derivazione), l'ente è assunto che paradigma dell'essere (anziché sua partecipazione). Propriamente, l'Aquinate scrive che "l'impurità dell'errore [su Dio] [è] provocata dall'attaccamento disordinato dell'intelletto umano alle cose inferiori, mentre pretende di misurare le cose di Dio secondo la natura delle cose sensibili"³⁵.

Tale osservazione suggerisce una duplice considerazione. La prima vede emergere il carattere "pratico" dell'obliquità teonoetica. La distorsione teorica nell'impostazione della conoscenza di Dio si profila, *in primis*, come questione di "inclinazione" piuttosto che di "persuasione". In secondo luogo, non è difficile arguire che la deformazione della nozione su Dio (ovvero la negazione del suo essere autentico) prende le mosse dalla inversione "operativa" del rapporto tra misurato e misurante. Donde, suppostamente, il relativo, anziché trovare la propria ragion d'essere nell'Assoluto, pretende di ridurre questo a sé.

Altresì Tommaso fa notare che l'attitudine immanentizzatrice rileva nel caso dell'eresia. Questa, infatti, trova la sua precondizione nella pretesa di sostituire il giudizio soggettivo al motivo obiettivo dell'adesione alla Ri-

³³ Cf. IDEM, *S. c. G.*, I, I, cc. 26.

³⁴ L'Aquinate fa osservare che "si enim Deus est esse omnium, non magis dicitur vere: lapis est ens, quam: Lapis est Deus" (*ibidem*). Analogamente, se Dio fosse identificato con la forma di tutte le cose, si finirebbe per negare ogni distinzione tra esse, ed al contempo resterebbe negata la realtà di Dio in quanto essenza coincidente con il proprio essere, e quindi avente l'essere per se stesso (cf. IDEM, *S. c. G.*, I, I, cc. 27).

³⁵ "Impuritatem erroris, quae contingit ex hoc quod intellectus humanus inordinate inhaeret rebus se inferioribus, dum scilicet vult secundum rationes rerum sensibilibus metiri divina" (IDEM, *S. Th.*, II II, q. 7, a. 2, ad 2).

velazione. Di modo che l'individuo (pur finito e transeunte) – o a partire da un'inversione dell'ordine della finalit , o sulla base di una suggestione della fantasia – presume di "scegliere" e di "separare" rispetto a nozioni che lo trascendono (per origine e contenuto), subentrando come causa della stessa adesione teonoetica³⁶. Parimenti, l'immanentizzazione del giudizio (sottratto alla necessaria verifica critica) – tale da fare assurgere l'opinione a principio, o da sussumere l'essere vero (del concetto) nell'essere proprio (del giudizio)³⁷ – costituisce la preconditione della pseudoconoscenza riguardo a Dio. Tale immanentizzazione coincide – proprio in quanto tale – con l'assolutizzazione del relativo.

Il principio di immanenza (nella sua formulazione moderna) sussume l'essere nel conoscere e questo nell'attivit  nella quale consiste. Talch  l'essere   posto alle dipendenze del pensiero, ed il pensiero   posto come derivato del volere in atto. In tal modo, il principio di immanenza fonda e qualifica l'essere sul pensiero in atto, ovvero sul pensiero attuantesi come posizione di se medesimo, a partire da se medesimo, come il suo medesimo attuarsi³⁸. Cos  l'essere   svuotato di consistenza ontologica e ridotto ad effetto. Parimenti il pensiero   reso privo di validit  propria in quanto ridotto ad autoattivit . E l'atto   a sua volta inteso come risultato dell'attuarsi medesimo, come presenza di se stesso.

Il principio di immanenza risolve l'essere nell'atto con cui   reso presente. Sicch  l'essere   ridotto a fenomeno ed a risultato. Ovvero   ridotto all'apparire come tale ed all'effetto come tale. Ciascuno privo di sostanzialit  propria e perci  proteso sull'abisso del nulla. In altri termini, l'essere diviene variabile di una libert  come autoattivit . L'essere inteso come

³⁶ In tal senso, l'eresia costituisce un atto di incredulit  non in rapporto al suo oggetto prossimo, ma alla sua causa, "quae est vel appetitus finis indebiti, secundum quod oritur ex superbia vel cupiditate [...]; vel etiam, aliqua phantastica illusio quae est errandi principium" (IDEM, *S. Th.*, II II, q. 11, a. 1, ad 3).

³⁷ Tommaso evidenzia che "adhaerere falsae sententiae propriae" (IDEM, *S. Th.*, II II, q. 11, a. 1, ad 2) costituisce il fine prossimo dell'eresia. Analogamente questa   propria di chi fa agio esclusivamente sul proprio giudizio "quia non eligit ea quae sunt vere a Christo tradita, sed ea quae sibi propria mens suggerit" (IDEM, *S. Th.*, II II, q. 11, a. 1).

³⁸ Sotto il profilo teoretico,   stato rilevato, che "chi parte [...] dal pensiero come fondamento dell'essere si preclude a priori ogni autentica posizione di trascendenza, qualunque sia la determinazione: empiristica, razionalistica, idealistica, fenomenistica, materialistica, intuizionistica [...] che poi si voglia dare all'essere di coscienza" (C. FABRO, *Introduzione all'ateismo moderno*, cit., pp. 34-35). Donde "l'esito ateo inevitabile del principio moderno d'immanenza" (IDEM, *Genesi storica dell'ateismo contemporaneo*, in *L'ateismo contemporaneo*, vol. II, Societ  Editrice Internazionale, Torino 1968, p. 4).

immanente all'attività, muta il suo essere in atto dalla consistenza dell'atto primo alla derivazione dell'atto secondo. Parimenti, il pensiero è risolto nel suo attuarsi, come processo e come progetto, insieme sorgivo e funzionale. In ogni caso, tale da prescindere dal contenuto di esso, dalla sua anteriorità e dalla sua normatività. L'atto del pensiero è assunto come anteriore al suo contenuto, e questo come risultato di quello. Donde la priorità del metodo e della interpretazione (della loro validità, della loro formulazione, dei loro limiti e della loro estensione).

Lungo tale traiettoria, il *cogito* si rivela un *cogito-volo*. Il pensiero si presenta come variante del volere in atto: di un atto che prescinde dal contenuto, anzi che lo istituisce. E neppure della volontà come facoltà, ma dell'attività in cui il volere stesso è fatto consistere ed in cui esso è risolto (con la pretesa di stabilire previamente il proprio "punto di partenza", il proprio criterio, ed il proprio scopo). In tal senso tanto l'essere, quanto il pensare ed il volere si risolvono in una continua "posizione". Anzi propriamente in una autoposizione, in cui lo stesso soggetto appare come posizione di posizione, che consiste nell'effetto del suo medesimo porsi. Il primato non appartiene più all'essere, ma alla coscienza-attività ponente, a sua volta risultato di se medesima. Il dubbio è un "volere-dubitare". La certezza si muta in un "ritenere-di-essere-certi". Il credere diviene un "credere-di-credere".

L'immanentismo approda coerentemente al fenomenismo ed all'attivismo. L'essere, reso immanente al pensiero, si risolve in rappresentazione ed in oggetto di dominio. Perde consistenza propria sia *a parte ante* sia *a parte post*, tanto per quanto riguarda il soggetto quanto per quanto riguarda l'oggetto. Si risolve nell'atto con cui il soggetto rappresenta se stesso e ciò che è altro da sé. E fa del mondo una immagine sempre suscettibile di nuovo contenuto. In tal senso, ogni concezione diviene una "narrazione". Al tempo stesso l'essere si muta in risultato dell'attività (rappresentativa o operativa, che sia). Il fatto si svuota in prodotto. Resta intrascendibile ed inconsistente al tempo stesso. Mera effettualità, come tale indefinitamente manipolabile.

Il principio di immanenza giunge a trasparenza nella nota espressione faustiana: "*Im Anfang war die Tat*"³⁹ (in principio era l'azione). Tale espressione intende essere alternativa a quella giovannea – "*In principio erat Verbum*"⁴⁰ – e lo è, parimenti, a quella genesiaca secondo cui "*In principio*

³⁹ J. W. VON GOETHE, *Faust*, T. I,3, V. 1235.

⁴⁰ *Gv* 1,1

creavit Deus” (*Bereshit bara Elohim*)⁴¹, proprio in quanto in *Qui est* è in principio. Da tale assunzione l’indeterminato è posto come sorgente, sostanza e scopo del determinato, e l’attività come anteriore sia al soggetto sia all’oggetto. Il genetico surrogerebbe il fondativo, l’origine assorbirebbe il principio, il “prima” starebbe in luogo del “ciò per cui”.

L’immanentismo si riflette nel campo dell’agire là dove si assume l’assimilazione di causa ed effetto, di fine e mezzo, di valore e fatto. Di modo che il primo elemento è risolto nel secondo, e non ha realtà distinta dal secondo. Pertanto è svuotato di se medesimo, reso inintelligibile ed incapace di rendere intelligibile quanto ne deriva. Donde l’effetto, il mezzo, il fatto restano senza criterio. Anzi risultano contraddittori ed evacuati in se medesimi. Espunta la trascendenza della causa, del fine e del valore, il loro fondamento sarebbe il nulla.

