

Genealogia dell'educare.

Il sacro tra teologia politica, reciprocità e violenza mimetica

Rocco Marcello Postiglione

Università degli Studi Roma Tre
Department of Education
Via Manin, 53 – 00185 Roma
rpostiglione@uniroma3.it

Il politico e l'eccedenza della religio

Questo il periplo disegnato dal discorrere, indiretto o a distanza, tra Schmitt, Strauss e Blumenberg. La politica orizzonte necessario dell'etica. Il Leviatano emersione di una legge che si staglia su una corruzione metafisica (Schmitt) limitandone gli effetti; o su una condizione premorale e prepolitica (Strauss), istituendovi l'ordine.

Il politico (fondato sulla distinzione tra amico e nemico) si fonda su una teologia (politica), la cui espressione speculativa ne è la chiave decisiva di comprensione. Ma la teologia si risolve in un ordine secolare in cui la razionalità autolegittimantesi (Blumenberg) poggia sul gesto fondativo di un Potere che sussume il diritto di ciascuno su tutto e tutti per istituire il limite della convivenza nel reciproco *neminem ledere* (Strauss).

Kant e Hobbes, dunque. Schmitt si muove, anche tramite il suo maestro Weber – superato e contraddetto ma mai dimenticato – in un ambiente razionalista, pur

consapevole dei limiti di ogni razionalità e del residuo che è costretta a constatare. Lo *jus publicum europaeum* è rivendicato non a caso come momento di trionfo del razionalismo occidentale.

Ci chiedevamo – nel nostro interrogare la questione se lo stato educi, o possa o debba educare, e come e quanto – se l’orizzonte concettuale della metafisica kantiana risolve la teologia politica di Schmitt in un momento di libera razionalità. O se, ancora, come intravvisto da Strauss, vi è un residuo irriducibile che associa inestricabilmente il sacro al politico. E se sia questo il residuo su cui Strauss ipotizzava poggiasse la lettura schmittiana di Hobbes, così diversa dalla sua.

Nel nostro precedente passaggio abbiamo stabilito che la metafisica kantiana è il luogo in cui può giustificarsi teoreticamente l’impianto della teologia politica schmittiana. Essa, pur identificando il nucleo di una autonoma concettualizzazione della politica, desunta da Hobbes, lo contiene nel quadro di un legame sociale che, anche per etimologia, equivale a *religio*.

Possiamo isolare tre direzioni in cui il pensiero schmittiano sviluppa questa problematica. V’è il problema del monoteismo, quindi, e il suo corrispettivo politico: la sovranità. V’è il problema del male, nella sua radice ontologica e antropologica: e qui il tema è quello del Secolo e del *καθήχον*. V’è infine il problema della rappresentanza e della rappresentazione del principio da cui scaturisce il potere politico e statale: il problema della legittimità. Se s’ammette che il punto di dispersione di questi tre problemi resta il gesto hobbesiano, si deve ritenere che essi vadano scevratamente, in una dialettica o in una sistematica.

Ma se queste sono le direzioni interne al pensiero di Schmitt in cui potrebbe trovare risposta l’interrogativo di Strauss sulla sua interpretazione hobbesiana e

sulla sua concezione del politico come polarità amico-nemico, ci sembra resti aperto un ulteriore residuo, una radice che né Hobbes né Schmitt – e forse neanche Strauss, che però se non altro la presentiva – colgono, lasciando indecisa la sostanza del legame, la *quidditas* della *religio* che fonda nel religioso il politico. E di cui Schmitt e Hobbes, con le loro sensibilità profondamente intrise di cultura spirituale ebraico-cristiana, aprono il campo di dispersione, senza però tematizzarlo in modo definito. Qualcosa, dunque, che precede il politico e su cui il politico ha dovuto necessariamente poggiarsi.

La tesi è antica. Ogni storicismo, da Vico a Gentile a Sartre passando per Hegel, Comte, Marx e Spencer, vi si riferisce. Quel retaggio speculativo, volto in indifferenziata melassa ideologica, è un filo rosso della riflessione pedagogica italiana sulla “laicità”. E continua a permeare molto dire e ridire dell’odierno politicamente corretto.

