

# JURA GENTIUM

Rivista di filosofia del diritto internazionale e della politica globale  
Journal of Philosophy of International Law and Global Politics

*Il potere che frena*

Anno 2015





# JURA GENTIUM

Rivista di filosofia del diritto internazionale e della politica globale  
Journal of Philosophy of International Law and Global Politics



## JURA GENTIUM

*Rivista di filosofia del diritto internazionale e della politica globale*

*Journal of Philosophy of International Law and Global Politics*

<http://www.juragentium.org>

[Segreteria@juragentium.org](mailto:Segreteria@juragentium.org)

ISSN 1826-8269

Vol. XII, numero monografico: *Il potere che frena. Saggi di teologia politica in dialogo con Massimo Cacciari*, Anno 2015

### Fondatore

Danilo Zolo

### Redazione

Luca Baccelli, Nicolò Bellanca, Orsetta Giolo, Leonardo Marchettoni (Segretario di redazione), Stefano Pietropaoli (Vicedirettore), Katia Poneti, Ilaria Possenti, Lucia Re (Direttrice), Filippo Ruschi, Emilio Santoro, Silvia Vida

### Comitato scientifico

Margot Badran, Raja Bahlul, Étienne Balibar, Richard Bellamy, Franco Cassano, Alessandro Colombo, Giovanni Andrea Cornia, Pietro Costa, Alessandro Dal Lago, Alessandra Facchi, Richard Falk, Luigi Ferrajoli, Gustavo Gozzi, Ali El Kenz, Predrag Matvejević, Tecla Mazzarese, Abdullahi Ahmed An-Na'im, Giuseppe Palmisano, Geminello Preterossi, Eduardo Rabenhorst, Hamadi Redissi, Marco Revelli, Armando Salvatore, Giuseppe Tosi, Wang Zhenmin

La rivista è espressione di Jura Gentium – Centro di filosofia del diritto internazionale e della politica globale

### Comitato direttivo

Luca Baccelli (Presidente), Leonardo Marchettoni, Stefano Pietropaoli (Segretario), Katia Poneti, Lucia Re, Filippo Ruschi (Vicepresidente), Emilio Santoro

# **Il potere che frena**

**Saggi di teologia politica *in dialogo* con  
Massimo Cacciari**

a cura di

**Tommaso Gazzolo e Leonardo Marchettoni**



# Indice

<b>PREMESSA</b>	<b>7</b>
TOMMASO GAZZOLO E LEONARDO MARCHETTONI	
<b>RAPPRESENTAZIONE E STASIOLOGIA</b>	<b>11</b>
TOMMASO GAZZOLO	
<b>SECOLARIZZAZIONE, TEOLOGIA POLITICA, AGIRE POLITICO</b>	<b>52</b>
CARLO GALLI	
<b><i>IL POTERE CHE FRENA. UNA RIFLESSIONE SULLA TEOLOGIA POLITICA DI MASSIMO CACCIARI</i></b>	<b>76</b>
GIUSEPPE CACCIATORE	
<b>L'IMPOSSIBILE CHE "DEVE"</b>	<b>96</b>
MASSIMO DONÀ	
<b>IL GUARDIANO DELLA LEGGE E IL GRANDE INQUISITORE</b>	<b>113</b>
LEONARDO MARCHETTONI	
<b>L'AMMINISTRAZIONE MONDIALE DI EPIMETEO</b>	<b>131</b>
PAOLO VIGNOLA	
<b>SUL CONTENUTO <i>ANTIBARBARICO</i> DELLA POLITICA</b>	<b>153</b>
FABIO CORIGLIANO	
<b>PARADOSSO E DIALETTICA DEL "POTERE CHE FRENA"</b>	<b>176</b>
ATTILIO BRUZZONE	

<b>HEGEL E LA FORZA CHE FRENA</b>	<b>221</b>
ROBERTO MORANI	
<b>IL POTERE CHE FRENA E IL POTERE CHE GOVERNA</b>	<b>248</b>
BRUNO MORONCINI	
<b>ANCORA SUL “POTERE CHE FRENA”. <i>IN DIALOGO</i></b>	<b>276</b>
MASSIMO CACCIARI	
<b>GLI AUTORI</b>	<b>287</b>



# Premessa

## Tommaso Gazzolo e Leonardo Marchettoni

Il volume che qui si presenta riunisce una serie di contributi in dialogo con il testo di Massimo Cacciari, *Il potere che frena*<sup>1</sup>. Si tratta, in particolare, di un tentativo di tornare a discutere «il problema della teologia politica», a partire soprattutto dalla sua recente ripresa all'interno del dibattito filosofico e gius-filosofico italiano e dalla discussione sul *compimento* dell'«epoca» teologico-politica (si pensi, esemplarmente, ai lavori che in questi ultimi anni hanno dedicato al tema autori quali Vincenzo Vitiello e Roberto Esposito)<sup>2</sup>.

La scelta di riferirsi, anzitutto, al saggio di Cacciari è motivata dall'importanza che il problema della teologia politica ha assunto, almeno fin dagli anni Settanta, nel pensiero del filosofo veneziano, nonché dalla profondità dell'analisi che egli ha costantemente dedicato al *destino* teologico-politico del pensiero europeo. Senza voler qui ripercorrere – anche solo per cenni – i principali aspetti della sua produzione, si dovrà però sottolineare come la questione del “potere che frena” – del *katéchon* – non possa che affrontarsi all'interno della più ampia interrogazione su quella «*differenza* che rende inseparabili filosofia e teologia». Per questa ragione il “dialogo” con Cacciari è sempre, anche, dialogo con la *tradizione* e, in particolare, con la *linea* che, per riprendere il titolo che Cacciari stesso ha dato alla propria ricerca nel volume curato da Giuseppe Riconda e Claudio Ciancio,<sup>3</sup> va «da Heidegger a Hegel» e, nell'itinerario cacciariano, segna la riflessione che spazia dal *Deus-Trinitas* al problema dell'*Inizio*, dalla critica dell'onto-teo-logia alla temporalità dell'*éschaton*, dal carattere “positivo” della religione al significato del “politico”.

<sup>1</sup> Milano, Adelphi, 2013.

<sup>2</sup> Vedi, per esempio, G. Rossé, V. Vitiello, *Paolo e l'Europa. Cristianesimo e filosofia*, Roma, Città Nuova, 2014; R. Esposito, *Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero*, Torino, Einaudi, 2013; M. Scattola, *Teologia politica*, Bologna, Il Mulino, 2007.

<sup>3</sup> *Filosofi italiani contemporanei*, Milano, Mursia, 2013.

## JURA GENTIUM

Se le riletture del tema del *katéchon* qui presentate muovono da una ripresa e da un confronto con il testo di Cacciari, esse tentano, tuttavia, di ripensare anche criticamente – in “divergente accordo” – le interpretazioni e le posizioni teoriche in esso espresse, sottolineando così l’importanza e l’essenzialità di un pensiero e, nel contempo, rendendo omaggio all’opera di uno dei più importanti filosofi italiani della nostra epoca.

Nel saggio introduttivo, Tommaso Gazzolo si sofferma sull’autore che ha definito le coordinate del problema della teologia politica all’interno della riflessione filosofico-politico contemporanea, vale a dire Carl Schmitt. In particolare, Gazzolo mette a fuoco le due diverse «logiche» che governano l’ambito del teologico-politico nell’opera di Schmitt: da un lato, la logica della «rappresentazione», dall’altro, quella della «stasiologia», che sviluppa la dicotomia amico/nemico all’interno del teologico. Nel secondo saggio, Carlo Galli, dopo aver ripercorso le tre principali direttrici nella storia della relazione fra teologia e politica – razionalistica (Hobbes e Kelsen), dialettica (Hegel e Marx) e nichilista (Nietzsche e Schmitt) – enuclea la specificità dell’approccio di Cacciari, soffermandosi sui fattori che lo distinguono dagli autori considerati in precedenza ed evidenziando la dimensione escatologica che sottende la sua riflessione.

I tre saggi successivi si concentrano, da prospettive diverse sui contenuti de *Il potere che frena*. Nel primo di essi, Giuseppe Cacciatore ripercorre i principali nodi problematici del libro, sottolineando le scelte radicali del suo autore. In particolare, Cacciatore rileva il carattere apocalittico della riflessione di Cacciari, mettendola in contrasto con una differente prospettiva intorno al rapporto tra teologia e politica, quella che procede da una considerazione sociologica e antropologica della genesi del fenomeno religioso. Il saggio di Massimo Donà insiste soprattutto sulla dimensione teologica del discorso di Cacciari. La sua riflessione sviluppa il tema della *differenza* tra bene e male, essere e nulla, interpretata come differenza che non potrà mai farsi *assoluta*. Da qui una rilettura del *katéchon* come *necessità e impossibilità* della fine. Leonardo Marchettoni colloca il discorso di Cacciari nel contesto delle opere maggiori del filosofo veneziano, sottolineando alcune analogie tra il modo in cui Cacciari concettualizza la figura de Grande Inquisitore

## JURA GENTIUM

dostoevskijano come archetipo del *katéchon* e quella del Guardiano della Legge nella narrativa di Franz Kafka.

Nei saggi di Paolo Vignola e Fabio Corigliano la prospettiva si allarga, inquadrando la riflessione di Cacciari entro un orizzonte tematico più vasto. Il testo di Vignola muove dal rapporto problematico tra *mundus* e *globus*, mondializzazione e globalizzazione, applicando gli strumenti concettuali sviluppati da autori come Derrida e Nancy, per decifrare la trasformazione della forma cateconica – da prometeica ad epimeteica – all'interno del processo di *mondialatinizzazione*, mostrando poi il carattere essenzialmente farmacologico – da *pharmakon*, rimedio e veleno al tempo stesso – del *katéchon*. Mentre secondo Schmitt l'azione del *katéchon* è rivolta a contrastare il nemico esterno, nell'interpretazione di Cacciari l'avversario cui si oppone il *katéchon* è in primo luogo un nemico interno, che si fa *hospes* e in questa veste mette a repentaglio la stabilità del corpo politico. A partire da questa osservazione, Fabio Corigliano costruisce un percorso che lo conduce a riesaminare alcune rilevanti opzioni nell'interpretazione filosofica della storia alla luce del dettato cacciariano.

Gli ultimi tre saggi affrontano i nodi del rapporto tra teologia e politica da angolature diverse, ampliando ulteriormente lo spettro del dibattito. Nel primo di essi, Attilio Bruzzone offre un'articolata ricostruzione in chiave storica e filosofica del rapporto tra teologia e politica. Attraverso questo percorso, che si dipana in contrappunto con gli snodi principali del testo di Cacciari, Bruzzone chiarisce in che modo il sintagma "teologia politica" tenda a risolversi/dissolversi in un assetto nel quale il momento economico si presenta come «orizzonte ultimo, indiscutibile e intrascendibile di senso, significato e possibilità». Il saggio di Roberto Morani è una riflessione sulla possibilità di pensare il rapporto tra nichilismo e "forza che frena" all'interno della filosofia hegeliana, a partire dalla tesi di Nietzsche – contenuta nell'aforisma 357 della *Gaia scienza* – che ascrive a Hegel, il «ritardatore *par excellence*», la funzione di aver impedito «di portare a compimento il nichilismo e di porre la *Grundfrage* sul senso dell'esistere». L'ultimo saggio è incentrato sul confronto tra Walter Benjamin e Carl Schmitt. In esso Bruno Moroncini contrappone la nozione benjaminiana di "potere che governa" – «*die waltende Gewalt*» – a quella schmittiana di *katéchon*, portando alla luce le differenti premesse antropologiche e di filosofia

## JURA GENTIUM

della storia in cui ciascuna di esse risulta radicata. In particolare, Moroncini sostiene che il carattere rivoluzionario e progressista del primo presenta maggiore affinità con le radici paoline del discorso sul “potere che frena” rispetto al profilo controrivoluzionario della riflessione schmittiana.

Conclude il volume un denso intervento di Massimo Cacciari che ripercorre i principali nodi problematici emersi in dialogo con gli autori dei saggi qui raccolti.

*Tommaso Gazzolo e Leonardo Marchettoni ringraziano la redazione di Jura Gentium e, in particolare, Lucia Re per l'essenziale opera di revisione dei testi.*

# Rappresentazione e stasiologia

## Due logiche del *katéchon*

Tommaso Gazzolo

**Abstract:** Carl Schmitt's political theology implies at least two different internal styles of reasoning. The first – inspired by the idea of *representation* – postulates a structural analogy between theology and jurisprudence and involves a practice of translating “secularized theological concepts” into the political jargon. From this viewpoint, according to Schmitt political theology is the structure (*systematischen Struktur*) of political concepts as related to their origins as theological concepts. The second – which I call political theology as *stasiology* – develops the Schmittian category of “the political” (the friend/enemy dichotomy) within theology and, in particular, within the Trinitarian doctrine.

[**Keywords:** Carl Schmitt, political theology, representation, *stasis*, *katéchon*]

## Introduzione

In che senso quello del *potere che frena* può dirsi «il problema della teologia politica»? Nelle pagine che seguono, si tenterà di rileggere, in dialogo con i testi di Massimo Cacciari, la “doppia” scrittura del *katéchon* (che è sempre τὸ κατέχον / ὁ κατέχων) attraverso due logiche differenti ma al contempo *interne* alla dimensione del teologico-politico.

Se, infatti, l'ambito del teologico-politico è sempre «estremamente polimorfo» (e se, come osserva Schmitt, «ci sono molte teologie politiche»<sup>1</sup>), sembra possibile tentare un'interpretazione *plurale* del *katéchon*. Tenteremo di farlo attraverso (ma anche al di là) di Schmitt, se non altro perché è nei testi del giurista tedesco che il potere *catechontico* viene continuamente in gioco, meditato e ripensato: «Da più di quarant'anni – egli scriverà – raccolgo materiale sul problema del

<sup>1</sup> C. Schmitt, *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*, Berlin, Duncker & Humblot, 1970, trad. it. *Teologia politica II. La leggenda della liquidazione di ogni teologia politica*, Milano, Giuffrè, 1992, p. 41.

## JURA GENTIUM

*katéchōn* ovvero *katéchōn* (Ts2 2,6); e da altrettanto tempo cerco un orecchio umano che sia disposto ad ascoltare e comprendere tale questione – per me la questione di fondo della (mia) *Teologia politica*»<sup>2</sup>.

Il teologico-politico, in Schmitt, è iscritto all'interno di un'*economia metaforica*, di una logica dello scambio, dello spostamento (*Umsetzung*), della trasposizione (*Umbesetzung*), della traslazione-sostituzione (*Übertragung*), di un «gioco analogico» – a tratti, peraltro, certamente «forzato»<sup>3</sup>, come osserva Cacciari – in cui si definiscono le relazioni tra «sacro e potere»<sup>4</sup>. Ma in che termini si dà scambio, traduzione?

I testi schmittiani – e le diverse «teologie politiche» che li attraversano – forniscono risposte non sempre univoche. Diremmo, anzi, che in essi è possibile individuare due ordini di problemi, e con essi due logiche, eterogenei e irriducibili l'uno all'altro. Il problema della *traducibilità*, infatti, riguarda sia le riflessioni sulla questione della «secolarizzazione», ossia sull'«analogo significato», *analoge Bedeutung*<sup>5</sup> tra teologia e *giurisprudenza*, sia la questione del rapporto tra la dimensione del *politico* e la teologia.

Si possono, pertanto, distinguere almeno due “approcci”, che rimandano a due modi diversi dello “scambio” tra concetti teologici e concetti politici. Il primo riguarda la questione della *traducibilità* intesa come «analogia», ossia come problema dello statuto dei «concetti teologici secolarizzati», del rapporto *strutturale* (*systematischen Struktur*) tra teologia e giurisprudenza. Cosa rende possibile l'«affinità di struttura sistematica dei concetti teologici e giuridici», se non addirittura l'«identità strutturale dei concetti teologici e delle argomentazioni e cognizioni giuridiche»<sup>6</sup>?

<sup>2</sup> C. Schmitt, lettera ad Hans Blumenberg, 20 ottobre 1974, trad. it. in H. Blumenberg, C. Schmitt, *L'enigma della modernità. Epistolario 1971-1978 e altri scritti*, Roma-Bari, Laterza, 2012, p.76.

<sup>3</sup> M. Cacciari, “Diritto e giustizia. Saggio sulla dimensione teologica e mistica del moderno”, *Il Centauro*, 2, 1981, p. 62.

<sup>4</sup> C. Galli, “Le teologie politiche di Carl Schmitt”, in Id., *Lo sguardo di Giano. Saggi su Carl Schmitt*, Bologna, Il Mulino, 2008, p. 52.

<sup>5</sup> C. Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität* (1922), München, Duncker & Humblot, 1934<sup>2</sup>, p. 49.

<sup>6</sup> C. Schmitt, *Teologia politica II*, cit., pp. 17, 83.

## JURA GENTIUM

Secondo quanto si tenterà di dimostrare, tale identità/affinità strutturale, la «posizione analoga» (*analoge Stellung*) di *concetti*, è determinata, in Schmitt, più che da un'ipotesi sul processo di «secolarizzazione» del teologico (lungo la linea weberiana), da una tesi circa la *logica (e non la storia) dei concetti* teologici e politici intesi a partire dalla *rappresentazione come forma*. Per Schmitt, il rapporto del concetto e del suo oggetto è sempre dato nella *figura* del rappresentare come attività che «rende presente ciò che è assente». Ed è questa *forma* che costituisce il teologico-politico come *struttura concettuale* (struttura di «concetti strutturalmente compatibili», «concetti confrontabili e trasponibili e campi concettuali sistematici comuni»<sup>7</sup>).

Da questo punto di vista, la teologia politica schmittiana resta interna a una *onto-teo-logia*, a un pensiero del teologico come «fondamento» che determina una certa concezione del *κατέχων* come potere che «trattiene», che ritarda, frena la “fine” (secondo quella che è la lettura “classica” della riflessione schmittiana, perlomeno a partire dalla definizione data da Taubes di uno Schmitt «apocalittico della controrivoluzione»)<sup>8</sup>.

Il secondo problema intende, diversamente, la *traducibilità* non come «analogia», quanto piuttosto come lo *spostamento* del criterio del “politico” nel “cuore” della concezione di Dio. Con teologia politica, qui, Schmitt si riferisce all'impossibilità di una dimensione dell'*Uno* che sia *senza e al di là* del politico. Con la *Teologia politica II* (1970), infatti, il riferimento al teologico-politico passa, più che attraverso la ripresa dell'«analogia strutturale», per una riflessione sul senso del riferimento al *Dio-contro-Dio* inscritto, secondo Schmitt, all'interno della logica trinitaria.

Nel «nucleo della dottrina della Trinità» vi sarebbe in altri termini un momento *stasio-logico* ineliminabile, e non pensabile altrimenti

<sup>7</sup> C. Schmitt, *Teologia II*, cit., pp. 81-83. Cfr. anche C. Schmitt, “Colloquio su Hugo Ball”, in C. Schmitt, *Un giurista davanti a se stesso. Saggi e interviste*, a cura di G. Agamben, Venezia, Neri Pozza, 2005, p. 147: «Parlo della mia *Teologia politica*. Che non è il libro di un teologo, ma il libro di un giurista. E lì la politica si chiama giurisprudenza. Lo è rispetto alla formazione dei concetti, perché io parlo dei concetti, della strutturazione dei concetti nella teologia».

<sup>8</sup> Cfr., sul punto, J. Taubes, *Ad Carl Schmitt. Gegenstrebiges Fügung*, Berlin, Merve Verlag, 1987, trad. it. *In divergente accordo. Scritti su Carl Schmitt*, a cura di E. Stimilli, Macerata, Quodlibet, 1996.

## JURA GENTIUM

attraverso il “politico”: «il criterio del politico *e della teologia politica* – scrive Schmitt – resta infatti la distinzione tra amico e nemico»<sup>9</sup>. Vero è che, nel testo, non si va al di là di un «cenno molto fugace e di difficile interpretazione alla cristologia politica»<sup>10</sup>, ma, nella rilettura che qui si propone, in tale “spostamento” il testo schmittiano sembra potersi sviluppare secondo una strategia altra – e per certi versi opposta – a quella della *rappresentazione*; una strategia, in particolare, in cui ciò che viene in questione è proprio la possibilità di pensare l'*identità dell'ente* (anzitutto di quell'ente che è il *summum ens*, Dio, inteso come «fondamento», ente increato, *causa sui*: το ἐν στασιάζον πρὸς ἑαυτὸ, è la formulazione che guida qui Schmitt), e quindi di ricondurre il teologico-logico all'interno di quella logica della *presenza* che, invece, costituisce la trama dell'«analogia» sopra richiamata.

Si tratta, allora, di tentare un “rovesciamento” della stessa argomentazione schmittiana, mostrando come una teologia politica intesa come *stasio-logia* possa funzionare nel senso di mettere in discussione proprio la logica della *rappresentazione* (la quale, si vedrà, implica la riduzione del teologico a *revelatum*, a “dato”, a mera positività e *rappresentazione* del *Deus-Trinitas*).

In questo scarto, si tenterà di rideterminare anche il senso del κατέχον, di ripensarlo, attraverso Schmitt, anche contro Schmitt, secondo una linea di lettura che “rovescia” la prima, invertendone il senso.

### **La logica della rappresentazione: sostituzione, personificazione, presentificazione**

Secondo una prima possibile lettura dei testi schmittiani, ciò che assicura lo scambio – gli spostamenti, le traduzioni, la «situazione di analogia» – tra il teologico e il politico, appare la «struttura teoretica» della rappresentazione (*Repräsentation*) intesa non come «un principio

<sup>9</sup> C. Schmitt, *Teologia politica II*, cit., p. 95.

<sup>10</sup> V. Possenti, *L'azione umana. Morale, politica e Stato in Jacques Maritain*, Roma, Città Nuova, 2003, p. 153. Cfr., sul punto, nella letteratura italiana, anche A. Scalone, “La Politische Theologie II di Carl Schmitt”, *Filosofia politica*, II, 1988, 2, pp. 435-453; P. De Vitiis, “Carl Schmitt e la teologia politica come problema ermeneutico”, in D. Bosco *et al.* (a cura di), *Testis Fidelis. Studi di filosofia e scienze umane in onore di Umberto Galeazzi*, Napoli, Orthotes, 2012, pp. 277-290.



## JURA GENTIUM

della forma politica», ma come ciò che costituisce «la struttura del politico»<sup>11</sup>.

Se, infatti, si dà una *traducibilità* tra i concetti della teologia e quelli della giurisprudenza – la «lunga simbiosi del pensiero teologico, filosofico, giuridico» –, ciò è possibile soltanto in quanto *il* pensiero è sempre *repraesentatio*, è sempre l'atto del portare l'assenza alla presenza, del rendere visibile l'invisibile. Non c'è, in altri termini, *concetto* senza *figura* (senza, diremmo con Vitiello, «iconologia della mente»), non c'è pensiero che non sia *immagine*, *messa-in-forma*, che non sia “presa” di una figura (σχημα) attraverso una rappresentazione, intesa come una logica della *riappropriazione della presenza*, movimento del «rendere presente e concretamente tangibile ciò che è assente, un far vivere nel tempo presente (*gegenwärtig mache*, *vergegenwärtigen*) ciò che di per sé non è di questo tempo presente»<sup>12</sup>.

Per Schmitt non c'è *concetto* senza forma («la forma è l'essenza del diritto; non è forse l'essenza di ogni cosa?»<sup>13</sup>), e non c'è *forma* senza rappresentazione. È per questo che, come osserverà, la rappresentazione precede la stessa *statualità*, ne è la condizione: «non c'è nessuno Stato senza rappresentanza, poiché non c'è nessuno Stato senza forma di Stato e alla forma spetta essenzialmente la rappresentazione dell'unità politica»<sup>14</sup>.

In tal modo, però, la relazione presenza/assenza viene rideterminata all'interno di una logica della *presenza*, nel suo rendere ragione (*rationem reddere*) fornendo il fondamento, presentandolo, portandolo alla presenza come ente. La rappresentazione è teologica-politica (e il teologico-politico non è altro dal movimento del rappresentare) in

<sup>11</sup> G. Duso, “Carl Schmitt: teologia politica e logica dei concetti politici moderni”, *Δαιμον. Revista de Filosofia*, 13, 1996, p. 88.

<sup>12</sup> G. Duso, *La rappresentanza politica. Genesi e crisi di un concetto*, Milano, Franco Angeli, 2003, p. 30. Si vedano, sul punto, anche C. Galli, “Immagine e rappresentanza politica”, *Filosofia politica*, 1, 1987, pp. 9-29; H. Hofmann, *Repräsentation. Studien zur Wort- und Begriffsgeschichte von der Antike bis 19. Jahrhundert*, Berlin, Duncker & Humblot, 2003<sup>4</sup>, trad. it. *Rappresentanza-rappresentazione. Parola e concetto dall'antichità all'ottocento*, Milano, Giuffrè, 2007.

<sup>13</sup> C. Schmitt, *Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951*, Berlin, Duncker & Humblot, 1991, trad. it. *Glossario*, Milano, Giuffrè, 2001, p. 332.

<sup>14</sup> C. Schmitt, *Verfassungslehre*, Berlin, Duncker & Humblot, 1928, trad. it. *Dottrina della costituzione*, Milano, Giuffrè, 1984, p. 273.

## JURA GENTIUM

quanto è ciò che assicura che il *sensu* sia sempre «determinato come *parusia*»<sup>15</sup>, come presenza e *presentazione* di un «soggetto» o di un'«idea» (poiché, per Schmitt, non si rappresenta mai una *cosa* – la rappresentazione, egli scrive, non è un concetto «inerente alle cose» – ma sempre una *persona* o un'«idea che, non appena viene rappresentata, parimenti si personifica»<sup>16</sup>).

Per questo Schmitt, in polemica con Peterson, insisterà sul fatto che «il concetto centrale sistematicamente corretto per il problema teologico-politico [...] deve essere orientato non sulla monarchia, ma sull'*unità politica* e la sua presenza o rappresentazione»<sup>17</sup>. Teologico-politico non indica, allora, l'«analogia» tra monoteismo e monarchismo, quanto piuttosto ciò che rende possibile la *parusia*, il venire-alla-presenza di un'assenza, il suo presentarsi come *persona* nel suo essere-presente.

Rappresentare non rimanda, infatti, tanto alla *sostituzione* di un elemento presente a uno assente (il *fare-segno* nella separazione tra parola/cosa, intelligibile/sensibile, copia/modello, etc.), quanto piuttosto all'operazione dell'«esibire, mostrare», presentare nel senso di *presentificare* e identificare: «è l'atto stesso di presentare che costruisce l'identità di ciò che viene rappresentato e lo identifica»<sup>18</sup>.

Ciò che opera nella rappresentazione non è soltanto un'economia mimetica (che regola, per somiglianza, la sostituzione), ma sempre anche un atto di *presentazione* dell'assenza, un *far-vedere* il fondamento, il quale si dà solo nel suo essere *rappresentato*. Non c'è verosimiglianza, ma *supplemento*: la rappresentazione «sostituisce» nel senso che supplisce al «modello» assente mediante la costituzione di effetti di presenza.

Occorre, a questo punto, una precisazione. Vi sono, certamente, più meccanismi, più strategie, più *sensi* nel funzionamento della

<sup>15</sup> J. Derrida, *De la grammatologie*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1967, trad. it. *Della Grammatologia*, Milano, Jaca Book, 2006, p. 79.

<sup>16</sup> C. Schmitt, *Römischer Katholizismus und politische Form*, Hellerau, Jakob Hegner, 1923, trad. it. *Cattolicesimo romano e forma politica*, Bologna, Il Mulino, 2010, p. 43.

<sup>17</sup> C. Schmitt, *Teologia politica II*, cit., p. 47.

<sup>18</sup> L. Marin, «Mimesi e descrizione», in Id., *Della rappresentazione*, Roma, Meltemi, 2001, p. 123.

## JURA GENTIUM

rappresentazione e del suo carattere teologico-politico. Richiameremo, perlomeno, la sostituzione, la personificazione, la presentificazione, come tre dispositivi differenti.

Schmitt tende a riferirsi, in diversi passaggi dei suoi testi, alla rappresentazione come *sostituzione*, come *luogo-tenenza*: il sovrano hobbesiano è il «sostituto rappresentante di Dio». Il rappresentante «tiene sempre il luogo di Dio», e la sovranità si dà, anzitutto, come *luogo-tenenza*, come ciò che tiene-luogo, sta *al posto* di Dio<sup>19</sup>. Vi è «identità perfetta», scrive Schmitt, tra la metafisica e il diritto, e il «monarca della dottrina dello Stato nel XVII» viene «identificato con Dio» e occupa «nello Stato la posizione esattamente analoga» a quella che ha Dio nella metafisica cartesiana. Così, anche con riferimento a Hobbes, la sua concezione della sovranità resterebbe «personalista», postulando «un'istanza ultima, concreta, decisiva»: il sovrano-dio<sup>20</sup>. Già nei testi degli anni Trenta, tuttavia, il riferimento alla luogotenenza – del sovrano come *lieutenant of God* –, è rideterminato nel passaggio da una logica della «persona» (e della personificazione del Dio attraverso il sovrano) a una logica del «meccanismo», dello Stato-*macchina*, in cui alla trascendenza «metafisica» si sostituisce una trascendenza «giuridica»<sup>21</sup>.

Se la rappresentazione, del resto, implica il venire-alla-presenza di un'assenza, essa non può ridursi a una logica del «semplice “stare per altri”» (*Stellvertretung*), del tenere-il-luogo, poiché ciò che *manca*, e che la rappresentazione *costituisce* (e non *sostituisce*), è proprio il *posto* del rappresentato, che si dà solo quando il rappresentato è *posto* con la rappresentazione. La rappresentazione (*Repräsentation*) come

<sup>19</sup> Così J. Derrida, *Séminaire. La bête et le souverain. Volume I (2001-2002)*, Paris, Galilée, 2008, trad. it. *La bestia e il sovrano. Volume I (2001-2002)*, Milano, Jaca Book, 2009, pp. 81-82.

<sup>20</sup> C. Schmitt, «Teologia politica», in Id., *Le categorie del politico*, Bologna, Il Mulino, 1972, pp. 69-70.

<sup>21</sup> C. Schmitt, «Lo Stato come meccanismo in Hobbes e in Cartesio», in Id., *Scritti su Thomas Hobbes*, Milano, Giuffrè, 1986, pp. 54-55. Cfr., sul punto, G. A. Di Marco, *Thomas Hobbes nel decisionismo giuridico di Carl Schmitt*, Napoli, Guida, 1999. Cfr. anche H. Hofmann, *op. cit.*, pp. 463-477. Si veda, inoltre, R. Schnur, *Individualismus und Absolutismus. Zur politischen Theorie vor Thomas Hobbes, 1600-1640*, Berlin, Duncker & Humblot, 1962, trad. it. *Individualismo e assolutismo. Sulla teoria politica europea prima di Thomas Hobbes (1600-1640)*, Milano, Giuffrè, 1979.

## JURA GENTIUM

rappresentanza (*Vertretung*), cioè, non consiste in una relazione tra due “soggetti” già-dati, tale per cui uno si “sostituirebbe” all’altro, quanto nella *produzione* del soggetto-rappresentato, nel farlo *persona* (con Hobbes: «è l’unità del rappresentante e non l’unità del rappresentato che fa una la persona»).

Pure, per Schmitt, non si tratta semplicemente di riprendere la logica hobbesiana della *finzione*, la *fictio juris* della *persona* come *attore*, come atto dell’*impersonare* nel senso di «fare la parte di». O, meglio, si tratta di trovare un’altra logica interna al testo di Hobbes, che è quella della *messa-in-forma* dell’annuncio apostolico (*quis est mendax nisi is, qui negat, quoniam Jesus est Christus?*), del “*sistema a cristallo*”, «frutto di una ricerca durata tutta la mia vita», come scriverà nel 1963. Secondo Schmitt, il sistema di Hobbes lascerebbe infatti «aperta una porta alla trascendenza», mantenendo una *verità della fede pubblica*, del culto pubblico a “chiusura” di quella «connessione eterna» *protectio / oboedientia* che costituisce «la pietra angolare dello Stato»<sup>22</sup>.

La *rappresentazione* non è, qui, riducibile né alla sostituzione (luogo-tenenza) né alla rappresentanza (*Vertretung*), ma è atto del *presentificare*: ciò che è essenziale è la *messa-in-forma*, la *presentazione pubblica, visibile*, della verità del Cristo, ancor prima della *personificazione* di Dio da parte del sovrano<sup>23</sup>.

<sup>22</sup> C. Schmitt, “Il concetto di ‘politico’”, in Id., *Le categorie del “politico”*, cit., pp. 150-152: «La verità secondo cui Gesù è il Cristo, che Hobbes ha proclamato così spesso e così palesemente come propria fede e convinzione, è una verità della fede pubblica, della *public reason* e del culto pubblico al quale il cittadino prende parte [...]. Nella trasparente costruzione del sistema politico del *Matter, Form and Power of a Commonwealth ecclesiastical and civil*, questa verità costituisce anzi l’elemento di chiusura, e l’espressione *Jesus is the Christ* chiama per nome il Dio presente nel culto pubblico». Si veda al riguardo R. Voigt (a cura di), *Der Hobbes-Kristall: Carl Schmitts Hobbes-Interpretation in der Diskussion*, Stuttgart, Steiner, 2009; J. Tralau (a cura di), *Thomas Hobbes and Carl Schmitt. The Politics of Order and Myth*, Routledge, 2010.

<sup>23</sup> Correttamente M. Cacciari, *Il potere che frena*, Milano, Adelphi, 2013, pp. 18-21, precisa che il teo-logico implica che il potere rappresenti e venga così «ad assumere sempre dal *rappresentato* la propria autorità». Ciò vale anche per Schmitt: il carattere teologico-politico della rappresentazione non sta tanto nella rappresentanza, quanto nella presentificazione (Cristo non è, cioè, *impersonato*, ma portato-alla-presenza nella sua *veritas*). Cacciari rileva, tuttavia, la inevitabile *contraddizione* tra la rappresentanza politica e «l’*esegesi* del Padre operata dall’incarnazione del Logos»: quella del *Deus-Trinitas* sarebbe, infatti, una relazione *irrappresentabile*, poiché non implica la *separazione* tra rappresentante e rappresentato che invece la rappresentanza politica

## JURA GENTIUM

Il «dio presente» nel culto pubblico è il Cristo: non, dunque, lo si ripete, *personificazione di dio* da parte del sovrano, ma *presentazione/presentificazione del Cristo*, della sua verità, nella *forma pubblica* del culto. Dovremo ancora insistere su questo passaggio – che si può seguire all'interno dell'itinerario schmittiano – dalla rappresentazione come «personificazione» (*Personifizierung*), che rimanda alla *Vertretung*, alla rappresentazione come «presentificazione» (*Vergegenwärtigung*), la quale, diversamente, insiste – più che sull'incarnarsi dell'idea nella *persona* – sul presentarsi come venire-alla-presenza nel *presente*, «essere-presso».

Nella *veritas* del “cristallo”, Cristo non è *personificato*, ma *presentificato*. E ciò non semplicemente come un richiamare-alla-mente, né un rappresentare come *Vor-stellung*, quanto piuttosto come esserci-*adesso* (*Jetzt-Dasein*), ripetizione di un presente già-stato (l'evento del Cristo) in questo presente, sua ri-affermazione e ri-appropriazione<sup>24</sup>.