In altri termini, l’immanenza trova attuazione allorché la causa è dissolta nell’effetto, il fine nel mezzo, il valore nel fatto. Allorché risulta espunto ogni spiraglio di trascendenza. Assunti come autoimmanenti, sono ridotti ad essere simulacro di se medesimi. La cancellazione del primato della finalità rende la libertà inintelligibile, anzi, impossibile, tanto nel principio quanto nel compimento. La libertà immanentizzata precipita nell’arbitrarietà. L’istante, senza base e senza meta, si inabissa inesorabilmente nel nulla.

L’immanentismo assiologico rende indistinguibili fatto e valore. Di modo che il valore non avrebbe alcuna trascendenza rispetto al fatto. L’esperienza si presenterebbe come priva di qualificazione intrinseca, quindi suscettibile di qualsivoglia qualificazione. Questa non potrebbe che essere estrinseca (e come tale, necessariamente mutevole e provvisoria). Secondo l’espressione nietzschiana, il fatto sarebbe sempre “stupido”, e solo l’interpretazione sarebbe intelligente.

L’immanentizzazione trova, peraltro, riscontro nella assimilazione del sostanziale all’accidentale, dell’essere al divenire, del soggetto alla relazione. Per cui il sostanziale giunge ad essere risultato dell’accidentale, l’essere un epifenomeno del divenire, ed il soggetto un prodotto della relazione. Parimenti l’immanentizzazione si attua nella risoluzione dell’essenziale nell’esistenziale, del noetico nell’emotivo, della sinderesi nell’entusiasmo. Analogamente essa si compie nella identificazione della storia con le “correnti dominanti” o con le sue “unità di divenire”.

⁴¹ *Gen* 1,1.

In ultima istanza, l'immanentismo trova il suo compimento nell'immanentizzazione, ovvero nella operatività immanentizzatrice. Questa si risolve nell'evacuazione ontologica, ove l'essere è risucchiato nel nulla. Donde una sorta di "antiontologia attiva". L'immanentizzazione, quindi, trova attuazione trasfondendosi dal campo diagnostico, a quello prognostico, da quello metodologico a quello prassiologico.

È chiaro che l'immanentizzazione della causa nell'effetto, del fine nel mezzo e del valore nel fatto, è simmetrica all'immanentizzazione dell'autorità nel potere, del diritto nella norma, dell'ordine nell'organizzazione. Di modo che il potere, la norma e l'organizzazione sono assunti come autoas-severati. Divengono criteri a se medesimi, ovvero escludono qualsivoglia criterio. Il compimento dell'immanentizzazione si dà appunto con l'estinzione della trascendenza dell'autorità rispetto al potere, del diritto rispetto alla norma, dell'ordine rispetto all'organizzazione.

L'immanentizzazione del potere, della norma e dell'organizzazione coincidono con la loro secolarizzazione, ovvero con l'esclusione di ogni trascendenza⁴². Ne deriva l'esclusione della loro valutazione assiologica (resa estrinseca, e confinata nel limbo delle opinioni e delle preferenze), e la riduzione del potere, della norma e dell'organizzazione a problema tecnico (immune da qualsivoglia parametro sovraordinato), sulla premessa della sua convenzionalità (più o meno negoziata). Così, all'istanza della qualificazione politica e giuridica, subentra il nichilismo del potere, quello della norma e quello dell'organizzazione.

Si tratta dell'immanentizzazione come risultato di una opzione che conclude in una prassi. Essa costituisce una sorta di sbocco "obbligato" dell'immanentismo, perché anche il pensiero immanentizzato incontra ancora la "resistenza" della ragione e della realtà. Ad esso, dunque, non resta che farsi operatività per prevalere (o meglio, "tentare di prevalere"). Analogamente, l'ateismo come opzione (attivamente) positiva costituisce lo sbocco coerente dell'ateismo teorico (nel tentativo di superarne l'impasso dovuta al suo infrangersi contro l'irriducibilità del finito).

L'immanentizzazione (coerentemente ateistica) trasfonde il principio di immanenza nel campo della prassi, lo fa prassi. Si traduce in autoimmanenza della prassi. Diversamente lo stesso principio d'immanenza non riusci-

⁴² Antonio Rosmini diagnostica la secolarizzazione come divinizzazione dell'umano ed umanizzazione del divino (cf. A. ROSMINI, *Frammenti di una storia dell'empietà*, a cura di A. Cattabiani, Borla, Torino 1968).

rebbe mai a “liberare” completamente il reale da ogni possibile “residuo” –o meglio, testimonianza– di trascendenza.

Emblematicamente, l'immanentizzazione come opzione operativa dirimente, trova il suo preludio nel divieto di fare domande⁴³ ed il suo svolgimento nel primato della prassi. E, per altra via, approda alla dichiarazione della “morte” di Dio, in seguito alla sua “uccisione”. Donde, ergersi sulla tomba di Dio e proclamare la sua fine in quanto presenza insopportabile (come nella “profezia” nietzschiana) significa al contempo affermare di “vivere secondo il mio desiderio, o non viver del tutto”: ecco quello che voglio⁴⁴. Questo contestualmente comporta l'istanza radicale dell'annichilimento operativo della finalit : “disimparate dunque questo “per”, voi creatori”⁴⁵.

III. Stato moderno e ateismo politico

Ad uno sguardo corrivo sembrerebbe che lo Stato moderno, prescindendo intenzionalmente dalla fondazione trascendente del potere (politico), sia capace di affrancarsi dal problema stesso dell'ateismo (che anzi non pochi dei suoi primi fautori hanno considerato, come ipotesi –secondo l'espressione groziana– “*quod sine summo scelere dari nequit*”). In realt , per , se ci si colloca dal punto di vista, non solo della paleontologia ma anche della fisiognomica, dello Stato moderno, non   arduo rilevare che la sua posizione originaria e costitutiva nei confronti della trascendenza   inequivocabilmente definita.

Se si considerano le premesse basilari dello Stato moderno, esse palesano con nettezza i caratteri dell'autoimmanenza del potere “pubblico”, tale da essere fulcro ed arbitro di s  e di ci  che da s  emana. In altri termini, la sua posizione nei confronti della trascendenza emerge dai suoi stessi principi costitutivi. Lo Stato moderno, infatti, presuppone (nei suoi teorici e

⁴³ Alla domanda “chi ha generato il primo uomo e la natura in genere?” Marx afferma: “Io posso soltanto risponderti: che la tua domanda stessa   un prodotto dell'astrazione [...] rinuncia alla tua astrazione, e rinuncia cos  alla tua domanda [...] Non pensare, non chiedermi” (K. MARX, *Nationalökonomie und Philosophie*, trad. it. *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, in K. MARX - F. ENGELS, *Opere scelte*, a cura di L. Gruppi, III ed. I rist., Editori Riuniti, Roma 1979, p. 139).

⁴⁴ F. NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra*, trad. it. *Cos  parl  Zarathustra*, trad. di D. Ciampoli, Monanni, Milano 1927, p. 413.

⁴⁵ *Ivi*, p. 438.

nella sua istituzionalizzazione) la sovranità, ovvero un potere *superiorem non recognoscens*. Di essa si alimenta il costruttivismo, con la teorizzazione dell'essenziale artificialità dell'ordinamento, nonché il convenzionalismo, donde il carattere ipotetico di ogni regolamentazione.

Da tale impostazione consegue l'esclusione di quanto non derivi dall'autoposizione originaria donde sorge e si attua l'essere ed il volere sovrano, ovvero dello Stato. Un potere sovrano (sorgente o meno dall'ipotetico "contratto sociale") è un potere senza limiti, né di scopi, né di compiti, né di tempo. Un ordinamento costruttivistico non suppone alcun ordine, che sia tale per se medesimo. Il presupposto convenzionalistico esclude, per se stesso, ogni naturalità, tanto di fondatività quanto di normatività.

Il potere che è principio e regola a se stesso –si tratti di quello dello Stato, del popolo, della nazione o di qualsivoglia altro volere ipostatizzato– proprio in quanto tale, esclude ogni trascendenza. Ciò occorre anche quando vi è asserita come congenita la sua limitazione, giacché essa si configura come autolimitazione, come tale derivante dal potere medesimo. Il potere sovrano scaturisce dal suo stesso volere in atto (anche quando si identifichi con la deliberazione di una assemblea legislativa) ed ha come limite obiettivo la sua sola capacità di rendersi effettivo. Come tale esso è immanente a se medesimo: ha in sé il proprio principio ed il proprio fine (questi, cioè, si identificano con il suo stesso volersi ed attuarsi).

Su tali basi si intende che qualsivoglia trascendenza, tanto nell'origine quanto nell'esercizio, è costitutivamente esclusa, sia nella causa, sia nel criterio, sia nel fine. In tal senso si profila il carattere essenzialmente ateo dello Stato moderno. Questo, infatti, si sostanzia nel potere sovrano (dello Stato, o del popolo, o della nazione), che come tale non è sottomesso a nulla. Quanto da esso è realizzato, ne costituisce una attuazione (come tale sempre modificabile). Proprio in quanto tale esso non può essere ordinato ad alcunché che lo trascenda. Anche quando stipula concordati od ammette, in qualche modo, una "religione di Stato", facendolo sulla base di una propria deliberazione sovrana, lo fa come risultato del proprio volere in atto e sul presupposto della propria sovranità.