Semplificazioni, per quanto teologicamente o scientificamente atteggiare, inaccettabili. E il cui rifiuto non risolve la questione: resta infatti da indagare, in termini genealogici e archeologici, se il nesso storico-concettuale tra stato ed educazione non poggi su qualcosa di primario, su una *struttura elementare* da cui il politico e il religioso e l’educativo traggono il proprio funzionamento o la propria essenza. È dalla concettualizzazione di questa forma elementare, se l’analisi ne confermasse il carattere di *struttura*¹, che può desumersi se nel politico (inteso appunto nel senso schmitt-

¹ Sulla distinzione tra forma e struttura, accanto ai vari saggi metodologici che hanno costellato la produzione lévistraussiana, il lettore può riandare alle opere maggiori. Qui basti riferirsi ai primi capitoli di C. Lévi-Strauss, *Le strutture elementari della parentela*, Milano, Feltrinelli, 1969.

tiano amico-nemico) e nello statuale (che, attenendoci a quella concettualizzazione, solo sul politico può trovare fondamento) si ravvisi qualcosa di ulteriore, anzi di anteriore. E se quel qualcosa non sia il sacro – che assumiamo come aggettivo della *religio*.

Questa è la pista che cercheremo di seguire oggi. Non attraverso lo scavo filologico degli scritti hobbesiani di Schmitt – che costituirà, in altro tempo e altra sede, prova sperimentale del nostro percorso – ma attraverso l'interrogazione radicale del movimento teoretico con cui Hobbes istituisce la politica moderna.

Hobbes e la fondazione del politico

Riprendiamola, dunque.

Individui isolati in pieno diritto di tutto e su tutto. Limitati solo dalla propria forza, o meglio dalla forza maggiore di altri individui – isolati o associati. La contesa, lo scontro, il conflitto sono l'esperienza fondamentale della natura umana. La paura e l'insicurezza, il senso di precarietà e minaccia i sentimenti prevalenti.

Un mostro, costituito dagli stessi individui, genera un ordine. Esso instaura, giusta la volontà degli individui che stipulano su di esso un accordo, lo scambio tra protezione e obbedienza. Si rinuncia al diritto di tutto e su tutto, iscritto nello stato di natura. Si guadagna in cambio sicurezza, certezza, tutela, difesa, tranquillità. Le condizioni per il pieno sviluppo degli affari individuali.

La moralità e la religiosità, nella visione hobbesiana, dipendono strettamente da questo gesto fondativo. Non (ancora) neutralizzazione del religioso. Ma sua piena assunzione nel quadro statuale, in coerenza peraltro con l'ordinamento internazionalista europeo, come risultava da un secolo di trattati (Augusta, 1555,

e Vestfalia, 1648) che accompagnarono la liquidazione degli ordini medievali: *cuius regio, eius et religio*.

Qui, in questo estremo realismo, sta probabilmente la radice dell'ambiguità da cui promana la divergenza interpretativa Schmitt-Strauss. Il liberalismo avrebbe sussunto sotto un ordine statale superiore le divergenze confessionali, neutralizzando il corollario di sangue delle «assolute» divisioni teologiche. Hobbes, la cui formulazione risente radicalmente della sua sensibilità di «figlio della paura», sente con il suo tempo la necessità di una legittimità che non può ridursi alla legalità della macchina del potere, personificata proprio dal Leviatano. La legittimità hobbesiana non prescinde dall'ordine religioso, come avverrà da lì in poi nella più parte del pensiero politico, non solo liberale e democratico. Machiavelli lo riduceva ad *instrumentum regni*. Certo storicismo, soprattutto il neoidealismo italiano, riprenderanno questo schema, attirandosi gli strali gramsciani.

Estremizzando la linea interpretativa liberale, à la Strauss, si potrebbe forse interpretare anche Hobbes in questa chiave. Che non pare del tutto incompatibile con l'impostazione razionalista della metafisica kantiana.

Le pagine già citate di Strauss comprendono che la problematica del politico, così come Schmitt l'ha posta, non può esaurirsi entro questo orizzonte. C'è un residuo teologico che non si lascia neutralizzare. È, come detto, il residuo del *male*, inteso come male morale, come *peccato*: volontà, pervicace e coltivata, di nuocere.

Ma come intendere quel male? È proprio qui l'abisso. Sarà sufficiente la tematizzazione teologica?