Si vedrà, allora, come sia proprio la rappresentazione come presentificazione a segnare la concezione schmittiana del tempo storico e del suo rapporto con l'*éschaton* (nonché la conseguente interpretazione del *katéchon* paolino). Per il momento, occorre però sottolineare la *non-scambiabilità* della massima *Gesù è il Cristo*, la sua non-traducibilità nei termini di una “rappresentanza” di Dio da parte del sovrano. Nel pubblicare il *System-Kristall*, infatti, Schmitt si domanda – rispondendo, in definitiva, negativamente – se la *veritas* possa essere estesa «al di là della comune credenza in Gesù Cristo, anche alla comune fede in Dio»<sup>25</sup>.

presuppone. Come si tenta, qui, di pensare, è proprio questa difficoltà che porta la riflessione schmittiana a declinarsi secondo due tentativi diversi: da una parte, rendere *non-scambiabile* Cristo con Dio, il figlio con il padre, all'interno dei dispositivi della *rappresentazione*; dall'altra, rileggere la relazione trinitaria a partire dal riferimento alla *stasiologia* (irrappresentabile perché necessariamente rivolta a de-costruire, a rendere impossibile la politica come rappresentazione).

<sup>24</sup> *Presentificazione* rimanda, qui, alla rilettura di Husserl da parte di Heidegger. Cfr. soprattutto M. Heidegger, *Zollikoner Seminäre. Protokolle-Gespräche-Briefe*, a cura di M. Boss, Frankfurt a.M., 1987, trad. it *Seminari di Zollikon. Protocolli seminariali-Colloqui-Lettere. Edizione tedesca di Medard Boss*, Napoli, Guida, 2000, pp. 112-121.

<sup>25</sup> C. Schmitt, *Il concetto di politico*, cit., p. 151.

## JURA GENTIUM

Ciò che fa della *verità del Cristo*, della sua messa-in-figura nel culto pubblico, il «prototipo della struttura teologico-politica del pensiero dello Stato moderno»<sup>26</sup>, ciò che determina la sua «non-scambiabilità» con la *fede in Dio*, è la logica della presenza/assenza propria della rappresentazione.

Soltanto il Cristo può, infatti, essere rappresentato: soltanto il suo sacrificio sulla *croce*, soltanto il sepolcro vuoto – l'immagine di una presenza mancante e di una presentazione dell'assenza – consente il movimento della rappresentazione, rende possibile la *forma*, la *figura*, che è sempre assenza e controllo dell'assenza, della *perdita*, nella costituzione di una presenza<sup>27</sup>, è sempre il lavoro del *lutto* come «tentativo di ontologizzare dei resti, di renderli presenti, in primo luogo di *identificare* le spoglie e *localizzare* i morti»<sup>28</sup>. Forse – seguendo Marin – si potrebbe sostenere che la struttura teoretica del *concetto* come rappresentazione sia resa possibile soltanto dalla “scena primitiva” del sepolcro vuoto, delle donne e dell'angelo<sup>29</sup>: «*Quelque chose qui était présent et ne l'est plus, est maintenant représenté*. A la

<sup>26</sup> E. Castrucci, “Il logos della potenza. Una prospettiva neospinoziana per la riformulazione del problema teologico-politico”, in Id., *Convenzione, forma, potenza. Scritti di storia delle idee e di filosofia giuridico-politica*, II, Milano, Giuffrè, 2003, p. 912.

<sup>27</sup> L. Marin, “Rappresentazione e simulacro”, in Id., *Della rappresentazione*, cit., p. 142: «“Figura implica assenza e presenza, piacere e dispiacere”. Cos'è dunque rappresentare se non rendere presente un oggetto assente, renderlo presente in quanto assente, *controllarne* la perdita e la morte, con e nella rappresentazione, *dominando* il dispiacere o l'angoscia provocati dalla sua assenza nel piacere di una presenza che lo sostituisce?».

<sup>28</sup> J. Derrida, *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1993, trad. it. *Spettri di Marx*, Milano, Cortina, 1994, p. 17.

<sup>29</sup> Cfr. L. Marin, “Du corps au texte: propositions métaphysiques sur l'origine du récit”, *Esprit*, 4, 1973, pp. 913-928; Id., “Les femmes au tombeau”, *Langages*, 22, 1971, pp. 39-50; Id., “L'incarnazione, l'angelo, la donna”, *Inchiesta*, 1989, pp. 29-33. Si veda anche J.-L. Nancy, *Image et violence. L'image – Le distinct. La représentation interdite*, Paris, Galilée, 2002, trad. it. *Tre saggi sull'immagine*, Napoli, Cronopio, 2002, nonché, dello stesso autore, *Noli me tangere. Essai sur la levée du corps* Paris, Bayard, 2003, trad. it. *Noli me tangere. Saggio sul levarsi del corpo*, Torino, Bollati Boringhieri, 2005, in cui la scena del sepolcro vuoto viene anche qui declinata come originaria dei dispositivi di rappresentazione, intesa come movimento in cui si rende intensa la *presenza di un'assenza in quanto assenza*.

## JURA GENTIUM

place de ce quelque chose qui est présent ailleurs, voici présent un donné, ici: image? »<sup>30</sup>.

Per Schmitt, in ogni caso, con il «compimento della Riforma» Cristo può essere rappresentato soltanto in quanto rimane *assente*, in quanto la sua *parusia* viene neutralizzata e re-inscritta all'interno di una rappresentazione che lo presenta *in quanto* assente, lo porta-in-presenza nella *forma* del culto pubblico, della *veritas* proclamata dall'*auctoritas* sovrana. La *veritas* che “Gesù è il Cristo” ha la *forma* della rappresentazione: *segno* di ciò che è assente, essa rende-presente, porta alla presenza l'*evento* dell'incarnazione e della croce («avvento, crocifissione e resurrezione del figlio dell'uomo»<sup>31</sup>).

Se, pertanto la politica «si struttura sull'assenza di sostanza divina fondativa»<sup>32</sup>, ciò non dipende da una *discontinuità* del politico rispetto al teo-logico, ma dall'interpretazione schmittiana della *veritas* del Cristo intesa come fondamento che «fonda» solo nell'assenza di fondamento. Unicamente nella sua *assenza*, Cristo si *presenta/presentifica*: «il potere teologico-politico della rappresentazione [...] nella sua stessa istanza

<sup>30</sup> L. Marin, *Des pouvoirs de l'image*, Paris, Seuil, 1993, p. 11. Anche in Cacciari si ritrova – pur secondo un percorso teorico diverso (Florenskij) – la tesi secondo cui soltanto nell'evento storico del Cristo si dà lo scarto tra la *filosofia dell'icona* classica (Plotino) e la *teologia dell'icona* cristiana. Cfr. M. Cacciari, *Icone della legge*, Milano, Adelphi, 1985, p. 177: «L'Evento ne ha sconvolto i tratti: il mistero dell'incarnazione può rispondere all'assenza vetero-testamentaria di immagine, soltanto sconvolgendo quella “razionale” filosofia dell'icona, cui Plotino aveva offerto suprema sistemazione». Pure, proprio il «fondamento cristologico» dell'*icona* porta Cacciari a seguire una logica differente rispetto a quella della “presentificazione” schmittiana. Diremo, qui, soltanto che, mentre per Schmitt la rappresentazione è possibile solo *perché* il Cristo è assente (*abwesend*), nella lettura di Cacciari il fondamento cristologico dell'*icona* – la sua separazione rispetto al pensiero classico – consiste proprio nella diversa «forma dell'immagine» che il Cristo realizza e che si attua soltanto se l'immagine diventa *omousion* di ciò che rappresenta, se elimina la *distanza* dal modello, la semplice somiglianza con esso, se realizza l'«uguale essenza tra segno e significato». Schmitt, da questo punto di vista, pensa invece proprio all'interno di una logica del *segno*, ed è per questa ragione che la *veritas*, per lui, resta essenzialmente inscritta nell'*onto-teo-logia*. Sul punto, cfr. anche J.-J. Wunenburger, *Philosophie des images*, Paris, PUF, 1997, trad. it. *Filosofia delle immagini*, Torino, Einaudi, 1999, pp. 216-227.

<sup>31</sup> C. Schmitt, “Tre possibilità di una immagine cristiana della storia”, in Id., *Un giurista davanti a se stesso*, cit., p. 252.

<sup>32</sup> C. Galli, *Le teologie politiche di Carl Schmitt*, cit., p. 67.

## JURA GENTIUM

fondatrice, può venirgli dall'assenza di *Grund*, dall'*Abgrund* in seguito al quale essa fonda»<sup>33</sup>.

Per Schmitt, il fondamento non è abissale (*Ab-grund*), non è il ritrarsi del fondamento, ma è ciò che, proprio in quanto assente, è rappresentabile, si dà, si rende-presente nella rappresentazione.

Per questa ragione l'essere-presente del Cristo nella *veritas* è già una verità *politica* (è già verità teologico-politica, e non verità della religione), è già «coscienza storica» che neutralizza, media, la «fede escatologica»<sup>34</sup>: essa, cioè, *dà-forma, figura*, al tempo dell'attesa della seconda venuta del Cristo, attraverso la sua *ri-presentazione* all'interno del politico, dell'unità dello Stato. Non si dà mai «ri-presenza, ma solo rappresentazione», «non presenza, ma presentificazione» di «qualcosa che è assente, o meglio, di qualcosa di non presente»<sup>35</sup>. È la logica – quella della rappresentazione – del *nominalismo* hobbesiano, della separazione tra parola e cosa (come osserva Schmitt: *veritas in verbo non in re*).

### Il tempo della fine

È il dispositivo della presentificazione a rendere possibile la neutralizzazione della logica escatologica: Cristo è reso presente nella forma-figura della *veritas* del culto pubblico, istituzionalizzato, e proprio per questo «de-anarchizzato», come scrive Schmitt, sottratto a ogni forza messianica, al tempo dell'*éschaton*:

La frase più importante di Thomas Hobbes resta: «Jesus is the Christ». La sua forza agisce anche quando nel sistema concettuale della costruzione speculativa viene posta al margine o addirittura apparentemente esclusa dall'ambito concettuale. Questo allontanamento è un processo analogo alla culturalizzazione di Cristo, simile a quella perseguita dal Grande Inquisitore di Dostoevskij. Hobbes esprime e motiva in termini scientifici ciò che fa il Grande Inquisitore: neutralizza l'effetto di Cristo in ambito sociale e politico; de-anarchizza il cristianesimo, pur lasciandogli sullo sfondo un certo potere legittimante e senza comunque rinunciare a esso<sup>36</sup>.

<sup>33</sup> J. Derrida, *Chaquefois unique, la fin du monde*, Paris, Galilée, 2003, trad. it. *Ogni volta unica, la fine del mondo*, Milano, Jaca Book, 2005, p. 170.

<sup>34</sup> C. Schmitt, "Tre possibilità di una immagine cristiana della storia", cit., p. 252.

<sup>35</sup> C. Schmitt, *Glossario*, cit., p. 291.

<sup>36</sup> Ivi, p. 343.



## JURA GENTIUM

Il riferimento schmittiano al *katéchon* viene solitamente letto e interpretato all'interno di questo movimento di «arresto» messianico e della figura del “Grande Inquisitore”: «Effettivamente – ricorda Taubes – nel corso di una accesa conversazione a Plettemberg, nel 1980, Carl Schmitt mi ha detto che chi non riconosce che il “Grande Inquisitore” ha semplicemente ragione contro i tratti esaltati di una religiosità come quella di Gesù, non ha capito né cos’è la Chiesa, né cosa Dostojevski, contro la sua stessa personale inclinazione, “abbia effettivamente trasmesso, costretto dalla violenza della problematica”»<sup>37</sup>.

Diremmo, dunque, che la rappresentazione è sempre *teo-logica* (perché non c’è rappresentazione senza il Cristo, senza la “scena originaria” del sepolcro vuoto, e, a sua volta, perché nella rappresentazione del Cristo ciò che si rappresenta non è altro che la rappresentazione. Schmitt stesso osserva che la Chiesa romana «rappresenta la rappresentazione»). Ma, allo stesso tempo, non c’è *teo-logico* se non nella *forma politica* della rappresentazione, nel *potere* di dar-forma, di mettere in figura, di *assicurare* il futuro al presente (poiché futuro che è già-in-sé nel *Revelatum*), impedendo così di trasfigurare «il Presente in *adventus*, in tempo sempre anche avvenire»<sup>38</sup>.

La logica della rappresentazione è *onto-teo-logica* non perché implica la «luogo-tenenza» (sovrano – dio), quanto piuttosto perché obbliga a pensare la *veritas* del Cristo come evento-storico<sup>39</sup>, *già-stato*. La *veritas* è dunque un “dato”, un *positum*, un «fondamento» di ciò che viene creduto (una «oggettivazione del *Revelatum*», la riducibilità della

<sup>37</sup> J. Taubes, *In divergente accordo. Scritti su Carl Schmitt*, cit., p. 27.

<sup>38</sup> M. Cacciari, *Dell’Inizio*, Milano, Adelphi, 1990, p. 613.

<sup>39</sup> Qui si dà una separazione rispetto alla «staurologia» hegeliana. Mentre per Schmitt, infatti, la morte del Cristo è sempre *evento storico* (come l’incarnazione: evento di «infinita, inappropriabile, inoccupabile unicità [*Einmaligkeit*]»), Hegel non pensa a essa come «un evento compiutosi in una particolare persona, in un dato tempo e in un dato spazio, ma la intende come *metanoia*» (G. Severino, “Eticità e religione in Hegel”, ora in Id., *La filosofia e la vita. Prima e dopo Hegel*, Brescia, Morcelliana, 2012, p. 389). Considerare la resurrezione di Cristo come un evento (*als einer Begebenheit*) – aveva già scritto Hegel nello *Spirito del cristianesimo e il suo destino* – «significa porsi dal punto di vista storico, che non ha nulla a che vedere con la religione».

## JURA GENTIUM

rivelazione a «*factum*»<sup>40</sup>). Il Cristo schmittiano non è, allora, *semper adveniens*, da-venire: attraverso la rappresentazione, Cristo è *presentificato*, cioè reso *eternamente presente*, senza possibilità di *ri-presenza* (nessun «giudaismo», dirà Schmitt<sup>41</sup>).

Non c'è *veritas*, per Schmitt, se non nella sua *manifestazione*, nel suo essere portata alla presenza (presenza del *culto pubblico*, anzitutto<sup>42</sup>), nel suo «apparire» e *realizzarsi*. Dovremmo rileggere secondo questa direzione le separazioni schmittiane – che sono riscritture di Hobbes – *culto pubblico (public reason) / culto privato; exterior sphaera / interior sphaera* (intangibile, *quia cogitatio omnis libera est*); fede interiore (*fides*) / confessione esteriore (*confessio*), nel loro movimento teoretico, prima che nella loro funzione politica (di neutralizzazione delle guerre civili di religione).

La *veritas* non è *fede*, ma *culto*: mentre la prima, per riprendere Cacciari, «non può esaurirsi nell'accettazione pura e semplice dell'Annuncio», ma è «tensione-verso, ad-tendere»<sup>43</sup>, apertura al *non-*

<sup>40</sup> M. Cacciari, “Filosofia e teologia”, in P. Rossi (a cura di), *La Filosofia. II: La filosofia e le scienze*, Torino, Utet, 1995, p. 367. Ma si veda, del medesimo autore, anche “Die Christenheit oder Europa”, *Nuova Corrente*, 76-77, 1978, pp. 216-241.

<sup>41</sup> C. Schmitt, *Glossario*, cit., p. 54: «La religione di coloro che attendono: attendono il Messia non ancora venuto, quello già venuto, il Messia che ritorna ancora una volta, il Consolatore e lo Spirito Santo, la società senza classi e il Regno eterno. La Trinità come espressione di questa attesa. Ciò che Bruno Bauer chiama *giudaizzazione* non è che il consolidarsi della situazione di attesa, la sala sempre più confortevole predisposta per un'attesa indefinita».

<sup>42</sup> Altro movimento, questo, essenziale, per neutralizzare l'*autopromessa* del Cristo, la tensione tra il “già” e il “non ancora” della salvezza escatologica. Soltanto il *culto pubblico*, infatti, può rappresentare, rendere visibile, dare-immagine alla morte di Cristo ed alla sua resurrezione, al *sepolcro vuoto*. Dovrebbe potersi leggere tutto ciò con riferimento all'opposta posizione di Moltmann, secondo il quale il crocefisso è anzitutto *proibizione dell'immagine*, e quindi della *rappresentanza* politica: «volendo essere coerente nella pratica, la fede dovrà abbandonare e dissolvere tutte le immagini terrene e le rappresentazioni della divinità in campo politico» (J. Moltmann, “Teologia politica della speranza”, in H. Peukert *et alii*, *Dibattito sulla teologia politica*, Brescia, Queriniana, 1971, p. 224). All'*iconoclastia*, diremo, Schmitt oppone sempre un'*iconografia* (spunti, in questo senso, vanno dalle riflessioni sul frontespizio del Leviatano sino alle pagine dedicate da Schmitt alla lotta per le immagini ed al concetto di “iconografia regionale” in E. Jünger, C. Schmitt, *Il nodo di Gordio. Dialogo su Oriente e Occidente nella storia del mondo*, Bologna, Il Mulino, 1987).

<sup>43</sup> M. Cacciari, *Filosofia e teologia*, cit., p. 385.

## JURA GENTIUM

*ancora* dell'Evento, il culto implica la riduzione della fede a *stato*, a «fondamento», all'essere-presente del *revelatum*.

Cristo deve *apparire*, rivelarsi, *realizzarsi* in una *visibilità*: l'idea – aveva già scritto Schmitt in *Der Wert des Staates* – «entra sempre nell'esteriorità (*Erscheinung*) come un ospite straniero»<sup>44</sup>. Ed è in questa logica della *visibilità* che si dà il continuo “scambio” di teologia e politica: la Chiesa stessa, infatti, non si limita alla *personificazione* del Cristo, ma ne realizza la *visibilità* in una *forma* che è quella del *politico*, ed è ciò a determinare l'«intrinseca secolarità dello stesso *progetto* del Teo-logico»<sup>45</sup>, segnando nel contempo il *tradimento* stesso del cristianesimo, come scrive lo stesso Schmitt:

Che cosa significa giuridificazione, istituzionalizzazione del cristianesimo all'interno della Chiesa romana? Significa solo «realizzazione»; infatti, che cos'è il diritto? Hegel risponde: il diritto è spirito che si fa reale. La natura è ciò che è (*Osservazione* al par. 29 della *Filosofia del diritto*). Il diritto è presenza del libero volere, è libertà in quanto idea, è spirito stesso, non solo come individuo; nella misura in cui rifiutano la realizzazione (le opere) restano puri. L'azione stessa è già delitto, mala azione. [...] La Chiesa romana è realtà storica; dal punto di vista idealistico è *eo ipso* mala azione. Essa è κατέχων, che è senz'altro il peggiore dei criminali<sup>46</sup>.

Il cristianesimo non può che *giuridicizzarsi* (perché – nella riscrittura schmittiana del passo di Hegel – essenziale al divino stesso è «l'apparire, il manifestarsi»), e tale *visibilità*, per Schmitt, non si dà che nella *forma* della rappresentazione, la quale non è soltanto *Vor-stellung* ma, come si è detto, sempre e anche ri-presentazione come presentificazione), farsi κατέχων, ossia realtà *storica*, e quindi *delitto*.

Ciò implica, più che la «neutralizzazione» della *veritas*, un pensiero dell'*éschaton* sempre-già inscritto in una concezione del tempo come χρόνος. Per Schmitt, infatti, il *già stato* del Cristo è *promessa* dell'*Adveniens* nel senso della sua «anticipazione», di un «patto certo»<sup>47</sup>: il tempo di mezzo è *attesa* di un ritorno che è già-determinato

<sup>44</sup> Cfr. sul punto l'analisi di M. Nicoletti, “Alle radici della «teologia politica» di Carl Schmitt. Gli scritti giovanili (1910-1917)”, *Annali dell'Istituto storico italo-germanico di Trento*, X, 1984, pp. 255-316 (284).

<sup>45</sup> M. Cacciari, *Diritto e giustizia*, cit., p. 61.

<sup>46</sup> C. Schmitt, *Glossario*, cit., pp. 351-352.

<sup>47</sup> M. Cacciari, *Filosofia e teologia*, cit., p. 374. Cfr. anche M. Cacciari, “Chronos e Aion”, *Il Centauro*, 1986, pp. 3-17.

## JURA GENTIUM

interamente nel *revelatum*, attesa di un futuro che è pensato a partire, e ha il suo «fondamento» nel presente attraverso il passato. La verità della Rivelazione è «intesa come risposta esaustiva»: la «rappresentazione del *Revelatum*, in quanto verità ultima, tende a annullare il senso del non-ancora, dell'*Adveniens* o a “scontarlo” nell’Evento»<sup>48</sup>.

Ma come può allora il *katéchon* essere «ponte», ciò che rende possibili insieme «credenza escatologica e coscienza storica» («il ponte consiste nell’idea di una forza che trattiene la fine e sconfigge i malvagi. È il *kat-échon* di cui parla il misterioso passo della *Seconda lettera ai Tessalonicesi* di Paolo»<sup>49</sup>)? Non ha forse ragione Blumenberg, quando sottolinea che «questa idea misteriosa del fermare [*Aufhalten*] gli eventi definitivi e del tenere a bada [*Niederhalten*] i suoi poteri [...] è già una spiegazione e una giustificazione per il non avvento della fine e delle sue promesse»? La pura conseguenza del *katéchon* non è forse «diventare identico al potere imperiale», in un «rovesciamento della promessa escatologica nella promessa del rinvio dell’*Eschata*»<sup>50</sup>?

In realtà, non si tratta per Schmitt di negare l’*avvento della fine* (apocalisse) quanto piuttosto *la fine come a-venire* (escatologia), come αἰών, come il suo eccedere rispetto a ogni *forma*, a ogni *revelatum*. La storia rimanda all’*éschaton*, il tempo *storico* è sempre «apocalittico», «termine [*Frist*], come termine ultimo davanti al patibolo [*Galgenfrist*]» (così il Grande Inquisitore, come scrive Cacciari, tenta di «concepirsi contraddittoriamente, in uno, come *katéchon* e *éschaton*»<sup>51</sup>: occorre “dar tempo” *nello stesso tempo* del compiersi del “tempo dell’attesa”).

Ciò che rende impossibile al *katéchon* d’essere «ponte» tra l’escatologia e la storia è, allora, proprio la *presentificazione della fine* stessa: «il *katéchon* sa che questa *Ora* è l’ultima, e non ce ne saranno altre», osserva ancora Cacciari. Ossia: il tempo, ogni tempo, è sempre determinato a partire dall’*ora-qui*, a partire dal presente (con Deleuze, diremo che per χρόνος «soltanto il presente esiste nel tempo. [...]»

<sup>48</sup> M. Cacciari, “Il destino dell’analogia”, *Humanitas*, 3, 1999, p. 352.

<sup>49</sup> C. Schmitt, “Tre possibilità di una immagine cristiana della storia”, cit., p. 252.

<sup>50</sup> Hans Blumenberg a Carl Schmitt, 7 agosto 1975, in H. Blumenberg, C. Schmitt, *op. cit.*, pp. 84-85.

<sup>51</sup> Cfr. M. Cacciari, *Il potere che frena*, cit., pp. 107-121.

## JURA GENTIUM

soltanto il presente riempie il tempo, passato e futuro sono due dimensioni relative al presente nel tempo»<sup>52</sup>).

Per questo il Cristo, per Schmitt, è in realtà *sempre-già* venuto, e si volge sempre e solo a ciò che *è-stato*: «il Cristo guarda indietro verso eventi compiuti e vi trova una ragione interna e un nucleo simbolico, nell'attiva contemplazione dei quali il senso oscuro della nostra storia continua a svilupparsi»<sup>53</sup>. La stessa *storia* è già compiuta, e di essa si può soltanto *rispondere*: l'Epimeteo cristiano («Compi quel che devi, è già / da sempre compiuto e tu puoi soltanto risponderne»<sup>54</sup>), è sempre *ultimo* sguardo e «sguardo all'indietro», poiché non vi è sapere, non vi è «saggezza della cella», se non nell'*essere-stato*<sup>55</sup>.

La *fine* si *dispiega* e si *dimostra* nel *Revelatum*: il *katéchon* non è «ponte», non «trattiene» la fine, perché essa è già-da-sempre qui, *ora*, e dunque mai *sarà*, mai *a-venire*. Il *katéchon* non «ritarda» la fine, ma la rende-presente, e dunque *storica* (non c'è, infatti, un *altro* tempo, un tempo-altro rispetto a χρόνος): la fine è già-ora, il *katéchon* è sempre già *al* termine e *sul* termine come *patibolo*. L'«estremità messianica» del *katéchon* non rimanda all'*evento* inteso come «rottura immediata, interruzione inaudita», a un'«escatologia senza teleologia» (Derrida), ma alla *presenza eterna* dell'*evento-storico* della *veritas* del Cristo, in cui passato e futuro vengono a coincidere (come *storia*, dove ciò che si compie è già da sempre compiuto, come *éschaton* che è già da sempre avvenuto).

Il Cristo schmittiano è *apocalittico*, ma non *messianico*<sup>56</sup>: svela la fine, la rende-presente, non apre al *ritorno* spettrale, al sempre-a-venire, alla venuta dell'altro. Il messianico è «spettrale, è la spettralità dell'avvenire, è la dimensione altra, la riposta all'inquietante spettralità del passato che è la storicità stessa. L'apocalittico, al contrario, annuncia

<sup>52</sup> G. Deleuze, *Logique du sens*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1969, trad. it. *Logica del senso*, Milano, Feltrinelli, 2011, p. 145.

<sup>53</sup> C. Schmitt, «Tre possibilità di una immagine cristiana della storia», cit., p. 253.

<sup>54</sup> C. Schmitt, *Ex Captivitate Salus – Erfahrungen der Zeit 1945-47*, Greven, Köln, 1950, trad. it. *Ex Captivitate Salus. Esperienze degli anni 1945-1947*, Milano, Adelphi, 1987, p. 55.

<sup>55</sup> M. Cacciari, *Dell'inizio*, cit., pp. 155-156.

<sup>56</sup> Cfr. J. Derrida, «Di un tono apocalittico adottato di recente in filosofia», in G. Dalmasso (a cura di), *Di-segno. La giustizia nel discorso*, Milano, Jaca Book, 1984, pp. 107-144.

## JURA GENTIUM

la fine della spettralità»<sup>57</sup>. Quello di Schmitt è sempre discorso *teologico*, nella misura in cui pensa l'*éschaton* come apocalisse, riducendo così il tempo della fine «al presente, considerandolo del tutto fondato su ciò che già si è rivelato-espresso»<sup>58</sup>, laddove la promessa dovrebbe essere, invece, quella di un'«alterità inanticipabile», di «un'attesa senza orizzonte d'attesa»<sup>59</sup>.

Che sia, però, davvero questa l'unica lettura dei testi schmittiani? O, in essi, non vi è sempre e anche la possibilità di una differente logica, di un altro movimento irriducibile al momento onto-teo-logico del rapporto tra *auctoritas* e *veritas* fissato nella massima “Gesù è il Cristo”?

Forse altri luoghi della teologia politica di Schmitt consentono di riaprire il discorso, e di ridefinire così il «potere che frena» secondo una linea che non sia più quella della rappresentazione.

### **Teologia come stasiologia: l'uno in rivolta contro se stesso**

La logica dell'identità sottesa al teologico-politico come «metafora metafisica» non è, come si è accennato, il solo esito possibile dei testi schmittiani. Al contrario, in essi il teologico-politico funziona sempre anche come scrittura di una *differenza* interna all'*identico*, di un movimento “stasiologico” in cui *l'uno* non è dato che «in rivolta contro se stesso», come sempre differente e non-unico, come ciò che non si dà se non differenziandosi. Schmitt rilegge infatti la formulazione di Gregorio di Nazianzo (*Oratio theologica* III, 2), «l'uno è sempre in rivolta contro se stesso» (το ἓν στασιάζον πρὸς ἑαυτὸ)<sup>60</sup>, come l'indicazione di una stasiologia che si dà «nel nucleo della dottrina della Trinità».

Non si tratta più della semplice trasposizione-traduzione del politico all'interno del teologico, del problema della traducibilità come *analogia*, quanto piuttosto di individuare la logica che *rende possibile* ogni traduzione, ogni analogia tra teologia e politica: «se a ogni unità è

<sup>57</sup> F. Jameson, “La lettera rubata di Marx”, in J. Derrida, *Marx & Sons. Politica, spettralità, decostruzione*, Milano-Udine, Mimesis, 2008, p. 75.

<sup>58</sup> M. Cacciari, *Dell'inizio*, cit., p. 608.

<sup>59</sup> J. Derrida, *Spettri di Marx*, cit., p. 86.

<sup>60</sup> C. Schmitt, *Teologia politica II*, cit., p. 95.

## JURA GENTIUM

immanente una dualità e quindi una possibilità di rivolta, una στάσις, allora la teologia sembra diventare “stasiologia”»<sup>61</sup>.

Prima del teologico-politico si dà *stasiologia* – o, meglio: solo una certa logica stasiologica rende possibile la costituzione di quelle analogie, identità strutturali, affinità che determinano il teologico-politico. Logica che non riguarda più il *concetto* (la *logica dei concetti* teologico-politici è sempre, infatti, la rappresentazione), ma, diremo per ora, una certa *intensità*, un movimento *non-concettuale* del concetto (ossia che sta *al di là* di ogni rappresentazione, di ogni idea, di ogni nome).

Potremmo, allora, rileggere in Schmitt (ma sempre *al di là* di Schmitt) anche una critica della *rappresentazione*, del suo essere *alienazione*, «ospite straniero»: «l'essere appare solo come non-essere! – annota Schmitt – Quando diviene visibile esce fuori da sé»<sup>62</sup>. La rappresentazione – come regime della *visibilità* – implica l'uscire *fuori da sé* dell'essere ed il suo *apparire* come «non-essere». La stasiologia, in questo senso, è una logica di ciò che precede l'apparire dell'essere, il suo “uscire fuori da sé”, di ciò che resta nell'*invisibilità*, nella sua non-rappresentabilità, nel suo sottrarsi alla presenza, alla presentificazione.

Ma di che tipo di logica si tratta? Le indicazioni esplicite, da parte di Schmitt, sono limitate alle poche pagine della *Teologia politica II*. Dio è sempre “contro Dio”, secondo Schmitt, come nel passo di Goethe, nella “smisurata sentenza” *nemo contra deum nisi deus ipse*<sup>63</sup>.

L'Uno è lacerato da un'opposizione. Perché si dà rivolta dell'uno contro *se stesso*, un movimento di differenziazione dell'uno *da sé* che è interno al *Deus contra Deum*, all'“Uno”, al Dio come *creatore* e come *redentore*? Bisogna tentare di ripensare queste possibilità attraverso

<sup>61</sup> Ivi, p. 100.

<sup>62</sup> C. Schmitt, *Glossario*, cit., p. 213.

<sup>63</sup> C. Schmitt, *Teologia politica II*, cit., p. 100: «Dio contro Dio / (ella trae un piccolo crocifisso dal suo seno e lo bacia) / *Salvami, salvami, / mio Gesù, che seguo, dal suo braccio!* [...] / *Salvami, salvami da mio padre / e dal suo amore, dalla sua tirannide*». Schmitt riconduce la sentenza di Goethe ai citati frammenti tratti da “Caterina da Siena” di Jakob Michael Lenz. Fondamentale è anche, sul punto, il richiamo di Schmitt a M. De Gandillac, *La sagesse de Plotin*, Paris, Hachette. 1952, X: *Deux en Un*, pp. 174-193. Per l'interpretazione che del *deus contra deum* darà, invece, Blumenberg, cfr. H. Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1979, trad. it. *Elaborazione del mito*, Bologna, Il Mulino, 1991, pp. 629-670.

## JURA GENTIUM

Schmitt, senza già concludere, come fa Blumenberg, che il dio che si contrappone a dio sarebbe il Figlio di Dio (così anche Esposito: «il problema di fondo posto da Schmitt è, insomma, la presenza inevitabile del Due nella figura dell'Incarnazione»<sup>64</sup>). Ciò che è in rivolta è l'Uno, το ἓν, ed è in rivolta πρὸς ἑαυτὸ. Quella dell'Uno-Uno, è separazione interna dell'Uno-in-se-stesso (*binarius numerus infamis*). Nel Dio-contro-Dio, pensato come Uno-in-rivolta, non abbiamo *due persone*, due *determinazioni* (come nell'Uno-che-è), ma un dualismo immanente all'unità, ovvero una separazione che è *interna* all'*Unum*, che non da altro viene se non da sé, dal porsi *contro-di-sé* (e non, come nella logica della rappresentazione, dall'*uscire-fuori-di-sé*).

Per questa ragione il Dio-contro-Dio non corrisponde all'ipotesi dell'Uno-che-è. Pensare Dio a partire dall'Uno-che-è implica, certamente, l'isciversi di una dualità immanente all'uno: «uno e essere non sono la stessa cosa; l'uno-che-è sarà dunque una *dualità*»<sup>65</sup>. Perché non pensare la *stasi* come immanente all'*Uno-Uno* della prima ipotesi del Parmenide?

Mentre nell'Uno-che-è la dualità è la *separazione* tra uno ed essere posti come *distinti*, nell'Uno-Uno la *stasi* è la sua *negazione* che deriva dal fatto che «l'essere puramente indeterminato da nulla può distinguersi, cioè: non è dal Nulla distinguibile»<sup>66</sup>. Non essendo diverso da nulla, l'Uno non sarà neppure identico a se stesso. Se seguiamo, qui, la riflessione di Cacciari, diremo allora che, mentre nell'Uno-che-è l'*identità* tra essere e nulla è data dall'è del giudizio, e perciò dalla loro *distinctio*, la quale presuppone «due “persone”, entrambe realmente partecipanti all'essere»<sup>67</sup>; nell'*Uno-Uno*, invece, essere=nulla non implica *identità* (in quanto non implica *rapporto*), ma indistinzione, indifferenza.

Siamo, dunque, “al di qua” del *Deus=Esse*. Il movimento schmittiano è piuttosto quello del *Deus=Unum*: dire che Dio è implicherebbe già *rappresentarlo* e, quindi, pensarlo come *non essere*,

<sup>64</sup> R. Esposito, *Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero*, Torino, Einaudi, 2013, p. 67.

<sup>65</sup> M. Cacciari, *Dell'Inizio*, cit., p. 69. Sul tema, occorre rimandare, qui, almeno a V. Vitiello (a cura di), *Il «Parmenide» di Platone*, Napoli, Guida, 1992.

<sup>66</sup> M. Cacciari, *Dell'Inizio*, cit., p. 111.

<sup>67</sup> Ivi, p. 112.



nell'apparire, nella visibilità, e in tal modo *separare* due “persone” al suo interno (in tal modo riproponendo il *dualismo* gnostico che Schmitt comunque rifiuta, ovvero una *separazione* Padre-Figlio che è estranea al *Deus-Trinitas* schmittiano). Ma che tipo di “conflitto” è quello dell’*Unum-Unum*?

### Il criterio del “politico”

Se l’Uno-Uno è στάσις, è rivolta-in-se-stesso, ciò non dipende da un movimento dell’*uscire-fuori-da-sé* (che riguarda la logica della rappresentazione), né da una *distinctio*, da una separazione tra due “persone”, tra due termini, a esso interna (che è propria dell’Uno-che-è).