In questa prospettiva, i principi equivalgono a presupposti. I valori costituiscono una posizione. La giustizia acquista la fisionomia che la deliberazione sovrana le attribuisce. Il diritto risulta derivato dalla legge, e questa si configura come prodotto della volontà del legislatore. Alla naturalità della politicalità è sostituita la positivizzazione della statualità. Alla obiettività

delle obbligazioni naturali subentra la normazione degli obblighi legali. Al riconoscimento della natura della comunità politica si sostituisce la tecnologia del potere: sia che si traduca nell'architettura istituzionale e nell'ingegneria costituzionale, sia che si espliciti attraverso la proceduralizzazione della deliberazione e la regolamentazione del consenso.

Nell'autoconsapevolezza dello Stato moderno il potere-volere che lo sostanzia si risolve nella rappresentazione e nella effettività di se medesimo. Esso è ciò che vuole essere. Esprime la sua libertà nel porre (e mutare) per sé (e da sé) ogni regola. Esso si presenta al modo in cui si rappresenta, e consiste nel suo rendersi effettivo. Nell'autorappresentazione e nell'attuazione estingue (o tende ad estinguere) ogni residuo di trascendenza.

Lungo tale traiettoria, l'autorità, che per se medesima rinvia alla verticalità dell'origine e del fine, si risolve nell'orizzontalità del potere (anche nella ipotesi della sua derivazione consensuale). L'assiologicità dell'ordine si trasmuta nella coerenza dell'ordinamento, il quale, per compiersi come tale, giunge ad assimilarsi alla funzionalità dell'organizzazione. Come tale trova compimento nella misura in cui è in grado di far derivare da se medesimo tutto ciò che lo riguarda.

Tale impostazione emerge con nitidezza dai principali teorici dello Stato moderno. Secondo Hobbes, lo Stato è un “*dio mortale*”⁴⁶, che corrisponde ad una “*persona unica, dei cui atti [i membri di] una grande moltitudine si sono fatti autori, mediante patti reciproci di ciascuno con ogni altro, affinché esso possa usare la forza e i mezzi di tutti loro nel modo che riterrà utile per la loro pace e per la difesa comune*”⁴⁷. Esso sorge sul presupposto della piena cessione di un illimitato potere individuale originario, per il quale il bene si identifica con “l'oggetto dell'appetito o del desiderio”⁴⁸ ed il male con “l'oggetto del suo odio e della sua avversione”⁴⁹. Donde qualsivoglia azione o valutazione dello Stato stesso si intenderà da ciascuno come necessariamente tenuta come propria⁵⁰. Talché la stessa determinazione di ciò che costituisce la pace e la difesa dipende dallo stesso sovrano.

⁴⁶ T. HOBBS, *Leviathan*, trad. it. *Leviatano*, a cura di A. Pacchi con la collaborazione di Agostino Lupoli, X ed., Laterza, Roma-Bari 2010, p. 143.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ *Ivi*, p. 43.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ Cf. *ivi*, p. 145. Hobbes precisa che ciascuno è obbligato a tenere come proprie le deliberazioni dello Stato “che *abbia votato a favore* o che *abbia votato contro*” (*ibidem*).

Nella visuale hobbesiana nessun criterio trascende il volere dello Stato. Ogni regola vale in quanto posta, non è posta in quanto vale. Il bene ed il male, il giusto e l'ingiusto, come l'utile ed il dannoso non hanno alcuna trascendenza rispetto alla deliberazione sovrana. Essi indicano ciò che lo Stato definisce come tali. La legge civile, infatti, "è per ogni suddito l'insieme delle norme che [...] lo Stato gli ha ordinato di applicare per distinguere il diritto dal torto"⁵¹. Di modo che non la legge ha da conformarsi al giusto, ma piuttosto –secondo Hobbes– "le regole del *bene* e del *male*, del *giusto* e dell'*ingiusto*, dell'*onesto* e del *disonesto* sono le leggi civili; e dunque [...] bisogna stimare come *buono* quello che il legislatore ha comandato, e come *cattivo* quello che ha proibito. Ma il legislatore è sempre chi detiene il potere supremo nello Stato"⁵².

Talché il giusto e l'ingiusto non hanno alcuna consistenza propria. Essi dipendono dal potere (sovrano). Hanno il contenuto che il potere (sovrano) vi attribuisce. Difatti, per Hobbes, "prima del potere, *giusto* e *ingiusto* non esistevano, perché la loro natura è relativa al comando, e ogni azione, per natura propria, è indifferente. Che sia *giusta* o *ingiusta*, deriva dal diritto di chi comanda"⁵³. Se ne evince l'identificazione di diritto e potere⁵⁴, e di questo con l'effettività cratologica⁵⁵, di cui la razionalità costituisce strumento piuttosto che misura⁵⁶.

Analogamente, per Spinoza ogni trascendenza è esclusa dalla politica. Questa si converte pienamente nel potere, di cui è regola e contenuto il potere stesso. Lo Stato si identifica con il "corpo del potere nel suo insieme"⁵⁷.

⁵¹ *Ivi*, p. 219.

⁵² IDEM, *De cive*, trad. it. *De cive. Elementi filosofici sul cittadino*, a cura di T. Magri, Editori Riuniti, Roma 2005, p. 128.

⁵³ *Ivi*, p. 129.

⁵⁴ Pertanto "l'ingiustizia è la trasgressione della legge positiva" (IDEM, *Dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England*, trad. it. *Dialogo fra un filosofo ed uno studioso del diritto comune d'Inghilterra*, in IDEM, *Opere politiche*, a cura di N. Bobbio, vol. I, Utet, Torino 1988, p. 422).

⁵⁵ Per Hobbes, inequivocabilmente, "diritto" è ciò che colui o coloro i quali detengono il potere supremo, ordinano ai suoi o ai loro sudditi, proclamando in pubblico e in chiare parole quali cose essi possono, e quali non possono fare" (*ibidem*).

⁵⁶ "Poiché la retta ragione non esiste, la ragione di un uomo, o di alcuni uomini, ne deve prendere il posto; e quell'uomo, o quegli uomini, sono coloro che detengono il potere sovrano [...] di conseguenza le leggi civili sono per tutti i sudditi la misura delle loro azioni, per determinare se siano giuste o sbagliate, vantaggiose o svantaggiose, virtuose o viziose" (IDEM, *Elements of Law Natural and Politic*, trad. it. *Elementi di legge naturale e politica*, I rist., La Nuova Italia, Firenze 1989, pp. 261-262).

⁵⁷ "Si dice civile lo stato con un qualsivoglia potere; il corpo del potere nel suo insieme, poi si chiama Stato" (B. SPINOZA, *Tractatus politicus*, trad. it. *Trattato politico*, a cura di L. Pezzillo, Laterza, Roma-Bari 1991, p. 18).

Il diritto è identificato con il potere. Talché il primo si estende fin dove si estende il secondo: “come ciascun individuo nello stato di natura, così anche quell’unità di corpo e mente che è il potere nel suo insieme, ha tanto diritto quanta potenza riesce ad esplicare [...] e di conseguenza ciascun cittadino non fa né possiede nulla di diritto, salvo ciò che può rivendicare per comune decreto dello Stato”⁵⁸.

In tal senso, il potere pubblico esclude limitazioni che lo trascendano. Le espressioni spinoziane sono inequivocabili. Vi si rinviene la teorizzazione per cui “la suprema potestà non è obbligata da nessuna legge, mentre invece tutti devono ubbidire ad essa”⁵⁹. Bene e male, come giusto ed ingiusto non hanno, per se stessi, alcuna sostanza. Essi non hanno se non il significato che a tali termini, volta a volta, attribuisce lo Stato: “ciascun cittadino non è soggetto a se stesso, bensì allo Stato, del quale è tenuto ad eseguire tutti i comandi, e non ha alcun diritto di decidere cosa è giusto o cosa è ingiusto, pio o empio; ma al contrario [...] ciò che lo Stato decide essere giusto o buono bisogna ritenerlo come deciso da ciascuno”⁶⁰.

Per Spinoza il diritto è totalmente derivato dalla legge, e non ha alcuna autonomia rispetto ad essa. La sua determinazione è dipendente dalla norma, la quale corrisponde al comando dello Stato. Pertanto “si ha *torto* quando un cittadino o suddito è costretto a patire qualche danno in contrasto con il diritto civile, ossia con la legge emanata dalla suprema potestà. Il torto, infatti, può essere concepito soltanto nello stato civile, ma non può essere recato ai sudditi dalle supreme potestà”⁶¹.

Conseguentemente, il potere (statale) non ha limiti né quanto al fine, né quanto all’oggetto, né quanto al modo: “chiunque abbia la suprema potestà –sia uno, siano pochi, siano, infine, tutti– è certo che a lui compete il supremo diritto di comandare ciò che vuole”⁶². La sua onnilateralità rende l’obbligo dell’obbedienza parimenti illimitato, pertanto non appellabile in alcunché. L’obbedienza si tramuta in esecuzione. Spinoza scrive che “siamo obbligati ad eseguire perfettamente tutti i comandi della suprema potestà, per quanto comandi cose del tutto assurde”⁶³.

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ IDEM, *Tractatus theologico-politicus*, trad. it. *Trattato teologico-politico*, a cura di A. Dini, Rusconi, Milano 1999, p. 529.

⁶⁰ IDEM, *Tractatus politicus*, cit., pp. 19-20.

⁶¹ IDEM, *Tractatus theologico-politicus*, cit., p. 535.