Occorre dunque restare al grande inglese che seppe fondare la scienza della politica con un gesto di infinita chiarezza e potenza. Quell'Hobbes cui Strauss e

Schmitt spesso tornavano, riconoscendo in lui l'origine di una storia che era ancora la loro – benché alla fine.

Entrambi capivano che la concettualizzazione di Hobbes andava oltre, oltre loro stessi, oltre lo schema dello stato moderno e del liberalismo che a entrambi, anche se per ragioni e intenti opposti, pareva estenuato, esaurito, superato. L'esaurirsi dello stato nazionale, l'avverarsi della profezia di Tocqueville segnava la fine di un'epoca, e la fine del *loro* modo di vedere la politica. Entrambi (nel 1923, e poi nuovamente Schmitt nel '39) compresero oscuramente che Hobbes andava oltre, che la sua concettualizzazione dello stato e della politica era destinata a superarli. E che solo lì si sarebbe potuta trovare l'indicazione di un sentiero verso l'avvenire.

L'epoca delle religioni secolarizzate svelava un vuoto di totalità, di assoluto, già intravvisto da tanti. La domanda si poneva identica in contesti e con intenti diversi: qual è il nesso tra politico, morale e sacro?

La descrizione hobbesiana del superamento dello stato di natura – in cui tutti sono uguali nel loro diritto di accedere a tutto, e di sopraffare chiunque per realizzare quell'accesso – è il punto, se ce n'è uno, in cui morale, sacro e politico si fondono inestricabilmente. Che cosa sia il *Leviathan* e quale realtà antropologica possa essere quella che per esser dominata ha bisogno della paura, è il punto sul quale Schmitt e Strauss si innestano su Hobbes, cogliendone un'indeterminatezza che può sfociare nell'equivoco, e segnando la svolta dopo la quale le due interpretazioni divergono.

Vedendovi peccato, invece che mero istinto, si conferisce al principio razionalista della statualità, che quel peccato o quell'istinto supera istituendo l'ordine, una curvatura religiosa che sparirà nei succedanei, più o meno liberali, di Hobbes. Che resta un liberale, ma che priva il liberalismo di un carattere che la storia ri-

velerà necessario al suo costruirsi concreto: la libertà d'opinione, in special modo religiosa. Si può certo invocare l'esperienza storica del «gemello della paura» per spiegare questa specifica curvatura. Le guerre di religione e la conflagrazione civile inglese erano esperienze troppo ardue, dolorose e recenti per non colpire un uomo che sotto il segno della paura poneva, dichiaratamente, la propria cifra interiore.

Al di là delle ragioni biografiche o strumentali con cui le si può interpretare, le idee hobbesiane su *Leviathan* e religione riaprono la nostra domanda su quel di più, quel qualcosa che Hobbes, Schmitt e Strauss non riuscirono a tematizzare. Un carattere proprio dell'esperienza religiosa che sta prima della sua stessa tematizzazione teologica. Dobbiamo rivolgerci a chi, con la massima radicalità, l'ha indagato.

La religio e il sacro

Molti, negli anni in cui il filosofo della politica e il giurpubblicista si confrontavano a distanza su questo tema, avvertirono con chiarezza il nesso inestricabile che lega morale, politica, diritto e religione. Un italiano non può dimenticare, tra i tanti, il tentativo del neoidealismo, ripreso e sviluppato con geniale visione dal marxista più grande del '900: Antonio Gramsci. Che intenderà «la religione [...] nel senso [...] laico di unità di fede tra una concezione del mondo e una norma di condotta conforme²», ponendosi il problema di come costruire un'aggregazione sociale e politica in cui la «filosofia è la criti-

² A. Gramsci, *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, Roma, Editori Riuniti, 1996, p. 6.

ca e il superamento della religione e del senso comune»³: il problema dell'educazione morale.

E lo stesso inventore di quest'espressione, Émile Durkheim, undici anni prima di quegli scritti rinveniva nelle «forme elementari della vita religiosa» le vestigia di un qualcosa che è comune a ogni gruppo umano, per quanto ampio e complesso esso potesse apparire: deducendone che «la causa oggettiva, universale e eterna delle sensazioni *sui generis* di cui è fatta l'esperienza religiosa, è la società»⁴. Ravvisando una primarietà del religioso che non può scomparire dietro le differenziazioni funzionali scaturite dalla «divisione del lavoro sociale».