Lo si ripete: si tratta di un conflitto senza *giudizio*, senza, cioè, il movimento *riflessivo* del porre sé come altro da sé, senza *identità* (A=A come A=non-A). Soltanto una logica della *rappresentazione* pensa il conflitto in questi termini, a partire cioè dall’Uno-che-è, dal Dio che deve sempre uscir-fuori-da-sé in una logica della *visibilità*, che è sempre «soggetto alla necessità della manifestazione»<sup>68</sup>. Il Dio che è, l’Uno-che-è, sarebbe – se seguiamo Cacciari – quello hegeliano, *Gott ist schlechtin offenbar*: la necessità per Dio di porsi contro se stesso, di distinguersi da sé, di essere *obiectum* a sé, coincide con quella di «perfettamente apparire, senza in nessuna apparenza esaurirsi»<sup>69</sup>.

Diversamente, il Dio-contro-Dio schmittiano non *appare*, non si distingue da sé in un movimento di manifestazione-rivelazione: è *in sé* rivolta, opposizione. Cerchiamo, allora, di rileggere la critica che di Hegel fa Schmitt o, meglio, lo *scarto* – come scrive Schmitt – che «l’Epimeteo eracliteo» (Hegel) realizza rispetto all’«Epimeteo cristiano» (Schmitt)<sup>70</sup>. Schmitt definisce Hegel *eracliteo* in quanto la sua concezione della «contraddizione» renderebbe impossibile il *futuro* e, con esso, la necessità della *redenzione*. Riportiamo due citazioni dal *Glossarium*:

Lo scorrere (del fiume e del tempo), il passare eracliteo; non divenire né sorgere, bensì passare; andare è passare, andare via; quindi, il presente è già passato; ma del futuro non si dà parola. Perciò la filosofia di Hegel

<sup>68</sup> M. Cacciari, *Dell’Inizio*, cit., p. 126.

<sup>69</sup> Ivi, p. 195.

<sup>70</sup> C. Schmitt, *Glossario*, cit., p. 298.

## JURA GENTIUM

dovette diventare una contemplazione storica del mondo. L'apparente paradossalità del fatto che il movimento incessante (=rivoluzione) diventi così reazionario<sup>71</sup>.

Qui il grande Hegel fallisce; egli sostiene che ciò che è passato da lungo tempo non è perciò più vero. «Cristo è morto per i nostri peccati così tanto tempo fa che non è quasi più vero» (Rosenkranz, p. 541). [...] In tutta la storia universale non c'è nulla di altrettanto libero dalla necessità di redenzione e di altrettanto immune da ogni attacco di tale necessità della filosofia di Hegel, in cui l'identità fra essere e non essere converge in una relazione intesa non solo come relazione, cioè come *coincidentia oppositorum*, ma come relazione fra relazione e non-relazione, identità di identità e non identità, processo infinito, infinita inquietudine; chi lo comprende non ha più bisogno di alcuna redenzione<sup>72</sup>.

Non è possibile, in questa sede, discutere nel merito l'interpretazione schmittiana di Hegel (così come, del resto, non vi si discute quella di Cacciari), in quanto ci interessa piuttosto la logica che il testo schmittiano, attraverso il riferimento a Hegel, può portare avanti.

Anzitutto, rispetto alla «contraddizione» hegeliana, il Dio-contro-Dio, l'Uno in rivolta, non è *movimento*, non è processo, ma στάσις, ossia, come ricorda Schmitt, *quiete*, «stato di quiete», posizione, *status*, in quanto opposto a *kinesis*, e insieme rivolta, disordine, «movimento», «guerra civile»<sup>73</sup>. Dio-contro-Dio è *relazione*, ma è anche «quiete» (come è quiete l'*Unum-Unum*), perché in esso l'opposizione non implica un processo di separazione, il *porsi dei distinti*, delle «persone».

Schmitt oppone qui la contraddizione come *opposizione* e *coincidentia oppositorum* alla logica del movimento, del «processo infinito». Il Dio che si rivolta contro-di-sé, allora, non è *processo*, non si manifesta, non esce-fuori-da-sé. È l'*Unum-Unum* che *né è né non è*, non *si fa carne* distinguendosi, ponendosi come altro-da-sé, come *obiectum* a se stesso, non si *rappresenta*.

<sup>71</sup> Ivi, p. 103.

<sup>72</sup> Ivi, p. 296.

<sup>73</sup> C. Schmitt, *Teologia politica II*, cit., p. 95: «La storia della parola e del concetto di *stasis* merita in questo contesto di essere accennata; essa si estende da Platone (*Sofista* 249-254, e *Politeia* V, 16, 470) attraverso i neoplatonici e Plotino ai padri e maestri greci della Chiesa; in essa si sviluppa una contraddizione con avvincente dialettica. *Stasis* significa, in primo luogo: quiete, situazione di quiete, posizione, status; il concetto contrario è *kinesis*: movimento. Ma *stasis* significa in secondo luogo anche *disordine* (politico), movimento, rivolta e guerra civile».

## JURA GENTIUM

Questo *né – né*, per Schmitt, non è altro che la *stasiologia*, ossia opposizione politica. Ci avviciniamo, così, al senso della rivolta dell'Uno-Uno. L'*Unum-Unum* è contro-di-sé perché attraversato, da sempre, *dal politico*, dalla separazione amico/nemico. Ma essa, proprio in questo punto, si riscrive, si ridetermina rispetto al discorso schmittiano *sul politico*.

Dovremmo riprendere, brevemente, la critica di Derrida. La distinzione politica tra amico e nemico (*die politische Unterscheidung*) – per Schmitt – è *inscritta*, certamente, all'interno di una logica dell'*identità*, dell'*identificazione*, che finisce per “rovesciare” lo stesso assunto schmittiano secondo il quale «il concetto di Stato presuppone quello di “politico”»<sup>74</sup>: «non si potrebbe pensare il politico senza sapere *ciò che* vuol dire “nemico”, né prendere una decisione politica senza sapere *chi* è il nemico. Cioè senza l'*identificazione* con cui lo si identifica, lui, e ci si identifica, sé»<sup>75</sup>.

Affinché, in altri termini, si dia *politico*, occorrerebbe sempre l'«*identificazione pratica*» dell'amico e del nemico: il significato *reale* dei concetti di amico e nemico implica la distinzione tra due soggetti, l'*identificazione*, la quale, per Schmitt, ha come riferimento, anzitutto, la forma statale (il nemico è nemico *pubblico*: senza lo Stato, non vi è alcun modo per distinguere l'*hostis* dall'*inimicus*, il quale però non sarebbe mai «nemico», *Feind*, ma solo «nemico privato», come scrive Schmitt. Ma allora la distinzione amico/nemico non sarebbe affatto *autonoma*, poiché in essa non vi è nulla che possa separare il «nemico in senso politico» dal nemico «nella sfera privata»). Se Schmitt «muove dalla definizione del politico – e cioè della distinzione *Freund/Feind* – come presupposto dello Stato», egli finisce però poi per pensare «il politico – e cioè la distinzione *Freund/Feind* – a partire dallo Stato»<sup>76</sup>.

Nel momento, tuttavia, in cui il *criterio* del *politico* è pensato come interno all'*Unum-Unum*, come la sua rivolta-contro-di-sé, esso non risponde più a quella logica dell'*identità* cui Derrida tende a ricondurlo. Qui la distinzione (*Unterscheidung*) amico/nemico, la loro separazione-

<sup>74</sup> C. Schmitt, *Il concetto di politico*, cit., p. 101.

<sup>75</sup> J. Derrida, *Politiques de l'amitié*, Paris, Galilée, 1994, trad. it. *Politiche dell'amicizia*, Milano, Raffaello Cortina, 1995, p. 132.

<sup>76</sup> V. Vitiello, “De Amicitia. Derrida critico di Schmitt”, in «Fogli Campostrini», 3, 2012, 3, p. 51.

## JURA GENTIUM

opposizione, non presuppone in alcun modo il *chi*, né il *che cosa*, l'identificazione di *due soggetti*, la separazione di due *distinti*. Se è possibile una rilettura plurale dei testi schmittiani, dovremo insistere sulle eterogeneità, sulle discontinuità, che li attraversano. Sono davvero riducibili alla descrizione del "politico" – come pensata nel suo riferimento allo Stato – i passi di *Ex Captivitate Salus* come «l'Altro è mio fratello. L'Altro si rivela fratello mio, e il fratello, mio nemico. Adamo ed Eva ebbero due figli, Caino e Abele. Così comincia la storia dell'umanità. Questo è il volto del padre di tutte le cose»<sup>77</sup>?

Se Schmitt continua a chiedersi «*chi* è mai il mio nemico», la domanda si sposta rispetto a una logica dell'identico cui si riferisce la critica di Derrida. Il nemico è «colui che mi può *mettere in questione*», ma questo *chi* (*chi* più abissale dell'«identificazione pratica» dell'*hostis*, perché è il *chi* della messa-in-questione, e non semplicemente della possibilità-realtà del conflitto), non sono che «io stesso»<sup>78</sup>. «Il nemico è l'Altro», lo *Straniero*, ma questo altro non è che l'Uno stesso. Qui Schmitt cita Hegel: «ricordati delle grandi proposizioni del filosofo: il rapporto con se stessi nell'Altro, questo è il vero infinito. La negazione della negazione, dice il filosofo, non è una neutralizzazione; al contrario, il vero infinito ne dipende»<sup>79</sup>.

Eppure, nel riferimento schmittiano non c'è *dialettica*: la negazione-della-negazione, per Schmitt, non implica il movimento, la processualità, il *porsi* dell'Uno come Altro. Essa è «statica», è *στάσις*. Per questo è «nel cuore» dell'Uno-Uno (e non dell'Uno-che-è). Amico/nemico, infatti, non sono qui *due* "persone", non si danno come *distinti*, e neppure come *identici*: sono la pura *intensità* di ciò che è irrappresentabile, che è "quiete in rivolta", "affermazione – negazione". Il criterio del politico, qui, è quello della differenza senza e prima dei differenti, la distinzione che precede e rende possibili i distinti. Ciò che si dà è l'opposizione, e niente altro (nei termini, insufficienti, di Schmitt: *coincidentia oppositorum*, e non «processo», identità dell'identità e della non-identità<sup>80</sup>).

<sup>77</sup> C. Schmitt, *Ex Captivitate Salus*, cit., p. 92.

<sup>78</sup> *Ibidem*.

<sup>79</sup> *Ibidem*.

<sup>80</sup> Cfr. C. Schmitt, *Glossario*, cit., pp. 219-220: «Il nemico non è ciò che si elimina; il rapporto tra amico e nemico non corrisponde tanto a quello fra nutrimento e feci,

## JURA GENTIUM

Se Dio-contro-Dio indica la *politicalità* del teologico, essa non riguarda più il problema dell'«analogia». Piuttosto, non vi è pensiero, neppure quello di Dio, che non sia già attraversato e costituito dal “politico” come *differenza*, differenza-senza-differenti, che sta prima di ogni giudizio e rappresentazione. Il “politico” non è altro, qui, che il “*fra*”, il frammezzo (*das Zwischen*), lo spazio come *spaziatura* entro cui ogni differenza può essere, e senza il quale non vi è possibilità delle differenze stesse.

L'Unum-Unum non è dunque né identico a se stesso né differente, è in «quiete», poiché non esce fuori-di-sé, non si *pone* come altro, ma è *στάσις*, perché la sua *in-distinzione*, *in-differenza*, implica che l'Uno non possa essere né rapporto a sé né rapporto ad altro, ma soltanto «rapporto senza rapporto», sé/altro, amico/nemico dove la *sbarratura* non indica il passare o il porsi delle *distinzioni*, ma unicamente il “bianco”, la *frattura*, il vuoto che non è altro che opposizione, separazione. Non pura relazione di uguaglianza (Cacciari direbbe infatti dell'Uno-Uno: non “essere è nulla”, ma “essere=nulla”), né semplicemente *contraddizione*, ma la separazione nella non-separazione, *polemos*.

Non è più questione di *identificare* amico e nemico, di separare due “persone” (Dio buono/Dio cattivo, creatore/redentore), di porre dei *distinti* in relazione. Ciò che fa questione, che mette-in-questione, è al contrario l'impossibilità dell'identificazione, di una logica dell'identico: io come altro, amico come nemico, indicano qui ciò che “trema” nell'Uno (il “politico” è sempre, per Schmitt, una questione di *tensione*), che gli impedisce di essere «quiete» senza al contempo essere anche *στάσις*.

Il problema della teologia politica resta dunque «la questione del nemico»: non più di un nemico-*soggetto*, ma della negazione *assoluta* che, potremmo dire, in quanto tale è «l'assolutamente *positivo*, ciò che non conosce negazione alcuna»<sup>81</sup>, e perciò negazione-affermazione, né

quanto piuttosto a una mescolanza, un accoppiamento, una notte di nozze dei contrari, un'orgia eraclitea, perfino a una guerra civile, finché essa rimane una guerra fra fratelli».

<sup>81</sup> V. Vitiello, *Cristianesimo senza redenzione*, Roma-Bari, Laterza, 1995, p. 63.

## JURA GENTIUM

essere né nulla, ma davvero, per servirsi dei termini schmittiani, grado di *intensità* (forse «un tremito», *eine Erzitterung?*).

Ma se il “politico”, la *στάσις* sta nel cuore della Trinità, ciò significa che in quel cuore non vi è *soggetto*, un Dio-Uno come *ente*, identico a sé. Per questo Schmitt pensa che la *στάσις* sia essenzialmente *crisologica*, perché è con il Cristo che l’Uno-Uno mostra di *non-stare*, non semplicemente stare, come fondamento o semplice presenza-quiete.

Soltanto l’incarnazione del figlio, scrive Schmitt, spezza il «dualismo delle due nature, uomo-dio», il quale «diventa unità nella seconda Persona»<sup>82</sup>. Ma questa unità nella *seconda Persona*, non è altro che l’impossibilità di dire l’Uno-Uno come *identico*, *Io=Io*: soltanto nella sua incarnazione vediamo come la *στάσις* non sia *interna* ad un «soggetto» (come tale identico a sé: «Io sono ciò che io sono», «l’esistente in sé e per sé», l’esistente necessario, l’«ente per eccellenza»<sup>83</sup>).

Con Cristo, Dio si dice solo come *Tu* (*Non sicut ego volo, sed sicut tu*), «Padre che è oltre il Padre»<sup>84</sup>, che non è, ma era e sarà. Il *Tu*, la «seconda persona», che si porta all’interno del sé, dice la *στάσις* che precede ogni determinazione, dice ciò che mette-in-questione lo *stesso*, l’«io»<sup>85</sup>. Dire Dio, annota Schmitt, è ingannare, perché Dio non ha *nome*, ha «parola» e non «linguaggio», si indica con un *Tu* e non si dice con un *Io*: «i teologi tentano di ridurre la parola di Dio a un linguaggio

<sup>82</sup> C. Schmitt, *Teologia politica II*, cit., p. 98.

<sup>83</sup> M. Cacciari, *Filosofia e teologia*, cit., p. 381.

<sup>84</sup> V. Vitiello, *Dire Dio in segreto*, Roma, Città Nuova, 2005, p. 17. Sulla logica della seconda persona, del giudizio della seconda persona, cfr. anche V. Vitiello, *Grammatiche del pensiero. Dalla kenosi dell’io alla logica della seconda persona*, Pisa, ETS, 2009.

<sup>85</sup> Il «Tu» del Cristo è forse, allora, l’unica possibilità di un «vero» *ateismo*, se con esso intendiamo non l’*affermazione* della negazione di Dio o della sua assenza, ma *negazione di sé*, come ciò che vale «a escludere ogni risposta in prima persona», ciò che rende impossibile «l’identità di un io» (e però, allora, *ateismo* sempre impossibile, perché «io» *non sono mai ateo*) (così M. Blanchot, *L’Entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969, trad. it. di R. Ferrara, *L’infinito intrattenimento. Scritti sull’«insensato gioco di scrivere»*, Torino, Einaudi, 1977, p. 341).

## JURA GENTIUM

dogmatico»<sup>86</sup>. Non c'è, per Schmitt, alcuna «hegeliana “appropriazione di Dio” [Gott-Nahme]»<sup>87</sup>.

Dio-contro-Dio non ha l'altro, l'alterità, né *in sé*, né *fuori di sé*, perché il “contro”, πρὸς ἑαυτὸ, indica anzitutto l'assenza del *sé*, dell'*Io*, indica il solo “frammezzo” (l'*intensità*, direbbe Schmitt). Frammezzo che, come tale, è sempre *tolto* – è ciò che si toglie – e pertanto sta *al di là* di ogni nome e linguaggio: per questo non è una semplice «dualità»<sup>88</sup>, ma «rapporto senza rapporto», ciò che resta al di qua dei determinati che determina (e ciò che resta è, per Schmitt, il “politico”). Diremmo che il Cristo “toglie” il Dio come *soggetto*, come «io», come *distinto*. L'unità trinitaria, che lega il Figlio al Padre, è per Schmitt la risposta alla gnosi. E la sola risposta possibile è quella di assumere la στάσις come la relazione che – stando prima dei relati – sottrae Dio alla rappresentazione, al *sé*.

Solo con Cristo la στάσις mostra di non essere *interna* a un Dio-soggetto, a un Dio-ente (a un Uno come ente, e quindi di non essere riconciliata e neutralizzata in una «quiete» astratta, in un'identità), ma di essere, al contrario, senza soggetto, dissoluzione del soggetto, perché è pura relazione senza relati, è rapporto tra “persone” che non sono *distinte*. Potremmo, in tal senso, rileggere il passo di Vitiello: «l'abbandono del Figlio segna, *nella prossimità*, la distanza infinita del Figlio dal Padre. Quando questa distanza fosse colmata, la Trinità stessa scomparirebbe. [...] Il pericolo che minaccia il *Deus-Trinitas*? Lo stesso

<sup>86</sup> C. Schmitt, *Glossario*, cit., p. 247: «Chi dice “Dio” vuole ingannare. Su Dio, infatti, non c'è nulla da dire. Anche chi nega Dio vuole parlare di Dio; anch'egli vuole ingannare».

<sup>87</sup> Così C. Schmitt, lettera ad Alexandre Kojève del 9 maggio 1955, in C. Altini (a cura di), “Carteggio Alexandre Kojève – Carl Schmitt”, *Filosofia politica*, XVII, 2, 2003, pp. 166-167.

<sup>88</sup> Così, correttamente, M. Donà, *L'aporia del fondamento*, Milano, Mimesis, 2008, p. 528: «Se la relazione significativa si costituisce come apparire di un “due” (anzi, di un uno che è “due”), essa non è comunque un “fra” – non dice cioè la semplicemente indeterminatezza caratterizzante un “fra” positivamente sussistente e realmente determinato. [...] Insomma, è *l'essere due di un uno* a rendere la relazione “apparente”, ossia manifesta e sempre positivamente determinata; pur senza costringerla a farsi “uno”. [...] Ma allora è chiaro: la relazione in quanto tale non c'è proprio [...]. Stante che ogni nome è un “due” – ogni uno essendo in questo senso un “due”. Sempre e solo di un “uno” possiamo infatti dire che “è-due”».

## JURA GENTIUM

che minaccia il mondo: la *perfectio* dell'Uno»<sup>89</sup>. Il *pericolo* di Dio – che è il rischio del “politico” – è che non sia, che possa non essere, neppure come possibile.

Occorre fermarsi. Schmitt non riflette oltre su questa *στάσις*: l'opposizione – pur ora senza *opposti*, pur sottratta a ogni logica dell'*identificazione* – resta «originaria», «pura» e non altrimenti pensata. Resta per certi versi un *factum*, quello del frammezzo, del “fra”. Ma resta ferma proprio a indicare che il teologico-politico, almeno in questa sua seconda scrittura, in questa logica altra rispetto a quella dell'«analogia», non «funziona [...] separando ciò che dichiara di unire e unificando ciò che divide»<sup>90</sup>.

Qui, infatti, il “Due”, si potrebbe dire, si *sottrae* «all'unità che lo rende tale – insieme teologico e politico, in un vincolo indecidibile se non con una insostenibile contraddizione»<sup>91</sup>. Ma non è neppure questo: piuttosto, ciò che si pensa nella *στάσις* è l'*Unum* che non è mai Uno né Due, non è *opposizione* degli *opposti*, ma è il “tra” del *politico* al di là dell'*identificazione* amico/nemico, al di là dei suoi *oggetti*.

Schmitt apre, così, a un pensiero del “politico” che non è altro che, per dirla con Cacciari, «la dissoluzione del soggetto stesso, di cui la forma-Stato è, come Hegel sapeva, produzione»<sup>92</sup>. Perché, del resto, non seguire Schmitt nelle sue stesse tesi, quando insiste sulla fine dell'«epoca della statualità», sullo «scuotimento» dei concetti «classici», dichiarando «sono sempre più convinto che “Stato” è una parola *legata al suo tempo; vale solo da Hobbes a Hegel*. Tutto il resto non è più “Stato”»<sup>93</sup>? Non si annuncia qui «la fine della politica e la nascita del politico»<sup>94</sup>?

<sup>89</sup> V. Vitiello, “Religione e nichilismo”, *Διαφων. Revista de Filosofia*, 39, 2006, p. 15.

<sup>90</sup> R. Esposito, *op. cit.*, p. 5. Sul tema, cfr. anche E. Guglielminetti, “Due” di *filosofia*, Milano, Jaca Book, 2007.

<sup>91</sup> R. Esposito, *op. cit.*, p. 68.

<sup>92</sup> M. Cacciari, *Dialettica e critica del politico. Saggio su Hegel*, Milano, Feltrinelli, 1978, p. 72.

<sup>93</sup> Carl Schmitt, lettera a Norberto Bobbio del 3 Luglio 1949, ripubblicata in “«Ma, davvero, in mezzo a tutte queste rovine non c'è altra via che il silenzio?». Il carteggio Bobbio-Schmitt (1949-1980)”, *Lo Stato*, II, 2014, 2, p. 114. Certo Schmitt stesso resta *al di qua* delle sue tesi, della possibilità di svilupparle nelle loro estreme conseguenze, se ancora nel 1970 scrive: «non si può più oggi definire il politico partendo dallo Stato, ma *ciò che oggi si può ancora chiamare Stato* deve viceversa essere inteso e



## JURA GENTIUM

Il “politico” è ora *senza-soggetto, senza-fondamento*, e per questo si sottrae a ogni logica della *rappresentazione*: esso non si rappresenta e non rappresenta, non funziona nel senso di identificare-costituire i suoi «soggetti» (amico/nemico) all’interno di una «unità politica» (Stato). Lo Stato cessa di essere la «situazione» del politico, «la situazione che fa da criterio nel caso decisivo, e costituisce perciò lo *status* esclusivo»<sup>95</sup>. Il politico è ora *senza posizione* (è anzi ciò che “toglie” ogni posizione, determinazione): è unicamente il “*tra*”, la spaziatura che precede e rende possibili tutte le antitesi e le opposizioni (e per questo si sottrae a tutte le opposizioni *concrete, determinate*: bello/brutto, buono/cattivo, etc.).

È “politico” *ciò che sta nel mezzo*, nel senso che è ciò che mantiene la spaziatura, il “frammento”, la *linea di inimicizia* senza nemici: «l’inimicizia si forma incessantemente da sé. Si forma, si trasforma, svanisce. La situazione si fa grave solo quando l’uomo si stabilisce nell’inimicizia, vi prende dimora e la istituzionalizza»<sup>96</sup>. Ma anche una simile definizione sarebbe insufficiente, imprecisa. Il “politico” non è unicamente *separazione*, come se vi fosse un *primato* dell’inimicizia: Schmitt si è sempre opposto alla critica di Strauss che non vi è un «preteso primato di nemico», poiché «il riferimento alla negazione è tutt’altra cosa che affermare il primato di ciò che viene negato»<sup>97</sup>. Nel “politico” non si nega *qualcosa o qualcuno*, non si dà un «negato», ma la negazione.

Il “politico” non è più *criterio*, un «ambito oggettivo»<sup>98</sup>, non è più giudizio (*Ur-teil*), non è più separazione io/non-io<sup>99</sup>: è il *differenziale* di

determinato a partire dal politico» (C. Schmitt, *Teologia politica II*, cit., p. 19) [corsivi aggiunti].

<sup>94</sup> M. Tronti, “Marx e Schmitt: un problema storico teorico”, in G. Duso (a cura di), *La politica oltre lo Stato: Carl Schmitt*, Venezia, Arsenale, 1981, p. 26.

<sup>95</sup> C. Schmitt, *Il concetto di politico*, cit., p. 101.

<sup>96</sup> C. Schmitt, *Glossario*, cit. p. 375.

<sup>97</sup> C. Schmitt, *Il concetto di politico*, cit., p. 95.

<sup>98</sup> Cfr. C. Schmitt, *Teologia politica II*, cit., pp. 19-20: «Ma il criterio del politico non può ancora oggi essere una nuova sostanza, una nuova “materia”, o un nuovo ambito oggettivo. Il solo criterio ancora rappresentabile scientificamente è oggi il grado di intensità di un’associazione o di una distinzione».

<sup>99</sup> Cfr. C. Schmitt, *Glossario*, cit., pp. 310-311: «Finora, in genere, i tedeschi riuscivano a distinguere solo fra io e non-io, non fra amico e nemico, con la conseguenza che scambiavano ogni non-io per nemico. [...] Ma né l’io è l’amico, né il

## JURA GENTIUM

ogni concetto, ossia il punto (ἄτοπον) in cui ciascun concetto cessa di essere «immagine», *Bild, forma e figura* – e quindi delimitazione e identificazione – della “cosa” che rappresenta; il punto di *indeterminazione* del concetto, il punto di *intensità* («l'estremo grado di intensità di un'unione o di una separazione») in cui tutti i criteri, le distinzioni, le determinazioni “cedono” per lasciare il solo “sbarramento”. Non dunque per passare nel *proprio* altro, ma per spostarsi sulla *barra* (/)<sup>100</sup> che separa-congiunge il concetto e il suo altro, e in cui non è né l'amico né il nemico, in cui essi sono solo *possibili*, ma di una possibilità che *può-essere* anche impossibile<sup>101</sup>: potrebbero, infatti, anche non darsi più né l'amico né il nemico, nella “barra” potrebbe sempre *cancellarsi* lo stesso “politico” («la fine stessa di tutto il “politico”»)<sup>102</sup>: la «spoliticizzazione assoluta» avviene anch'essa sulla “barra” del politico, sul punto di intensità-indeterminazione dove *homo homini homo* segna «il punto zero dell'indifferenza pura», producendo nuove differenze<sup>103</sup>).

Riflettere su questa *intensità* resta, forse, il compito ancora da intraprendersi per un pensiero del “politico” che possa realmente essere al di là della *politica*, ossia al di là del «soggetto» (della relazione politica come *relazione tra soggetti*) e del concetto come *figura*, rappresentazione. Il “politico” non sarà più ciò che semplicemente *separa* l'amico dal nemico (la barra come sbarramento), quanto

non-io è il nemico. Non si tratta né di gnoseologia né di metafisica, bensì di agglomerati di potere all'interno dei quali ci si deve affermare».

<sup>100</sup> Cfr., sul punto, soprattutto J.F. Lyotard, *Economie libidinale*, Paris, Les Éditions de Minuit 1974, trad. it. *Economia libidinale*, Firenze, Colportage, 1978.

<sup>101</sup> Tale la lezione di V. Vitiello, *Topologia del moderno*, Genova, Marietti, 1992. Cfr. anche, dello stesso autore, “L'impossibile. Discutendo con Massimo Cacciari”, *aut aut*, 245, 1991, p. 55.

<sup>102</sup> C. Schmitt, “Premessa all'edizione italiana”, in Id., *Le categorie del politico*, cit., p. 25.

<sup>103</sup> Cfr. C. Schmitt, *Glossario*, cit., p. 116: «*Homo homini homo*, ecco il punto zero dell'indifferenza pura. Qui la relazione non può conservarsi in pratica nemmeno per un istante. Per guadagnare tensione essa si scinde immediatamente in opposti poli, in elettroni carichi di energia positiva e negativa. L'uno sale, l'altro scende. Il *magnus homo* “raggiunge la divinità”, diviene un fabbricante; il *parvus homo* diventa “più animalesco di un animale”, diviene un fabbricato. Quella di *lupus* è davvero ancora una categoria molto umana».

## JURA GENTIUM

piuttosto ciò che «resiste alla significazione» perché “punto di intensità” in cui i concetti perdono ogni «identità», cessano di essere *immagini*.

Solo da qui comincia la loro ri-scrittura, la riscrittura dell'economico, del religioso, dell'estetico, del morale, ossia di tutte quelle determinazioni (con i loro «criteri relativamente autonomi»), che, secondo Schmitt, una volta “presi” nella linea di *intensità* del “politico” producono «conseguenze del tutto nuove, peculiari e, dal punto di vista di quel punto di partenza “puramente” religioso, economico o di altro tipo, spesso molto inconseguenti e “irrazionali”»<sup>104</sup>.

In questa sede dovremo, però, limitarci a sottolineare che, se – come scrive Schmitt – ogni concetto è *polemico*, è perché ogni *concetto* è reso possibile dalla *differenza* del politico (e non più dalla rappresentazione, dalla figura, dallo σχημα), dal “mantenersi” della “barra”. Il “politico” rende impossibile l'*Unum* come semplice «identità» *astratta*, come «soggetto»: sta “nel mezzo”, segna il *tra* di ogni concetto, prima di ogni sua determinazione (e quindi prima di ogni processo, di ogni passare-apparire-svilupparsi di ciascun termine nel *suo* altro).

### L'altro tempo del κατέχον

Dobbiamo a questo punto chiederci: che senso ha, all'interno della stasiologia schmittiana, la «redenzione»? Dio, per Schmitt, non è *processo*, movimento: è al contrario στάσις, ossia *quiete*. Il Cristo non è, pertanto, *manifestazione* di Dio: la Croce – e qui il rovesciamento rispetto a Hegel – non si manifesta, ma accade<sup>105</sup>.

Il Cristo è *evento*, «assolutamente unico» (*Einmaligkeit*), non nel senso di un semplice *factum*, di una «positività», ma nel senso di ciò che, accadendo nella storia, la *de-cide*, mediante «l'incarnazione nella

<sup>104</sup> C. Schmitt, *Le categorie del politico*, cit., p. 122. Non si tratta, dunque, del “politico” come *opposizione*, come ciò che pone uno di fronte all'altro amico e nemico (sarebbe sempre, questa, una logica dell'identità. Citando ancora Vitiello: «l'opposizione pura, esclusiva, il semplice porre l'una di contro all'altra, l'una di fronte all'altra, alterità e medesimezza, *identifica* l'alterità»). Occorre, piuttosto, pensare il *concetto del “politico”* come l'*intensità del concetto*, ossia come il “punto” in cui il concetto stesso non si dà più (in cui l'economico non è più economico, il religioso religioso, etc.).

<sup>105</sup> M. Cacciari, *Dell'Inizio*, cit., p. 196.

## JURA GENTIUM

Vergine»<sup>106</sup>. Essa, attraverso lo “sguardo” del Cristo, cessa di potersi pensare come il continuo “passare” e togliersi delle opposizioni (ossia nel senso pagano-eracleiteo, come semplice «negazione» o *contraddizione*), o come la semplice “quiete” dell’*Unum-Unum* inteso nella sua separazione radicale dal mondo («*quiete assoluta* dell’identità con sé, dell’essere solo sé in se stessa, dall’essere sola con se stessa»<sup>107</sup>).

E soltanto così si apre la possibilità della redenzione. La critica a Hegel lo aveva indicato chiaramente: pensare l’opposizione, la contraddizione come *scorrere* («Epimeteo eracleiteo») separa tra loro *verità* e *passato* (ciò che è-*stato* non è più vero, poiché già-passato), e rende impossibile la promessa della *redenzione*, essendo il futuro ridotto a semplice *non-ancora* presente, di cui nulla può dirsi.

Cristo redime perché accade *nella storia* e così rende possibile la *storicità*, l’apertura al tempo storico. Egli apre alla promessa, ossia a un’altra temporalità rispetto al mero presente, all’identico a sé, all’astratta quiete di ciò che semplicemente è (Cristo, qui, come l’«eterno che nell’incarnazione si manifesta e assume in sé il temporale stesso»<sup>108</sup>).

Senza l’*evento* del Figlio, del resto, la *στάσις* del Padre sarebbe ricondotta nuovamente a una logica dell’*identità* (e del tempo come eterno presente nel senso di astratta «quiete»). Per questo, secondo Schmitt, il cristianesimo non è propriamente una «morale, né una dottrina, né una predica penitenziale, né una religione nel senso della scienza comparata delle religioni»: il suo «credo», piuttosto, «parla di processi storici»<sup>109</sup>, apre cioè a un nuovo senso della *temporalità*.

Senza la Croce, il tempo non avrebbe altro senso che quello «eracleiteo» del *passare*, dell’andar-via, o quello dell’orizzonte «immobile» dell’Uno: non si *rischierebbe* il futuro, ma tutto si penserebbe o come semplice successione degli *ora* (*χρόνος*), ovvero come pura «quiete». È soltanto l’«irruzione concreta dell’eterno nel tempo», come scrive Schmitt (che qui riprende Kierkegaard), che rende

<sup>106</sup> C. Schmitt, “Tre possibilità di una immagine cristiana della storia”, cit., p. 253.

<sup>107</sup> V. Vitiello, *Filosofia teoretica*, Milano, Bruno Mondadori, 1997, p. 264.

<sup>108</sup> M. Cacciari, “La fede tra dialogo e perdono”, *La Repubblica*, 23 settembre 2013, p. 1.

<sup>109</sup> C. Schmitt, “Tre possibilità di una immagine cristiana della storia”, cit., p. 253.

## JURA GENTIUM

*intelligibile* la storia come *singularità* di eventi: l'«avvenimento», ciò – sono ancora parole di Schmitt – che succede una volta sola, *irripetibile*.

A partire dall'incarnazione del Cristo, ogni presente, in ogni istante, è *ek-staticamente* aperto sul *futuro*, sulla promessa come a-venire, nonché sul *passato*, sul senso della sua storia (ecco l'*altro* senso del Cristo che si volta, «guarda indietro verso eventi compiuti e vi trova una ragione interna e un nucleo simbolico»). Cristo redime *trasformando il tempo*, e il senso di questa trasformazione (da *χρόνος* a *αἰών*) non è altro che l'apertura al futuro, all'«evento» come *a-venire*: «il Figlio “salva” il Futuro in quanto *sempre-Futuro*, non entificabile, non determinabile»<sup>110</sup>.

Senza Cristo, diremo, non si dà *evento*, ma soltanto «successione» o «eterna quiete». Senza Cristo, cioè, non si “spezza” mai il *presente*, il *χρόνος*, poiché è solo l'incarnazione-morte-resurrezione che ri-apre il tempo storico in senso *aionico*: la storia cessa di essere il semplice «fluire dei momenti presenti»<sup>111</sup>.

L'evento del Cristo è il *senso* della *στάσις* dell'Uno-Uno, la quale si dà non come pura semplicità, identità assoluta, Uno che non conosce negazione, che è *eterno* nel senso di *αἰώνιος* e insieme *ἀίδιος*, in-diviso, in-distinto. Già-da-sempre, ma sempre e solo attraverso il Cristo, l'Uno-Uno è *αἰών* come *eterno* in sé scisso, l'eterno che è tale proprio perché non sempre è, è-presente. Il tempo – da *continuum* indifferenziato – si separa dal *presente*. *Ogni istante* è eterno perché è “tra”, non è “ora”: è *aionico*, ossia è diviso, separato continuamente e illimitatamente al suo *interno* in passato (che redime) e futuro (che promette).