⁶² *Ivi*, p. 535.

⁶³ *Ivi*, p. 529.

A sua volta, Rousseau teorizza la nascita dello Stato come derivante dalla artificialità del contratto sociale, la cui clausola fondamentale è “l’alienazione totale di ogni associato con tutti i suoi diritti a tutta la comunità”⁶⁴. Dall’ipotetico contratto prende ad esistere la “persona pubblica”, ovvero il “corpo politico”, che è lo Stato. Questo ha nel suo medesimo volere il proprio criterio. In esso essere e dover essere coincidono. Ogni scopo è tale in quanto dettato dal suo volere. Secondo il Ginevrino, infatti, il sovrano, ovvero lo Stato, “è sempre tutto ciò che deve essere”⁶⁵.

In questa prospettiva, la giustizia (come tale, propria dello “stato civile”) corrisponde alle decisioni del “corpo politico”. La libertà (civile) consiste nell’obbedienza alle leggi⁶⁶. Ogni diritto promana dallo Stato. Ciascun diritto è tale in quanto conferito dallo Stato: “lo Stato, nei confronti dei suoi membri, è padrone di tutti i loro beni in forza del contratto sociale, che nello Stato costituisce la base di tutti i diritti”⁶⁷. La volontà generale – che è la volontà del “corpo politico” ovvero della “persona pubblica” – non è vincolata ad alcunché, giacché “è assurdo che la volontà dia a se stessa delle catene per l’avvenire”⁶⁸. Talché, sulla premessa dell’infallibilità dell’egoismo⁶⁹, la volontà generale è asserita come “sempre retta”⁷⁰.

D’altra parte, Rousseau teorizza che la religione pienamente congruente con lo Stato è la “religione civile” (oltre la quale non restano che le private “opinioni religiose”). Non lo è il cristianesimo come tale⁷¹, men che meno il cattolicesimo⁷², giudicato del tutto incompatibile con la stessa lealtà nei

⁶⁴ J.-J. ROUSSEAU, *Du contrat social*, trad. it., *Il contratto sociale*, trad. e cura di R. Carifi, Bruno Mondadori, Milano 1997, p.36.

⁶⁵ *Ivi*, p. 40.

⁶⁶ Cf. *ivi*, p. 42.

⁶⁷ *Ivi*, pp. 44-45.

⁶⁸ *Ivi*, pp. 48-49.

⁶⁹ Cf. *ivi*, p. 53.

⁷⁰ *Ivi*, p. 51. Secondo Rousseau occorre ritenere che la volontà generale “tende sempre all’utilità pubblica” (*ibidem*), la quale, a sua volta, è definita tale dalla medesima volontà generale.

⁷¹ “La legge cristiana è in fondo più nociva che utile alla forte costituzione dello Stato” (*ivi*, p. 146). Egli scrive: “se dico repubblica cristiana; questi due termini si escludono a vicenda” (*ivi*, p. 148).

⁷² Secondo Rousseau la religione cattolica “è cattiva in modo così evidente, che divertirsi a dimostrarlo sarebbe una perdita di tempo” (*ibidem*). Essa è nociva allo Stato in quanto indica a ciascuno una obbedienza superiore a quella terrena/statuale, sottraendolo così all’esclusiva adesione a questa. Difatti “dando agli uomini due legislazioni, due capi, due patrie, li sottomette a doveri contraddittori” (*ibidem*). Ora, “tutto ciò che spezza l’unità sociale non ha alcun valore” (*ibidem*).

confronti dello Stato. Secondo il Ginevrino, infatti, l'unità del corpo politico comporta l'assoluta unità di obbedienza. Ogni trascendenza di lealtà non può che essere delegittimata e considerata una minaccia per lo Stato. La "religione civile", viceversa, è totalmente immanentizzata. Essa fa amare i doveri, stabiliti dallo Stato (ed in ciò esprime la sua funzionalità). I suoi articoli (di fede laica) sono fissati dallo Stato⁷³. Tra questi rientrano "la santità del contratto sociale e delle leggi"⁷⁴.

Sotto diverso versante, è possibile rilevare che anche per Hume la giustizia ha un carattere artificiale e convenzionale⁷⁵. Non ha alcuna trascendenza. Non costituisce criterio per se stessa, come non lo è alcuna impressione (ed a maggior ragione alcuna idea). Non trascende l'orizzontalità (propria della volizione e della simpatia). Essa "deriva la sua origine dall'egoismo e dalla limitata generosità degli uomini oltre che dalle insufficienti risorse che la natura ha predisposto per la soddisfazione dei loro bisogni"⁷⁶. Secondo la medesima impostazione, la religione, come la morale⁷⁷, ha relazione esclusivamente con passioni ed azioni. Né essa né la virtù hanno una propria verità. Questa non è altro se non una "qualunque azione o qualità mentale la quale dia a chi la considera il sentimento piacevole dell'approvazione"⁷⁸.

A riguardo, distinta e tuttavia non opposta risulta la posizione di Locke, per il quale i compiti dello Stato si distendono lungo una traiettoria puramente orizzontale⁷⁹, e si riassumono nella preservazione della proprietà⁸⁰

⁷³ "Vi è dunque una professione di fede puramente civile, di cui è compito del sovrano fissare gli articoli" (*ivi*, p. 150).

⁷⁴ *Ibidem*.

⁷⁵ "Quelle impressioni che suscitano questo senso della giustizia non sono naturali per la mente dell'uomo, ma sorgono dall'artificio e dalle convenzioni umane" (D. HUME, *A Treatise of Human Nature*, trad. it. *Trattato sulla natura umana*, Mondadori, Milano 2008, p. 550).

⁷⁶ *Ivi*, p. 549.

⁷⁷ "Poiché la morale ha un'influenza sulle azioni e sulle affezioni, ne consegue che essa non può derivare dalla ragione, e ciò in quanto la sola ragione [...] non può mai avere un'influenza del genere. La morale suscita le passioni e produce o impedisce le azioni. La ragione di per se stessa è del tutto impotente in questo campo" (*ivi*, p. 509).

⁷⁸ IDEM, *An Enquiry concerning the Principles of Morals*, trad. it. *Ricerca sui principi della morale*, Mondadori, Milano 2008, p. 1011.

⁷⁹ Locke scrive che "lo Stato è [...] una società umana costituita unicamente al fine della conservazione e della promozione dei beni civili. Chiamo beni civili la vita, la libertà, l'integrità fisica e l'assenza di dolore, e la proprietà di oggetti esterni" (J. LOCKE, *Epistola de Tolerantia*, trad. it., *Lettera sulla tolleranza*, in Idem, *Scritti sulla tolleranza*, a cura di D. Marconi, Utet, Torino 2005, p. 135).

⁸⁰ Cf. IDEM, *Two treatises of Government*, trad. it. *Due trattati sul governo*, in IDEM, *Due trattati sul governo e altri scritti politici*, a cura di L. Pareyson, Utet, Torino 1982³, p. 358.

(nella quale sono ricompresi: vita, libertà e averi). Pur se per Locke è ritenuta valida e vincolante la legge naturale del *neminem laedere* attestata dalla ragione, ed il contratto sociale è vincolato alla difesa dei “diritti naturali positivi”, tuttavia la stessa determinazione legislativa di ciò che è idoneo a tutelare i “beni civili” è affidata –sulla premessa della rinuncia al proprio “potere naturale”⁸¹– al potere legislativo (affermato come “supremo”⁸²). Secondo tale teorizzazione, questo opererà idoneamente secondo il criterio dell’utile pubblico, ovvero dell’utile dello Stato⁸³, che come tale è stabilito dallo Stato stesso. Il “pubblico bene”⁸⁴, infatti, è costituito dal bene dello Stato.

D’altronde, se si fa riferimento alla concezione moderna della democrazia ed a quella della Costituzione, si incontra –pur con impostazioni diversificate ed oscillazioni molteplici– una evidente immanentizzazione di causalità e di finalità. La democrazia moderna, tale in quanto intesa come fondamento del governo e non come forma del governo, coerentemente “deve” escludere criteri che non derivino dalla democrazia stessa. In tal senso preclude coerentemente alla trascendenza di principi che le siano (per se stessi) sottratti e sovraordinati.

Quanto ai presupposti della democrazia moderna, Hans Kelsen scrive, emblematicamente, che “se la libertà ed uguaglianza sono elementi essenziali del relativismo filosofico, l’analogia di questo con la democrazia politica diventa ovvia”⁸⁵. Norberto Bobbio rimarca nitidamente che essa “si

⁸¹ Cf. *ivi*, p. 287.

⁸² Cf. *ivi*, p. 341.

⁸³ “L’utile pubblico è misura e criterio dell’attività legislativa. Se qualcosa non è utile allo Stato, immediatamente non può essere stabilito per legge, ancorché sia cosa indifferente” (IDEM, *Epistola de Tolerantia*, cit., p. 155).

⁸⁴ Cf. IDEM, *Two treatises of Government*, cit., p. 228.