Del resto, pochi anni più tardi l'istanza dell'alsaziano veniva ripresa, sotto tutt'altre stigmate, nel tentativo di definire, attraverso l'esame delle ierofanie, delle cratofanie e dei modi variegati e mutevoli attraverso i quali gli uomini e le società selezionano gli ambiti del sacro distinguendoli da quelli del profano. Tutto può assumere la funzione di sacro⁵. «Non dobbiamo imma-

³ *Ibidem*.

⁴ E. Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa*, Roma, Meltemi, 2005, p.482. Continuava l'alsaziano: «La società non può far sentire la sua influenza a meno di costruire un atto, e essa costituisce un atto soltanto se gli individui che la compongono sono riuniti e agiscono in comune. È attraverso l'azione comune che essa prende coscienza di sé e si determina; essa è innanzitutto una cooperazione attiva», *ibidem*. E ancora: «La religione è cosa eminentemente sociale. Le rappresentazioni religiose sono delle rappresentazioni collettive che esprimono realtà collettive», *ibid.* p. 59. Fino a introdurre il concetto di «chiesa» nella definizione della religione: «una religione è un sistema solidale di credenze e di pratiche relative a cose sacre, cioè separate, interdette, le quali uniscono in un'unica comunità morale, chiamata Chiesa, tutti quelli che vi aderiscono», *ibid.* p. 97. Dove non v'è chi non veda la somiglianza con l'impostazione gramsciana.

⁵ Scriveva infatti Eliade: «Tutto quanto l'uomo ha adoperato, sentito, incontrato o amato, può diventare ierofania. [...] Nel loro complesso i gesti, le danze, i giochi infantili, i giocattoli ecc. hanno origine religiosa: furono in passato oggetti o gesti cultuali. [...]

ginare che *tutto* il genere umano abbia attraversato *tutte* queste fasi, che *ciascun* gruppo umano abbia conosciuto, l'una dopo l'altra, *tutte* queste ierofanie. [...] In qualche luogo, in un dato momento storico, ciascun gruppo umano ha trasfigurato per proprio conto un certo numero di oggetti, animali, piante, gesti, trasformandoli in ierofanie, ed è assai probabile che, in fin dei conti, nessuna cosa sia sfuggita a tale trasfigurazione, continuata attraverso decine di millenni di vita religiosa»⁶.

La significazione generalmente sociale del religioso era peraltro esaminata nei suoi aspetti formali dai seguaci francesi di Durkheim, soprattutto Lévy-Bruhl, Mauss e Lévi-Strauss.

Mentre il primo concesse agli schematismi storicistici la sostanza della sua interpretazione del *prelogico*, Mauss giunse a comprendere, attraverso l'esame del dono, come la reciprocità che vi si instaura fosse un *fatto sociale totale* consistente in un regime complesso di scambi che istituiscono e fondano quella stessa reciprocità di cui la società è l'effetto.

Ma fu Lévi-Strauss a conferire alla tematica della reciprocità, tramite l'apporto metodologico conseguito

L'architettura, i mezzi di trasporto (animali, veicoli, barche ecc.), gli strumenti musicali cominciarono con l'essere oggetti o attività sacri. Si può supporre che non esista animale o pianta importante che, nel corso della storia, non abbia partecipato alla sacralità. [...] Tutti i mestieri, arti, industrie, tecniche hanno origine sacra o assunsero, nel corso dei tempi, valori cultuali. La lista potrebbe allungarsi passando ai gesti consueti (alzarsi, camminare, correre), alle varie occupazioni (caccia, pesca, agricoltura), a tutti gli atti fisiologici (alimentazione, vita sessuale), probabilmente anche alle parole essenziali della lingua e così via». M. Eliade, *Trattato di storia delle religioni*, Torino, Bollati Boringhieri, 1957, p. 14.

⁶ *Ibidem*.

dalla linguistica saussuriana e dalla fonologia praghe-
se, piena codificazione teorica. La proibizione dell'in-
cesto, le regole della parentela e dei raggruppamenti, i
sistemi di classificazione e di pensiero mitico venivano
letti come strutturazioni concettuali, in cui tutto poteva
esser sussunto come significante, per significare la so-
cietà data nel suo incedere storico – poco importa se
esso si concepisse fisso o dinamico.