Il tempo *storico* dell'Età del Figlio, allora, è il tempo del “*frammento*” (scrive Schmitt: «ogni tempo è intertempo, ogni *regnum* è *interregnum*»<sup>112</sup>), è un tempo della non-presenza (dell'assenza di *parusia*), tempo-*αἰών*, *forma* del tempo liberato dal presente e così «sempre già passato e eternamente ancora a venire»<sup>113</sup>. “Tenere” aperto l'a-venire, il sempre-Futuro, è possibile soltanto nel continuo *separare* il

<sup>110</sup> M. Cacciari, *Dell'Inizio*, cit., p. 511.

<sup>111</sup> Ivi, p. 512.

<sup>112</sup> C. Schmitt, *Glossario*, cit., p. 404.

<sup>113</sup> G. Deleuze, *Logica del senso*, cit., p. 148.

## JURA GENTIUM

presente (il tempo come *Uno*, come *ora*, come astratta identità e presenza), redimendone il passato (Epimeteo) e aprendolo al futuro.

Soltanto mantenendosi nel “frammezzo”, che è *storico*, come è storico l’evento del Cristo, si dà il *senso* della στάσις del Dio-Uno, nel differire il momento della semplice *unità* della *parusia* (restando nel *Deus-Trinitas* come *redenzione* ma non come mero «risultato», come un *già-dato*, un’identità delle Persone già-presente), si dà vera *escatologia*, ossia apertura all’*alterità*.

Ciò che qui si esclude, allora, è proprio «l’apocalittica rivelazione della fine della storia»<sup>114</sup> che, invece, segnava la logica della rappresentazione (altro “rovesciamento”, dunque, della prima “strategia” teologico-politica).

Ma il Grande Inquisitore non avrà allora nuovamente ragione del Cristo, in un senso però completamente diverso da quello riferito da Taubes (non assistiamo a un nuovo rovesciamento)? Se egli è κατέχων, non è forse proprio perché ciò che “trattiene” in quanto forza frenante (*Aufhalter*), ciò che *differisce* è proprio l’identità tra *revelatum* e promessa, la riduzione del Futuro a *ora-qui*? Il Grande Inquisitore non è forse colui che tiene “aperta” la *possibilità dell’alterità*, dell’evento, dell’*éschaton* nella sua irriducibilità a semplice *stato* futuro? Del Cristo non come l’altro che viene, ma come «altro dall’altro»<sup>115</sup>? Così Blanchot:

Se il Messia è alle porte di Roma tra i mendicanti e i lebbrosi, si potrebbe supporre che il suo incognito lo protegga o ne impedisca la venuta, ma viene invece riconosciuto: qualcuno sospinto dall’ossessione dell’interrogazione, gli chiede: “Quando verrai?”. *Il fatto di esserci non è quindi la venuta*. Vicino al Messia che è lì, deve dunque risuonare sempre l’appello: “Vieni, vieni”. La sua presenza non è una garanzia. Futura o passata (almeno una volta, infatti, si afferma che il Messia è già venuto), *la sua venuta non corrisponde a una presenza*<sup>116</sup>.

<sup>114</sup> V. Vitiello, *L’ethos della topologia. Un itinerario di pensiero*, Firenze, Le Lettere, 2013, p. 71: «L’escatologia pensa “l’ultimo”, l’*éschaton*, come l’“estraneo”, che da “fuori” irrompe nell’orizzonte del tempo storico, e lo muta e rinnova».

<sup>115</sup> Si veda, sul punto, “Sull’inizio e la fine della storia. Colloquio tra Massimo Cacciari, Bruno Forte, Vincenzo Vitiello”, *Il Pensiero*, 1, 1995, pp. 7-31 (22).

<sup>116</sup> M. Blanchot, *L’écriture du désastre*, Paris, Gallimard, 1980, trad. it. *La scrittura del disastro*, Milano, SE, 1990, p. 161.

## JURA GENTIUM

Cristo è ora, è già-da-sempre *ora*, ma *adveniens*: «Un'ora (*maintenant*) che non appartiene a un tempo comune [...] non lo mantiene, lo destabilizza», come scrive ancora Blanchot. Il *differire* la *parusia* da parte del κατέχων non è, allora, ciò che mantiene il messaggio del Cristo al di là di una onto-teo-logia, che impedisce che Dio si riveli in un presente compiuto, restando invece sempre *Adveniens*? Più che un pensiero della «conservazione», quello del κατέχων non è invece un pensiero dell'*apertura*, del *differimento* pensato come ciò che mette in questione costantemente la possibilità della riduzione dell'essere a presenza, del tempo a *ora-qui*, della “fede” come già compiuta e perfetta, del religioso come *revelatum*?

### II κατέχων come ἄτοπον

Il κατέχων non è soggetto (κατέχων) che in seconda istanza: esso è, anzitutto, una forza, un *neutro*, e ancor prima, più propriamente, una *spaziatura*, uno “stare-tra”.

«Per ogni epoca degli ultimi 1948 anni si deve poter nominare un κατέχων. Il posto non fu mai vacante, altrimenti noi non esisteremmo più»<sup>117</sup>: ci sarà sempre la possibilità di un *soggetto*, ma solo perché sarà, più che soggetto, *funzione*, sarà il costituirsi di una soggettività storico-politica a partire dal «posto», dal *luogo*.

Ma quale *luogo*, e come pensarlo? Il κατέχων è un luogo “*di mezzo*”, è il *fra* gli spazi o, meglio, è il *fra* che rende possibili *gli spazi*, anziché l'*unità* dello spazio: «il *katéchon* è riconoscibile per il fatto che non aspira a questa unità del mondo, ma depone la corona imperiale»<sup>118</sup>. Non dovremmo dimenticare che il concetto di κατέχων, in Schmitt, è anzitutto geo-grafico, ossia è ciò che *traccia* le possibilità degli spazi. Il loro *territorializzarsi*, farsi *nomos*, è successivo: occorre, anzitutto, che si dia *spazio*, per occuparlo-dividerlo. Schmitt, nella «sapienza della cella», *perde il suo tempo, guadagna il suo spazio*, come scrive. Che spazio si guadagna nella cella?

Ciò che guadagna è lo spazio che è *distanza*, e mai *identità*: «lo spazio che guadagno è l'*ἄτοπον!*»<sup>119</sup>, si leggerà nel *Glossarium*. È un

<sup>117</sup> C. Schmitt, *Glossario*, cit., p. 91.

<sup>118</sup> Ivi, p. 230.

<sup>119</sup> Ivi, p. 120.

## JURA GENTIUM

pensiero dello spazio come «il punto e l'istante in cui un opposto trapassa nell'altro; ma esso non è né l'uno né l'altro, è il punto della μεταβολή, ἐναντίον che partecipa del diverso, ma che tuttavia è autonomo; l'istante in cui non viene separato né mescolato [...] secondo le parole del *Parmenide* platonico. Sono l'ἄτοπον contro l'utopia!»<sup>120</sup>.

Cerchiamo di leggere quest'ultimo riferimento di Schmitt, all'ἄτοπον contro l'*utopia*, la quale è la «negazione più drastica di ogni rapporto con l'idea stessa di luogo», la «liberazione dal tempo storico»<sup>121</sup>. L'*utopia*, in particolare, è «l'eliminazione delle infinite possibilità umane tramite la loro realizzazione finita»<sup>122</sup>.

L'*u-topia* non è, allora, che quella *presentificazione* del futuro, della fine, che dominava ancora la logica della rappresentazione, e che ora viene rovesciata: «Il peccato dell'utopia sta in questo, che la realizzazione nel finito deve eliminare l'angoscia racchiusa nelle possibilità dell'infinito [...]. L'utopia è il paradiso posto in un futuro lontano, ma raggiungibile»<sup>123</sup>. Essa è *positivismo*, «nichilismo»<sup>124</sup>. A essa, tuttavia, Schmitt non oppone semplicemente la *localizzazione*, il rapporto (*Ordnung – Ortung*) che costituisce il *nomos*, ma l'ἄτοπον, ossia un altro luogo-non-luogo, un «dove, un frammezzo, qualcosa tra due – che non ha spazio, estensione, luogo»<sup>125</sup>, spazio-senza-spazio. Non è, tuttavia, luogo dell'*indistinzione*, se inteso come «quiete» che tutto-accoglie.

L'ἄτοπον è il “punto” della possibilità dello spazio: è *spaziatura*, che non avviene nello spazio (né fuori dallo spazio) e che apre a tutte le possibilità del *nomos*, che mantiene la possibilità infinite dei luoghi poiché esso non è altro che *frammezzo*, è il “tra” di ogni localizzazione, la possibilità di ogni confine (*limes-limen*), di ogni distinzione dentro/fuori, interno/esterno. Senza di esso, il mondo sarebbe *unità*,

<sup>120</sup> Ivi, pp. 119-120. Cfr. Anche C. Schmitt, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum* (1950), Berlin, Duncker & Humblot, 1974, trad. it. *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello “Jus Publicum Europaeum”*, Milano, Adelphi, 1991, pp. 215-216.

<sup>121</sup> Così M. Cacciari, *L'arcipelago*, Milano, Adelphi, 1997<sup>3</sup>, p. 75.

<sup>122</sup> C. Schmitt, *Glossario*, cit., p. 132.

<sup>123</sup> Ivi, p. 132.

<sup>124</sup> C. Schmitt, *Il nomos della terra*, cit., p. 53.

<sup>125</sup> V. Vitiello, “La terza ipotesi”, in V. Vitello (a cura di), *Il «Parmenide» di Platone*, cit., p. 110.



ossia *u-topia* come «realizzazione finita» di tutte le possibilità dello spazio.

Occorre allora sempre *guadagnare* questo spazio, mantenere sempre aperto il “frammezzo”, sempre possibile il fare-spazio della spaziatura. Il κατέχων è lo *spazio del tempo*, e il *tempo dello spazio*: è, cioè, il luogo-senza-luogo (l’orizzonte che non è orizzonte, perché non si rivela) ed è il tempo-senza-tempo (quel tempo che non è mai *presente*, perché è l’αἰών che “tiene” insieme il passato e l’a-venire) della storia. Ma di una storia che si dà non mai soltanto all’interno di un orizzonte di *storicità*: il κατέχων stesso non è semplicemente *storico*, nel senso che il suo *sapere la storia* non è *saperne la storia*<sup>126</sup>, che il suo tempo non è sempre già-*stato*, poiché esso è solo a partire dall’*a venire* che redime (il cominciamento della storia) e promette (la storia non ancora incominciata).

### **Il teologico-politico: rovesciamento del “concetto”**

Ritrovare, nei testi schmittiani, due “logiche”, due movimenti eterogenei, ricercare la possibilità di un “rovesciamento” interno al κατέχων / κατέχων, ci prepara a ripensare il senso del teologico-politico. Non è, infatti, il «procedimento analogico» l’unica chiave di lettura delle *traducibilità* che, con Schmitt, continuamente si danno tra il teologico e il politico. Né si tratta di limitarsi a dar conto dei meccanismi che fanno sì che si dia traducibilità solo tra «un teologico già politicizzato» e un «politico già teologizzato»<sup>127</sup>. Piuttosto, la logica stasiologica consente di rideterminare lo stesso concetto del “*politico*” – o, più correttamente, il senso stesso del *concetto* come “rappresentazione”, “figura”. Non si tratta, cioè, di pensare un altro concetto *del* politico, ma il passaggio al concetto *come* politico. Non più il “concetto” come σχῆμα, immagine che “raffigura” l’ente, messa-in-figura, *giudizio* (e pertanto: non più il teologico-politico come movimento proprio della rappresentazione, trascendenza nell’immanenza, presenza dell’assenza), ma il “concetto” come στάσις,

<sup>126</sup> Cfr. M. Cacciari, “Da Heidegger a Hegel”, in G. Riconda, C. Ciancio (a cura di), *Filosofi italiani contemporanei*, Milano, Mursia, 2013, pp. 91-99.

<sup>127</sup> C. Lefort, “Permanenza del teologico-politico?”, in Id., *Saggi sul politico. XIX e XX secolo*, Bologna, Il Ponte, 2007, p. 299.

## JURA GENTIUM

come ciò che – *prima* di farsi *predicazione*, prima dell’“è” del *giudizio* (che separa identificando, che identifica separando) – è “frammezzo”, ciò che sta *tra*, luogo-non-luogo in cui le “cose” non sono ancora ridotte al loro essere-presenti, a *enti* (in cui non vi è ancora identità e permanenza), ma “trattenute” in quell’*apertura* che è la “sbarratura”, l’*ἄστρον*, la *linea* d’amicizia e inimicizia, una certa “intensità”, il tempo *altro* che fa sì che la cosa non “sia” soltanto (*est*, presente), ma sempregià-stata e a-venire (*quod quid erat esse*<sup>128</sup>). Il concetto, in definitiva, come qualcosa che viene scritto secondo nuove linee *intensità*, come sembra suggerire lo stesso Schmitt quando, leggendo Hegel, scrive:

[...] il momento del “politico” è determinato dall’*intensità del distacco* in base alla quale si verificano le associazioni e dissociazioni decisive; anche la massima di Hegel della *conversione della quantità in qualità* può essere compresa solo come pensiero politico. [...] *Di natura specificamente politica è anche la sua dialettica del pensiero concreto*. L’espressione spesso citata della conversazione della quantità in qualità ha un chiaro significato politico ed è una manifestazione della consapevolezza che il *punto culminante del “politico”*, e con esso un’*intensità qualitativamente nuova* dei rapporti umani, può essere raggiunta a partire da *ogni settore della realtà*<sup>129</sup>.

Il “politico” è essenzialmente una *scrittura del concetto*, la controscrittura rispetto a quella della *rappresentazione*. Questo il significato del verso *Der Feind ist unsere eigene Frage als Gestalt*<sup>130</sup>: il nemico – l’*Altro*, lo Straniero che non è una persona, non è un «soggetto», ma la linea di inimicizia che sta “tra” ogni momento di identificazione e differenziazione – è una nuova strategia di messa-in-figura, un nuovo modo di pensare il concetto. Solo «il nemico *come figura* è il nostro vero problema»<sup>131</sup>.

Il “politico” è ciò che non dice l’ente nella sua identità e presenza, non lo giudica, non lo de-cide né definisce, ma *sta* nel suo frammezzo,

<sup>128</sup> Cfr. M. Cacciari, *Labirinto filosofico*, Milano, Adelphi, 2014, pp. 34-46.

<sup>129</sup> C. Schmitt, “Il concetto di ‘politico’”, cit., pp. 144, 146-147 [corsivi aggiunti]. Il riferimento è a G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, I, trad. it. di A. Moni, rivista da C. Cesa, Roma-Bari, Laterza, 2004, p. 414 (ma si veda anche *Enciclopedia*, §108). Che la relazione quantità-qualità, in Hegel, nasca come riflessione sul “politico”, è sottolineato da G. Lukács, *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica*, I, Torino, Einaudi, 1975, p. 108

<sup>130</sup> C. Schmitt, *Glossario*, cit., p. 299.

<sup>131</sup> Ivi, p. 307.

## JURA GENTIUM

nel “dar tempo” e “fare spazio” alla differenza – che è dunque un differimento dell’ente nel tempo (per Schmitt, è *redenzione*: è il sempre-stato dello sguardo indietro di Cristo e il Sempre-Futuro della salvezza) e una spaziatura (ciò che mantiene il *confine* come condizione di una pluralità di spazi, di luoghi).

Ma perché, allora, il *teo-logico*? Perché l’intensità del “politico” è nel cuore, anzitutto, dell’*Uno*, della pretesa di pensare l’Uno come «fondamento», come ente, *causa causarum*. Se si pensa l’Uno secondo questa logica (onto-teo-logica), il “concetto” non potrà che essere sempre *rappresentazione*, identificazione, manifestazione dell’Uno-che-è: qui il teo-logico diventa ciò che rende impossibile il “politico”, perché pensa l’ente come *determinato*, identico in sé, permanente. Non si dà, allora, “politico” se non in un certo modo di ri-pensare la *domanda* sul teo-logico («com’è che il dio fa la sua comparsa nella filosofia?»<sup>132</sup>), la quale è una domanda sul modo di rappresentare l’ente (sul «fondamento»).

Schmitt non fa mai *teologia* – e torna più volte sulla sua distanza, distanza del *giurista*, rispetto a ogni tipo di «laico teologizzante» (*je me garderai d’en parler aux théologiens*, scrive Schmitt parlando proprio del *κατέχων*<sup>133</sup>). Al contrario: il concetto *del* “politico” (qui genitivo oggettivo *e* soggettivo) è il rovesciamento di ogni modo teo-logico di pensare il concetto.

Per questo il “politico” è possibile solo *dall’interno* di una domanda che possa segnare lo scarto rispetto alla concezione onto-teo-logica (a partire dalla messa-in-questione di Dio come *causa prima*). L’*Unum-Unum* apre alla possibilità del “politico”, a un’altra strategia di pensare il concetto, al Dio-contro-Dio che, proprio perché in rivolta *πρὸς ἑαυτὸ*, non è mai *Unum*, in-sé, «quiete» come identità, ma non è neppure *Due*,

<sup>132</sup> M. Heidegger, “La struttura onto-teo-logica della metafisica”, in Id., *Identità e differenza*, Milano, Adelphi, 2009, p. 71. Cfr. V. Vitiello, *L’impossibile. Discutendo con Massimo Cacciari*, cit., p. 45: «Dio entra in filosofia in quanto *Ur-Sache*, Cosa originaria, Causa di tutte le cause, epperò dell’essente in generale. Dio quindi entra nel discorso filosofico non per il tramite della “fede”, non per motivi estranei, ma per ragioni intrinseche alla filosofia stessa, al suo modo di interrogare e di interrogarsi. Dio è la risposta *filosofica* alla domanda metafisica fondamentale: perché in generale l’essente e non piuttosto il non-essente, il ni-ente?».

<sup>133</sup> C. Schmitt, *Glossario*, cit., p. 113.

## JURA GENTIUM

come se all'interno dell'Uno vi fossero due *distinti*, due “persone” (ogni volta, quindi, riconciliate nell'unità stessa che separano).

La logica del *catechontico* si decide qui, nel possibile passaggio dalla rappresentazione alla stasiologia, nella sempre possibile doppia scrittura del *κατέχων* come «soggetto», pensiero apocalittico dell'identità, e del *κατέχον* come «neutro», pensiero escatologico del *frammezzo*, del “tra”, dell'*ἄτοπον*. In queste scritture, lo si ripete, ciò che è in questione è, anzitutto, il *concetto*, la nostra esperienza del concetto, la *logica* del suo costituirsi.

Ed è proprio nei testi schmittiani – in una serie di “rovesciamenti”, in alcuni loro punti di passaggio – che questi diversi modi di pensare il concetto tracciano il problema del *κατέχων/κατέχον*: se, come scrive Cacciari, il nostro tempo segna la fine del «*katéchon* classico», se «muta il senso della saggezza politica», forse è soltanto in un altro pensiero del *κατέχον* che è data la possibilità di una diversa saggezza. In un *κατέχον* che non sia più «funzionale al potere imperiale», che non sia la tecnica dell'*auctoritas*, bensì – come si legge in una pagina del *Glossarium* – «privazione, fame, bisogno e impotenza. Tutto ciò sono coloro che non governano, è popolo»<sup>134</sup>. Non più, dunque, concetto giuridico-imperiale, ma *linguaggio dei vinti*, linguaggio impossibile, che *non è mai stato*, perché di coloro ai quali, in quanto *vinti*, per definizione «è stata tolta la parola»<sup>135</sup>.

Ciò non ripropone, allora, *l'aporia* di un linguaggio che non può essere detto, perché è proprio contro il *dire* – che è sempre rappresentativo, è sempre teo-logico – che va detto? Il “politico”, in realtà, non è linguaggio che *si dice*, ma *si fa*, e si fa ogni volta sottraendosi *come tale* (come se potesse essere determinato), in quanto è essenzialmente, come *κατέχον*, *povertà* e *privazione*. Forse – con Cacciari, e in una ripresa di Lyotard – potremmo dire che “il politico” è ciò che resta *in-traducibile*, che “blocca” ogni effetto di *tra-duzione*, perché esso non è altro che dissidio (*différend*), ossia il punto di intensità in cui comincia la lingua dei vinti, in cui «qualcosa “chiede” di

<sup>134</sup> Ivi, p. 378.

<sup>135</sup> M. Foucault, “La tortura è la ragione”, in Id., *Biopolitica e liberalismo. Detti e scritti su potere ed etica 1975-1984*, Milano, Medusa, 2001, p. 95.

## JURA GENTIUM

essere messo in frasi e soffre del torto di non poterlo essere immediatamente».

“Politico” è il “frammezzo”, ciò che *sta-tra* le parole dei vincitori, del potere e della rappresentazione. Anche *contro* Schmitt, dovremo leggere Schmitt: «il vinto scrive la storia»<sup>136</sup>, «*[L]e vencu écrit l'histoire*», il “politico” è ciò che si sottrae al *potere*, e di cui il potere non dispone mai. Le *linee* di amicizia/inimicizia si tracciano al di qua del *potere* – del linguaggio del potere e del potere del linguaggio. Ma è una scrittura ancora e sempre da inventare, poiché non si fa se non contro il concetto come *rappresentazione*, contro il linguaggio dei vincitori, in un nuovo pensiero del κατέχων contro il κατέχων.

<sup>136</sup> C. Schmitt, F. Lanchester, “Un giurista davanti a se stesso”, in Id., *Un giurista davanti a se stesso*, cit., p. 182.

# Secolarizzazione, teologia politica, agire politico

Carlo Galli

**Abstract:** Massimo Cacciari's book, *Il Potere che frena*, allows a critical discussion of the way in which the modern age managed – both theoretically and politically – its own relationship with the Christian religious tradition. The essay highlights and analyzes different articulations of the theological-political consciousness within the main paths of modern and contemporary philosophy, thus exposing their implicit contents concerning the theory of action and of subject. Starting from these assumptions, the range and specificity of Cacciari's position are discussed.

[**Keywords:** political theology, secularization, state, political agency, *katéchon*]

Il libro di Massimo Cacciari sul *Potere che frena*<sup>1</sup> invita a riflettere sul modo in cui l'età moderna ha gestito teoricamente e politicamente il proprio rapporto con la tradizione religiosa cristiana.

Da un'analisi delle diverse modalità della consapevolezza teologico-politica nelle linee principali della filosofia moderna e contemporanea – e da quanto vi è implicito in termini di teoria dell'azione e del soggetto – si può evincere la portata e la peculiarità della posizione di Cacciari.

## Prima parte

La Grande Separazione moderna fra religione politica, laicità liberale, è stata per certi versi un progresso politico e civile, ma sotto il profilo filosofico e categoriale questa separazione – laicizzazione dello Stato, privatizzazione della religione (con eventuale suo ritorno nella sfera sociale ma non nella sfera istituzionale) – è un'autorappresentazione parziale della modernità.

La neutralizzazione moderna della religione attraverso la politica non è stata un oblio della religione e anzi la lotta frontale pubblica contro di essa, e la sua privatizzazione, è stata una sua più o meno consapevole ri-utilizzazione da parte della politica moderna. Senza che ci si possa

<sup>1</sup> M. Cacciari, *Il potere che frena*, Milano, Adelphi, 2013.

## JURA GENTIUM

addentrare qui nel dibattito novecentesco sulla secolarizzazione, non è fuori luogo, benché non sia certo universalmente condiviso, affermare che la politica moderna è teologia politica, secolarizzata: ciò significa sia che è il cristianesimo ad avere consentito il superamento moderno della forma della religione, sia che della trascendenza si dà, nel Moderno, trasformazione ma non trascendimento, e che quindi la trascendenza, proprio in quanto è un orizzonte, è anche un resto eccedente e ulteriore, più o meno consistente, che continua a operare nel modo dell'assenza e dell'attesa.

Teologia politica, infine, è anche la consapevolezza che il dispositivo della trascendenza è ineliminabile dalla storia dell'Occidente, che ne è il problema permanente: è anche il pensiero che la riconosce e che si interroga su di essa. Un pensiero che non pensa la politica soltanto secondo la sua fenomenologia, né soltanto secondo la sua ideologia, ma secondo la sua origine, che dice qualcosa anche sul suo destino. Teologia politica è l'intero ragionamento storico e genealogico che si confronta con la complessità della politica moderna, col suo presentarsi come mediazione immediata, trasformazione, ri-uso (non esaustivo) di concetti della religione.

La teologia politica come strumento conoscitivo, critico, genealogico, non è antimoderna: decostruisce l'auto-interpretazione della modernità, ma non implica che si debba deferenza alla Chiesa, o obbedienza ad autorità premoderne; significa semmai che c'è qualcosa, un *traditum*, che precede logicamente lo Stato, e che, molto trasformato, ha agito dentro lo Stato e oltre lo Stato, e ne ha diretto la traiettoria – che oggi delira per l'oblio delle sue stesse condizioni di possibilità esistenziali. Infatti, la politica tardo-moderna non è più consapevole di questa sua origine e di questa sua dinamica, che era ben chiara alla filosofia politica moderna.

Come si vede dagli autori che, fra i molti possibili, si prendono qui in considerazione, a supporto di questa linea interpretativa: Hobbes, Hegel, Marx, Nietzsche, Schmitt, Kelsen (è assente Weber, perché qui si tratta del rapporto fra religione e politica, e non di teologia economica, per di più vista come agire razionale dei singoli individui all'interno del disincanto protestante). Sono autori che si collocano pienamente nella modernità, nelle sue principali linee evolutive: il razionalismo (Hobbes e Kelsen), il pensiero dialettico (Hegel e Marx), il pensiero negativo

## JURA GENTIUM

(Nietzsche e Schmitt). E che sono stati scelti perché, all'interno di ciascuna tradizione di pensiero, ciascuno di essi si contrappone all'altro: tutti convergono nel constatare la derivazione della politica dalla teologia – l'origine religiosa si presenta secolarizzata come Stato (Hobbes, Kelsen); come soggetto e insieme come Stato (Hegel, Marx); come contingenza (Nietzsche e Schmitt) –, ma da questa riconosciuta derivazione traggono conseguenze opposte, di accettazione o di rifiuto. In chi accetta il dispositivo teologico-politico è implicita un'idea di Male da vincere o da frenare: il disordine e la violenza (Hobbes), l'inconsapevolezza (Hegel), la dispersione dell'energia della decisione (Schmitt); e specularmente in chi rifiuta quel dispositivo è implicita un'opposta idea di Male: la superstiziosa sostanzializzazione di ciò che dovrebbe avere *status* di sola forma (Kelsen), l'alienazione fra uomo e cittadino (Marx), la rinuncia alla potenza della Vita (Nietzsche). Le specifiche modalità dell'accettazione e del rifiuto differiscono radicalmente le une dalle altre, come brevemente si mostrerà.

La struttura teologico-politica dei concetti politici moderni è chiarissima nel padre del razionalismo moderno, Hobbes, e nel suo *Leviatano*<sup>2</sup>. Secondo il razionalismo, la religione deve essere interiorizzata e resa politicamente inoffensiva, ma per Hobbes la religione cristiana è anche il serbatoio di concetti e schemi logici su cui si costruisce la politica. È questo il tema dell'analogia formale, quindi non sostanziale né fondativa, fra teologia e politica, fra sovrano e Dio: per Hobbes Dio non è il fondamento trascendente della politica (concetto evidentemente in sé aporetico, che esige la nozione di «mediazione pontificale» fra trascendenza e immanenza), ma è la garanzia trascendentale e formale della possibilità della politica in un mondo privo di fondamenti. Infatti, se le leggi di natura – fra cui la prima, *pax est quaerenda*, è l'inizio della politica, intesa come strategia razionale di sopravvivenza individuale e collettiva – sono non soltanto di ragione ma anche un comando di Dio, ciò significa che quel comando può essere eseguito (Dio non inganna gli uomini), e anzi l'obbedienza a esso è tutto ciò che si chiede per la salvezza non solo del corpo ma anche dell'anima, essendo

<sup>2</sup> Th. Hobbes, *Leviatano*, Milano, BUR, 2012. Vedi soprattutto la terza parte, ma anche il cap. XII.



## JURA GENTIUM

quell'obbedienza l'unico modo per onorare Dio. Insomma, Hobbes si sforza di dimostrare che tale disincantato svuotamento della religione è in linea con l'unica interpretazione possibile della religione cristiana, che è la più perfetta proprio perché insegna che tutto il potere politico deve stare nel sovrano, così che lo Stato nella sua forma compiuta non può che essere composto da cittadini cristiani, cioè adeguatamente disincantati e quindi preparati a obbedire non a superstizioni pagane ma al comando del sovrano che li rappresenta e che al contempo funge da luogotenente di Dio (che cioè ne tiene il luogo, la funzione). Dio non vuole altro, e ce la comanda, che la nostra pace: che questa sia da noi stessi edificabile come ordine politico razionale è *a priori* garantito dalla Sua stessa volontà. La politica, grazie al cristianesimo, si fa «politica divina», perfettamente aderente alla volontà di Dio, e viene iscritta in un tempo – il tempo dell'assenza del diretto comando divino nel mondo, e dell'attesa – che si distende tra la fine della politica profetica di Dio, re del popolo di Israele, terminata col regno di Saul, e il regno millenario di Cristo, la Sua seconda venuta. La ragione politica perfetta, che ritrascrive razionalmente la realtà in termini di ordine/disordine, ha spazio e potere (rigorosamente autonomo) in quanto è compresa nella narrazione teologica cristiana che de-divinizza il *saeculum* e fa della politica razionale assoluta un'epoca, un *interim*, di una vicenda teologica: la metafisica dell'assenza di Dio.

E ciò è precisamente quello che Kelsen, in *Dio e Stato*, non comprende<sup>3</sup>. Anch'egli sostiene che esiste un'analogia, uno «sbalorditivo parallelismo», fra concetti teologici e politici, fra Dio e Stato (fra auto-obbligazione dello Stato e la volontaria Passione di Cristo; fra miracolo e rottura dell'ordinamento giuridico a opera dello Stato, ossia eccezione), ma questa analogia è per lui una fase premoderna del sapere giuridico; quello che per Hobbes è uno schema trascendentale per Kelsen è una maschera, un raddoppiamento prescientifico e mitico della realtà, che la scienza deve far cadere. Lo Stato non è altro che la personificazione dell'ordinamento giuridico, così come Dio è soltanto un raddoppiamento metafisico del mondo che il progresso scientifico (il passaggio dalla sostanza alla funzione) può e deve togliere via. Come si può essere anarchici rispetto allo Stato e

<sup>3</sup> H. Kelsen, *Dio e Stato*, Napoli, ESI, 1988.

## JURA GENTIUM

credere nell'ordinamento giuridico, come si può essere atei e credere nell'ordine etico del mondo, così si può avere una teoria del diritto senza Stato, passando in tal modo dalla teologia alla scienza.

Kelsen, insomma, reputa inutile spiegare genealogicamente l'ordinamento: la realtà si spiega da sé, ovvero in essa non c'è nulla da spiegare. Oggi la secolarizzazione è compiuta, nel senso che la religione è stata smascherata come superstizione. Oggi trionfa la scienza certa di sé e doverosamente ignara di Altro da sé. Kelsen per liquidare la teologia politica pensa l'ordinamento come infondato, e non bisognoso di alcun fondamento; l'infondatezza – ciò che in Hobbes era l'attesa, il vuoto epocale – è ora tutta interna alla scienza, e non ha alcun bisogno di essere messa in prospettiva: la storia scompare, mentre, come succedersi di epoche, valeva ancora in Hobbes. Quello di Kelsen è un cristallo in sé concluso, privo di aperture: la scienza fa epoca, si sospende, vuota, in un vuoto che non le fa problema.

Ciò che in Hobbes è ancora Due, in Kelsen svanisce e si fa Uno: un Uno escludente ogni dualità. Ma nonostante questa differenza, la prospettiva di Hobbes e di Kelsen è la medesima da almeno due punti di vista. Il primo è che in loro il Bene è coincidente con l'Ordine e la sicurezza, ovvero la certezza del diritto: entrambi condividono la pretesa strategica che il Male, ovvero il disordine, possa essere separato nettamente dal recinto del Bene. Hobbes, in verità, è più sfumato, e sa che lo Stato, il grande Leviatano, macchina razionale per sedare il disordine interno e scaricarlo all'esterno (nel mondo degli Stati), è fattualmente esposto alla morte, arreatagli dal potenziale di ribellione che inerisce alla natura umana: ma, certo, in linea di principio anch'egli pensa a una perfetta pace interna, fondata sull'obbedienza al sovrano rappresentativo, e al confinamento esterno della possibilità della guerra. Per Kelsen, poi, il disordine è logicamente escluso dall'ordine, in quanto evenienza in sé antiggiuridica; ma per lui una delle più frequenti sorgenti di disordine è, a differenza che per Hobbes, proprio lo Stato con la sua politica sovrana che non può non essere una politica di violazione del diritto. Una prospettiva statica, quindi, quella di entrambi; e sta proprio in questa staticità, in questa dominante ricerca di sicurezza nell'unità, la causa della perdita della consapevolezza teologico-politica che da Hobbes a Kelsen si consuma. Dopo tutto, il Due della teologia politica

## JURA GENTIUM

serve proprio, in questa prospettiva, a produrre e a garantire l'Uno, l'Ordine: Kelsen è il compimento possibile di Hobbes.

E infatti – ed è questo il secondo punto di vista – in entrambi, a causa della prospettiva neutralizzante che li accomuna, manca il soggetto come snodo attivo dell'ordinamento: in Hobbes il soggetto è attivo solo nel momento originario del patto-contratto; in Kelsen è una mera funzione e finzione giuridica, punto d'imputazione interno all'ordinamento.

Il soggetto è invece il cuore del pensiero dialettico, di Hegel e di Marx (in cui appare come classe); ovvero, è lo snodo centrale di una teologia politica diversamente atteggiata da quella razionalistica. Nella seconda linea del pensiero moderno, quella dialettica, emerge infatti un'altra forma di permanenza della religione nella politica moderna. In questa seconda linea la modernità non secolarizza la forma trascendentale ma la sostanza dell'Assoluto, e il soggetto non è solo sottomesso alla necessità dell'ordine (come in Hobbes), o perfettamente giuridificato (come in Kelsen), ma con quella necessità si concilia grazie a una interpretazione dialettico-soggettiva dell'Assoluto (fornita dal protestantesimo, secondo Hegel); ovvero, da quella necessità il soggetto è pienamente governato, nel senso che lo Stato è tanto più ancora cristiano (cioè fondato sull'alienazione del soggetto) quanto più è laico, moderno e universale (Marx).

Ciò che conta per Hegel<sup>4</sup> è la sostanza della religione, non la sua forma: la religione non è solo lo schema dell'ordine, ma è la sostanza dell'Assoluto, la negazione del finito e mediazione della finitezza del soggetto con l'Infinito. Certo, la religione si presenta in modo non ancora risolto, ovvero come intuizione e sentimento; ciò spiega perché la religione può avere sviluppi erronei, contrapponendo Dio e credente (il che avviene nel cattolicesimo), dai quali deriva una secolarizzazione erronea, che contrappone lo Stato e il cittadino (il che avviene nel liberalismo). Nello Stato cristiano-germanico (moderno ma non liberale) la religione trova invece la propria realizzazione mondana grazie al protestantesimo, che è una mediazione risolta, attraverso la natura libera dello Spirito, nella libertà sostanziale del soggetto; la religione, che ha

<sup>4</sup> G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, Bari, Laterza, 1971, § 552; Id., *Lineamenti di filosofia del diritto*, Roma-Bari, Laterza, 1999, § 270.