⁸⁵ H. KELSEN, *Foundations of Democracy*, trad. it., *I fondamenti della democrazia*, in IDEM, *La democrazia*, il Mulino, Bologna 1981⁴, p. 218. Peraltro può essere osservato che anche là dove è teorizzata, per la democrazia (costituzionale), una “sfera dell’indecidibile” (che rinvia ai diritti di libertà e di autonomia), questa nondimeno fa agio su “diritti e principi” (che consistono in “valori”), che vengono asseriti sul presupposto del positivismo giuridico e della esclusione dell’oggettività dell’etica. Onde il diritto è inteso come “tutto e solo ciò che è posto come tale dalle autorità giuridicamente abilitate a produrlo, quale che sia –piaccia o non piaccia come giusto– il suo contenuto normativo” (L. FERRAIOLI, *La democrazia costituzionale*, il Mulino, Bologna 2016, p. 35). Sicché “la morale e la giustizia [...] resta dunque pur sempre un punto di vista esterno al diritto: il punto di vista morale e politico di ciascuno di noi, non oggettivo ma soggettivo” (*ivi*, p. 36).

fonda sulla concezione individualistica della società e dello Stato⁸⁶. Sicché essa risulta, oltre ogni trascendenza, sempre *in fieri* e mai data *semel pro semper*, sempre immanente alla prassi di se medesima⁸⁷.

Analogamente la Costituzione, intesa modernamente come Legge fondamentale, presuppone l'irrelevanza di ogni trascendenza normativa, che non sia da se medesima accolta e validata (quindi, come tale, immanentizzata). Tanto nel significato kelseniano⁸⁸ quanto nel significato schmittiano⁸⁹, la Costituzione si configura come una sorta di inizio assoluto⁹⁰, sommità e premessa dell'ordinamento. Onde vale ciò che essa dichiara valido, e viceversa. Salvo poter essere modificata più o meno ampiamente, in virtù del potere costituente (dove essa scaturisce)⁹¹.

In definitiva, non è arduo osservare che l'ateismo politico corrisponde all'esclusione della trascendenza del principio, del criterio e del fine dall'ambito del diritto e della politica. Esso, comunque sia espresso, comporta la tematizzazione della necessaria orizzontalità del potere. La sua immanenza

⁸⁶ N. BOBBIO, *Democrazia*, in A. D'ORSI (a cura di), *Alla ricerca della politica*, Bollati Boringhieri, Torino 1995, p. 7.

⁸⁷ È stato scritto che la democrazia (moderna) “va intesa come prassi concreta [...] Certo questo implica la possibilità di scontri, conflitti, “partigianerie”, imprevisti [...] Questo agonismo inesausto, questa indeterminatezza che apre la democrazia alla sua incessante ridefinizione è [...] l'eccedenza di senso della democrazia. La democrazia è dunque sempre a venire perché è il nome unico della forma di coesistenza umana aperta alla propria trasformazione” (L. BAZZICALUPO, *Politica. Rappresentazioni e tecniche di governo*, Carocci, Roma 2013, p. 244).

⁸⁸ Secondo Kelsen né la costituzione in senso formale né la costituzione in senso materiale presuppongono alcuna trascendenza (obiettiva e normativa). Infatti, la prima corrisponde ad “un dato documento solenne, un insieme di norme giuridiche che possano venire modificate soltanto se si osservano speciali prescrizioni” (H. KELSEN, *General Theory of Law and State* trad. it. *Teoria generale del diritto e dello Stato*, Edizioni di comunità, Milano 1952, p. 126); mentre la seconda costituisce “il grado più alto del diritto statale” (*ibidem*).

⁸⁹ Nella prospettiva di Carl Schmitt, la Costituzione come testo normativo (*Verfassung*) presuppone la costituzione come decisione (*Konstitution*). Assolutamente considerata, la Costituzione è frutto di una “decisione politica fondamentale del titolare del potere costituente” (C. SCHMITT, *Verfassungslehre* trad. it. *Dottrina della Costituzione*, a cura di A. Caracciolo, Giuffrè, Milano 1984, p. 41). La decisione politica è intesa come determinativa delle finalità comuni (cf. J. FREUND, *Que veut dire: prendre une décision*, trad. it. *L'essenza della decisione*, in IDEM, *La crisi dello Stato tra decisione e norma*, a cura di A. Carrino, Guida, Napoli 2008, p. 156), tali pertanto da essere un risultato (immanente) del potere e non una sua condizione (trascendente).

⁹⁰ Sia consentito rinviare a G. TURCO, *Costituzione e tradizione*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2014, particolarmente pp. 46-66.

⁹¹ Cf. P. G. GRASSO, *Il potere costituente*, Giappichelli, Torino 2006.

(autopoietica) dà luogo alla sua autosufficienza (assiologica). Dove la sua totale assimilazione al finito corrisponde alla sua infinitizzazione di possibilità. Di conseguenza, l'esclusione dell'Assoluto giunge ad assolutizzare il contingente (statale). Rispetto a questo la (pretesa) neutralità assiologica nei confronti del "privato", se da una parte esprime l'epochizzazione adiaforica che esclude validità propria a qualsivoglia trascendenza, dall'altra attesta la pretesa di compiuta simmetria della coincidenza di possibilità e preferenza, tanto nel Tutto (Stato) quanto nelle parti (cittadini), nondimeno sulla premessa della sovranità statale.

Conformemente alle sue premesse costitutive, quanto più l'ateismo politico si inverte, giungendo a compiutezza –con coerente esclusione di ogni residuo di trascendenza– tanto più il diritto e la politica si immanentizzano, identificandosi con l'effettività del potere (non importa di quale entità convenzionalmente ipostatizzata).

IV. Ateismo politico della postmodernità

L'ateismo politico della postmodernità si esplica come negazione attiva, positiva e decostruttiva dell'essere (della politica) nella sua determinatezza. Non però sotto il profilo propriamente intellettuale, giacché ciò presupporrebbe comunque un rapporto all'oggetto (quale che ne sia la consistenza), quanto piuttosto sotto il profilo diagnostico-operativo. Altrimenti, la sia pur residuale determinatezza dell'essere lo esporrebbe ad un inevitabile "destino di incompiutezza". Piuttosto che essere contenuto in un complesso di tesi, esso coincide con il suo processo. La sua posizione coincide con il suo divenire-diveniente.

Si tratta di una negazione attiva, in quanto si attua propriamente sul piano della prassi, tale lungo l'asse sia diagnostico-decostruttivistico, sia operativo-libertaristico. Ne emerge la tensione ad evacuare ogni determinatezza, facendola rifluire nell'olismo dell'indeterminato. Tale negazione attiva si presenta come risolutrice di ogni perimetro di trascendenza. Costituisce, quindi, un attuarsi senza residui, non solo sul piano degli esiti, quanto ancor prima sotto il profilo dell'impostazione. La sua conclusione è già tutta nella sua posizione. Al contempo la sua posizione è sempre un oltrepassamento. In tal senso, la negazione si pone come affermazione. L'ateismo politico postmoderno si colloca in posizione di anteriorità rispetto

alla stessa questione del principio. Costituisce un tentativo di risoluzione-dissoluzione delle stesse premesse del problema.

In questa prospettiva la negazione di Dio è contenuta nella negazione della determinatezza dell'essere. Il suo presupposto coincide con il suo risultato: l'indeterminato è la sostanza del determinato, come il nulla è la verità dell'essere. Di modo che il determinato afferisce alla sfera dell'apparire e l'indeterminato a quella dell'essere. Ogni determinazione è ricondotta al piano del convenzionale, dell'effettuale, del decidibile. A sua volta, l'indeterminazione è intesa come permanentemente fluida e modificabile in qualsivoglia direzione.

Su tali presupposti, l'ateismo coincide con l'antiontologia, e questa è risolta nella transontologia o parimenti nella postontologia. La verità dell'ateismo trova il suo "luogo" coerente nel nichilismo attivo, che riduce a sé tutto ciò che è altro da sé. Questo può compiersi solo a condizione di dominare e di fluidificare l'essere, ovvero di attuare (o meglio, di tentare di attuare) la compiuta coincidenza di essere e non-essere, pretesamente assimilati nel divenire. Ma di un divenire che si realizza come "dominio del desiderio", il quale traduce in atto il "desiderio del dominio".

Pertanto l'ateismo della postmodernità è positivo in quanto si presenta come premessa e compimento della liberazione non semplicemente da Dio, ma ancor più radicalmente da ogni determinatezza dell'essere, e dunque da ogni "natura". Esso è positivo proprio in quanto condizione della costruzione di un "mondo", come *Umwelt*. Si dà come sostanza ed attuazione del "nuovo mondo": non negazione che si esaurisca nel proprio atto, ma posizione assoluta, che coincide con il proprio attuarsi effettuale. In quanto tale, questo non può che realizzarsi come costruzione-decostruzione, in quanto incessante rifluire della prima nella seconda e viceversa. Talché l'una non si attui se non a condizione di essere l'altra: la costruzione come decostruzione, e viceversa.

La riduzione dell'essere al nulla, in cui tale posizione-processo si condensa, si presenta attraverso l'assimilazione attiva del primo al secondo, e viceversa. Tale prassi non può essere attuata se non come immanentizzazione del determinato nell'indeterminato. Altrimenti il primato dell'essere è destinato a riemergere, e con esso quello del Principio. In altri termini la coincidenza di essere e nulla, per essere compiuta non può darsi solo nel cominciamento, ma deve essere darsi anche come meta, anzi, ancor oltre, come "permanenza dell'impermanente". Ciò che comporta la rimozione delle determinazioni e la loro conversione a momenti dell'indeterminazio-

ne. Di modo che il primato dell' indefinito si dia in ogni istante, proprio attraverso l'effervescenza della diversità. E con ciò costituisca una condizione permanente di originarietà dinamica dell' indeterminato, ed al contempo di inesausto riflusso del determinato nell' indeterminato.