Così si riportavano i sistemi di parentela ad alcune
«strutture elementari» sottese allo scambio di donne
fondato su tassonomie, regole e modelli attualizzando
la reciprocità che fonda la socialità. Così si poteva in-
terpretare il totemismo, che rappresenta la reciprocità
dello scambio tra i sottogruppi inclusi in un aggregato
umano stabile codificandola in un pensiero discorsivo,
polemicamente appellato *selvaggio* in polemica contro
noti reflussi storicisti: nulla più di quel «pensiero sel-
vaggio» era λογιστικόν. Lo storicismo ideologico, vi-
ceversa, θυμοειδές se non ἐπιθυμητικόν.

Il tema della reciprocità assurgeva a struttura basi-
lare, intesa prevalentemente in termini logici, sulla
quale la vita religiosa dei popoli edificava i mille modi
delle proprie manifestazioni storiche, le sue innumera-
bili, poliedriche e metamorfiche ierofanie.

Reciprocità dunque. Il concetto non era estraneo al
pensiero di Hobbes. Egli coglieva il carattere di una
nuova reciprocità cui dà vita il *Leviathan* col suo isti-
tuire l'ordine di uno scambio non nocivo e scevro da
paura e minaccia. Ma un'altra reciprocità precede e, ta-
lora, succede quel gesto fondativo. La minaccia e la
paura precedono e non succedono, salvo la necessità di
ripristinare l'ordine eccezionalmente violato. E sono
reciproche. La violenza reciproca è prima del *Levia-
than*, che la fa svanire monopolizzandola.

E la violenza è un aspetto di quel potere che sottende ogni rapporto umano, che soggiace ad ogni manifestarsi della socialità. È una tra le manifestazioni possibili, forse estrema forse tipica, del potere che soggiace ad ogni relazione umana, che precede accompagna e segue ogni socialità. L'analitica nietzscheana esercitata da Foucault negli anni '70 restituì, interrogando lo stesso Hobbes, una visione ubiqua del potere, come rapporto di forza sotteso al campo del suo stesso manifestarsi. Quel rapporto di forza non esiste senza la reciprocità che ne permette il determinarsi e la durata, per quanto effimera o epocale. La reciprocità dello scambio violento è la condizione metafisica di ogni assetto umano stabile, il *prius* di ogni socialità⁷. Questo intuì Hobbes, questo teorizzò (chiamandolo «metodo») Foucault rileggendolo dalle sue premesse nietzscheane.

Quel di più, dunque, che Strauss cercava nello Schmitt lettore di Hobbes deve allora trovarsi nelle forme primigenie e universali del religioso, in qualcosa che lì si manifestò, si manifesta e si manifesterà e che da lì trascorre in altre istituzioni, in ulteriori forme, ma che le riguarda tutte e tutte richiama. Le forme della reciprocità che il sacro rappresenta vennero da lui pie-

⁷ Così il pittavino definisce il potere: «La molteplicità dei rapporti di forza immanenti ai campi in cui si esercitano e costitutivi della loro organizzazione; il gioco che attraverso lotte e scontri incessanti li trasforma, li rafforza, li inverte; gli appoggi che questi rapporti di forza trovano gli uni negli altri, in modo da formare una catena o un sistema o, al contrario, le differenze, le contraddizioni che li isolano gli uni dagli altri [...]La molteplicità dei rapporti di forza immanenti ai campi in cui si esercitano e costitutivi della loro organizzazione; il gioco che attraverso lotte e scontri incessanti li trasforma, li rafforza, li inverte; gli appoggi che questi rapporti di forza trovano gli uni negli altri, in modo da formare una catena o un sistema o, al contrario, le differenze, le contraddizioni che li isolano gli uni dagli altri [...]», M. Foucault, *la volontà di sapere*, Milano, Feltrinelli, 1978, p. 82.

namente teorizzate. Quella «natural condition of mankind» che nasce dalla stessa «equality» d'ogni uomo con gli altri, sia per «ability» e «strength», sia per quel «vain conceit of one's own wisdom», genera («proceeds») la «diffidence», e dalla diffidenza la guerra⁸. L'uomo è pericoloso per l'altro uomo.