## JURA GENTIUM

come contenuto la verità assoluta nella forma dell'intuizione e sentimento, genera qui l'*ethos*: il sentimento esce all'esterno del soggetto («l'immane trapasso dall'interno all'esterno»), e diviene reale eticità – cioè un soggetto capace, grazie al protestantesimo, di una disposizione d'animo rivolta all'universale concreto che si attua nella realtà del costume, dell'*ethos*<sup>5</sup>. La mediazione protestante si fa storia concreta, soggettività etica aperta all'universale; e lo Stato, che si basa sulla eticità, è a sua volta la volontà divina che si esplicita in figura reale, in organizzazione del mondo. Questa realizzazione della religione nello Stato, attraverso il soggetto, in quanto è mondana è anche contraddittoria, parziale; ma la contraddizione è pensabile dalla filosofia che comprende il nesso fra assoluto e contingenza, fra tutto e parte; la filosofia riconosce nello Stato la realizzazione mondana della libertà, insieme alle sue inevitabili contraddizioni (lo svanire dello Stato nella *Weltgeschichte*).

Per Hegel, insomma, religione e Stato si tengono reciprocamente (contro il laicismo anticristiano, e contro l'antistatalismo religioso), in una successione che fa dello Stato la verità storica della religione, attraverso l'*ethos*; e ciò significa che la libertà dei moderni, la rivoluzione che instaura lo Stato-del-soggetto, esige dapprima la Riforma religiosa: è questo il motivo per il quale, come si mostra nella *Fenomenologia dello Spirito*<sup>6</sup>, la rivoluzione francese ha fallito, e ha generato il Terrore; la rivoluzione francese in quanto individualistica è ancora strutturalmente incapace di conciliazione reale con l'Assoluto, proprio come lo è il suo rovescio cattolico. Quindi, la filosofia può riconoscere che Chiesa (protestante) e Stato hanno entrambi a che fare con la vita razionale della libertà autocosciente, e pertanto non sono opposti l'un l'altro nel contenuto ma differenti nella forma: lo Stato è l'entità che sa (*das Wissende*) mentre la Chiesa si fonda sul sentimento. Lo Stato pone sulla religione i principi etici e l'ordinamento dello Stato, ma conserva il diritto e la forma della razionalità oggettiva, e ha il diritto di farla valere contro la figura soggettiva della verità. Insomma, l'unità dello Stato e della Chiesa è nella verità dei principi e della disposizione d'animo del soggetto, ma la loro forma diversa esige che oggi siano separate istituzionalmente.

Una teologia politica, quella hegeliana, più complessa di quella di Hobbes, quindi, perché il passaggio fra la religione e lo Stato non

<sup>5</sup> G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, § 513.

<sup>6</sup> G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, Torino, Einaudi, 2008, VI, B, III.

## JURA GENTIUM

avviene per svuotamento della prima ma attraverso la mediazione del soggetto e della eticità; una teologia politica della sostanza che si presenta in guise diverse (religione, eticità, Stato, filosofia) e non della forma trascendentale, della libertà e non dell'ordine. La libertà è consapevolezza che si fa concreta, che diviene storia e istituzioni; e ciò è possibile solo grazie alla mediazione religiosa protestante.

È evidente che ciò che qui viene difeso non è la staticità e la sicurezza, né la politica come neutralizzazione, e che il Bene è anzi il dinamismo processuale per cui si transita consapevolmente dal semplice al complesso, dall'interiorità all'oggettività, in modo tale che il risultato – lo Stato fondato sull'etica e sul soggetto che ne è portatore – è più ricco di ciò che lo precede (la religione sentimentale). Se il Male è l'inconsapevolezza, la contraddizione non saputa e accettata come dato insuperabile (l'estraneità fra Dio e credente, fra soggetto e Stato), allora questo Male non è confinabile all'esterno, ma è anzi interno al Bene, ne è una componente che viene superata e risolta. Insomma, in questo caso la teologia politica è un Due che si fa Uno non per esclusione ma per inclusione; il trascendente non è rigettato e obliato, ma è ricompreso ricordato e consaputo nell'immanenza, grazie all'opera del soggetto e dello Stato.

Anche per Marx<sup>7</sup>, come per Hegel, lo Stato moderno è il perfetto compimento della religione, ma della religione conserva la contraddizione, senza superarla. Anzi, lo Stato che si riconosce come Stato, che attua la propria emancipazione politica dalla religione, realizza la perfezione dello Stato cristiano, perché del cristianesimo lascia sussistere, come propria essenza, il nucleo centrale, ovvero la scissione fra cielo e terra, fra individuo e universale, ovvero fra borghese (la terra, la concretezza, l'individuo particolare) e cittadino (capace di volere l'universale, il cielo, ossia lo Stato).

Con lo Stato moderno la religione esce dal diritto pubblico (come già aveva visto Hegel) nel senso che lo Stato si emancipa da essa (dalla religione di Stato) assumendo per sé la funzione di universale: ma così, in realtà, la religione resta come forma generale dell'astrazione, ovvero della cittadinanza; infatti, lo Stato non realizza per Marx, a differenza che per Hegel, una sostanza etica, ma solo un assoluto formale e legale, vuoto (la sovranità), che è il segno dell'alienazione fra borghese (l'esistenza sociale dell'uomo) e cittadino (la sua esistenza politica-

<sup>7</sup> K. Marx, *La questione ebraica*, Roma, Manifestolibri, 2004.

## JURA GENTIUM

legale). Lo Stato non toglie ma sottolinea la contraddizione, il dualismo, fra cielo e terra; e la lascia interpretare dal pensiero dialettico come dualismo fra società e Stato, a sua volta riconducibile in ultima istanza al dualismo alienato generato dalla base produttiva capitalistica.

Al contempo, per Marx, la religione entra nel diritto privato: è infatti lo spirito della società civile, del *bellum omnium contra omnes*, l'individualismo competitivo di Hobbes, lo spirito protestante come spirito del capitalismo e del suo attivismo particolaristico (la terra): in questo livello vige naturalmente la più grande differenza sociale. Quella differenza fra i soggetti della società civile che la legge universale e astratta dello Stato lascia sussistere come naturale, limitandosi a definire un livello, la politica, in cui vige, grazie appunto alla legge, l'uguaglianza dei cittadini dello Stato. Ma in realtà questa uguaglianza fittizia fra cittadini serve appunto a legittimare le differenze reali fra i soggetti che agiscono nella società, così che nello Stato di oggi il vecchio dominio della religione si trasforma nella nuova religione del dominio.

Secondo Marx per liberarsi dalla religione non basta quindi emanciparsene politicamente ma bisogna emancipare l'uomo dalla scissione di cui lo Stato è emblema e garante (ma non la causa): l'alienazione capitalistica. L'uscita da questa scissione è il comunismo. Il soggetto che la realizza non è quello alienato che si concilia con lo Stato ma quello che si oppone allo Stato e all'alienazione che lo alimenta: il proletariato.

Marx vede insomma le due vie della secolarizzazione: quella hegeliana, centrata sullo Stato; e quella che sarà in seguito weberiana, centrata sul soggetto particolare, concorrenziale; la teologia politica e la teologia economica. Entrambe non si emancipano dalla religione, ma la realizzano mondanamente; la teologia politica è quindi la realtà strutturale e la forma trascendentale del Moderno, tanto politico quanto sociale, nel senso che il Moderno non può pensare oltre la teologia politica. Il Moderno, tuttavia, è tendenzialmente inconsapevole della propria struttura concettuale teologico-politica, come dimostra il democratico e assimilazionista Bruno Bauer, contro il quale appunto Marx scrive.

È importante ribadire che la tesi che la teologia politica sia una struttura nascosta ai liberali e ai democratici non è l'ultima parola di

## JURA GENTIUM

Marx: per lui, infatti, la teologia politica è vera concettualmente, ma falsa da un punto di vista materiale – detto altrimenti, la differenza fra la secolarizzazione formale di Hobbes e anche quella di Hegel, da una parte, e dall'altra quella di Marx è che nei primi la secolarizzazione produce l'unità politica; nel secondo invece genera il dualismo alienato fra borghese e cittadino. La teologia politica, pur superiore al piatto razionalismo laicista, è pur sempre un occultamento, una mediazione che non riesce a dare ragione di se stessa, a criticarsi, e quindi è un'immediatezza. Il che colloca Marx in un punto di vista che si vuole a sua volta superiore a quello teologico-politico, in grado di spiegarlo, come a sua volta il punto di vista teologico-politico si vuole superiore a quello del liberalismo, della democrazia, del razionalismo. Ma è importante anche sottolineare che il punto di vista materialistico di Marx è ancora una mediazione, non un'immediatezza: la sua lotta contro la teologia politica è una lotta contro la base materiale di questa, il capitalismo, che è appunto una assai complessa mediazione. L'immediatezza conciliata del comunismo è solo il remoto obiettivo – che, certo, orienta l'intero argomentare – del lungo viaggio attraverso la mediazione e l'alienazione. L'unità che supera veramente il Due – non con l'oblio né con l'incorporazione – è sullo sfondo; il presente è lotta duale, non però teologico-politica sì scientifica (interpretativa) e socio-politica (la *praxis* rovesciante).

Infine, analogamente a quanto si è visto per Kelsen rispetto a Hobbes, anche nel pensiero dialettico si mostra che chi si oppone alla teologia politica si oppone in realtà alla politica stessa, come fonte di turbamento di quello stesso Bene che la teologia politica intende produrre e custodire: nella tradizione razionalistica si trattava dell'ordine e della sicurezza, che la politica costruisce per Hobbes e distrugge per Kelsen; nella tradizione dialettica il Bene da produrre e custodire è la consapevolezza della mediazione, che la teologia politica comprende nello Stato (e nel soggetto che sia all'altezza dello Stato), e che invece per Marx è, col suo rischiaramento, una forma di inconsapevolezza, di accecamento rispetto alla struttura reale della società. Per Marx, dunque, il Male (l'alienazione, ovvero il rapporto stesso fra soggetto e Stato, implicante quello fra borghese e cittadino) non può essere trattenuto, confinato, ma deve essere attraversato, riconosciuto e superato dall'interno, come per Hegel. Ma, a differenza di quanto sosteneva Hegel, si deve prevedere anche il superamento di quel superamento: non basta riconoscere la teologia politica nello schema strutturale dello Stato moderno; si deve uscire attivamente da

## JURA GENTIUM

questa pur potente interpretazione del Male e – lasciandoselo alle spalle ridotto in rovina dalle sue interne contraddizioni e dall'agire rivoluzionario di un soggetto che, a differenza di quello hegeliano, non ha la propria essenza e la propria destinazione nello Stato (il proletariato) – realizzare il Bene, la disalienazione, la riappropriazione universale dell'umanità. Il Male, così, non è “fuori” (Hobbes), né “dentro” (Hegel), ma “prima”: un “prima” da cui il “dopo” è sì preparato ma anche irrevocabilmente separato.

Questa uscita in avanti dalla mediazione moderna (il comunismo, l'immediatezza come pienezza da conquistare) è stata smentita, nel suo proporsi come «il sogno di una cosa», dalla vittoria storica del capitale alla cui autodivinizzazione surrettizia alcuni tentano di contrapporre un'uscita a ritroso dal Moderno dilagante (il fondamentalismo fanatico, come teologia politica immediata e sostanziale, ovvero come dominio della tradizione da restaurare).

La terza linea del pensiero moderno, infine, è il “pensiero negativo”, che ha la sua voce principale in Nietzsche, e che è dominato dalla negazione strutturale, a-dialettica, originaria, della mediazione. La modernità è, qui, teologia politica, cioè è mediazione; ma è al tempo stesso una negazione, una contraddizione di cui non è consentito il superamento: per Nietzsche quella mediazione è una finzione che duplica il Mondo, mentre per Schmitt esibisce in sé l'abissale immediatezza della sconnessione originaria fra Idea e Mondo. Per Nietzsche, quindi, si deve spazzare via ogni mediazione ossia ogni duplicazione normativa del mondo, ogni teologia politica; per Schmitt invece non si può uscire dalla mediazione (dalla teologia politica, dall'Ordine come coazione originaria del Moderno), ma si deve anche essere consapevoli della negatività che essa ha in sé, del vuoto che ospita in sé, del suo nichilismo non mediabile. Questa consapevolezza è la decisione, una formale immediatezza teologico-politica (si tratta dell'opposto del fondamentalismo fanatico, che è teologia politica dell'immediatezza sostanziale).

È da notare che benché sia centrato su nozioni come slancio, volontà, decisione, azione, tutte a connotazione soggettiva, il soggetto in quanto tale non ha in quest'ambito alcuna determinazione specifica né alcuna prevista collocazione storico-sociale: non è persona, né classe, né



## JURA GENTIUM

individuo. È piuttosto la funzione indispensabile, il centro d'imputazione, di un'azione de-cisa, senza storia e senza finalità e senza alcun legame significativo, ma solo occasionale, con lo stesso soggetto.

Per Nietzsche<sup>8</sup> né il pensiero razionalistico, né la teologia politica hegeliana, né il materialismo antiteologico di Marx, si sottraggono al cristianesimo; per lui, la vera opposizione non è fra laicità moderna e tradizione, ma solo fra cristianesimo (in forma tradizionale o secolarizzata) e Vita. Cioè l'opposizione fra mediazione e immediatezza, fra pace e guerra, fra cattiva volontà di potenza, che si presenta nella forma della morale, e la libertà dell'oltreuomo. Come la religione inventa un altro mondo per potere poi istituire la mediazione autoritativa fra Cielo e Terra, così anche la filosofia e la politica – che sono forme diverse della duplicazione – raddoppiano il mondo attraverso i dispositivi apparenza/essenza, società/Stato, borghese/cittadino.

Nietzsche vede ovunque teologia, ovvero l'azione di preti e filosofi (con la mediazione del protestantesimo: Kant e l'idealismo sono l'ovvio bersaglio). Il Dio cristiano è per lui la divinizzazione del Nulla, è la trasfigurazione della morte in sacrificio, è insomma lo spirito di prestazione, di produzione, di elaborazione dell'immediato, che si sostituisce alla coraggiosa accettazione della Vita: è una antropomorfizzazione del caso. Il potere – ogni potere – nasce da questo raddoppiamento, da questa interpretazione originaria, che svaluta l'apparenza in nome dell'essenza. Per Nietzsche la teologia (filosofica, morale e politica) è quindi una malattia che costituisce, col suo dualismo, tutto l'Occidente e la sua metafisica.

Nietzsche non crede che la contraddizione fra cielo e terra, fra aldilà e aldilà, fra società e Stato, possa essere risolta a favore dell'uno o dell'altro termine; crede anzi che non sia mediabile né superabile: quella contraddizione, per lui, è erronea in sé, è falsa e perversa. È una negazione che deve a sua volta essere negata, non portata a unità, né per oblio scientifico né per superamento dialettico; semmai, deve essere distrutta col martello della filosofia, e trasvalutata: la verità, la Vita senza valori, la vita in sé, innocente, contingente ed eterna, viene prima della verità dei filosofi, del bene e del male. Anzi, quest'ultima è un dire No alla vita, per dire sì a un'altra vita, al fantasma del potere (ben reale nei suoi risultati, certo; ma anche del tutto privo di sostanza); e invece si

<sup>8</sup> F. Nietzsche, *L'Anticristo. Maledizione del cristianesimo*, Milano, Adelphi, 1977.

## JURA GENTIUM

deve dire Sì alla vita qual essa è, al suo non-senso. Se la teologia politica è nichilistica in senso passivo, il pensiero di Nietzsche vuol essere affermativo: un pensiero che nega immediatamente la mediazione (della negazione), cioè un pensiero dell'antiteologia (politica), del nichilismo attivo. Il mondo di finzioni, il mondo raddoppiato, la sovrapposizione del dover essere (della morale) all'essere, sono un attentato alla verità della Vita: tra *logos* (falso) e vita (vera) può esserci solo guerra. E l'azione pratica non può che essere puntuale e disincantata, priva di *telos* e di pretese salvifiche.

Per Nietzsche, quindi, la ragione moderna è in continuità con la tradizione cristiana, e la secolarizzazione è anch'essa una mediazione, un velo che vorrebbe coprire quel Nulla-di-senso, quella contingenza, che è la Vita nel suo essere sempre identica a sé (e quindi non coincidente per nulla con l'uomo e con la sua pretesa di senso). Il Moderno è nichilismo inconsapevole e passivo (perché fondato su una volontà di potenza mortifera), a cui si oppone un nichilismo consapevole e attivo, fondato sul disvelamento e sull'accettazione della Vita. Posta la questione in questi termini, nulla può né deve trattenere o mediare il Male (il raddoppiamento del mondo); anzi, se ne deve accelerare il disvelamento e il decadimento, e balzare decisamente oltre questo. Non vi è motivo, qui, perché si ipotizzi alcun *katéchon*. Anzi, è questo stesso (che assume la sua forma finale nella filosofia classica tedesca e nella società di massa) il Male.

La posizione di Schmitt è opposta a quella di Nietzsche. Per Schmitt Nietzsche è un pensatore informe, nichilistico, politicamente amorfo come i romantici; mentre Schmitt vuol essere un pensatore della forma (giuridica e politica), e non nichilistico (senza successo, su questo punto). Certo, hanno in comune l'idea della non-mediabilità, della sconnessione di principio, fra Idea e Vita. Ma mentre per Nietzsche non si deve più perseguire il tentativo di metterli in relazione, perché è appunto la relazione (la mediazione) a essere mortale, nichilistica in senso passivo, per Schmitt invece la mediazione, la produzione di forma, è una coazione insuperabile della modernità; tuttavia, per lui, la mediazione fra cielo e terra avviene al di fuori della mediazione razionale, ossia attraverso la decisione, che è un taglio, una separazione, non una congiunzione. La mediazione ha l'immediatezza come propria origine e come proprio destino. Quella che in Nietzsche è l'eccezione generalizzata, come normale (in)consistenza ontologica del reale, per Schmitt è invece un evento puntuale, catastrofico, un'assenza di ordine orientata all'ordine.

## JURA GENTIUM

In ogni caso, non è Nietzsche il principale referente di Schmitt, il quale si muove semmai sull'impulso di una più tradizionale linea teologico-politica che si snoda fra i controrivoluzionari cattolici da una parte e Thomas Hobbes dall'altra<sup>9</sup>. Schmitt, nemico della Grande Separazione liberale moderna fra religione e politica, assume che la modernità sia la secolarizzazione della tradizione teologica, ma in un senso specifico: la chiave interpretativa della posizione di Schmitt non è tanto l'analogia fra sovranità e onnipotenza di Dio (e in generale l'analogia, di origine controrivoluzionaria, fra modi della metafisica e forme politiche), quanto fra decisione e miracolo. La teologia politica comprende la struttura essenziale della secolarizzazione non come processo di laicizzazione ma come un re-impiego politico dei concetti teologici in un contesto (la modernità) contrassegnato originariamente dal Nulla-di-Ordine, dall'assenza della trascendenza e di ogni ordine ben fondato; decisione e miracolo, infatti, sono entrambi lo sfondamento dell'ordine.

La sovranità moderna, però, è solo in parte analoga al miracolo: infatti, la sua azione, la decisione, si dà in uno spazio (la modernità) in cui l'ordine è normalmente assente, e quando esiste non ha alcuna base ontologica (a differenza dell'ordine tradizionale, lacerato solo momentaneamente dal miracolo). Inoltre, la decisione non solo sospende e sovverte un ordine in sé infondato, ma – poiché Schmitt condivide la moderna volontà di forma – si fa anche carico di fondarne un altro, esso stesso, in quanto de-ciso, sospeso sul Nulla e quindi infondato. La teologia politica di Schmitt è la coazione a fondare un ordine sull'assenza di ordine, cioè sulla pura energia politica (sul "politico") e a gestirlo non attraverso la mediazione della ragione ma attraverso la non-ragione, la decisione: il Due agisce ancora, benché il polo della trascendenza sia assente, sia Nulla. Il Nulla, quindi, non è momentaneo, ma originario; e agisce dentro il Moderno, e alla sua coazione alla forma, come un principio di indeterminazione, rendendolo contingente, e fa sì che l'unica azione politica adeguata alla politica moderna sia la decisione (e quindi il Nulla, attraverso la decisione che lo assume in sé, è anche principio di puntuale determinazione). Ordine politico e azione politica si tengono, attraverso la mediazione immediata del Nulla, nella decisione: nel Moderno non c'è altro ordine che l'agire infondato – anche lo Stato non è che questo.

<sup>9</sup> C. Schmitt, "Teologia politica", in C. Schmitt, *Le categorie del "politico"*, Bologna, Il Mulino, 1972; Id., *Sul Leviatano*, Bologna, Il Mulino, 2011.

## JURA GENTIUM

Insomma, per Schmitt la politica moderna è mediazione fra cielo (assente) e terra, ed è quindi teologia politica anche quando si esprime nel *silete theologi!* di Alberico Gentili; ma quella mediazione, quella capacità di ordine, esiste efficacemente proprio perché non è perfetta, perché è percorsa da una contraddizione originaria, da un nulla-di-ordine che non solo precede l'ordine ma rimane al suo interno, ed è attivato (dalla decisione sovrana) proprio perché l'ordine permanga. La decisione trattiene l'ordine sul bordo del Nulla, e al tempo stesso accelera il dilagare di questo.

Teorizzando la potenza dell'assenza della trascendenza – una potenza che sta nel distruggere e al tempo stesso nel costruire – Schmitt è interno alla mediazione moderna; ma vede che essa è possibile solo grazie all'immediatezza della decisione. Il “concreto” che egli persegue per tutta la vita non è immediatezza semplice, ma è la interna linea di frattura dell'ordine moderno, in alcuni snodi determinati. È la modernità vista a partire dal suo nichilismo; sono gli ordini politici puntuali e decisi (e quindi sciolti dalla prospettiva di progresso) che, soli, essa consente. Teologia politica, per lui, è a un tempo forma e disincanto. A differenza di Nietzsche, che lo rifiuta, Schmitt rende operativo e produttivo di forma il nichilismo della modernità.

Per Schmitt, quindi, non è possibile pensare il Moderno, come fa Hegel, come l'evolvere progressivo della medesima sostanza che si apprende in forme più adeguate, dalla religione alla filosofia. Su questo punto c'è uno iato insuperabile fra il giurista cattolico e il filosofo luterano; il Moderno non è conciliazione ma permanente conflitto. Ma alla dialettica protestante Schmitt non oppone né la neutralizzante auto-interpretazione della modernità come laicizzazione progrediente, né il fondamentalismo cattolico. La sua posizione è quella di una continuità formale e di una discontinuità sostanziale fra religione e politica (opposta a quella di Hegel, quindi; come del resto Schmitt è lontanissimo da Marx, la cui mediazione materialistica ha davvero come obiettivo un'immediatezza conciliata, cioè il comunismo); tuttavia, a differenza di Hobbes, per Schmitt lo svuotamento della religione, il suo persistere come schema dell'ordine politico, non dà vita a un ordine chiuso e razionale (il Leviatano). Anzi, la secolarizzazione iscrive la modernità politica nell'orizzonte del tragico: l'agire politico è possibile solo come decisione, come attivazione del disordine, non come calcolo razionale, né come contratto garantito dal Dio trascendentale. L'Uno ha sempre in sé il Due; ma questa dualità è non tanto una garanzia originaria di ordine quanto una coazione originaria all'ordine, e al

## JURA GENTIUM

tempo stesso è un Nulla-di-Ordine, ovvero è un conflitto permanente e strutturale che la decisione attiva e neutralizza puntualmente. Lo Stato, per Schmitt, è tutt'altro che statico e stabile, percorso com'è non tanto dalla dialettica sociale quanto dal "politico" e dalla decisione che del politico non è superamento ma attivazione.

È evidente che qui il soggetto dell'agire politico è indeterminato e occasionale, che è solo la funzione che attiva l'indeterminazione strutturale dell'ordine («sovrano è chi decide sul caso d'eccezione»); ed è altrettanto evidente che qui il Male è l'inconsapevolezza di questa struttura teologico-politica dell'ordine moderno, e l'inerzia e l'inefficacia che ne conseguono e che permettono al Nulla-di-Ordine, all'entropia moderna, di deformare e disassare il cristallo dell'ordine (che a sua volta è reso possibile proprio dalla frattura originaria che lo attraversa). Insomma, Male è l'inconsapevolezza dei limiti del *logos*, è la debolezza politica della potenza tecnica, è il disordine che agisce inavvertito e automatico; Bene è il disordine che spezza e crea l'ordine, ovvero la decisione (che, nel suo spasmo nichilistico, è però anche parte del problema) e soprattutto il Nomos che è taglio e presa di possesso ma anche ordinamento concreto (non neutrale ma orientato).

In questo apparato di pensiero Schmitt introduce, a partire dalla prima metà degli anni Quaranta, la fortunata immagine del *katéchon*. Dapprima (dopo un'iniziale inversione in cui il termine è applicato agli Usa con significato negativo)<sup>10</sup>, come potere politico territoriale e continentale, opposto alle potenze tecnico-marittime-capitalistiche ignare di decisione, di confini, di concretezza, e aperte al potere indiretto, all'illimitato, all'uso politico in senso discriminatorio (la guerra giusta) della morale e del diritto<sup>11</sup>; in seguito, come concetto e figura di un potere che non solo trattiene il Male nella storia ma anche che rende possibile la storia in generale, come alternativa rispetto alle dinamiche progressiste della tecnicizzazione, della democratizzazione del Mondo e della sua unificazione comunista o capitalistica, il cui trionfo sarebbe la fine dell'epoca della teologia politica<sup>12</sup>. Contro il

<sup>10</sup> C. Schmitt, "La lotta per i grandi spazi", in C. Schmitt, *L'unità del mondo e altri saggi*, Roma, Pellicani, 1994.

<sup>11</sup> C. Schmitt, *Terra e mare*, Milano, Adelphi, 2002; Id., *Il nomos della Terra*, Milano, Adelphi, 1991.

<sup>12</sup> C. Schmitt, "L'unità del mondo", in C. Schmitt, *L'unità del mondo e altri saggi*, cit.; Id., "L'ordinamento planetario", in C. Schmitt, *L'unità del mondo e altri saggi*, cit.; Id., "Tre possibilità di un'immagine cristiana della storia", in C. Schmitt, *Un giurista davanti a se stesso*, Vicenza, Neri Pozza, 2012.

## JURA GENTIUM

progresso che annichilisce e svuota la storia, il *katéchon* non è più, nella fase finale del pensiero di Schmitt, una specifica forma storica (l'Impero bizantino che frena l'Islam; lo Stato hobbesiano che frena le guerre civili di religione, pur avendo già in sé la matrice del degrado macchinico; Savigny che si oppone al trionfante diritto liberale; la teoria del *nomos* e dei grandi spazi che si oppone all'unificazione globalizzante del mondo nel segno della tecnica), ma è il cristianesimo che con la sua assialità – che si incardina nella nascita di Cristo –, potrebbe salvaguardare la storia stessa sottraendola alle derive dell'automatismo e del caos; è insomma la consapevolezza della insuperabilità della teologia politica non tanto moderna quanto cristiana in generale<sup>13</sup>, e del nesso tra metafisica (vuota, perché Cristo ha lasciato questo Mondo, e perché solo la Promessa del Suo ritorno orienta la storia) e azione politica (che è necessariamente puntuale non tanto perché si instaura nel Nulla del Moderno quanto perché la storia trae già dal cristianesimo il proprio orientamento) – Schmitt resta pensatore dell'origine, insomma, ma l'origine, ora, non è più la decisione quanto piuttosto l'Incarnazione. In quest'ottica – che non è escatologica, perché questa prospettiva gli è sempre parsa politicamente destabilizzante e rivoluzionaria – Schmitt accetta la definizione nietzschiana di Hegel come ritardatore dell'ateismo in Germania (con segno di valore opposto); uno Hegel meno dialettico e progressivo, e più etico<sup>14</sup> è quindi gradito al pensatore negativo che vuole resistere al nichilismo moderno.

La tematica del *katéchon*, soprattutto nella fase tarda del suo pensiero, è quindi una delle forme del tentativo di Schmitt di andare oltre il decisionismo, alla ricerca di un apparato di senso che non sia intrinsecamente nichilistico e che resista alla deriva dell'inconsapevolezza moderna, ma che non sia neppure fondamentalistico in senso tradizionale. Uno sforzo duramente vissuto e patito, nel secondo dopoguerra, e fortemente inattuale, e dopo tutto anche inattuato da Schmitt: se la teoria del *nomos* – che esplicitamente ne vuole essere un brano – ne è il frutto più maturo, è anche vero che il libro sul *Nomos* è un libro epimeteico, che ripercorre *ex post* la vicenda moderna all'insegna di un fallimento epocale. Uno sforzo che oggi, nell'età del compimento e del fallimento della globalizzazione,

<sup>13</sup> C. Schmitt, *Teologia politica II*, Milano, Giuffrè, 1992

<sup>14</sup> C. Schmitt, "Die andere Hegel-Linie. Hans Freyer zum 70. Geburtstag", *Christ und Welt*, 30, 1957, pp. 1-2.

dell'oblio della religione e del suo ritorno come violenza, trova attenzione anche nella critica.

## **Seconda parte**

È questo il contesto e l'insieme di snodi problematici che il libro di Cacciari presuppone, e in cui si inserisce con un gesto di novità e di ulteriore complessità. Non tanto perché fornisca risposte alla questione teologico-politica – il che sarebbe assurdo: il rapporto della politica col sacro è inesauribile, oltre che difficile da afferrare e da concettualizzare, proprio perché si situa all'origine dei concetti –, quanto piuttosto per le domande che pone, per il modo in cui le pone, per le contraddizioni che apertamente rileva. Soprattutto, per la pretesa che implicitamente avanza di comprendere, e di differenziarsene, le altre forme di interpretazione teorica e istituzionale della teologia politica. Cacciari, insomma, confonde deliberatamente i confini del gioco a tre fra Male, Bene, Politica: non solo quelli fissati dal *mainstream* laico-razionalistico, ma anche quelli più sofisticati delle diverse teologie politiche.

Infatti, il suo è un libro sulla storia e sulla politica – che è vista come un pluralismo tragico e conflittuale, dove la pluralità è anche un'apertura verticale –, e naturalmente sulla teologia politica, interpretate, alla luce di Paolo (*Ts2*), non tanto come secolarizzazione, e neppure come decisione, ma alla luce di un'ulteriorità escatologica che orienta il tempo storico della politica. È un testo anti-fanatico e anti-fondamentalista, che vede nel *katéchon* la forza politica che, non potendo essere immune dal Male (sta qui il contrario del feticcio della purezza; il freno partecipa di ciò che frena, secondo una convinzione da tempo espressa da Cacciari), lo trattiene contenendolo in sé. In quest'ottica il Male è l'insieme delle derive (la apostasia, nel linguaggio paolino, la secessione dalla «forza che trattiene») che nel tempo storico si formano necessariamente per la inconsapevolezza della complessità verticale della politica; acquisendo autonomia tali apostasie fanno sì che la politica si riduca a ossessione per l'ordine e per il progresso, per il benessere e per la pace: è questa la figura apocalittica dell'Avversario, dell'Anticristo *placidus* – l'«ultimo uomo» con la sua fantasia di pace e sicurezza – in cui tutte le apostasie si riuniscono e che nella sua anomia

## JURA GENTIUM

e nella sua perdizione (*apōléia*) può essere vinto solo dal soffio dello Spirito. Al contrario il Bene è la complessità della storia vista alla luce dell'escatologia, della Fine come orizzonte certo, e della vittoria finale dello Spirito; così che frenare, l'opera del *katéchon*, è portare alla luce la verità, la fatale contingenza, nonché la necessità, di quelle derive, alla luce dell'assoluta certezza della Fine.

Se il *katéchon* è sapere e agire nella storia intesa come *interim*, come *epoché*, alla luce dell'*éschaton*, dell'*aevum*, la perdita di questo sapere e agire sono le aporie della secolarizzazione dispiegata, che da iniziali posizioni centrate sull'individuo e sulla sua utilità culmina, pur conservando l'ideologia dell'individuo, nell'impersonalità degli automatismi tecnici; l'epoca che dal *pathos* dell'azione soggettiva termina nelle spire della coazione oggettiva.

Ma alla sopraggiunta impraticabilità teorica e politica del nesso moderno soggetto/progetto Cacciari non reagisce con ineffettuali restaurazioni: il tema del "freno", appunto del *katéchon*, dà per scontata – pur prevedendo una soggettività in grado di agire – la fine della centralità della soggettività moderna e del *telos* progressivo della storia; non esiste un soggetto privilegiato che agisca nella storia, né l'azione può essere altro che puntuale, ossia consegnata alla contingenza.

Il freno è tanto necessario quanto impossibile; o meglio, è nella sua natura esibire mediazione e contraddizione. Infatti, il *katéchon*, in quanto trattiene e forma le energie caotiche del divenire, è politica e non solo amministrazione; anzi è Impero, dinamismo di potenza. E, perché possa dare forma, deve contenere in sé qualcosa che si espande, che si muove: appunto, l'intreccio delle volontà di potenza che nella storia si danno. Pertanto, il soggetto che meglio opera in senso catecontico non è tanto lo Stato, col suo potere, con la sua decisione, e con la sua pretesa di stabilità tecnica, ma l'Impero, con la sua vocazione espansiva e con la sua *auctoritas* (benché allo Stato nella sua forma tradizionale a volte Cacciari si riferisca). In questa sua opera l'Impero, inoltre, «fa epoca», ovvero rappresenta nell'epoca storica l'*aevum* escatologico, dandogli forma. C'è qui il nucleo teorico del libro: la politica non consiste nel sopravvivere (secondo il modello hobbesiano utilitaristico), e quindi il *katéchon* non può essere pensato come un ritardatore della morte, ma,



## JURA GENTIUM

con una probabile eco jüngeriana, come un titano prometeico in espansione di potenza.

E qui c'è anche la contraddizione del *katéchon*: che cioè anche questo deve appropriarsi dell'*éschaton*. Cacciari vede una struttura duplice: una storia sacra che contiene quella profana (secondo l'indicazione di Paolo), e una storia profana che contiene la storia sacra, che quanto più è cosciente del proprio essere profana tanto più non può prescindere dalla dimensione escatologica, e facendola propria è costretta a opporsi, quindi, sia alle comunità escatologiche che vivono nell'attesa della Venuta, sia alla comunità anticristica che all'interno dell'Impero inizia a organizzarsi per opporsi frontalmente a essa. Il *katéchon* è l'Impero, ma questo non può trattenersi dall'appropriarsi dell'*éschaton*, dal divenire una religione politica, un progetto di salvezza.

Ma il *katéchon* può anche essere la Chiesa, che – custode dell'*éschaton* rispetto alla natura umana vulnerata – si pone come concorrente dell'Impero e delle sue pretese all'*auctoritas*; così, il *katéchon* è di fatto plurale: trattiene l'impero dal confondersi con l'Avversario, trattiene questo dall'immediato dilagare, trattiene la Chiesa dal combattere l'Impero. In quanto è mediazione complessa e compromissoria di tutti con tutti, il *katéchon* non può mai essere autonomo, né esistere in purezza, e sempre si mescola a Impero e Chiesa e alle loro stesse pretese escatologiche.