Si intende che la negazione come superamento dell' essere non può cogliersi se non come oltrepasamento-attraaversamento della determinazione (che assicura all' essere realtà, intelligibilità e possibilità). Il primato dell' indeterminato (con la negazione della determinazione) è basilare, come nella nota tesi hegeliana, per la coincidenza di essere e nulla, ovvero del puro essere come puro indeterminato, quindi dell' indeterminato come nulla di determinazione: *Unbestimmtheit als Nichts*. Donde la necessità del negativo per il divenire e la provvisorietà di qualsivoglia determinazione. Secondo Hegel, appunto, il puro essere è il puro nulla, ovvero è “quell' essere assolutamente negativo che, preso in maniera altrettanto immediata, è il nulla”⁹². Donde “l' Assoluto è il Nulla”⁹³. Difatti, “tale definizione è implicita quando si dice che la Cosa-in-sé è l' Indeterminato [...] Solo entro e per questa indeterminatezza pura l' Essere è Nulla, è un ineffabile; qui la sua differenza dal Nulla è una mera opinione”⁹⁴.

In sostanza, l' antiontologia come postontologia trova compimento in una antiperatologia. Tale impostazione, proprio in quanto post-ontologica, si condensa in post-peratologica. Si giunge, così, alla risoluzione attiva del determinato (ontologico ed assiologico) nell' indeterminato (morale, giuridico e politico). Di modo che il determinato appaia inesaustamente emergente dall' indeterminato ed in esso rifluente, per riemergerne e ritornarvi inesaustamente. Di conseguenza ogni dato ed ogni atto è soggetto a continua ridefinizione in dipendenza di altrettanto “cambi di paradigma”. La risoluzione dell' ente (assunto come fenomeno) nel tutto-nulla (di determinazioni) si presenta al modo della riconduzione –positivo-operativa– di ogni eone nel pleroma, da cui parimenti ciascuno di essi fluisce.

Se può essere osservato che obiettivo dell' ateismo politico della modernità è quello di costruire un mondo nel quale non vi sia più bisogno di Dio⁹⁵,

⁹² G. W. F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, trad. it. *Enciclopedia delle Scienze filosofiche in compendio*, introduzione, traduzione, note e apparati di V. Cicero, Bompiani, Milano 200, § 87, p. 235.

⁹³ *Ibidem*.

⁹⁴ *Ibidem*.

⁹⁵ Cf. A. DEL NOCE, *L'epoca della secolarizzazione*, Giuffrè, Milano 1970; IDEM, *Modernità. Interpretazione transpolitica della storia contemporanea*, Morcelliana, Brescia 2007.

dove cioè la sua assenza sia acquisita come condizione della stessa presenza di tale *Umwelt* (e sia tale da non essere più avvertita come assenza) e della liberazione che ne consegue; analogamente scopo dell'ateismo politico della postmodernità appare quello di decostruire ogni esistente in modo che non si abbia più bisogno di alcuna determinazione, ovvero in modo che ogni determinazione abbia come sostanza e come significato l'indeterminazione (in quanto da questa sorta e verso questa protesa). Donde la conseguente liberazione dalla determinazione, come liberazione dall'essere stesso (nella sua determinatezza data). Tale meta risulta sempre *in fieri*, onde la transizione è assunta come condizione permanente (e proprio per questo impertransibile).

In questa prospettiva, il flusso dell'indeterminato – tanto come deflusso quanto come riflusso – si attua mediante la negazione-affermazione attiva (tanto ermeneutica quanto prassiologica) della determinazione in se medesima, anzitutto di quella assiologica. Quindi come esclusione della natura delle cose e della natura umana in specie, e così della distinzione tra fisiologia e patologia. Dove, al contempo, il naturale risulta indistinguibile dal convenzionale ed il fisiologico dal patologico. In tal modo ogni affermazione di normatività e di normalità (ontologica ed assiologica) risulta abnorme e colpevole (quasi *delictum lesae indeterminationis*).

Nella visuale della postmodernità ben si intende che la natura umana (come la stessa natura delle cose e quella della politica) si presenta come un “paradigma perduto”⁹⁶. Anzi, come una nozione per se stessa priva di consistenza⁹⁷, tale da potersi configurare come puro indicatore semantico⁹⁸, o

⁹⁶ Cf. E. MORIN, *Le paradigme perdu: la nature humaine*, trad. it., *Il paradigma perduto. Che cos'è la natura umana?*, Bompiani, Milano 1974. Secondo Morin, l'uomo in quanto tale è “un essere impregnato di *ubris* che produce disordine” (*ivi*, p. 111), riguardo al quale egli ritiene che “ragione e follia non si possono più opporre in modo sostanziale e astratto” (*ivi*, p. 113). Talché, a suo avviso, “la verità umana comporta l'errore. L'ordine umano comporta il disordine” (*ibidem*). In questa visuale le contraddizioni sono condizioni della complessità (cf. *ivi*, p. 45) e la società inesaustamente si autoproduce perché si autodistrugge (cf. *ibidem*). A partire dalla premessa secondo cui –in seguito a quella che egli denomina “rivoluzione biologica”– in natura “non esiste più questa frontiera adiabatica fra i tre regni” (*ivi*, p. 23).

⁹⁷ Noam Chomsky scrive che “è proprio questo insieme, questo gruppo di schemi, di principi organizzativi innati a guidare il nostro comportamento sociale, intellettuale e individuale, ed è ciò a cui mi riferisco quando utilizzo il concetto di natura umana” (N. CHOMSKY - M. FOUCAULT, *De la nature humaine: justice contre pouvoir*, trad. it. *Della natura umana. Invariante biologico e potere politico*, Derive Approdi, Roma 2005, p. 11).

⁹⁸ Michel Foucault sostiene che “all'interno della storia della conoscenza il concetto di natura umana abbia svolto essenzialmente la funzione dell'indicatore epistemologico,

più nettamente come una nozione “fallita”⁹⁹, travolta dai mutamenti di paradigma. La sua funzione resterebbe limitata a quella lessicale (che segnala alcuni tipi di discorso).

In altri termini, la risoluzione (interpretativa ed operativa) del determinato nell’indeterminato si attua attraverso l’immanentizzazione come paradigma teorico-pratico (impostazione già leggibile nelle prospettive “genealogiche”¹⁰⁰). Sicché ogni elemento di trascendenza non può che essere risolto nel correlato immanente: l’essere nell’apparire, la sostanza nell’accidente, la causa nell’effetto, il fine nei mezzi, la valutazione nella procedura, la diagnosi nel protocollo. Omologamente, l’immanentizzazione risolve la qualità nella quantità, l’interiorità nell’attività, l’intelligenza nell’operatività, la capacità nel risultato, e l’attività nella prassi.

Lungo tale asse, il problema teologico si trasmuta in quello antropologico, e questo in quello ecologico; mentre il tema soteriologico si converte in quello psicologico, e questo in quello contestuale. Parimenti, l’immanentizzazione evacua l’ordine nell’organizzazione, l’autorità nel potere, ed il potere nell’effettività. Senonché ciascuno dei termini, per se medesimo, immanentizzato e desostanzializzato, non può che risultare come un “simulacro” (riprendendo un termine platonico) piuttosto che un dato. Lungi dall’ipertrofizzarsi si estenua, fino a rendersi meramente apparente.

Tale traiettoria palesa profonde matrici spinoziane e nietzschiane. A riguardo risultano illuminanti alcune analisi, che configurano l’immanenza come immanentizzazione. Sicché alla trascendenza dei valori è sostituita l’immanenza dei modi di esistenza, ed alla formulazione del giudizio subentra la rilevazione della diversità¹⁰¹. Al contempo, il primato del divenire,

per definire alcuni tipi di discorso in relazione o in contrapposizione alla teologia, alla biologia e alla storia” (*ivi*, p. 13).

⁹⁹ “Il concetto di umanità intesa come genere umano, è fallito prima ancora di essere portato a compimento” (R. TERROSI, *La filosofia del postumano*, costa & nolan, Genova 1997, p. 111). Sul tema cf. anche G. VATINNO, *Il transumanesimo. Una nuova filosofia per l’uomo del XXI secolo*, Armando, Roma 2010.

¹⁰⁰ Come emerge segnatamente in M. FOUCAULT, *Il faut défendre la société*, trad. it., “Bisogna difendere la società”, Feltrinelli, Milano 1998; IDEM, *L’archéologie du savoir*, trad. it., *L’archeologia del sapere*, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 1998.

¹⁰¹ “Ecco dunque che l’*Etica*, cioè una tipologia di modi di esistenza immanenti sostituisce la morale, che ricollega sempre l’esistenza a dei valori trascendenti. La morale è il giudizio di Dio, il sistema di giudizio. Ma l’*Etica* rovescia il sistema di giudizio. All’opposizione dei valori (Bene-Male), si sostituisce la differenza qualitativa dei modi di esistenza” (G. DELEUZE, *Spinoza - Philosophie pratique*, trad. it. *Spinoza. Filosofia pratica*, Orthotes, Napoli-Salerno 2016, p. 24).

anzi la l'olisticità del divenire, perde ogni carattere metafisico (sia pure di una metafisica dell'antimetafisica) e si immanentizza radicalmente: si fa primato del prodotto, della trasformazione, del risultato¹⁰². L'immanenza perde anch'essa l'originaria significazione ontologica per assumere il carattere di una prospettiva di produzione di ogni determinazione e di ogni soggettività¹⁰³. Analogamente alle diverse determinazioni delle collettività come tali, subentra l'aggregato estrinseco della moltitudine.