«La violenza e il sacro»

Ora, la realtà antropologica di quest'uomo sopraffattore e fraudolento, violento e infido «per natura» trova nella socialità un'evidente contraddizione, che *Leviathan* risolve. Ma il fronte d'attacco del mostro biblico, il punto d'innesto della socialità ritrova una forma altrettanto tremenda ma antecedente a quella statutale. Qui dunque, giusta Nietzsche e Foucault, sarà il substrato di ogni emergenza del politico.

Quel fronte d'attacco, quel punto d'innesto è quanto un altro grande cattolico ha teorizzato come «capro espiatorio», capace di concentrare su di sé, deviandola, la «violenza mimetica», che è esattamente quanto Hobbes descrive nel capitolo XIII del *Leviathan*, o della «mutual fear» da cui, nella prima parte del *De cive*, si dice risiedere «the beginning of civil society». Questo capro espiatorio è la struttura fondamentale, secondo Girard, del sacro, la radice ultima della socialità,

⁸ T. Hobbes, *Leviatano*, Milano, Bompiani, 2001, pp. 201-203. Ma poco oltre si ricorda la massima con cui l'occidente conosce, in ambito morale, il principio di reciprocità, Codice di Hammurabi all'Antico testamento, dal Vangelo a Kant: «Do not that to another, which thou wouldest not have done to thyselfe», *ibid.*, p. 258. Dove il giusnaturalismo di Hobbes può costituire senz'altro l'abbrivio per la linea interpretativa in senso liberale dell'opera del figlio della paura. Ma qui stiamo svolgendo il filo dell'altra.

giustificata più profondamente di quanto lo stesso Hobbes potesse concepire e forse anche oscuramente intuire. Ma è anche la radice del simbolico, che dalla sua mediazione vedrebbe sancita, con un gesto atroce quanto efficace, la sua forma universale.

La questione dello stato («lo stato educa?») era la nostra domanda) quindi, ci ha riportato, tramite Hobbes, a quella del sacro, e soprattutto del *sacri-ficium*, così come formulata da Girard, aprendo uno scenario inaspettatamente vasto.

Nella formulazione girardiana, infatti, non vi sono dubbi: il sacro, concepito come controllo per deviazione dell'*escalation* violenta causata dalla percezione mimetica della reciproca minaccia, è educazione. Come altrimenti può definirsi il movimento istitutivo, fondativo d'ogni moralità? L'istituire, costituire e trasmettere quella forma mediata di moralità minima, pur sempre violenta e *ingiusta*, da cui sorge la socialità?

Con un gesto teoretico di straordinario nitore, che merita pienamente di annoverarsi accanto a quelli di Hobbes, Schmitt e Lévi-Strauss, ci viene imposta la visione di un'educatività primigenia del sacro, di un mutamento di connotazione e di direzione dei comportamenti che fonda il simbolico, il morale, il paidetico e il politico. Il sacro, il religioso, così come sono *sociali*, già c'insegnava Durkheim (ma qui trova ragioni anche la sua, ancora meccanicistica, definizione di costrizione sull'anima individuale dell'anima sociale), essere anche *educativi*. Si rafforza così anche il corollario che a questo postulato associava l'alsaziano: essere la socializzazione, fondazione del sociale, un gesto paidetico, *educazione morale*.

Natura paidetica del sacro

Dunque: finora la domanda sullo statuto paidetico dello stato è stata lasciata, soprattutto dalla tradizione liberale e democratica, aperta.

Il percorso il cui tracciato abbiamo ricostruito con questo e coi nostri saggi precedenti fonda questo giudizio: quando siamo sul versante del religioso, del sacro, del santo, siamo per necessità di cose nel paidetico. E mostra anche che, se lo stato è figlio della socialità, e la religione è intrinseca e necessaria alla società, esso si colloca sul versante della moralità e dell'educazione.

Quindi, andando alla radice delle questioni, *lo stato educa, non può non educare.*

Siamo giunti quindi a una prima formulazione della risposta al quesito dal quale partivamo. Risposta aporetica, come aporetico è il nostro incedere.

Bisognerà riprenderla, rileggerla alla luce della storia, liberarla dall'assolutezza in cui la collocano i gesti teoretici che ci hanno portato a formularla. Quindi smentirla, rovesciarla, stravolgerla. O confermarla. Ma un dato non potrà essere smentito, e ci sembra costituisca un primo risultato di questo nostro cercare: se ci poniamo il problema dello stato, e della sua capacità o valenza educativa, ci poniamo un problema *morale*. E a questo problema è intrinseca una piegatura *religiosa*.