Le diverse facce del *katéchon*, quindi, si contrappongono al suo interno, e ogni epoca ne enfatizza una, mentre l'*aevum* le consuma tutte: il *katéchon* non può mai avere pieno successo, perché in tal caso non ci sarebbe il regno dell'Anticristo, che è parte della struttura escatologica della storia, né il soffio divino che lo disperde, né il Giudizio finale. Il *katéchon* è ambivalente perché, se trattiene l'apostasia e il suo esito anticristico, non è tuttavia Bene in sé, e anzi è destinato a perire.

Nella descrizione di come si prefigura l'Anticristo dall'interno stesso dell'Impero catecontico c'è il cuore politico del libro. Il *katéchon* non riesce a trattenere l'impeto dell'Anticristo neppure contenendolo in sé: anzi, il dissolversi del *katéchon* viene dall'interno, e per quanto riguarda l'età moderna la dissoluzione si manifesta attraverso la critica razionalistica e democratica dell'*auctoritas* e della trascendenza, ovvero come dinamica endogena della secolarizzazione. L'Anticristo quale si

## JURA GENTIUM

annuncia, a grandi linee, da questa deriva non è una religione politica tradizionale, ma un nuovo Impero che unifica tutte le potenze che hanno fatto secessione dall'Impero, tutte le eresie di salvezza (dal protestantesimo al comunismo) e che si appropria dell'*éschaton* per escluderlo dalla politica, che si sottrae cioè alla complessità verticale nell'illusione di operare una semplificazione anche della dimensione orizzontale della politica, di farne lo spazio della produzione e della riproduzione di meri bisogni, dell'assenza di doveri e della presenza dei diritti come mera tutela dell'individualità. È opera dell'Anticristo la separazione dell'umano dal divino, l'autonomia della politica, l'autosufficienza della storia.

Con ogni evidenza, l'Anticristo che oggi si profila è, per Cacciari, l'idolo della politica democratica, intesa come potere di ciascun uomo, come libertà da ogni rappresentante e da ogni rappresentanza; ed è anche l'unità del *web*, in cui regna l'indifferenza sovrana per i valori e per i singoli soggetti; o, se si vuole, è l'ordine mondiale secondo l'ideologia democratica della globalizzazione, che unifica gli ultimi uomini in un solo gregge, e che si pone a sua volta come pace, *katéchon* esso stesso rispetto al *caos* e al disordine continuamente minaccianti – cioè rispetto al pluralismo competitivo delle potenze imprevedibili, che agiscono dal basso, delle economie regionali e dei nazionalismi –, che vanno repressi con azioni di polizia planetaria. È l'umanità che si siede nel tempio di Dio e come Dio vuole essere adorata, mentre in realtà il suo potere politico diviene impersonalità tecnica e amministrativa, perdendo ogni capacità d'azione (semmai, cerca di guadagnare tempo, come Streeck ha mostrato a proposito della strategia attuale del grande capitale<sup>15</sup>, il neoliberalismo come pseudo-*katéchon* e come vero Anticristo), e anche ogni visuale prospettica, ogni consapevolezza imperiale e teologico-politica. Prometeo si scopre in realtà Epimeteo – il fratello, portatore di un impotente sapere postumo (portato sulla scena letteraria e filosofica da Konrad Weiss e da Schmitt) –, che sa solo tentare di rabberciare la falle che si aprono via via nel suo sistema, segnato più dalla *insecuritas* che non dalla guerra vera e propria (se si vuole conservare il riferimento titanico, si apre il tempo di un

<sup>15</sup> W. Streeck, *Tempo guadagnato*, Milano, Feltrinelli, 2013.

## JURA GENTIUM

discendente di Prometeo, Sisifo: il tempo della fatica insensata, della condanna all'azione senza successo).

Infine, nella crisi permanente dell'ordine globale le proposte di organizzare il mondo per Grandi spazi (ipotesi schmittiane, ma di fatto anche contemporanee) sono, per Cacciari, una parodia dell'Impero, del quale non sospettano neppure la grandezza epocale e la collocazione in un contesto segnato dalla escatologia.

Come l'uniformità mondiale è in realtà non pace ma, come già aveva visto Schmitt negli anni Trenta, *Zwischenlage*, situazione intermedia fra pace e guerra, così la prassi disincantata e realistica (l'elemento anti-fanatico), a cui conduce la connotazione metafisica del libro, è sostituita da un insieme affannoso di misure tampone all'interno di una tragicità consumata.

Libro di metapolitica, e coerentemente libro anche politico, il testo di Cacciari esibisce un'aggressiva diagnosi metafisica (e di conseguenza spietatamente realistica) del presente – e quindi è urticante e controcorrente rispetto agli *idola fori*, soprattutto nell'interpretare l'oggi nel segno più dell'entropia che dell'energia, e nel focalizzare il problema politico nella certezza che il sapere politico è intrinsecamente teologico, e anzi deve misurarsi su un metro apocalittico: il mondo non è solo la totalità dei casi, e anzi è la storia compresa e misurata fra l'Avvento e l'Evento della Fine. È una storia enigmatica che non ha soluzione, che non consente nette e chiare distinzioni, e che impegna chi la vive, e chi la interpreta, in una lotta per la potenza e insieme per la consapevolezza della trascendenza; una storia politica di forme e di informalità, che è lotta contro nemici multiformi nella impossibilità di sapere quale sia la buona battaglia poiché tutte possono sembrarlo e tutte possono rovesciarsi nel contrario; una storia che non dà salvezza né pace, che è sempre una Via interrotta, all'incrocio fra il realismo con cui va interpretato il presente e l'escatologia che sta sullo sfondo; una storia che può anche impaludarsi senza che per questo il filosofo smarrisca la capacità di osservarla dal punto di vista della struttura teologico-politica, escatologica, dell'epoca e dell'*aevum*.

Una storia, infine, che non è né l'eterno ritorno dell'Uguale, né lo svolgersi di cicli, né la linearità ascensionale del progresso. Il che dà la cifra della differenza fra la posizione di Cacciari e le altre teologie

## JURA GENTIUM

politiche: la sua non è un'ipotesi di confinamento immunitario del Male, attraverso lo Stato, come in Hobbes; né, come in Hegel, è il superamento del Male nel Bene (lo Spirito per Cacciari non si incarna, e anzi soffia per sconfiggere l'Anticristo); né, come in Schmitt, è l'azzardo decisionistico, lo spasmo che crea e distrugge la forma (Cacciari pensa la teologia politica alla luce della Fine, mentre Schmitt la pensa alla luce dell'Origine, declinata in senso genealogico; il giurista pensa il miracolo, l'apocalisse, il filosofo l'*éschaton*). Da Schmitt, in particolare, Cacciari prende le distanze, sia per esorcizzare il rischio di rimanere all'interno della trama di chi per primo, sia pure in modo incompleto e rapsodico, ha fatto del *katéchon* un tema centrale del pensiero politico, sia perché, oggettivamente, la struttura di pensiero di Cacciari è più complessa di quella di Schmitt, che resta fermo a una interpretazione della teologia politica come contrapposizione fra ordine e disordine (anche se questa contrapposizione viene complicata dal rapporto fra Terra e Mare, e anche se il tardo Schmitt è consapevole che il disordine si manifesta nella forma informe dell'Unità del Mondo, alla quale però non sa contrapporre che i Grandi Spazi). Certo, la struttura cristiana della storia, a cui allude cursoriamente il tardo Schmitt, vuole relativizzare e concretizzare il decisionismo, così che il suo sguardo di Giano – aperto sia sull'Origine sia sulla Fine – retrocede rispetto al nichilismo moderno che egli aveva assunto come orizzonte nella sua prima teologia politica: a rigore, l'epoca dovrebbe essere la storia, tutta orientata in senso cristologico. Nondimeno, la cesura moderna conserva per Schmitt una funzione strategica più acuta ed evidente di quanto non sia in Cacciari (che non a caso sfuma sullo Stato, e focalizza il suo discorso sull'Impero), così che per lui la Fine, si ripete, non è l'*éschaton* ma il tramonto dello *Jus Publicum Europaeum*, oltre il quale, di fatto, Schmitt non pensa. Per Schmitt teologia politica è di fatto una modalità di strutturazione e di interpretazione del Moderno come epoca, mentre in Cacciari la dimensione dell'ulteriorità è prevalente. Così, nell'affresco di Cacciari – che a differenza di Schmitt riflette non sulla fine della seconda guerra mondiale, ma sul mondo dopo la fine della terza (la Guerra fredda) – Schmitt è un'occasione, e al contempo un caso specifico e limitato.

Naturalmente, la metafisica di Cacciari non può, proprio per il suo realismo, indicare una soluzione all'inerzia parossistica dell'età globale

## JURA GENTIUM

nel suo avvolgersi su se stessa e sulle proprie contraddizioni; ma certo la pensa e la tematizza – con un gesto che ha del grandioso, se non altro nell'intenzione – come esito del consumarsi delle forme storiche catecontiche. Un gesto che, in questo senso, si impone anche a chi, attraverso l'agire soggettivo (individuale o collettivo che sia), voglia prendere la parola e agire nell'epoca che tramonta, per sfidare l'enigma e il Male della politica – la deriva verso l'inconsapevolezza collettiva, vista sì come entropia ma anche come strategia specifica di nuovi poteri; a chi si sforza, qui e ora – senza speranza ma con coraggio, e con la forza che da esso deriva – di approntare argini e dispositivi per bonificare un poco la palude che la storia ha prodotto nel suo magmatico vagare e ristagnare. Ancora Sisifo, certo; ma affrancato dalla *hybris* e dalle astuzie che l'hanno dannato; e, se – non felice – come voleva Camus –, almeno, nel suo disincanto, determinato a fungere così, esso stesso, da transitorio *katéchon*. Non per sfuggire all'inesorabilità dell'*éschaton*, ma per adempiere, nell'attesa, il dovere storico del progetto e dell'azione.

### **Bibliografia aggiuntiva**

Galli, C., *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, Bologna, Il Mulino, 2010.

—, *Lo sguardo di Giano. Saggi su Carl Schmitt*, Bologna, Il Mulino, 2008.

—, “Nichilismi a confronto: Nietzsche e Schmitt”, *Filosofia politica*, 2014, 1, pp. 99-119.

Grossheutschi, F., *Carl Schmitt und die Lehre der Katéchon*, Berlin, Duncker & Humblot, 1996.

Meuter, G., *Der Katéchon. Zu Carl Schmitts fundamentalistischer Kritik der Zeit*, Berlin, Duncker & Humblot, 1994.

# ***Il potere che frena. Una riflessione sulla teologia politica di Massimo Cacciari***

**Giuseppe Cacciatore**

**Abstract:** This essay is a discussion of the book, *Il potere che frena* written by Massimo Cacciari. Despite my distance from Carl Schmitt's theoretical model, adopted by Cacciari, I recognize — albeit with many concerns — that, given the increasingly frequent acts of barbarism committed in the name of religion, the religious and theological perspective, in general, and the theological-political perspective, in particular, cannot be ignored, if we want to understand the historical character of our time.

**[Keywords:** theology, political theology, religion, secularization, political power]

All'inizio de *Il potere che frena*, è Cacciari stesso a riconoscere che la sua argomentazione si iscrive nel dibattito contemporaneo sulla relazione tra teologia e politica, inaugurato da Carl Schmitt. Ora, anche chi come me nutre e nutre diffidenza di natura fondamentale ideologica (ma anche etico-filosofica, vista la distanza tra il mio laicismo anticonfessionale e ogni forma di fede religiosa, politica e non) verso il modello schmittiano negli anni del suo maggiore diffondersi, non può oggi sottrarsi — dinanzi all'incrudelirsi e all'infittirsi degli atti di barbarie commessi in nome della religione — dal riconoscere, con Cacciari, che la storicità determinata del nostro tempo, per essere compresa, non può prescindere dalla prospettiva teologica. Ma questo non significa, precisa subito Cacciari, che si debbano trasferire i problemi di quella relazione sul terreno della trasformazione immanentistica delle idee religiose, cioè in chiave di secolarizzazione. Qui c'è da parte mia un primo punto di perplessità, giacché a me non pare che la critica della secolarizzazione possa risolversi, come sembra a Cacciari, tutta a favore di una idea di teologia politica che oltrepassi la relazione-separazione tra i principi della Rivelazione e i processi storico-mondani. Insomma, non si tratterebbe di una mera trasposizione di dogmi (e miti fondativi) in fattori dell'agire politico, ma di una idea

## JURA GENTIUM

forte di teologia politica volta innanzitutto a cogliere «l'orientamento o la destinazione politica immanente alla *vita religiosa*»<sup>1</sup>. A questo punto introdurrei subito una domanda: e se la politica (e la sua filosofia) avesse il suo luogo d'origine non nel varco aperto dalla visione apocalittica del tempo, come vuole Cacciari, ma nei luoghi genetici, antropologici e storici, in cui nasce ciò che si manifesta in una originaria «filosofia civile» che spinge l'essere umano (secondo la lettura di Vico, ma non solo: si pensi a Hume) alla ricerca della socialità e dell'*auctoritas* e dunque cifra di un progressivo avanzamento istituzionale-culturale? Una socialità e una autorità che si esprimono all'inizio in un contesto di norme, regole e comandamenti che hanno come fine la convivenza umana. Insomma, penso – ancora una volta in termini laici e non confessionali – alla plausibilità storica e sociologica di una genesi pre-politica e antropogenetica della religione. Il che potrebbe anche incontrarsi col presupposto teologico ed escatologico da cui muove Cacciari<sup>2</sup>, dal momento che è lui stesso a dover riconoscere che il rapporto insito nel sintagma *teologia politica* non è mai lineare e mai compiutamente risolvibile. Anzi, lo stato del loro perenne conflitto – il cui scenario resta la storia e la cultura dell'umanità – non trova «altra pace che quella della mediazione e del compromesso»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> M. Cacciari, *Il potere che frena*, Milano, Adelphi, 2013, p. 12. «L'espressione «teologia politica» non può limitarsi a significare l'influenza esercitata da idee teologiche sulle forme della sovranità mondana, presupponendo una originaria separazione tra le due dimensioni, ma dovrebbe piuttosto cogliere l'orientamento o la destinazione politica immanente alla *vita religiosa*, che è alla base della stessa elaborazione teologica». Nella nota 3 (M. Cacciari, *Il potere che frena*, cit., pp. 129-130), Cacciari afferma di essere partito dalla teoria schmittiana del *katéchon* – risalente agli anni immediatamente precedenti l'avvento del nazismo e ciò accende una spia d'allarme sull'idea di un potere che frena e contiene – ma di allontanarsene poi sul piano della «interpretazione politico-filosofica complessiva».

<sup>2</sup> Una delle più chiare e convincenti riflessioni sull'idea di religione e di religioso in Cacciari è quella di I. Bertoletti, *Massimo Cacciari. Filosofia come a-teismo*, Pisa, ETS, 2008. In particolare il capitolo «A-teismo trascendentale» che coglie con perspicuità la centralità che in Cacciari ha la categoria di Inizio (con riferimento ovviamente a uno dei libri più importanti di Cacciari, *Dell'inizio*, Milano, Adelphi, 1990).

<sup>3</sup> M. Cacciari, *Il potere che frena*, cit., p. 12. D'altronde l'idea di *Kompromiss* è uno dei motivi centrali della riflessione teologica ed etica di Ernst Troeltsch, che, se da un lato, rivalutava, nel confronto con la modernità illuministica e idealistica, la *Selbständigkeit* della religione, e proponeva l'idea di un a priori dell'esperienza

## JURA GENTIUM

Ma riprenderò questo punto. Per adesso torno all'intenso percorso ermeneutico di Cacciari. Esso muove da una sua personale interpretazione di un passo della *Seconda lettera ai Tessalonicesi* di Paolo e, in particolare, della parola e del concetto di *katéchon*, di ciò che, a un tempo, contiene e trattiene l'avvento dell'Anticristo e partecipa alla battaglia finale contro l'Anticristo. Sta qui la prima e fondamentale caratteristica del potere, la sua contraddizione originaria, che è in grado tanto di nascondere in sé il male supremo, quanto di condurre la lotta finale contro di esso. Non mi soffermo sulle pur interessanti valutazioni storico-filologiche che Cacciari compie, sulla base di una colta e attenta lettura, delle esegesi del *katéchon*<sup>4</sup> che sono state avanzate nei secoli e, prima fra tutte, quella che vuole identificarlo con l'impero romano<sup>5</sup>. Ciò che mi pare emerga con chiarezza è il sottile intento di trasportare la sempre ricorrente tendenza dell'*auctoritas* statale a farsi *auctoritas* spirituale, sul terreno dell'attualità e della difficile alleanza tra *potestas* dello Stato e *auctoritas* della Chiesa. Credo che sia sotto gli occhi di tutti come quest'alleanza sia saltata specialmente quando il potere – come è nel caso dei governi confessionali di alcuni paesi arabi o peggio ancora del tentativo di dar vita a uno Stato Islamico radicale e fondamentalista – deborda dai canali tradizionali dell'amministrazione della cosa pubblica per diventare esso stesso *auctoritas* religiosa e spirituale che pretende di fissare e imporre regole di convivenza e stili di vita.

Il movimento del *katéchon*, nell'interpretazione che tra le tante viene preferita da Cacciari, è quello che caratterizza il progressivo affermarsi dell'Anticristo fino alla sua vittoria, che però subito si converte con la

religiosa, che si costruisce appunto nell'incontro col sentimento personale e storico della comunità, dall'altro, affidava a una teoria storicistica del *Kompromiss* la risoluzione del conflitto tra la dimensione del relativo storico e quella dell'assoluto religioso-spirituale. Rinvio agli esaurienti studi di G. Cantillo e, in modo particolare, alla *Introduzione a Troeltsch*, Roma-Bari, Laterza, 2004.

<sup>4</sup> Una puntuale bibliografia sul *katéchon* dal punto di vista teologico e politico – a partire dagli scritti di Schmitt – è richiamata da Cacciari nella nota 4 de *Il potere che frena*, cit., pp. 130-131.

<sup>5</sup> Alla luce dell'esegesi non semplice e immediatamente fruibile del passo paolino (e di ciò fa fede la utilissima e sapientemente articolata antologia di testi, a cura di Vito Limone, che va dai padri della Chiesa fino a Calvino, che si può leggere in appendice al volume) si dipana il discorso che pone al centro le idee di autorità e potere nella prospettiva della teologia politica.



## JURA GENTIUM

battaglia vittoriosa che contro di lui ingaggia Gesù. Il giorno dell'Apocalisse, il momento della epifania finale del Cristo vittorioso è preceduto dal massimo trionfo *dell'iniquità*, dall'«ultimo assalto dell'antico Drago»<sup>6</sup>. Ma se passiamo dalla chiave di lettura teologica a quella socio-politica, il quadro si complica, dal momento che dinanzi alla desertificazione dei principi e delle etiche e alla loro omologazione globalizzatrice, dinanzi al progressivo attenuarsi e depotenziarsi del messaggio universale e solidale delle chiese e al parallelo dissolversi delle religioni laiche socialiste e democratico-liberali, ciò che gradualmente prevale e conquista il campo è il volto brutale della violenza omicida e fratricida delle guerre fanatiche combattute in nome di Dio (e mi riferisco non soltanto a quelle che si combattono oggi e che si sono combattute con particolare virulenza negli ultimi decenni, e dunque non soltanto a quelle provocate e condotte in nome di Allah).

Vi è nel ragionamento di Cacciari una esplicita curvatura apocalittica alla quale, talvolta, finisce per uniformarsi anche la sua idea di filosofia politica. Ciò che conta è l'ora del Regno, riservata solo a coloro che si sono *decisi a credere*.

Il significato del tempo apocalittico consiste in questo: che in ogni istante il singolo è chiamato a tale decisione, che in ogni istante egli è chiamato a decidere di fronte a un aut-aut *ultimo*, faccia a faccia con l'*éschaton*: o vivere integralmente la verità dell'Evento, o integralmente credere alla "energia dell'inganno"<sup>7</sup>.

Diventa del tutto evidente la distanza tra la dimensione apocalittico-escatologica e quella dello scorrere della fede dentro il succedersi delle epoche storiche, tra l'assolutezza della Gerusalemme celeste dell'ultimo giorno e il relativo di ciò che si decide nel tempo storico. Si ripropone il doppio volto del *katéchon* o, come sostiene Cacciari, la presenza di due forme di cittadinanza, quella che si volge al futuro e che al futuro rapporta ogni atto e ogni decisione e quella che resta ancorata al presente: da un lato la «comunità della speranza», dall'altro chi s'attarda a combattere per un «fine *disperato*». La speranza futura – la grande novità del Cristo – è la manifestazione della «*riserva escatologica*» su

<sup>6</sup> M. Cacciari, *Il potere che frena*, cit., p. 13.

<sup>7</sup> Ivi, p. 14.

## JURA GENTIUM

ogni potere che frena e conserva. Il problema della teologia politica<sup>8</sup> si concentrerebbe allora, per Cacciari, nell'individuazione di quale forma debba assumere la sovranità *sub specie theologiae* per la quale, però, non vi può essere autentica *auctoritas* che non sia quella in cui la prospettiva escatologica mette nell'angolo ogni potere statale. Malgrado il linguaggio talvolta ieratico ed evocativo, ciò che appare chiaro, nell'argomentazione di Cacciari è il permanere della differenza tra piano religioso e piano storico.

La tensione dell'attesa e del perseverare *pazienti* in essa, rende intollerabile ogni "confusione" politica di *potestas* e *auctoritas*, ma, nello stesso tempo, inevitabile concepire la sovranità politica come necessaria *in hoc saeculo*. Non è possibile "disincarnare" il tempo che resta dalle potenze, dagli "arconti" che anche lo rappresentano<sup>9</sup>.

Insomma anche il «*persuaso*» – cioè l'uomo di fede, come lo chiama Cacciari – se non vuole incorrere nel peccato di presunzione, deve confrontarsi col mondo storico. «Ecco l'irriducibile contraddizione: nella misura in cui appaia secolarizzazione della teologia che afferma la sovranità del logos, ogni potere è chiamato a esprimersi come *mediazione*»<sup>10</sup>. Ma ciò non è sufficiente a ridurre l'ampiezza preponderante che nel tentativo di mediazione conserva l'idea della trascendenza e questo naturalmente rende la «complicità delle due dimensioni» affidata a una «ontologica *insecuritas*». Infatti, la

<sup>8</sup> Sul tema cfr. il recente dibattito tra Massimo Cacciari e Roberto Esposito, "Dialogo sulla teologia politica", a cura di A. Ardovino, *MicroMega*, 2014, 2, pp. 3-25. Mi sembra interessante il passaggio nel quale Cacciari dichiara come la sua impostazione del problema della teologia politica e della secolarizzazione sia lontana da quella di Schmitt. Vi è, secondo Cacciari, una "politicalità" delle idee teologiche, in particolar modo cristiane, che viene prima di ogni idea di secolarizzazione: «[i]l presupposto di tutto il mio discorso è questo: tentare di spiegare non già come alcune idee teologiche vengano secolarizzate, bensì in che senso sia già implicita, in esse, la "secolarizzazione". Ciò riguarda proprio, e soprattutto, le idee apocalittico-escatologiche, che sono pregnantemente politiche fin dalla loro origine» (ivi, pp. 5-6). Si vedrà più innanzi come sia evidente la distanza di Cacciari non solo dalla teologia politica di Schmitt ma anche dalla prospettiva escatologico-utopica di Bloch. Sulle diverse sfumature interpretative del *katéchon* tra Cacciari ed Esposito cfr. ivi, p. 6 e ss. Ma di Esposito cfr. anche *Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero*, Torino, Einaudi, 2013. In particolare sul *katéchon* e sulla interpretazione schmittiana di esso cfr. ivi, pp.83-89.

<sup>9</sup> M. Cacciari, *Il potere che frena*, cit., p. 17.

<sup>10</sup> Ivi p. 18.

## JURA GENTIUM

trascendenza che il sovrano esercita sui suoi rappresentati è un «puro artificio», là dove, invece, l'*auctoritas* della teologia sprigiona una «libertà capace di *super-vincere* la propria *sola* umanità, a *transumanarsi*». Si ripresenta in tal modo tutto l'enigma del *katéchon*: come si concilia l'idea storica e mondana di un potere che amministra, che combatte l'anomia, che trattiene e conserva, con la forza escatologica dell'attesa del giorno del Signore?<sup>11</sup> Diventa perciò estremamente precaria la possibilità del compromesso, di ciò che sta nel cuore del Cristianesimo stesso, l'incarnazione e la resurrezione come momenti che tengono insieme l'idea dell'incontro con il mondo storico e la prospettiva della salvezza. Questo elemento, se posso dir così, di incertezza nell'argomentazione di Cacciari si rivela nel prosieguo dell'interpretazione del passo paolino dove, ancora una volta, il *katéchon* sta dentro una prospettiva provvidenziale in cui anche il male è mandato da Dio, così che anche la resistenza a esso esibisce più un carattere salvifico che politico<sup>12</sup>. La medesima ambiguità interpretativa si rivela nell'idea del *katéchon* riconducibile allo spirito del *nomos*, dal

<sup>11</sup> Ivi, pp. 20-21.

<sup>12</sup> Una interpretazione del *katéchon* nel senso del *Nomos* in cui si congiungono l'ordinamento giuridico (l'*auctoritas* del potere) e l'ordine etico-religioso (l'*auctoritas*) della verità è offerta da V. Vitiello, *L'immagine infranta. Linguaggio e mondo da Vico a Pollock*, Milano, Bompiani, 2014, che, tra l'altro, fa riferimento proprio al libro di Cacciari. Vitiello riconduce il suo ragionamento a una idea di teologia politica che nel generare il peccato esercita il potere di giudicare: «[g]iudice è *ho katéchon*, *qui tenet*, quegli che impersona [...] *tò katéchon*, ciò che trattiene, ciò che frena la violenza naturale con la violenza "civile", "politica". Ciò che frena arresta il *bellum omnium contra omnes*» (p. 189 e p. 202). Sul tema Vitiello torna anche in G. Rossé, V. Vitiello, *Paolo e l'Europa. Cristianesimo e filosofia*, Roma, Città Nuova, 2014, pp. 210 e ss. Nel testo paolino sul *katéchon* – scrive Vitiello – «la teologia paolina tocca il suo vertice», dal momento che in esso verrebbero a fondersi «il problema della Teologia politica, ovvero della Legge interna alla vita stessa, quello del Tempo, ovvero dell'orizzonte totale dell'accadere storico». Ma i due momenti vengono alla fine messi in questione «nella loro totalità», per cui non importa sapere chi sia il *katéchon*, se sia Nerone o l'impero, lo Stato o anche la Chiesa. L'interpretazione di Vitiello è, se si può dire così, ancora più radicale di quella di Cacciari, che nel complesso a me pare più problematica: la questione non è più se sia utile o necessario il potere che frena il male, giacché questo significherebbe ancora stare dentro una prospettiva di relazione dialettica tra Legge e Tempo. Ciò che è in gioco è il «significato ultimo della cristologia paolina. Che non è né messianica, né escatologica: è apocalittica. Il *katéchon*, ciò che trattiene e rinvia la manifestazione del male, è male esso medesimo perché copre la rivelazione ultima e più profonda di Gesù, il Figlio divino».

## JURA GENTIUM

momento che innanzitutto la legge si pone come strumento che frena e contiene l'anomia. La conseguenza di ciò sembra essere l'impossibilità di separare il *katéchon* dal suo significato politico e questo significa la sua contestualizzazione storica e dunque, come Cacciari riconosce, la sua identificazione – secondo quanto sostiene la maggior parte delle interpretazioni del passo paolino – col potere imperiale come destino e compimento di un'epoca. Questo marca allora la differenza tra il tempo storico-epocale e il tempo messianico, il tempo cioè del mutamento radicale provocato dall'irrompere del trascendente sul teatro della storia. «L'impero, invece, si innova, si riproduce innovandosi; e le stesse forme di questo innovarsi debbono essere iscritte nel suo *nomos*, valevole *erga omnes*»<sup>13</sup>. Diventa, o corre il rischio di diventare, indistinguibile il tempo del *katéchon* da quello della politica, fino al punto di poter pensare che un elemento non può fare a meno dell'altro. Il *katéchon* come la politica fanno da argine al dilagare dell'anomia.

L'impero [leggi la politica] è conservazione e produzione insieme. Nessuna legge, nessun diritto *positivo* potranno mai arrestare la sua *libido dominandi* – ma tale *libido* si trasformerebbe in autodistruttiva anarchia, se non riuscisse a contenere anche se stessa. L'energia catecontica è rivolta tanto all'esterno, al “pubblico”, che all'interno del potere, ai suoi *arcana*<sup>14</sup>.

Ciò che, almeno nella mia interpretazione, ho chiamato indistinguibilità, in quanto reciprocità, tra *katéchon* e politica si conferma là dove Cacciari sostiene che la questione del *katéchon* deve essere inquadrata dentro il più generale problema della legge, al punto tale che neanche l'esito escatologico, la *parusia* possono determinarne l'annullamento. E questo vale sia per la Legge divina che per quella storico-politica. Lo sforzo teorico di Cacciari resta dunque quello di rendere plausibile e visibile il legame tra la dimensione politica e quella escatologica. Il “groviglio di interrogazioni” – l'espressione è di Cacciari – che punteggiano con martellante insistenza le pagine del libro sembra (ma è poi così?) sciogliersi dinanzi alla giustificazione della *potestas* storico-mondana nella misura in cui, ancora una volta, deve misurarsi con la prospettiva escatologica della sua fine: «[i] potere deve *valere* – non

<sup>13</sup> M. Cacciari, *Il potere che frena*, cit., p. 30.

<sup>14</sup> Ivi, p. 31.

## JURA GENTIUM

può perciò ridursi ad amministrazione o “polizia” – ma l’epoca che esso segna è quella stessa della sua morte. Soltanto questa coscienza di sé gli consente di assumere un carattere escatologico»<sup>15</sup>. Da questa premessa, che comunque sbilancia il rapporto tra dimensione storica e prospettiva religiosa a favore di quest’ultima, si deduce il carattere originariamente conflittuale della teologia politica, il *polemos*, la lotta tra i momenti terreni dell’epoca storica e quelli intemporalmente dell’Evo dell’ultimo giorno. Vi è tuttavia uno spiraglio che permette di intravedere la fine del conflitto, quando l’esperienza del tempo si concentra tutta nell’epoca e nelle sue *Weltanschauungen* e quando perde forza l’interrogazione sull’*ultimo*. Ma Cacciari, almeno a me pare, resta convinto che la lotta tra epoca ed Evo sembra escludere che possa sopravvivere solo uno dei contendenti. Paradossalmente, però, questa affermazione può essere dimostrata solo a partire da una interpretazione storiografica che è quella – segnalata tra l’altro nella filosofia della storia hegeliana come ricorda lo stesso Cacciari – che nel destino europeo ha visto accompagnarsi al tramonto dell’idea escatologica di Evo quella della potenza imperiale dell’epoca. «Con l’idea di Evo è crollata anche quella di una forma di potere capace davvero di *stare*»<sup>16</sup>. L’ingresso nella modernità umanistico-riformatrice e illuministica e l’epoca della formazione dei grandi Stati europei è sintomaticamente definita da Cacciari inizio della «catastrofe». Lo Stato che si laicizza sempre più rivendica la sua autonomia da ogni valore spirituale. «L’epoca dell’impero tramonta nella *techne politiké* della durata, che esaurisce in sé la domanda escatologica nell’infinità vuota del divenire»<sup>17</sup>. E non si capisce, in verità, se si tratti di una riflessione che nasce da una riconosciuta analisi storica o di un sentimento di “nostalgia” verso la permanenza delle differenze, ma non di quelle che si annullano nello stare ognuna nel suo ordine, grazie all’idea dello Stato laico moderno, bensì di quelle che ancora dovrebbero mantenersi nell’opposizione *polemica* tra impero e ordine escatologico. Ma una relazione fra potenze *assolute*, che crescono ognuna nella lotta verso l’altra, rende di per sé impermeabile e irrealizzabile la mediazione, il *compromesso*, la

<sup>15</sup> Ivi, pp. 38-39.

<sup>16</sup> Ivi, p. 43.

<sup>17</sup> Ivi, p. 44.

## JURA GENTIUM

relazione come riconoscimento reciproco della relatività di ogni membro di essa. Ma questa, alla fine, è anche la contraddizione fondamentale che, secondo Cacciari, caratterizza il *katéchon* che per valere tende a farsi autorità politica, impero, e dunque a entrare in conflitto verso sé stessa come ciò che può porre riparo all'anomia. E poi resta l'altro ineliminabile elemento di contraddizione e ambiguità, costituito dal fatto che, dinanzi all'*éschaton*, ogni forma storica di dominio politico dovrà lasciare il passo a ciò che Cacciari indica come *civis futurus*, partecipe della cittadinanza celeste. Ma c'è qualcosa, nell'argomentazione di Cacciari che conduce a tener fuori ogni forma di secolarizzata *religione civile*, ogni distinzione che, per esempio, Vico poneva tra la natura di Dio che è «*nosse, velle, posse infinitum*», e quella dell'uomo che è «*nosse, velle, posse finitum, quod tendat ad infinitum*»<sup>18</sup>, e che si condensa nell'affermazione che «il potere del *katéchon* è comunque a priori iscritto nell'abisso della volontà divina»<sup>19</sup>. D'altronde, Cacciari non nasconde coerentemente la sua convinzione dell'inadeguatezza delle interpretazioni della teologia liberale ancora attardate a definire e giustificare la differenza tra potere temporale della politica e *potestas* spirituale della religione<sup>20</sup>. La tradizione che nel passo evangelico del «quel che è di Cesare rendetelo a Cesare, e quello che è di Dio, a Dio» ha visto la non contraddizione tra l'accettazione del potere romano (e anche dei benefici che ne potevano derivare) e il riconoscimento della superiore autorità divina, non va nel senso del «pacifico compromesso», ma in quello della lotta dove il «dà a Cesare» è l'atto – in chiave mistica, come Cacciari stesso riconosce – di una liberazione dall'immagine del potere. «Se non rinunci al *nummus*, non potrai mai esprimere il tuo essere *imago Dei*»<sup>21</sup>. Non sono un biblista, né in senso filologico né tanto meno in quello teologico, e tuttavia io penso che sia stata proprio la legittimità e plausibilità delle due possibili interpretazioni<sup>22</sup> – compromesso *vs polemos* – ad aver fatto

<sup>18</sup> G. Vico, *Sinopsi del diritto universale* (1720), in *Opere giuridiche*, intr. di N. Badaloni, a cura di P. Cristofolini, Firenze, Sansoni, 1974, p. 5.

<sup>19</sup> M. Cacciari, *Il potere che frena*, cit., p. 50.

<sup>20</sup> Ivi, p. 54.

<sup>21</sup> Ivi p. 56

<sup>22</sup> Le interpretazioni della figura del *katéchon* sono complesse e divergenti, come testimonia, tra l'altro, la raccolta di fonti curata da Cacciari e pubblicata in appendice al

## JURA GENTIUM

grande la storia del Cristianesimo, sempre in grado di dialettizzare la prospettiva della religione civile e quella della dimensione mistico-escatologica. E si profila una via che alla fine anche Cacciari sembra voler indicare. «È facile uscire dal dilemma concedendo anima e volontà *anche* all'*aurum* – e, all'opposto, altrettanto facile "assolutizzando" il Regno, come non fosse scritto "sia fatta *in terra* la Tua volontà". Ma seguire il paradosso di Gesù – *hoc opus, hic labor*»<sup>23</sup>. Ma il motto virgiliano sta proprio a rappresentare la continua capacità dell'uomo – non solo religioso – a mettersi all'opera oltre l'ostacolo del male storico come di quello metafisico.