Talché l'apparente ipertrofia del soggetto finisce per coincidere con l'implosione della soggettività e con la prevalenza dell'impersonale. L'intenzione priva di sostanzialità si configura come virtualità del poter essere. Alla realtà della coscienza subentra il suo apparire, e questo può essere variamente definito dall'individuo o dal gruppo (come esito della sensibilità, dell'attività, della funzionalità, della contestualità). Il fenomeno di se medesimi, a sua volta, si rivela come un effetto, endogeno o esogeno che sia. Donde il delinarsi di un soggettivismo senza soggetto e senza oggetto (nel quale all'elisione del secondo fa da correlativo l'evacuazione del primo).

A ben vedere, la risoluzione dell'essere nel nulla delle determinazioni e del nulla nel tutto delle possibilità, può trovare compimento lungo due direttrici (derivanti dall'intima costituzione degli enti): da un lato la risoluzione dell'essenza, e dall'altro la risoluzione dell'atto di essere.

Quanto alla prima traiettoria¹⁰⁴, essa si profila lungo tre direttrici. Anzitutto nella sostituzione della natura dei vincoli sociali con tecniche di produzione dei rapporti¹⁰⁵. Analogamente, la natura della politica è risolta

¹⁰² Secondo Antonio Negri “ma che cosa significa immanenza? Significa che di questo mondo non c'è più fuori. Che l'essere nel quale noi siamo [...] è un divenire, non chiuso, non prefigurato o preformato, ma prodotto” (A. NEGRI, *Spinoza et nous*, trad. it. *Spinoza e noi*, Mimesis, Milano-Udine 2012, p. 35).

¹⁰³ A tenore di tale impostazione l'immanenza è intesa come “prospettiva che fa dell'ontologia dell'attualità la base della produzione di soggettività” (*ivi*, p. 41).

¹⁰⁴ Appare di notevole rilievo la tesi-premessa di Foucault, il quale parte “da una decisione, al tempo stesso teorica e metodologica, che consiste nel dire supponiamo che gli universali non esistano [...] [ovvero] partire dalla decisione che afferma l'inesistenza degli universali” (M. FOUCAULT, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France 1978-1979*, trad. it. *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, Feltrinelli, Milano 2005, p. 15).

¹⁰⁵ Come emerge nella prospettiva del proceduralismo, del deliberazionismo e della democrazia come conflitto permanente istituzionalizzato. Il proceduralismo può ritenersi come un tentativo di deessenzializzazione –ed in tal senso di neutralizzazione assiologica– del discorso politico sul presupposto del “pensiero postmetafisico” (cf. J. HABERMAS, *Replik auf Beiträge zu einem Symposium der Cardozo Law School*, trad. it. in IDEM, *Solidarietà tra estranei. Interventi su “Fatti e norme”*, a cura di L. Chieppa, Guerini e Associati,

a vantaggio della impersonalità¹⁰⁶ dei poteri in quanto efficacia in atto¹⁰⁷. Ancor più la determinazione come dato essenziale è oltrepassata dalle diverse teorie del genere¹⁰⁸ (e dalle loro proiezioni politiche)¹⁰⁹.

Lungo la seconda traiettoria¹¹⁰ è possibile individuare le linee di pensiero che si esprimono da un canto, nel transumanesimo¹¹¹, ove si dileguano i confini tra naturale e artificiale¹¹² ed il poter essere incontra l'unico limite dell'efficacia effettiva (a sua volta sempre superabile)¹¹³; d'altro canto si

Milano 1997, pp. 18-58) nonché di una “coscienza fattasi interamente cinica” (cf. IDEM, *Ein Gespräch über Fragen der politischen Theorie*, in trad. it. in IDEM, *Solidarietà tra estranei. Interventi su “Fatti e norme”*, cit., p. 116). In tal senso, si intende la considerazione habermasiana secondo la quale la stessa razionalità procedurale e l'agire comunicativo presuppongono non un fondamento per se consistente e valido, ma una pura opzione: in ultima istanza “la decisione tra un accordo razionale e uno scontro violento (per quanto sublimato) poggia sempre su una preferenza” (IDEM, *Replik auf Beiträge zu einem Symposium der Cardozo Law School*, cit., p. 59).

¹⁰⁶ Se il soggetto è costituito dalla “pratica delle soggettività” (come nella visuale evocata da Foucault) la verità del soggetto non può che essere fuori di esso, come la sostanza del personale non può che trovarsi nell'impersonale (cf. M. FOUCAULT, *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981-1982*, trad. it. *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, Feltrinelli, Milano 2001, particolarmente pp. 13-36). Come analogamente nel caso della soggettività intesa (habermasianamente) come effetto della “pratica del riconoscimento”.

¹⁰⁷ Tale impostazione si profila nelle diverse forme di tecnocrazia.

¹⁰⁸ Cf. W. KYMLICKA, *Contemporary political Philosophy. An Introduction*, trad. it. *Introduzione alla filosofia politica contemporanea*, Feltrinelli, Milano 2000², pp. 266-268).

¹⁰⁹ In questa prospettiva, è delineato “un mondo del divenire che mai consegue l'essere, che mai raggiunge la morte finale” (R. BRAIDOTTI, *Metamorphoses. Towards a Materialist Theory of Becoming*, trad. it. *Metamorfosi. Verso una teoria materialistica del divenire*, Feltrinelli, Milano 2003, pp. 62-63). L'esclusione della normalità giunge a configurarla come il “grado zero della mostruosità” (IDEM, *Mothers, Monsters, and machines*, trad. it. *Madri, mostri e macchine*, Manifestolibri, Roma 2005, p. 11).

¹¹⁰ Emblematica la prospettiva (metodologica) la quale richiede che “ogni ontologia venga analizzata come una finzione” (M. FOUCAULT, *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France 1982-1983*, trad. it. *Il governo di sé e degli altri. Corso al Collège de France (1982-1983)*, Feltrinelli, Milano 2008, p. 296).

¹¹¹ Sul transumanesimo si segnala la documentata focalizzazione di A. ALLEGRA, *Visioni transumane. Tecnica, salvezza, ideologia*, Orthotes, Napoli-Salerno 2017.

¹¹² In questa visuale è affermata la “autopoiesi della vita artificiale” (R. TERROSI, *op. cit.*, p. 29).

¹¹³ Tale impostazione, mentre dichiara che “il Transumanismo agisce sull'ambiente per antropizzarlo” (*ivi*, p. 18), risolvendo così la differenza ontologica tra uomo e ambiente, indica l'orizzonte dell'autopotenziamento nel cui segno “utilizzare [...] la tecnologia per espandere le capacità umane” (*ivi*, p. 19). Sul tema, tra l'altro, si veda M. CELENTANO, *Crisi dell'“umano” e utopie transumaniste*, in “Civitas et Humanitas”, VII (2016), pp. 85-96.

profilano nelle teorie del nomadismo globale¹¹⁴; nonché in tutte le teorizzazioni secondo le quali solo l'estinzione dell'essere può assicurare il riscatto totale di tutto ciò che è¹¹⁵.

L'identificazione del finito con il male e, viceversa, dell'indeterminato-determinabile con il bene, che fa da sfondo a tale prospettiva, ne condensa la portata ateistica con il correlativo significato soteriologico. La fluidificazione delle determinazioni assicurerebbe la redenzione totale. E con questa la liberazione del desiderio e del potere: del potere del desiderio e del desiderio del potere. La nullificazione come onnipotenza risulterebbe l'unica redenzione possibile.

L'ateismo politico della postmodernità, proprio in quanto tale, risulta non solo postpolitico ma anche post-statale e post-sovranista¹¹⁶. Esso trova compimento nell'evacuazione di quel residuo di trascendenza (immanente) costituito dalla presenza dello Stato (propriamente moderno). Si tratta di un processo che investe ogni legame ed ogni determinazione. Non si limita alle istituzioni, ma riguarda le microrealtà sociali, e ciascun soggetto in se medesimo. Donde, paradossalmente, il suicidio e l'esplosione della sovranità: la sua scomparsa coincidente con la sua diramazione.

Di modo che al suicidio delle sovranità statali corrisponde l'esplosione delle sovranità individuali, anzi, ancor più, delle sovranità dell'infraindividuale, sia in quanto infraumano sia in quanto infravitale. Fino alla sovranità del virtuale sul reale. La sovranità dissolvendosi si espande, fino ad identificarsi con il potere delle possibilità (quali che ne siano i titolari e gli esiti). Mentre la sovranità degli Stati è resa autofagica, la sovranità medesima si fa globale, non solo in quanto trans-istituzionale ma anche in quanto trans-specifica e trans-ontica.

Se tale è la prospettiva che si delinea, resta da considerare se questa abbia la reale possibilità di giungere a compimento. Essa manifesta una intrinseca (pur se paradossale) coerenza rispetto a se medesima, alle sue premesse (implicite o esplicite) ed al suo svolgimento. Altra questione è se possa interamente tradursi in atto. Proprio in tale passaggio (decisivo per ogni

¹¹⁴ In merito offre una documentata panoramica L. BAZZICALUPO, *Biopolitica. Una mappa concettuale*, Carocci, Roma 2010, particolarmente pp. 91-110.