Di più: *religione, sacro, santo* sono concetti, oltre che filosofici e teologici, *educativi, e quindi pedagogici*.

Quel che emerge fin qui, assunti gli elementi concettuali raccolti lungo il tragitto, è la fondazione suprema dello stato etico. Accettata in questi termini, ancora superficiali, la fondazione religiosa del politico trascende lo stesso pensiero di Schmitt e di Hobbes, e restituisce la necessità che lo stato, quale che sia la sua forma

di esercizio della sovranità, il principio di legittimazione e il ruolo etico-metafisico, eserciti primariamente e ultimativamente una funzione di iniziativa etica e quindi educativa. Una funzione primaria e ultimativa, in senso assiologico (decisione su principi supremi) e cronologico (iniziativa etica, e quindi educativa).

Non sarà casuale, quindi, che la soluzione di Böckenförde, tra i più illustri allievi di Schmitt, al noto paradosso da lui stesso formulato consista nell'idea di un'ingerenza dello Stato nell'educazione, nei *mass media* e nella dimensione etica della vita sociale. Ma se lo stato educa, se deve educare, se può farlo, se non può non farlo, dove finirà la libertà di credo e d'opinione? Stando all'apparenza del nostro raccolto concettuale, *in nulla*.

Diciamo proprio che, se cerchiamo oltre Hobbes il fondamento *sacro* di *Leviathan*, in prima istanza lo stato liberale ci apparirà mera finzione, o illusione destinata a un definitivo smascheramento.

Questo il primo punto d'approdo, la prima deduzione che la nostra analisi restituisce. Che, ci sembra, descrive una traiettoria che la storia sta tumultuosamente percorrendo. La forza simbolica dei fondamentalismi, e quella di ritorno dei nazionalismi, questo mostrano. Qui si ravvisano le tracce di una fondazione *non storicistica*⁹ dei totalitarismi del *nostro* secolo.

Epilogo. La posta in gioco del liberismo

Solo questo vogliamo aggiungere: chi, come chi scrive, crede nella libertà come principio supremo del-

⁹ È troppo ardito ipotizzare che ne siano prototipo supremo le riflessioni heideggeriane – quelle sul popolo e sulla «storia dell'essere», e soprattutto quelle dei *Quaderni neri*?

l'aggregazione e della reciprocità umana, non può accettare queste conclusioni.

Ma non può smettere di confrontarsi sistematicamente con le concettualizzazioni e con le domande radicali di *questi* autori.

Gli empirismi e i positivismi non basteranno. È necessaria una fondazione del liberalismo politico e del liberismo economico che rinnovi l'istanza di Hume, Smith e Mill su basi gnoseologiche e ontologiche radicalmente diverse.

Riferimenti bibliografici

- Durkheim, É., *Le forme elementari della vita religiosa*, Roma, Meltemi, 2005.
- Eliade, M., *Trattato di storia delle religioni*, Torino, Bollati Boringhieri, 1957.
- Foucault, M., *La volontà di sapere*, Milano, Feltrinelli, 1978.
- Girard, R., *La violenza e il sacro*, Milano, Adelphi, 1980.
- Hobbes, T., *Leviatano*, Milano, Bompiani, 2001.
- Lévi-Strauss, C., *Le strutture elementari della parentela*, Milano, Feltrinelli, 1969.
- Id., *Il pensiero selvaggio*, Milano, Il Saggiatore, 1966.
- Lévy-Bruhl, L., *L'anima primitiva*, Torino, Bollati Boringhieri, 1990.
- Mauss, M., *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, Torino, Einaudi, 2002.
- Schmitt, C., *Dialogo sul potere*, Milano, Adelphi, 2012.
- Id., *Ex captivitate Salus*, Milano, Adelphi, 1987.
- Id., *Le categorie del 'politico'*, Bologna, il Mulino, 1972.
- Id., *Parlamentarismo e democrazia*, Lungro di Cosenza, Costantino Marco Editore, 1998.
- Strauss, L., *Note su Carl Schmitt*, in C. Schmitt, *Parlamentarismo e democrazia*, cit., pp. 187-207.