Resta tutta l'ambiguità connessa all'idea del *katéchon* che, pur sapendo da sempre quale sia la fine di tutto, potrebbe frenarne l'avvento, fidando nel potere di contenimento del male e dell'anomia che è proprio della politica. La forma di teologia politica che emerge dal *katéchon* va incontro a un'aporia, giacché come sappiamo essa racchiude in sé il male, l'anomia, ma anche il suo contenimento, la sua correzione. Insomma, la «figura catecontica appare sempre più come un complesso di *personae*», ora religiose ora politiche, ma in tal modo si «radicalizza l'ambivalenza del suo potere»<sup>24</sup>. Quella stessa ambivalenza, osserva Cacciari, che caratterizza la Chiesa che non ha mai disdegnato,

*Potere che frena*. La prova di quanto oscuro e controverso sia il passo paolino è data dalla nota di commento a Ts2 1-12, e in particolare al passo sul potere che trattiene, che si può leggere nell'edizione della *Bibbia di Gerusalemme (editio princeps 2008 della CEI)*, Bologna, EDB, 2011, p. 2820. «Paolo attribuisce il ritardo della parusia a qualche cosa (v. 6) o qualcuno (v. 7) che "trattiene": una forza o una persona che impedisce la manifestazione dell'Anticristo (la quale deve precedere la parusia). L'allusione doveva essere compresa dai destinatari della lettera, ma per noi *resta un enigma* [corsivo mio], nonostante le numerose spiegazioni che sono state proposte». Vi è un generale consenso, tuttavia, nel considerare i passi di Ts2 come i luoghi dove maggiormente emerge il genere apocalittico (cfr. per tutti J.D.G. Dunn, *La teologia dell'apostolo Paolo*, tr.it. di F. Ronchi, Brescia, Paideia, 1999, p. 310 e ss.). Paolo, secondo Dunn, in Ts2, parla con la «voce del visionario», il suo linguaggio è «esagerato e i sentimenti che esso esprime e provoca sono molto forti», condizionati dal contesto storico. Il che non significa che questi passi non debbano essere considerati. Resta comunque difficile l'inserimento di essi in una visione organica della teologia di Paolo. «Al tempo stesso, che Paolo non ritorni mai più nelle sue altre lettere su tali immagini potrebbe significare che l'apostolo, pur essendo disposto a usarle occasionalmente, non le considera un aspetto costante né del suo evangelo né della sua teologia».

<sup>23</sup> M. Cacciari, *Il potere che frena*, cit., p. 58.

<sup>24</sup> Ivi, p. 65.

## JURA GENTIUM

nella sua storia millenaria, il compromesso tra l'energia originaria del *katéchon* e le manifestazioni "forti" di governo politico. Ancora una volta, la figura del *katéchon* si rivela come uno «spazio di progressivi sdoppiamenti»<sup>25</sup>. Non solo forma della mediazione (ancora una volta il tempo delle epoche), ma anche preghiera perché il tempo non si chiuda nell'eterno e apra sempre di nuovo la possibilità della conversione.

Dietro la trama di un linguaggio colto e raffinato e talvolta criptico e ispirato, si svela lo sfondo di ciò che debba intendersi per teologia politica:

[e]splicitamente o implicitamente, le potenze terrene debbono concepirsi in funzione di quella generale *conversio*, per la cui *grazia* la Chiesa lavora. Se la contraddicono, o anche assumono una posizione agnostica, cesseranno di valere contro l'anomia, perdendo di efficacia anche politicamente [...]. La sovranità terrena tanto più sarà effettuale, quanto più apparirà "contenuta" in una dimensione spirituale<sup>26</sup>.

La forza frenante e contenente del *katéchon* agisce – ancora una volta nel segno dell'ambivalenza – nel doppio movimento della Chiesa sia verso la singola natura umana, salvandola dall'inganno, sia verso la generalità del potere politico, caricandolo, come è spesso avvenuto nei periodi più bui della storia delle religioni monoteistiche, di una forza rappresentativa di finalità trascendenti. Ma è proprio per oltrepassare i limiti di questa ambiguità che il *katéchon* deve mostrarsi come «tempo della fine», come processo che porta alla sua conclusione l'opera della conversione.

Alla luce di questa impostazione diventa giocoforza inevitabile la critica di quelle teologie – con Barth in prima fila – che hanno radicalizzato la separazione tra Dio e mondo (il *Deus Absconditus*, la sua forza «pura ed eccelsa [...] non accanto e non "soprannaturalmente" sopra, ma al di là di tutte le forze condizionate-condizionanti»<sup>27</sup>), tra potere spirituale e potere terreno e che, di conseguenza, non danno spazio alla teologia politica e neanche in verità, sempre nel caso di Barth, al più ignobile e dannato Anticristo del nostro tempo: il

<sup>25</sup> Ivi, p. 67.

<sup>26</sup> Ivi, p. 72.

<sup>27</sup> K. Barth, *L'Epistola ai Romani*, Milano, Feltrinelli, 1962, pp. 11-12.



## JURA GENTIUM

nazismo<sup>28</sup>. La Chiesa, nella visione che sembra proporre Cacciari, sempre che io abbia bene inteso, se vuole veramente esercitare la funzione insita nel *katéchon* deve essere politicamente rappresentabile attraverso la giustificazione di quelle manifestazioni del potere, in certo qual modo a lei fedeli nell'obbedienza, in grado di reagire a ogni forma di anomia e apostasia e di combattere per ricondurre l'intero processo alla *conversio*. Mi pare che non possano esserci dubbi sul carattere "forte" che assume la teologia politica in Cacciari, fino al punto di affermare che «se vi è *katéchon* che possa sperare non infondata la propria speranza, questo è allora la Chiesa. Di più: sarà la fede che in essa dimora, e la misura in cui vi dimora, a trattenere il Nemico»<sup>29</sup>. È pur vero che la Chiesa non può fare a meno della funzione frenante del potere politico, pena la possibilità stessa del suo essere *ekklesia*, comunità storica dei credenti e, tuttavia, ciò che conta è il *katéchon* ultimo che si erge alla fine della progressiva dissoluzione di ogni figura "catecontica" particolare, di ogni *apostasia* tanto politica che religiosa.

Non so se si possa sostenere, trattandosi di una rappresentazione storica che non collima con il linguaggio escatologico della trascendenza prescelto da Cacciari, che la fase estrema del male sia identificabile con i totalitarismi del Novecento, e ora con la violenza delle guerre condotte in nome dell'unico Dio. Si potrebbe però interpretare in tal senso quell'«Empio che si oppone a ogni *katéchon*, fino a sradicarlo. Egli rappresenta le forze non contenibili, e perciò non rappresentabili, dell'ultimo uomo [...] *Esausto* si fa, allora, il tempo messianico di fronte all'energia dell'ultimo uomo»<sup>30</sup>. Il cristianesimo "paolino" a cui sembra ispirarsi Cacciari espone una visione del *Regno* che attraversa il tempo della fine, che mantiene indistinte le figure del *civis* che si fa anche *futurus*, in un plesso forte che tiene in sé storia ed escatologia. Si contrappongono così due «grandi visioni, nella cristianità, sul significato escatologico della potenza politica e sul suo rapporto con l'*auctoritas* spirituale, che la Chiesa incarna»<sup>31</sup>. La

<sup>28</sup> Fu proprio, com'è noto, il convincimento dell'assoluta ed incommensurabile sovranità di Dio a guidare la ferma opposizione di Barth al regime di Hitler e a farne l'unico professore tedesco di teologia a rifiutare il giuramento al governo del Führer.

<sup>29</sup> M. Cacciari, *Il potere che frena*, cit., pp. 73-74.

<sup>30</sup> Ivi, p. 84.

<sup>31</sup> Ivi, p. 90.

## JURA GENTIUM

distinzione agostiniana delle due città, nel momento stesso in cui secolarizza l'*auctoritas* dell'impero, ne indebolisce fatalmente la possibilità di manifestarsi come autentica *respublica*. Qui con un salto, "salutare" direi come laico agnostico, dal teologico all'etico-politico, si compie il passaggio dell'autorità della politica da un mero ruolo di garante della pace tra i sudditi ai contenuti della vera *respublica*, quella che è capace di individuare e definire vincoli di giustizia tra tutti gli appartenenti alla *civitas*. Ed è non solo «quella giustizia che si limita a distribuire e amministrare sulla base astratta, generale del *nomos*, della legge, ma la giustizia che *rende a ciascuno il suo*, che riconosce l'essenzialità del singolo ciascuno, e a lui si fa *prossima* per amore. Misura *impossibile* per l'impero»<sup>32</sup>. Emerge così, a dire il vero abbastanza nascosto nelle pieghe dell'esegesi di Cacciari, quella tensione alla fraternità e all'uguaglianza che rende consapevole il *civis* della città dell'uomo della possibilità, legata al suo buon agire terreno, di diventare partecipe della città di Dio. Non più solo Paolo, dunque, ma anche e forse soprattutto Agostino, serve a capire il problema teologico-politico. Le due città procedono di pari passo e, paradossalmente, si intrecciano di continuo, divenendo e trasformandosi nel corso delle epoche storiche. Il *civis futurus* e quello *politicus-oeconomicus*, afferma Cacciari, vivono una vita parallela. È dentro la città pervasa dai mali dell'esistenza storica che già fermenta la città di coloro che tendono a conquistare il fine ultimo della salvezza<sup>33</sup>. È significativo che alla agostiniana filosofia della storia Cacciari preferisca la visione dantesca di una Chiesa che tende in ogni sua manifestazione a identificarsi con la città di Dio, a patto però che anche l'impero commisuri ogni suo atto al conseguimento di una autentica *auctoritas*. Il sovrano forte e potente è la migliore garanzia a che non prevalga la tentazione del potere temporale della Chiesa: «[l]'accordo escatologico può essere pensato soltanto tra due *Soli*, entrambi al culmine del loro splendore»<sup>34</sup>. Tuttavia, in Agostino come in Dante, appare una visione del *katéchon* connessa all'azione frenante di un forte potere politico, capace di porre

<sup>32</sup> Ivi, pp. 91-92.

<sup>33</sup> Questo non vuol dire però che vi sia coincidenza tra la Chiesa e la città di Dio, giacché la Chiesa può solo aspirare a esserlo dal momento che è sempre oltrepassabile il confine che la separa dalla città terrena (cfr. ivi, p. 94 e ss.).

<sup>34</sup> Ivi, p. 96.

## JURA GENTIUM

rimedio alla natura umana infettata dal peccato. Ma il potere politico e la sua efficace sovranità non possono che discendere dalla suprema autorità spirituale. E qui interviene, sia pur in maniera fugace, un'altra figura emblematica, Francesco, simbolo vivente di un potere totalmente altro della Chiesa, quello di farsi umile ed evangelica, nuda e crocifissa.

Solo una Chiesa che, confessando apertamente di non essere la città di Dio "in atto", rinunci *raciditus* a ogni potere terreno, potrà ancora essere ascoltata e valere nel secolo. Solo un impero che rigetti ogni compromesso con la Chiesa nella gestione del potere politico, avrà il dovere di riconoscerne la *paternitas*, e aiuterà, in uno, la Chiesa a ritrovare se stessa. Due Soli, allora, che tanto più provvidenzialmente *insieme* guidano la nostra natura ferita, quanto più *autonoma* e inconfondibile brilla la luce di ciascuno<sup>35</sup>.

Resta sempre però la possibilità, che serpeggia in tutte le pagine del libro, che non solo il tempo storico dell'impero (e della politica), ma anche quello del *katéchon* (e della religione) finiscano per favorire la vittoria dell'Anticristo. Il discorso di Cacciari torna a essere apocalittico e religiosamente ispirato, tanto da affidarsi alla "Leggenda del Grande Inquisitore", come il luogo letterario e filosofico dove maggiormente si fa strada l'idea di rompere ogni simbolo che riconduca il divino all'umano e viceversa. Il *katéchon* a cui mira l'Inquisitore non si manifesta nel frenare o nell'arrestare l'energia spirituale che emana dal *nomos* della Croce, ma nell'opera di contenimento – questa sì oggettivamente politica – di ogni pulsione all'anomia da parte del popolo, della moltitudine. Ciò che si profila è un potere coercitivo, un *katéchon* che, nella figura dell'Inquisitore, «ha ormai distrutto ogni mediazione tra popolo e Anticristo [...] proteso ad annichilire ogni *nomos*». La scena finale del bacio di Gesù, nell'interpretazione di Cacciari, rende consapevole l'Inquisitore dell'impossibilità di sfuggire al Giudizio, ma anche dell'ingiustizia (o se si vuole incomparabilità) di un metro che sfugge completamente alla natura e alla storia dell'uomo. «È appunto il metro di quel bacio, che lo condanna *ora*. "Ingiusto" perché opposto a ogni logica di retribuzione o di scambio. Ma capace di condannarlo all'infelicità»<sup>36</sup>. Come è ben noto, le interpretazioni della figura del Grande Inquisitore sono molte e divergenti e non è il caso qui

<sup>35</sup> Ivi, p. 99.

<sup>36</sup> Ivi, p. 107.

## JURA GENTIUM

di riprenderle. Cacciari, come lui stesso riconosce<sup>37</sup>, si muove in un confronto-colloquio con le interpretazioni di Solov'ëv, Rozanov e Sestov e finisce col propendere per una lettura dell'Inquisitore come il

meridiano estremo della storia delle forme catecontiche (e non certo una mera forma politica o semplice espressione di volontà di potenza...). La teologia politica si configura essenzialmente come riflessione su tale storia. Nel *katéchon* confliggono finitezza del Politico e *auctoritas* spirituale, pazienza dell'attesa e idolatria dell'istituzione mondana, volontà di contenere e porre-in-forma il "sottosuolo" sempre potenzialmente anarchico degli appetiti, dei bisogni, degli istinti, e insopprimibile nostalgia di santità [...] Ma nessun compromesso dialettico può riuscire tra queste dimensioni; né esse danno vita ad alcuna *catholica concordia oppositorum*<sup>38</sup>.

Io propendo piuttosto per quelle interpretazioni (una, in modo particolare, di Zagrebelsky<sup>39</sup>) che non riconducono la figura dell'Inquisitore all'annuncio apocalittico della crisi e al trionfo dell'antimoderno e dell'antidemocratico, ma alla critica del potere dello Stato (la violenza del potere e lo stato d'eccezione) come obbedienza che nasce dall'odio della libertà. Il Cristo che sta dinanzi all'Inquisitore è il potere amico con la faccia dell'uomo comune, ma è anche critica di ogni compromissione della Chiesa col potere politico. Se si interpreta l'Inquisitore come il lato negativo della libertà, necessario alla libertà stessa per manifestarsi, si teorizza la possibilità della comunicazione tra due universi, tra la bassezza della natura umana e l'altezza del Cristo. Un tale modello interpretativo – che non coincide con quello di Cacciari – finisce con l'averne una inclinazione, questa sì *radicalmente cristiana*, dal momento che l'attenzione per le cose *ultime* è tale solo se passa per quella alle cose *penultime*. Per amore dell'ultimo, bisogna vivere seriamente nel penultimo, nella società e nella storia degli uomini. Il bacio finale è la rappresentazione plastica del rifiuto del *contemptus mundi*. Si apre, almeno nella mia visione, il varco di passaggio che può

<sup>37</sup> Cfr. *ivi*, le note 30 e 31, p. 137. Sul *katéchon* e sull'interpretazione del Grande Inquisitore come figura metafisica e a-storica cfr. V. Vitiello, *Ripensare il Cristianesimo. De Europa* (in part. la prefazione intitolata appunto "*Katéchon*"), Torino, Ananke, 2008, pp. 11-15.

<sup>38</sup> M. Cacciari, *Il potere che frena*, cit., p. 109.

<sup>39</sup> G. Zagrebelsky, "Intorno all'Inquisitore di Dostoevskij", *Atti dei convegni linnei*, vol. 264, Roma, 2011.

## JURA GENTIUM

unire trascendenza e immanenza, le cose ultime della fede religiosa e le cose ultime dei valori dell'etica laica.

Il lungo periplo, filologico, filosofico e teologico, compiuto da Cacciari intorno al concetto del *katéchon* torna, per confermarla, all'idea di partenza: il *katéchon* resta una «figura inevitabile del tempo apocalittico»<sup>40</sup>. È ben vero che le diverse potenze catecontiche si manifestano in modi determinati e in prospettive diverse nell'attraversamento delle epoche, ma restano figure del tempo apocalittico.

Tutte presuppongono la *novitas* dell'evento del Cristo e la sua *negazione* da parte di Satana. Tutte debbono dar vita a forme politiche, poiché tutte intendono comunque resistere nel fuoco di tale contrasto. Una teologia politica centrata sul *katéchon* ha perciò senso soltanto all'interno di una concezione del tempo apocalittico<sup>41</sup>.

Ma non tragga in inganno questa apparente conclusione escatologica e, per dir così, ultra-trascedente, perché anche il momento dell'ultimo giorno e della fine dei tempi deve la sua genesi all'evento storico da cui s'origina il Cristianesimo. Per questo Cacciari introduce una differenza di fondo tra la concezione cristiana del tempo apocalittico e quella giudaica, dove la figura del *katéchon* è sostanzialmente marginale, coincidendo con il differimento della venuta del Messia. Cosicché la teologia politica giudaica finisce col concentrarsi tutta nella predicazione profetica. La *potestas* politica deriva dal comando divino e da esso emana la sua giustificazione. Il *katéchon* cristiano, invece, trova il suo punto d'origine nella realtà storica e, ancor più significativamente, nell'espansività storica dei contenuti del messaggio evangelico.

Il tempo apocalittico cristiano si fonda su un Evento che ha in sé *già ora* il compimento del tempo. Ciò *fonda* la speranza. Non si annuncia la speranza soltanto, ma il suo fondamento, che a tutti si rivolge, assolutamente universale, al di là di ogni distinzione etica o etnica. E questo annuncio può rivolgersi a tutti perché si collega indissolubilmente a un evento reale, a un fatto storicamente accertabile<sup>42</sup>.

<sup>40</sup> M. Cacciari, *Il potere che frena*, cit., p. 112.

<sup>41</sup> Ivi, p. 113.

<sup>42</sup> Ivi, p. 115.

## JURA GENTIUM

Nell'ultimo capitolo de *Il potere che frena* Cacciari si chiede cosa accade quando quella potenza del *katéchon*, capace di ricondurre a sintesi tempo e concetto giunge a esaurimento, quando dalla potenza di Prometeo si passa alla prudenza politica di Epimeteo. La figura della politica cui dava luogo il *katéchon* classico, come sappiamo, non poteva ridursi a mera amministrazione, a *techne*, pena il suo impossibile distacco dalla fonte divina di ogni *auctoritas*. Il progressivo dissolversi della forma catecontica, iniziata con la critica all'idea di impero, prosegue fino alla «de-sostanzializzazione dello Stato», ridotto a mera funzione ideologica. Ma questa non è la vittoria dell'anomia sul piano storico e politico, come riterrebbe il pensiero conservatore, giacché, nella prospettiva apocalittica, il *Nomos* che viene spazzato via – cioè «il “bene” di una comunità storicamente e culturalmente determinata» – apre la via a una anomia che sta a indicare «un tempo “libero” da determinatezze spaziali, in cui l'individuo non tollera di essere “rappresentato” se non dall'impersonale delle norme che sembrano alla base del funzionamento e del “successo” di quelle potenze da cui egli riconosce dipendere la propria *vita*»<sup>43</sup>. In questa situazione nella quale sembra svanire ogni «idea di salute» e ogni trionfo della prospettiva prometeica della potenza catecontica, è Epimeteo<sup>44</sup>, secondo Cacciari, che sembra prendersi la sua rivincita<sup>45</sup>. Ma è poi così? Alla crisi di ogni ordine catecontico-prometeico non mette riparo né l'appello al Politico – dal momento che ogni forma politica tende a diventare funzionale alle potenze che criticano e dissolvono il suo primato (il «sistema tecnico-economico») – né la dimensione

<sup>43</sup> Ivi, p. 119.

<sup>44</sup> Una convincente interpretazione del ruolo che ha Epimeteo nel ragionamento di Cacciari è proposta da Esposito. Epimeteo è «colui che può riflettere solo a cose fatte»: la sua età è «dapprima la fine dell'impero (in tutte le sue forme storiche), poi la crisi degli Stati moderni e infine la pressione fortissima della tecnica e dell'economia sul politico» (cfr. M. Cacciari, R. Esposito, “Dialogo sulla teologia politica”, cit., p. 6).

<sup>45</sup> Il pensiero corre subito all'Epimeteo cristiano evocato da C. Schmitt, *Ex Captivitate Salus, Erfahrungen der Zeit 1945/47*, Köln, Greven Verlag, 1950, trad. it. *Ex Captivitate Salus*, a cura di C. Mainoldi con un saggio di Francesco Mercadante, Milano, Adelphi, 1993). Ma in Schmitt, come è ben noto, la figura epimeteica è in fondo evocata come una criptica, oscura e postuma giustificazione delle sue scelte politiche dopo il 1933, del suo aderire alla potenza prometeica del Führer.

## JURA GENTIUM

storico-sociale (la de-sostanzializzazione del mondo economico e la lotta per il soddisfacimento dei bisogni). La promessa epimeteica non si compie e si ripropone, in senso ancora una volta escatologico, lo spazio di «*permanenti crisi*, di passaggio da crisi a crisi senza soluzione di continuità, senza armistizi e meno ancora paci»<sup>46</sup>.

La scena sembra, alla fine dell'impervio percorso teoretico e ermeneutico-filologico, essere riconquistata proprio da quella pluralità delle forme del potere, tutte affette dall'apostasia e tutte refrattarie a ogni ulteriorità, destinate perciò a una perenne competizione, a una situazione di inevitabile *insecuritas*. L'evo di Epimeteo,

teologicamente [...] può rappresentare soltanto l'ultimo spasmo del tempo prima della *Decisione*; politicamente, la sua durata è imprevedibile, come sempre più imprevedibili si fanno i suoi momenti, mano a mano che il suo impeto indebolisce, fino a demolirli, gli ordinamenti catecontici<sup>47</sup>.

La religione – e qui forse vado oltre (o contro) le intenzionalità interpretative di Cacciari – se veramente vuole stare *dentro il secolo* deve individuare l'*Antikeimenos* non più (si spera) nella figura della tirannia e della ferocia, ma nell'autonomizzarsi delle singole e confliggenti sfere della storicità contemporanea – la politica, la finanza, il diritto, la tecnica, la scienza – paradossalmente tanto più competitive quanto più avanzerà la *Weltanschauung* della globalizzazione. E questo vale per la norma giuridica costretta ad adeguarsi «a quel centaurico giusnaturalismo artificiale, cui ci si riferisce quando si invocano le “leggi” dell'economia e del mercato»; ma anche per il «“cervello sociale” produttore di innovazione», costretto a diventare, per competere, addirittura produttore di forme di vita. La conclusione è sconsolata e priva di ogni apertura alla speranza, dal momento che il quadro delineato da Cacciari ci mostra un'unica sfumatura di grigio appiattimento: le singole e molteplici *élites* che si contendono lo spazio del presente, insofferenti verso qualsiasi potenza che le trascenda. «Molto di più non sembra sia dato sapere. Prometeo si è ritirato – o è stato di nuovo crocefisso alla sua

<sup>46</sup> M. Cacciari, *Il potere che frena*, cit., p. 123

<sup>47</sup> Ivi, p. 124.

## JURA GENTIUM

roccia. E Epimeteo scorrazza per il nostro globo, scoperchiando sempre nuovi vasi di Pandora»<sup>48</sup>.

Mi pare abbastanza evidente la distanza dalla teologia politica schmittiana che individuava il nemico da trattenerne e contenere nel comunismo e nel liberalismo democratico. Ciò che invece muove la preoccupazione teologica e politica di Cacciari è il progressivo imporsi di una nuova eresia che è ormai penetrata nel cuore stesso della post-modernità, ostile a qualsiasi rappresentazione del peccato e adoratrice della nuova religione della Rete e che fa della crisi il terreno del suo continuo e irrefrenabile alimentarsi. E se provassimo ancora – come sosteneva Ernst Bloch – a pensare alla speranza «come la controforza pioniera che spinge contro l'angoscia manipolata e la degradazione verso una società d'assicurazione sfruttabile ideologicamente»?<sup>49</sup> Ma la prospettiva apocalittica di Bloch è tutta dentro una figura radicale e contestatrice del presente, la speranza:

[è] possibile e necessario riportare il momento illiberale della teologia-tabù nell'*umanesimo religioso e metareligioso*<sup>50</sup> dopo aver disintossicato con forza il suo *Humanum*, non perché diventi irrazionale ma perché non sia insipido. Solo il *Deus absconditus*<sup>51</sup> mantiene vivo il problema del significato presente nel mistero legittimo dell'*homo absconditus* e del regno contenuto nella comunità non più psicologizzata e secolarizzata.

E non è detto – continua Bloch in implicito totale disaccordo con Schmitt – che il *Mysterium tremendum* debba adeguarsi alla «ideologia della reazione autoritaria e alla sua perfida *irratio*». Solo il «*Totalmente Altro*» è in grado di rappresentare la «proiezione definitiva» dell'umano nella religione. Insomma, Bloch resta convinto che vi sia ancora spazio e concretezza per l'idea e il compito della *Hybris* di Prometeo (che è anche la *Hybris* di Thomas Münzer e dei suoi contadini in lotta), «quel reale impeto celeste che

<sup>48</sup> Ivi, p. 126.

<sup>49</sup> E. Bloch, *Religione in eredità*, Prefazione di J. Moltmann, Brescia, Queriniana, 1979, pp. 156-157. Il passo è tratto da Bloch, *Tübinger Einleitung in die Philosophie*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1970.

<sup>50</sup> Il corsivo è mio.

<sup>51</sup> Qui Bloch si richiama esplicitamente all'*Epistola ai Romani* di Barth, tentando una esplicita rilettura in chiave utopica del *Deus absconditus*.



## JURA GENTIUM

distingue il prometeico<sup>52</sup> dalla piattezza della mera individualità e dalla misera umanizzazione del tabù»<sup>53</sup>.

<sup>52</sup> Il tema dell'apocalittico come radicale compiersi del prometeico è al centro di E. Bloch, *Atheismus im Christentum*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1968, trad. it. *Ateismo nel cristianesimo*, Milano, Feltrinelli, 1971, p. 63 e ss.

<sup>53</sup> Per questa e le precedenti citazioni cfr. E. Bloch, *Religione in eredità*, cit., pp. 239, 241.

# L'impossibile che "deve"

## Trinità e *katéchon*: ovvero, della speranza, al fondo di un'irragionevole fiducia

Massimo Donà

**Abstract:** The essay discusses a fundamental theoretical issue underlying Cacciari's powerful interpretation of Paul's *Second Epistle to the Thessalonians*. Indeed, to be evoked by the enigmatic figure of the *katéchon* and its "restraining" action is the utopic moment of the Judgment, the eschatological day of the Lord – when Good and Evil will face each other in pure and perfect opposition and will be finally separated. However, the very thought of this perfect distinction leads immediately to an intrinsic and inextricable paradox: How could such an absolute separation be thought but as the immediate negation of itself? The Judgment cannot hence but be *eternally* and eschatologically delayed: to differ the full manifestation of the Antichrist, and thereby the final and definitive triumph of Truth, is indeed the contradiction of an "absolute difference" which cannot but deny its own absoluteness, revealing the original and "fundamental" relation between the two poles of an opposition which is necessarily presupposed, and as such "believed", but is at the same time logically impossible. Maybe, it is the Trinitarian perspective that might help to illuminate the sense of an enigmatic form of relation, pointing out at an identity that does not lie *beyond* the differences, but lives in them perfectly – sign of a *parousia* that is not at the end of time, but eternally shines in the creases and conflicts of time.

**[Keywords:** *katéchon*, *parousia*, trinity, political theology, Massimo Cacciari]

*Nella speranza noi siamo stati salvati. Ora ciò che si spera, se visto, non è più speranza, infatti, ciò che uno già vede, come potrebbe ancora sperarlo? Ma se speriamo quello che non vediamo, lo attendiamo con speranza*

(Rm 8,24-25).

## JURA GENTIUM

### I

Nel confrontarci con le pagine di *Il potere che frena* – un volume che Massimo Cacciari ha recentemente dedicato alla figura del *katéchon* – vorremmo riuscire a evincere la struttura speculativa di fondo di quella che si propone come una potente interpretazione della *Seconda lettera ai Tessalonicesi*. Per essere più precisi, il nostro proposito è quello di mostrare che, se da un lato è sicuramente vero che la prospettiva escatologica paolina fa riferimento a un “potere che frena” – destinato a ritardare l’avvento del giorno del Signore, in virtù di una alquanto “problematica”, se non addirittura “insensata” vocazione a posticiparne la *parusia* –, dall’altro lato ciò non dipende affatto dall’*insicurezza* che affliggerebbe un’umanità incapace di scegliere tra il “volere” e il “non volere” il compiuto realizzarsi della potenza destabilizzante dell’Anticristo (valevole, nella prospettiva paolina, come ineludibile presupposto del finale trionfo del Bene sul Male).

A essere chiamato in causa, dal disegno profetico paolino, o meglio dalla figura del *katéchon* – sempre stando alla “drammatica” lettura fattane da Cacciari nel volumetto adelphiano – sembra essere piuttosto il ritrovarsi posticipata e trattenuta in virtù della sua stessa costitutiva *impossibilità* da parte della venuta del Signore. Da cui l’impossibilità della “fine” da essa fatta in qualche modo presagire; quasi che, di quest’ultima, il cristiano non potesse che riconoscere insieme – ovvero, in-uno – la *necessità* e l’*impossibilità*.

Insomma, se da un lato il definitivo trionfo del Bene – intrinsecamente connesso al disegno di una perfetta e per ciò stesso *ou-topica* distinzione tra Bene e Male (in cui dovrebbe appunto risolversi il senso di una “fine”... che il cristiano da sempre ad-tende), “deve” darsi, dall’altro lato il vero senso di tale risoluzione non può non comportare l’istituirsi di una *relazione*... concepita come vera e propria *identità* tra gli opposti così chiamati in causa. Ed è proprio rispetto a quest’ultima che lo sguardo dell’uomo di fede non può che fare-diga.

Anche solo perché, almeno dal punto di vista “logico-speculativo”, il suo istituirsi renderebbe la distinzione, tanto ardentemente attesa, necessariamente *imperfetta*. Il fatto è che la natura della *vera identità* rende sospetta qualsivoglia determinazione del volto del Salvatore... i cui caratteri rischiano di risolversi in espressioni dell’infida maschera

## JURA GENTIUM

dell'Anticristo (perché nessun distinto può dirsi mai perfettamente, cioè astrattamente “distinto”, e dunque nessuna bontà potrà mai dirsi incondizionatamente “pura”).

D'altronde, e forse ancor più radicalmente, potremmo anche dire che è proprio l'aporia costituente l'opposizione assoluta a costringere la “nuova terra” – quella *che non conosce notte* – a venire indefinitamente “attesa”. Perciò, è solo all'ombra dell'enigma “trinitario”, che quest'ultima, ossia la “nuova terra”, può lasciarsi ancor più ragionevolmente (per quanto infondatamente) e concretamente “sperare”; sì, perché è solo quell'enigma a rendere concretamente “sperabile” (in quanto nello stesso tempo fin d'ora “riconoscibile”... appunto come *impossibile*, ma insieme *necessaria*) un'Identità in grado di non inficiare né compromettere l'assolutezza del vero Bene (finalmente liberato e non più condizionato dal Male) – di cui sentiamo tutti, e non poco dolorosamente, l'insostenibile “mancanza”.

Ma, quel che vorremmo anche mostrare è che, se da un lato la questione paolina – magistralmente riletta da Cacciari –, chiama in causa lo strettissimo legame che tiene da sempre insieme l'orizzonte teologico e quello politico (di *teologia politica* si tratta infatti), dall'altro, essa allude anche, e nello stesso tempo (forse ancor più specificamente), a una questione eminentemente “teoretica”... che in ogni caso il filosofo veneziano, pur essendone perfettamente consapevole, sembra aver preferito lasciare sullo sfondo.

Da cui l'opportunità di esplicitarne *il senso*.

## II

La questione evocata da Paolo ci costringe dunque a fare i conti con quella che potremmo definire l'ineludibilità dello scontro finale tra il Cristo e l'Anticristo. Se non altro, perché è solo alla luce delle conseguenze di tale *polemos* che il Bene potrà finalmente ritrovarsi circondato di luce... illuminato dal suo stesso trionfo; e mostrarsi finalmente capace di redimere i peccati dell'umanità.

Eppure, questo scontro finale “deve” essere posticipato, ci dice Paolo; a farcene prendere coscienza è una figura che, pur assumendo le medesime caratteristiche del Salvatore (un paragone, questo, molto ben disegnato anche dall'esegesi che, del passo paolino, sarebbe stata

## JURA GENTIUM

proposta da Ippolito), lavora nella storia come incarnazione di una potenza avversa, *in quanto tale* “antitetica” rispetto a quella operante nell’agire di Gesù. Una forza che agisce, dunque, al fine di ritardare il più a lungo possibile il finale e inappellabile trionfo del Bene.

Sì, una potenza *frenante*; che fungerà anche da forza *mediatrice* – volta, com’è, a mantenere non-realizzato il disegno dell’*opposizione perfetta*. La sola che potrebbe consentire il definitivo trionfo del Bene. Che potrebbe consentirlo, cioè, in virtù di quella perfezione che solo alla fine dei tempi potrà comunque darsi a vedere, nelle parole di un Giudizio ultimo e per ciò stesso inappellabile, analogo a quello già “immaginato” dal pensiero greco, e in particolare nel poema di Parmenide. L’opposizione tra Bene e Male altro non dice, infatti, che l’opporci dell’essere al nulla – lo stesso che Parmenide avrebbe ricondotto alla metafora del Sentiero del Giorno e del Sentiero della Notte. Invitando gli umani dalla doppia testa a scegliere l’unico sentiero *percorribile* in quanto “vero”: ossia, quello del Giorno, o dell’essere; e ad abbandonare l’altro, affidato invece alle vane e incerte opinioni dei mortali, e per ciò stesso all’erranza che tutto con-fonde, e tutto rende sostanzialmente inaffidabile. E quindi costitutivamente illusorio, nonché arbitrario. Ché tutto rende espressione di una vera e propria, nonché irrisolvibile *anomìa*.

Ma il senso di questa opposizione – un’opposizione concepita nella sua perfetta absolutezza – non possiamo decifrarlo. Lo sapeva bene già Platone; si leggano le serrate pagine del *Sofista* per rendersi conto della lucida consapevolezza dimostrata da Platone a questo proposito. D’altro canto, che nessun essere umano lo conosca, questo senso, è dimostrato dal semplice fatto che di tutto, davvero, possiamo infine “dubitare” – da cui l’insorgenza dell’*habitus* filosofico e del suo inesausto domandare.