¹¹⁵ Al riguardo, spunti di sicuro interesse si incontrano in M. LÖWY, *Rédemption et utopie* trad. it., *Redenzione e utopia*, Bollati Boringhieri, Torino 1992.

¹¹⁶ Per una analisi in tema di postsovranià. Cf. E. DE CRISTOFARO, *Sovranità in frammenti. La semantica del potere in Michel Foucault e Niklas Luhmann*, Ombre corte, Verona 2007.

teoria che si risolve in prassi) si palesa una ricorrente resistenza della determinatezza, e parimenti della trascendenza (anche solo all'occorrenza del dato evenemenziale e strumentale). Donde un ineliminabile residuo di incompiutezza¹¹⁷, esiziale per ogni risoluzione totale del determinato nell'indeterminato (tanto *a parte ante* quanto *a parte post*) ovvero per l'onnicomprendività dell'immanentizzazione.

Giovanni Turco
 Univeristà degli Studi di Udine
 giovanni.turco@uniud.it

Riferimenti bibliografici

ALLEGRA, A. (2017). *Visioni transumane. Tecnica, salvezza, ideologia*. Napoli-Salerno: Orthotes.

BAZZICALUPO, L. (2010). *Biopolitica. Una mappa concettuale*. Roma: Carocci.

— (2013). *Politica. Rappresentazioni e tecniche di governo*. Roma: Carocci.

BOBBIO, N. (1995). Democrazia. In A. D'ORSI (a cura di), *Alla ricerca della politica*. Torino: Bollati Boringhieri.

BRAIDOTTI, R. (2003). *Metamorphoses. Towards a Materialist Theory of Becoming*, trad. it. *Metamorfosi. Verso una teoria materialistica del divenire*. Milano: Feltrinelli.

CELENTANO, M. (2016). Crisi dell'“umano” e utopie transumaniste. *Civitas et Humanitas VII*.

CHOMSKY, N. - M. FOUCAULT (2005). *De la nature humaine: justice contre pouvoir*, trad. it. *Della natura umana. Invariante biologico e potere politico*. Roma: Derive Approdi.

CRISTOFARO, E. DE (2007). *Sovranità in frammenti. La semantica del potere in Michel Foucault e Niklas Luhmann*. Verona: Ombre corte.

DELEUZE, G. (2016). *Spinoza - Philosophie pratique*, trad. it. *Spinoza. Filosofia pratica*. Napoli-Salerno: Orthotes.

DEL NOCE, A. (1970). *L'epoca della secolarizzazione*. Milano: Giuffrè.

— (2007). *Modernità. Interpretazione transpolitica della storia contemporanea*. Brescia: Morcelliana.

FABRO, C. (1963). Osservazioni critiche sulla nozione di “ateismo”. *Euntes docete XVI*.

¹¹⁷ Sul punto si rinvia a G. TURCO, *La politica come agatofilia*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2012, pp. 167-169.

— (1968). *Genesi storica dell'ateismo contemporaneo*. In *L'ateismo contemporaneo*, vol. II. Torino: Società Editrice Internazionale.

— (2007). *Dio. Introduzione al problema teologico*, II ed. e I delle *Opere complete*. Segni: EDIVI.

— (2013). *Introduzione all'ateismo moderno*, III ed. e I delle *Opere complete*. Segni: EDIVI.

FERRAIOLI, L. (2016). *La democrazia costituzionale*. Bologna: Il Mulino.

FOUCAULT, M. (1998a). *Il faut défendre la société*, trad. it., “*Bisogna difendere la società*”. Milano: Feltrinelli.

— (1998b). *L'archéologie du savoir*, trad. it., *L'archeologia del sapere*. Milano: Biblioteca Universale Rizzoli.

— (2001). *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981-1982*, trad. it. *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*. Milano: Feltrinelli.

— (2005). *Naissance de la biopolitique. Cours ai Collège de France 1978-1979*, trad. it. *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*. Milano: Feltrinelli.

— (2008). *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France 1982-1983*, trad. it. *Il governo di sé e degli altri. Corso al Collège de France (1982-1983)*. Milano: Feltrinelli.

FREUND, J. (2008). *Que veut dire: prendre une décision*, trad. it. *L'essenza della decisione*. In J. FREUND, *La crisi dello Stato tra decisione e norma*, a cura di A. CARRINO. Napoli: Guida.

GILSON, E. (1979). *L'athéisme difficile*. Parigi: Librairie philosophique J. Vrin.

GOETHE, J. W. VON. *Faust*, T. I,3, V. 1235.

GRASSO, P. G. (2006). *Il potere costituente*. Torino: Giappichelli.

HABERMAS, J. (1997). *Replik auf Beiträge zu einem Symposium der Cardozo Law School*, trad. it. in J. HABERMAS, *Solidarietà tra estranei. Interventi su “Fatti e norme”*, a cura di L. CHIEPPA. Milano: Guerini e Associati.

HEGEL, G. W. F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, trad. it. *Enciclopedia delle Scienze filosofiche in compendio*, introduzione, traduzione, note e apparati di V. CICERO. Milano: Bompiani.

HOBBS, T. (1988). *Dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England*, trad. it. *Dialogo fra un filosofo ed uno studioso del diritto comune d'Inghilterra*. In T. HOBBS, *Opere politiche*, a cura di N. BOBBIO, vol. I. Torino: Utet.

— (1989). *Elements of Law Natural and Politic*, trad. it. *Elementi di legge naturale e politica*, I rist. Firenze: La Nuova Italia.

— (2005). *De cive*, trad. it. *De cive. Elementi filosofici sul cittadino*, a cura di T. MAGRI. Roma: Editori Riuniti.

— (2010). *Leviathan*, trad. it. *Leviatano*, a cura di A. PACCHI con la collaborazione di A. LUPOLI. Roma-Bari: Laterza.

HUME, D. (2008a). *A Treatise of Human Nature*, trad. it. *Trattato sulla natura umana*. Milano: Mondadori.

— (2008b). *An Enquiry concerning the Principles of Morals*, trad. it. *Ricerca sui principi della morale*. Milano: Mondadori.

KELSEN, H. (1952). *General Theory of Law and State* trad. it. *Teoria generale del diritto e dello Stato*. Milano: Edizioni di comunità.

— (1981). *Foundations of Democracy*, trad. it., *I fondamenti della democrazia*. In H. KELSEN, *La democrazia*. Bologna: Il Mulino.

KYMLICKA W. (2000). *Contemporary political Philosophy. An Introduction*, trad. it. *Introduzione alla filosofia politica contemporanea*. Milano: Feltrinelli.

LIVI, A. (2012). *Vera e falsa teologia*, II ed. Aumentata. Roma: Casa Editrice Leonardo da Vinci.

LOCKE, J. (1982). *Two treatises of Government*, trad. it. *Due trattati sul governo*. In J. LOCKE, *Due trattati sul governo e altri scritti politici*, a cura di L. PAREYSON. Torino: Utet.

— (2005). *Epistola de Tolerantia*, trad. it., *Lettera sulla tolleranza*. In J. LOCKE, *Scritti sulla tolleranza*, a cura di D. MARCONI. Torino: Utet.

LÖWY, M. (1992). *Rédemption et utopie* trad. it., *Redenzione e utopia*. Torino: Bolati Boringhieri.

MORIN, E. (1974). *Le paradigme perdu: la nature humaine*, trad. it., *Il paradigma perduto. Che cos'è la natura umana?*. Milano: Bompiani.

MARX, K. (1979). *Nationalökonomie und Philosophie*, trad. it. *Manoscritti economico-filosofici del 1844*. In K. MARX - F. ENGELS, *Opere scelte*, a cura di L. Gruppi, III ed. I rist. Roma: Editori Riuniti.

NEGRI, A. (2012). *Spinoza et nous*, trad. it. *Spinoza e noi*. Milano-Udine: Mimesis.

NIETZSCHE, F. (1927). *Also sprach Zarathustra*, trad. it. *Così parlò Zarathustra*, trad. di D. CIAMPOLI. Milano: Monanni.

ROSMINI, A. (1968). *Frammenti di una storia dell'empietà*. A. CATTABIANI (Ed.). Torino: Borla.

ROUSSEAU, J.-J. (1997). *Du contrat social*, trad. it., *Il contratto sociale*, trad. e cura di R. CARIFI. Milano: Bruno Mondadori.

SCHMITT, C. (1984). *Verfassungslehre* trad. it. *Dottrina della Costituzione*, a cura di A. CARACCILO. Milano: Giuffrè.

SPINOZA, B. (1991). *Tractatus politicus*, trad. it. *Trattato politico*, a cura di L. PEZZILLO. Roma-Bari: Laterza.

— (1999). *Tractatus theologico-politicus*, trad. it. *Trattato teologico-politico*, a cura di A. DINI. Milano: Rusconi.

TERROSI, R. (1997). *La filosofia del postumano*. Genova: Costa & Nolan.

TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*.

— *Summa Contra Gentiles*.

TURCO, G. (2014). *Costituzione e tradizione*. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane.

VATINNO, G. (2010). *Il transumanesimo. Una nuova filosofia per l'uomo del XXI secolo*. Roma: Armando.