Lo avrebbe ribadito anche Cartesio; che non v’è reale certezza, neppure quelle delle scienze matematiche, di cui non si possa in qualche modo dubitare, finanche nella forma più radicale. Di nulla, cioè, riusciamo a capire se sia davvero buono o davvero cattivo. Anzi, se sia solamente buono o solamente cattivo. Anche per il solo fatto che in ogni cosa è possibile rinvenire una confusa, ma soprattutto *indivisibile* mescolanza di bene e male.

Insomma, cosa siano il bene e il male *in quanto tali*, al di là di qualsivoglia forma di mescolanza, non lo sappiamo proprio. *Mai*, infatti,

## JURA GENTIUM

li abbiamo incontrati nella loro supposta purezza; e mai li incontreremo come tali. Così come mai potremo dire di aver visto o in qualche modo incontrato il puro essere e il puro nulla; d'altro canto, il nostro è sempre e comunque un rapporto con la *determinatezza* – la stessa di cui diciamo appunto l'essere e il non essere, e in cui l'essere e il non essere, da ultimo, sempre *si mescolano*.

Eppure, parliamo tutti di essere e nulla, così come parliamo di bene e male; pur riconoscendone l'intrascendibile mescolanza. Lo sappiamo bene, altresì, che gli *assolutamente distinti* (quali sono appunto il bene in sé e il male in sé) non possono avere nulla in comune. Secondo quanto si dovrebbe già dire dell'essere e del nulla. Che peraltro non riescono mai a mostrarsi, in nessuna esperienza determinata, come quei distinti che pur sempre *anche sono...* che *sempre anche* “sono”, infatti, proprio in quanto, è della loro stessa assoluta distinzione, che attestiamo tutti l'intrascendibile *negarsi*.

D'altronde, se è vero che, in ogni cosa, il *perfetto distinguersi* “si nega”, a rendersi evidente, nel manifestarsi di questo stesso negarsi, sarà sempre anche la realtà di “quel” che vi si nega; ossia, la realtà della *differenza assoluta*. Anche perché l'irrealtà di quest'ultima determinerebbe *sic et simpliciter* l'irrealtà dello stesso suo *intrascendibile negarsi*. Ma quest'ultimo è decisamente reale – tutti riteniamo infatti di avervi continuamente a che fare. Perciò dobbiamo/possiamo “sperare” che questa perfetta distinzione appaia, pur sapendo bene che nessun tempo storico potrà mai ospitarla, se non nella forma del suo immediato *negarsi...* cioè, in forza di quella “negazione” che, della medesima, viene sancita dallo stesso ineludibile *relazionarsi* dei distinti per essa istituentisi (ché il distinguersi, per quanto assoluto, dice comunque un “*relazionarsi*”).

Insomma, dobbiamo “credere” nell'apparire della distinzione perfetta, o meglio nel suo proiettarsi in quell'*ou-topica* fine dei tempi che, sola, sembra sostanziare di sé, o meglio della propria luce, tutto ciò che viene in qualche modo attestato dal tempo storico – che pur lo rende manifesto nella forma del suo *esser-negato*. Perciò qualsivoglia occorrenza temporale può trovare sostegno in un'*attesa* intimamente permeata di “speranza”... che sarà sempre e comunque speranza nel Giudizio finale. Un giudizio inaudito, evidentemente. L'unico, peraltro, autorizzato a “distinguere”... senza ritrovarsi costretto a negare

## JURA GENTIUM

l'assolutezza e la perfezione di questo suo stesso distinguere. Un giudizio di cui il discorso degli umani mai potrà ritenersi capace; condannato, com'è, a istituire differenze e identità che sempre *negheranno* di essere quel che sono (conformemente a ciò di cui si sarebbe reso perfettamente consapevole finanche lo Jago shakespeariano).

Certo, Otello avrebbe voluto afferrarla, o quanto meno possederla, tale indicibile verità; avrebbe sicuramente voluto poter distinguere il vero dal falso; ma anche lui, come tutti gli umani, si sarebbe ritrovato a sperimentare la destinale sconfitta della propria vana pretesa. E d'altro canto, nessun abitatore del tempo potrà mai riuscire a formulare un giudizio puro e assoluto. Nessuno di noi, cioè, potrà mai sapere cosa comporti davvero quel perfetto distinguersi di bene e male, ovvero, di essere e nulla, che, in quanto "perfetto", allude appunto a un bene (cioè a un "essere") che da nulla potrà dirsi realmente distinto. Neppure dal nulla; ché, se fosse davvero posto di contro all'essere, quest'ultimo sarebbe comunque "qualcosa"... e si ritroverebbe per ciò stesso *posto di contro all'essere*, e dunque "sarebbe", anch'esso... confermando così il suo non essere affatto il nulla che, solo, avrebbe dovuto/potuto contrapporsi all'essere – e quindi il suo risolversi in un "altro essente" che continuerebbe a lasciare l'essere privo di determinante, ossia privo di quell'alterità che sola, avrebbe potuto farlo rilucere nella propria purezza; determinandolo, cioè, in quanto *puro essere*... di contro a cui, per l'appunto, nulla.

Solo il nulla può infatti determinare l'essere; non a caso, l'uno può apparire come incondizionatamente diverso dall'altro, solo là dove *nulla*, davvero, sia di contro all'essere quale suo *altro* assoluto. Perciò, sarà l'essere stesso a patire il proprio *non riuscire affatto a determinarsi* – stante che nulla può trovarsi al di là di esso... sì da poterlo determinare quale sua *alterità* reale. Ma, attenzione... se nulla sta di contro all'essere – fermo restando che, se fosse un altro, il nulla, in quanto altro dall'essere, per l'appunto, sarebbe –, neppure l'essere (per lo stesso motivo per cui il nulla è) sarà mai tale. Perciò, di esso, si dovrà dire che, di fatto, "non-è".

Insomma, l'auspicato e "sperato" disegnarsi della *distinzione assoluta* chiama in causa un'aporia in virtù della quale il trionfo della "distinzione" sembra non poter evitare di dar luogo a quel paradossale

## JURA GENTIUM

trionfo dell'essere (che nulla potrà mai avere di contro a sé) in virtù del quale il medesimo finisce per costituirsi (e lo sappiamo bene) come già da sempre “negato”; e proprio in quanto posto di contro a un nulla anch'esso originariamente negantesi – e dunque esso medesimo già da sempre “essente”. Perciò qualsivoglia *distinzione* si dice nel rendersi immediatamente evidente da parte del *non essere mai quel che è* da parte di tutto quel che, per essa, sempre e comunque “si distingue”. Da cui l'impossibilità di dire cosa siano davvero il Bene (essere) e il Male (nulla) assoluti; di là dalla loro reciproca e simmetrica “impossibilità”. Per questo, mai potrà essere compreso il senso del Bene alla luce della perfetta liberazione di quest'ultimo dagli ostacoli e dalla fuliggine che la potenza avversa del Male sembra non poter fare a meno di generare – rendendo comunque confusa e contaminata qualsivoglia soggettiva idea del bene.

Insomma, gli abitanti del tempo non potranno mai sapere cosa siano il Bene e il Male “in se stessi”, nella loro originaria purezza. In quanto realtà libere dalla *mescolanza* che tutto governa nella storia umana e naturale – secondo quanto già sapeva il saggio Empedocle. Per quanto, di quel che mai riusciremo a conoscere – andrebbe a questo punto sottolineato con forza –, e di cui sentiamo comunque la mancanza (si da considerarlo come il “Bene” per eccellenza, appunto – stante che è proprio la sua assenza, la sua inafferrabilità, a farci star male), una cosa, perlomeno, dovremmo comunque già saperla (anche per il semplice fatto che, se soffriamo, soffriamo proprio perché non riusciamo a mettere a fuoco la differenza tra bene e male – la sola che potrebbe farci comprendere cosa sia lo stesso Bene in se stesso): che il Bene da tutti agognato implica sempre e comunque il disegnarci di una chiara e perfetta distinzione tra Bene e Male. Senza la quale, davvero, tutto quel che dovesse sembrarci buono, rimarrebbe ineluttabilmente confondibile con il male.

“Bene”, dunque, non sarà altro che il lasciarsi perfettamente distinguere, o meglio, il lasciarsi distinguere in modo inequivocabile, da parte del bene rispetto al male. “Bene” è cioè, per ognuno di noi, che la differenza tra bene e male, e dunque tra positivo e negativo riesca a non farsi più confusa, e per ciò stesso incerta e fondamentalmente opinabile; ma piuttosto precisa, netta e rigorosamente, nonché inequivocabilmente “innegabile”.



## JURA GENTIUM

E d'altro canto, cos'è stata sinora la filosofia se non ricerca incessante di una verità innegabile, cioè non smentibile, sicura... salda su se stessa, e dunque palesemente "epistemica"? Questo è stata la filosofia, da Aristotele a Severino. Ossia: ricerca di una verità capace di dire le cose per quel che esse sono "in verità", conformemente a un senso che potrebbe dirsi *assoluto* solo in quanto non affidato alle incerte opinioni dei mortali. E dunque capace di assicurarci intorno all'eternità di qualsivoglia significato – in grado di essere sempre e comunque se stesso, e mai *contraddittoriamente* diverso da sé. E per ciò stesso "eterno"... ossia, eternamente iscritto in una differenza ipostatizzata e non carsicamente modificabile; e tanto meno erodibile per un'azione contaminante che mai consentirebbe ai "differenti" di essere *solamente differenti*.

Ma ben presto proprio questo "vero" sarebbe apparso costitutivamente "impossibile". Perché – come già abbiamo avuto modo di sottolineare – nessuna forma di "relazione" tra bene e male consente ai medesimi di essere semplicemente "differenti". Stabilendo comunque, anche solo in quanto "relazione", una qualche forma di identità tra i due; destinata, in quanto tale, a contaminare alle radici la *solo supposta* absolutezza degli opposti. Ragion per cui sarebbe proprio l'effettivo costituirsi di una differenza assoluta tra bene e male a comportare il loro stesso non riuscire a farsi assolutamente opposti, l'uno rispetto all'altro. *Paradosso dei paradossi!*

Per questo nessuno potrà mai fare esperienza della *fine dei tempi*, che, per l'appunto, non accadrà mai come evento storicamente determinato, in un qualche momento, più o meno lontano, della storia, anche e soprattutto in virtù del fatto che è già il suo semplice costituirsi come "fine" del tempo a dirne la rigorosa impossibilità... in quanto determinazione singolare e cronologicamente determinata. La fine dei tempi dice infatti la "fine del tempo". Nessun tempo potrà dunque accoglierne l'evento. Ché, proprio il suo eventuale accadimento, determinerebbe la catastrofe del tempo medesimo, e dunque il non esserci più di un tempo capace di accoglierne l'evento.

Ma allora, da dove la possibilità dell'attesa? Insomma, cosa attende davvero colui che "spera", ossia il credente volto all'*éschaton* e dunque *sicuro* del fatto che "alla fine" tutto verrà redento?

## JURA GENTIUM

Certo, se il discorso che abbiamo appena fatto non prevedesse alcuna ulteriore possibilità di sviluppo, bisognerebbe riconoscere la totale assurdità della speranza del credente (che spera appunto, come sempre Paolo diceva nella lettera agli Ebrei, in ciò che non si vede e mai si potrà offrire alla vista). Ma i cristiani attendono la Parusia del Bene trionfatore. E dunque il palesarsi di quella *differenza assoluta* tra Bene e Male che nessun *logos* potrà esimersi dal giudicare “impossibile”. E che proprio perciò allude a quel Bene assoluto di cui la stessa contrapposizione di bene e male costituisce appunto una semplice “rappresentazione”. Ossia, non più che un’*immagine*. Perché l’opposizione non può non “determinare” il bene e il male, e renderli per ciò stesso *relativi*, ossia in qualche modo anche “identici”.

Insomma, i cristiani attendono la luce dell’*impossibile*; ma non lo fanno a caso... e tanto meno lo fanno in virtù di una follia irrazionalistica che ci si potrebbe proporre di curare magari attraverso una seria educazione al *logos* e alla sua inflessibile struttura argomentativa. Sino a farla sciogliere (tale follia) come neve al sole – dove il sole starebbe appunto per il lume della ragione. Appunto in virtù di un ragionamento che ci conduca a riconoscere la perfetta insensatezza di qualsivoglia “differenza” concepita come *assoluta*.

I cristiani “credono”, e attendono quel che nessuno potrà mai vedere... così come si vedono gli *eide* (*eidein*) oggetto della conoscenza. Attendono cioè quella luce che, sola, sembra poterci “liberare dal male” (come recita, non a caso, anche il *Padre Nostro*) e dalla sua azione contaminante. *Credono* perché capiscono che l’impossibile differenza assoluta in virtù della quale il male finirebbe per autotogliersi (stante che, se il bene coincide con la distinzione stessa, e con la sua perfezione, allora quel male che finisce per distinguersi dal bene, si ritroverebbe completamente fagocitato dalla potenza del distinguersi, e dunque del bene, di cui si rivelerebbe semplice manifestazione), “deve” esserci. Per quanto in nessun tempo la medesima si farà conoscere, determinare e tanto meno oggettivare. Essa “deve esserci”, per quanto “impossibile”. Perché, solo il suo esserci può rendere ragione della stessa intrascendibilità della mescolanza di cui facciamo e faremo tutti in ogni caso esperienza. E dunque del *negarsi* di ogni bene e di ogni male, ossia del loro ineludibile “con-fondersi”.

## JURA GENTIUM

Infatti, è solo perché il Bene e il Male assoluti, per quanto impossibili, ci sono... che il loro negarsi può concretamente “realizzarsi”, e la confusione, a tutti familiare, diventare *possibile*. Ripetiamo: proprio perché nessun bene e nessun male, di quelli di cui facciamo continuamente esperienza, sono quel che sono (ovvero, *il bene e il male in quanto tali* – vale a dire il “soggetto” intrascendibilmente impossibilitato a esser quel che è), i medesimi dovranno *esserci*.

Il fatto è che, proprio perché, come ognuno di noi sa bene, è quanto mai difficile capire se quel che si ha in animo di fare sia buono o meno, o meglio, proprio perché quel che si andrà a fare non sarà mai perfettamente buono e neppure perfettamente cattivo, proprio per questo, la perfezione di cui mai riusciamo a fare esperienza “deve esserci”. Perché, se non fosse, non potremmo neppure avvertirne la *manca*za. Nessuno sente infatti la mancanza di *abracadabra*. Ma solo di ciò che abbia in qualche modo esperito o comunque conosciuto; per quanto in nessun tempo storicamente determinato.

Insomma, se è la perfezione del bene (e del male) a mancarci, quest’ultima “deve” esserci. Altrimenti di cosa mai potremmo riconoscere finanche il semplice non riuscire a determinarsi? Ecco perché la prospettiva apocalittico-escatologica si sarebbe imposta nella storia. Per quanto, proprio alla luce della costitutiva *ou-topicità* del *telos* dalla medesima originariamente evocato.

Insomma, l’*opposizione assoluta* sarà sempre di là da venire, pur essendo l’unica in grado di far brillare il Bene di luce incontaminata, e di impedire che il medesimo venga offuscato dalla potenza del Male; di là dall’orizzonte ineludibilmente *polemico* che, in ogni cosa, ci mostra appunto la perfetta coesistenza degli “impossibili”... generando in ognuno di noi dolore e patimento, fatica e disperazione – gli stessi che, solo nel farsi assoluto da parte del Bene, in relazione al suo stesso immediato negarsi (che non implica affatto un fare spazio al Male), potrebbero aprirci le porte dell’orizzonte celeste... e farci fare per ciò stesso esperienza di un *determinarsi* non più costretto a dire conflitto e messa a rischio, incertezza e provvisorietà, nonché sopruso e prevaricazione, ossia pretesa di trascendere il “secolo” e impossibilità di riuscirci. Stante che lo stesso suo trascendimento finirebbe per condannarci a rimanere nel secolo, ossia nell’orizzonte all’interno del quale, solamente, vengono a istituirsi tutti i possibili “al di qua” e tutti i

## JURA GENTIUM

possibili “al di là”. Perciò l’*opposizione* sarà sempre di là da venire, continuando peraltro a rilucere proprio nelle pieghe di una figura come quella dell’intrascendibile “mediazione”.

Cacciari è chiaro e perentorio a questo proposito. Ritenendo che, «finora, si sia concepito il *katéchon* essenzialmente nella forma della *mediazione*»<sup>1</sup>. Ma il filosofo veneziano si chiede anche fino a che punto tale *katéchon* riuscirà a mediare le ragioni del potere politico e la testimonianza di coloro che hanno accolto *l’amore della verità* (ossia le espressioni dell’*anomia* e quelle che attendono l’avvento del Signore Gesù). E noi risponderemo: per sempre. Se è vero, come è vero, che la differenza assoluta non dice altro che l’*impossibile*. In quanto impossibile, infatti, essa è eternamente destinata alle aporie della *relazione*; e a farsi dire *dalla e come* “mediazione”. Questo dice dunque il *katéchon*: dicendo nello stesso tempo, e sempre per lo stesso motivo, nient’altro che la smisurata potenza dell’*impossibile*.

Perciò, a esprimersi, in esso, saranno tanto le ragioni dell’*anomia*, ossia, del Male, e dunque del sopruso e dell’ingiustizia, quanto quelle dell’amore, ossia del Bene assoluto, testimoniato appunto dall’agire costitutivamente impolitico di Gesù. Da cui la sua quintessenziale «ambiguità».

Certo, il *katéchon* impedisce all’*Antikeimenos* di esprimersi compiutamente; ossia, di farsi assoluto. Ma a essere ostacolato, dal medesimo, è sempre anche il compiuto dispiegarsi della potenza del Bene. D’altro canto, solo il farsi assoluto del male, ossia del nulla, renderebbe possibile il palesarsi della potenza incondizionata dell’essere, e dunque del Bene. Ma è proprio questo reciproco dispiegarsi-contrapporsi a venire indefinitamente ritardato dal *katéchon*, sempre secondo Paolo di Tarso. Come non riconoscere, dunque, che il senso di questo trattenimento e prolungamento dell’azione mediatrice del *katéchon* è totalmente riconducibile al fatto che, a doversi dare, da ultimo, è qualcosa che nessun tempo storico potrà mai accogliere e ospitare nella propria determinatezza e misurabilità?

Paolo, d’altro canto, lo sa bene; sa bene, cioè, che il tempo della fine (o, la fine del tempo) non è imminente. Anzi, sa che esso lo non sarà mai. V’è un passo enigmatico, nella lettera ai Tessalonicesi, in cui

<sup>1</sup> M. Cacciari, *Il potere che frena*, Milano, Adelphi, 2013, p. 69.

## JURA GENTIUM

l'apostolo dei Gentili accenna al futuro manifestarsi dell'Anticristo, *anomos*: o anche... «figlio di perdizione, come colui che si contrappone e s'innalza sopra tutto quel che si adora come Dio, tanto che siederà egli stesso nel tempio di Dio, spacciandosi per Dio» (Ts2 2,4). *Ma non crediate che la venuta dell'Anticristo sia imminente*, aggiunge subito l'apostolo.

Insomma, c'è qualcosa che trattiene l'Anticristo dall'irrompere *iuxta propria principia*, in tutto il suo fulgore, nel mondo. C'è qualcosa che “frena” il compiuto dispiegarsi dell'*anomìa* e del Male che proprio in quella appare destinato a dirsi. Quel compiuto realizzarsi che, solo, potrebbe condurre alla sua (dell'*anomìa*) definitiva messa fuori gioco – da cui lo stesso definitivo dispiegarsi della *Parusia* celeste. Ossia, il trionfo del Bene. Nei cui confronti, peraltro, il cristiano può sempre decidersi del tutto indipendentemente dalle tradizioni, dalla cultura e dalla lingua di appartenenza; ossia, del tutto “liberamente”. Anche perché questi vincoli lo renderebbero incapace di ascoltare la *novitas* dell'annuncio; peraltro condizionandolo a una pernicioso idolatria del presente.

Il vero cristiano, dunque, saprà decidersi per l'annuncio riuscendo a operare sin d'ora “per il futuro”. Ossia, concependo l'ora in funzione di quel che viene promesso dalla sua stessa verità – cui la storia finisce per consegnare un semplice “non esser più”. Questo, il futuro in relazione a cui sembra poter essere costruita una vera e propria comunità della *speranza*. Speranza in ciò che non si vede, evidentemente; mai dimenticarlo! Speranza in quell'opposizione compiuta e perfetta che nessuno potrà mai vedere così come si vedono le cose di questo mondo – per quanto sempre confusamente e in balia di un inestirpabile dubbio. Ma che, sola, opera in ogni tempo, presentandosi appunto con il volto dell'*ambivalenza*; la stessa che caratterizza l'intrascendibile “mediazione” di cui avrebbe riconosciuto l'originarietà finanche Hegel, ma di cui s'era già fatto espressione il *katéchon* paolino. Posto dallo stesso “vero” a differire «il confronto ultimo tra l'incarnazione dell'Empietà e la *Parusia*, la piena e perfetta presenza del Logos-Verità»<sup>2</sup>.

D'altronde, anche il «persuasivo» (colui il quale si sia deciso per la

<sup>2</sup> Ivi, p. 16.

## JURA GENTIUM

novità dell'ora) dovrà confrontarsi con le potenze del secolo; ch , se non lo facesse, rischierebbe di peccare, finendo per credersi, del tutto impropriamente, «gi  perfetto»... si da consegnare la propria «fede» a qualcosa di analogo a quello che Hegel avrebbe definito «concetto astratto dell'astratto».

Il fatto   che il confronto, ossia, la lotta radicale con il male, non pu  essere in alcun modo evitata dal Bene assoluto; per quanto ci  determini, per quest'ultimo, una minaccia e un costante rischio di contaminazione. Il Bene assoluto non pu  non volersi differenziare, e nella forma pi  radicale, dal Male assoluto; lasciandovisi contaminare. Ma per ci  stesso non potr  fare a meno di assumersi il rischio di una radicale mondanizzazione. E sancire il dominio della "relazione"; vale a dire: della "mediazione" (perci  Hegel avrebbe visto bene, riconoscendo che tutto, nel mondo, ha il proprio *vero* nella forma della "mediazione"). "Mediazione" significa infatti confronto, si polemico, ma pur sempre *confronto*; o addirittura "compromesso", quale altra forma sempre possibile della medesima «mediazione». Da cui la contraddizione di una "differenza assoluta" che, proprio nel disegnarsi come tale, finisce per "negare" *in primis* la propria stessa assolutezza. Pur costituendosi come *differenza sostanziale*; se non altro come differenza sostanziale tra il rappresentato (ossia la differenza assoluta) e il rappresentante. Una differenza in quanto tale *mediata* dalla sua stessa "relazionalit " – la quale si determina a sua volta in relazione al "rappresentarsi" come "differenza" da parte della *differenza assoluta*, ossia nel suo farsi *altra* da s  in quanto "differenza assoluta"... altra, quindi, *in primis*, dalla propria assolutezza.

Ci  che non accade, invece, l  dove ci si affidi allo "scandalo" del Dio *trinitario* – la cui articolazione non implica alcuna semplice o *astratta* autonomia dei relati. Anzi,   solo "trinitariamente" che questi ultimi riescono a non farsi condizionare gli uni dagli altri, pur nella consapevolezza di una mai accidentale, ma al contrario originaria, "relazionalit " – la stessa che li tiene insieme, appunto, in virt  di un'*unit * "miracolosamente" *non relativizzante*<sup>3</sup>. In relazione a cui, ci ,

<sup>3</sup> Tematica, questa, su cui siamo tornati ancora una volta a riflettere nel nostro recente P. Coda, M. Don , *Pensare la trinit . Filosofia europea e orizzonte trinitario*, Roma, Citt  Nuova, 2013.

## JURA GENTIUM

i distinti riusciranno a essere identici proprio nel loro stesso assoluto, nonché *libero* distinguersi.

Per questo, solo nell'orizzonte disegnato dalla dinamica intratrinitaria, le relazioni riescono a vivere come patentemente *sostanziali*. In essa, per esempio, la relazione tra Padre e Figlio si pone addirittura come "persona" (nello Spirito Santo); e dunque non come semplice accidente di una indifferente e non altrimenti determinabile identità personale. Ma piuttosto nell'originario "distinguersi" di quello stesso che accomuna e connette l'uno all'altro il Padre e il Figlio; infatti, qui l'identità relazionale *che consente il distinguersi* non si lascia affatto risolvere in una indifferente e vaga unità tenuta semplicemente sullo sfondo dai distinti cui essa avrebbe appunto consentito di distinguersi.

Così infatti si rapportano Padre e Figlio nella relazione trinitaria: in modo tale che, *sub specie aeternitatis*, l'uno non sia l'altro, pur senza costituirsi come *un semplicemente altro* dal proprio altro. O meglio, costituendosi come quell'*altro* che non manca davvero di nulla, di quanto sembra contraddistinguere l'alterità di ciò rispetto a cui il medesimo verrebbe appunto a costituirsi come un "altro". E che, proprio per questo, sarà anche, e nello stesso tempo, sempre identico al medesimo. A lui identico, cioè, *in tutto quello* che lo distingue in quanto "altro" (solo per questo, secondo Agostino, il Padre da solo può non essere *meno* del Padre e del Figlio considerati insieme). Da cui la convinzione di Tommaso secondo cui lo Spirito procederebbe dal Padre e dal Figlio come «da persone distinte»<sup>4</sup>. Appunto perché la loro identità relazionale vien detta e resa manifesta, secondo lui, proprio da ciò che distingue il Padre dal Figlio e viceversa.

I relati che confliggono nella storia, invece – quasi sempre in vista del conseguimento di quella perfetta autonomia che nessuno potrà mai vedere realizzata nell'orizzonte del fenomenico –, non possono tollerare alcuna "mediazione". In ogni caso, infatti, essa apparirebbe ai loro occhi quale semplice impedimento od ostacolo alla sua stessa perfetta realizzazione; ossia, alla realizzazione della loro, per quanto *impossibile*, "assolutezza". Per l'Occidente, infatti, *aut* "differenza" *aut* "identità".

Per questo l'*anomìa* non tollera più alcun *katéchon* vocato a rinviare

<sup>4</sup> Cfr. *Summa Theologiae*, I, q. 36, a. 4

## JURA GENTIUM

la sua piena realizzazione; e l'ultimo uomo avanza con sempre maggior virulenza istanze astrattamente *immediate*... valevoli tutte come originarie espressioni di un'individualità tutt'altro che normabile, e sostanzialmente, nonché astrattamente, egoistica. Che mira a mettere fuori gioco l'*altro*, sino a determinare l'impazzimento di quella che funziona come una libera e puramente arbitraria *anomìa* – destinata peraltro a diluirsi nella rete di una silente “indifferenza generale”.

Nella situazione storica presente, infatti, lo scarto tra gli opposti si costituisce come vera e propria ferita... come dolorosa lacerazione che non può certo stare insieme alla loro stessa... per quanto solo supposta, *identità sostanziale*. Secondo quanto viene invece reso possibile dal rapporto che lega le Persone della Trinità – nel cui orizzonte, solamente, l'*identico* sembra riuscire a darsi *nella e come differenza*. Fermo restando che quest'ultima, non solo, riuscirebbe finalmente a dirlo, questo identico... ma addirittura a dirlo nella forma più perfetta.

Insomma, è proprio il *negarsi* (quello esemplarmente articolato in forma non-escludente dalla relazione trinitaria) a farsi attestazione di un realissimo “differire” come quello per l'appunto negantesi; che non può, quindi, ma insieme “deve” esistere. Che dovrà esistere, anche perché, senza di esso, neppure la *negazione* posta in essere dal “simbolo trinitario” avrebbe mai potuto avere luogo. Sempre che ci si riferisca a quella “negazione” tale per cui, se per un verso è verissimo che il Padre *non è* il Figlio, il Padre medesimo, comunque, non aggiunge nulla alla divinità che verrebbe appunto a manifestarsi come Figlio. Per questo, qualcosa come *un mondo* in ogni caso si dà. Così come si dà la sua eterna e perfettamente libera creazione da parte di Dio – che mai avrebbe potuto crearlo, comunque, a partire dal “nulla”. Da un nulla che, precedendo l'essere, si sarebbe costituito come “altro” dall'essere medesimo.

Quel che si tratta di riconoscere è insomma il fatto che proprio in questo “differire” – quello che dice anche e innanzitutto il distinguersi dell'identità dalla differenza – va individuato l'*abisso* che separa il fondamento dal mondo... nel cui volto, peraltro, il fondamento sempre e solamente si esprime. Lasciandosi riconoscere come tale senza bisogno di distinguere – così come si distinguono i differenti (nella forma *determinata* a tutti nota) – l'orizzonte della differenza da quello dell'identità. Ché, se da un lato l'orizzonte della differenza sa di non



## JURA GENTIUM

potersi distinguere da quello dell'identità, da un altro lato, neppure l'identità (vale a dire il fondamento o la verità) potrà mai distinguersi dal mondo – lo stesso da cui né il fondamento, né la verità e neppure l'identità riusciranno dunque a distinguersi. Pur distinguendosi, nello stesso tempo, dal medesimo; ossia, da quel mondo che solo in essi sembra destinato a trovare la propria ultima e realissima condizione di possibilità. Distinguendosi, cioè, senza distinguersi, e sempre in forza di una “mediazione” concretamente e realmente intrascendibile. Dando così spazio a un “combattersi” e a un “distinguersi” costitutivamente confusi, e per ciò stesso fatti essere quali vere e proprie espressioni dell'*anomia* caratterizzante l'*opposto* che mai chiamiamo per nome, perché è simbolo del Male... e, ancor più radicalmente, del Nulla.

Insomma, la “mediazione” è ineludibile; stante che la forza-frenante del *katéchon* appare animata da un conflitto interno, destinato, in quanto tale, a non potersi mai davvero risolvere – o sicuramente non così presto. Un conflitto che ha sempre visto schierati da un lato l'amante conforme al *nomos* che tutto fagocita trionfante, conformemente alla promessa del Salvatore (travolgendo finanche la reale e inconcepibile potenza *anomica* dell'Anticristo, ossia, il “negativo” in quanto tale – quello che, di per sé, si dimostra assolutamente intollerante nei confronti di qualsivoglia vincolo), e dall'altro la forza *anomica* di una potenza irrimediabilmente dissolutrice: conforme a un gioco rispetto al quale il “potere che frena” sembra non poter far altro che sancire una sorta di costitutiva irrisolutezza; e ritardare, *ad libitum*, l'avvento (che, per quest'ultima, sarebbe letale) di quello che dovrebbe costituirsi come vero e proprio *Giudizio assoluto*.

Facendo pazientemente perdurare l'attesa della salvezza escatologica in perfetto accordo con un “tempo che resta”... che mai potrà farsi davvero compiuto o in qualche modo “perfetto”. Per quanto, in questa potenza libera, a esprimersi, sia sempre e comunque la smisurata potenza di un “nulla” mai davvero normabile, e per ciò stesso intrinsecamente *periculosus*. Da cui un infinito spostamento in avanti – necessario a non essere messi con troppa facilità fuori gioco – reso possibile proprio dalla maschera del “potere frenante”, comunque nemico di quell'*anomia* di cui il medesimo rappresenta peraltro la più perfetta espressione. Da cui il bisogno di farsi arbitri di una montante *pleonexia* destinata a sconquassare in modo sempre più pericoloso il

## JURA GENTIUM

tempo presente.

Per quanto l'anomia, proprio in quanto nascosta sotto il volto del *katéchon* – e del “bene” che dovrebbe poter risolvere il conflitto concepito nella sua forma primaria –, non venga mai davvero combattuta... perché sembra poter paradossalmente solo *crescere*. Cioè, svilupparsi indefinitamente; volgendosi a quella perfezione ultima che, sola, sembra in grado di far luce sulla salvezza finale, e sulla sua perfetta *Parusia*. Supportata, nel perseguimento di tale meta, dal suo stesso riuscire a farsi incessantemente scambiare per provvidenziale espressione di una Giustizia divina, da cui finanche l'energia ingannevole dell'*anomia* risulta originariamente inviata. Lo comprende con grande lucidità Massimo Cacciari<sup>5</sup>.

Perciò l'*anomia* non si presenta mai come puro e indeterminatissimo *chaos* – mostra di saperlo bene, ancora una volta, il filosofo veneziano. Perciò essa non accade mai nell'arbitrarietà della pura anarchia, ma sempre e solamente nella forma dell'Impero.

<sup>5</sup> Si leggano, a questo proposito, le pagine 25 e 26 del volume in questione

# Il Guardiano della Legge e il Grande Inquisitore

*Nomos e anomia nell'opera di Massimo Cacciari*

**Leonardo Marchettoni**

**Abstract:** In this essay, I attempt to situate Massimo Cacciari's thoughts on *Il potere che frena* within the larger context of his major works. Special attention will be paid to a comparison between Cacciari's reading of some themes from Kafka in *Icone della Legge* and his considerations on the modern path of the "Political". Finally, some hints at an alternative reconstruction will be given.

**[Keywords:** Massimo Cacciari, political theology, Franz Kafka, *Nomos*, *katéchon*]

In questo testo verrà proposta una riflessione su alcuni luoghi dell'opera di Massimo Cacciari nei quali si tematizza la presenza/assenza della Legge. Si può affermare, infatti, che il concetto di *Nomos* detenga un posto essenziale nell'economia della produzione del filosofo veneziano. Nel tentativo di seguire le tracce di questa riflessione, i testi di Cacciari verranno interpellati secondo un criterio cronologico. In primo luogo, farò riferimento al fondamentale "La porta aperta" in *Icone della Legge*, ove, nel corso di una densissima lettura delle opere di Franz Kafka, viene messa in luce una condizione di interrogazione di una Legge assolutamente possibile e pertanto indefinitamente sfuggente. Attraverso questa operazione viene smascherato il fondamento irrapresentabile eppure necessario della Legge stessa. A partire da questo luogo si dipana un itinerario che percorre le opere successive del filosofo veneziano, da *Dell'Inizio* a *Geofilosofia dell'Europa*; da *Della cosa ultima* sino a *Il potere che frena*. In quest'ultimo lavoro il rapporto tra *Nomos* e anomia è centrale, insieme alla definizione dei tratti della figura del *katéchon*. Nell'ultima sezione, sulla scorta dell'interpretazione delle opere precedenti, verranno formulate alcune ipotesi conclusive e verranno delineate le coordinate principali di un itinerario alternativo.

I

Nell'“Avvertenza alla terza edizione” di *Icone della Legge* – risalente al 1987 –, Cacciari scrive:

Se dovessi, oggi, riprendere in mano l'intera materia del libro, risulterebbe molto più critico il mio giudizio sull'opera di Rosenzweig. [...] Ma al capitolo centrale, quello su Kafka (è qui che si delinea quell'idea dell'*assolutamente* possibile che regge l'intero libro), non avrei da apportare modifica alcuna<sup>1</sup>.

Dovrebbero bastare queste poche righe a convincere del rilievo del saggio “La porta aperta”. Per questo motivo il nostro itinerario intorno alla presenza/assenza della Legge nell'opera di Cacciari inizia da qui. In questo testo Cacciari costruisce una densissima trama che lega insieme una vasta selezione delle opere narrative kafkiane. Per i nostri fini, tuttavia, converrà concentrarsi solo su alcuni aspetti.

Il primo di questi aspetti concerne la centralità del domandare. Secondo Cacciari una delle cifre fondamentali dei testi kafkiani è data dalla *assolutizzazione* del domandare. Il domandare e il rispondere non appaiono più «come elementi di una stessa dimensione» ma diventano «due termini incommensurabili»<sup>2</sup>. Il domandare si assolutizza, diventa una «paradossale *techne*», aperta a infiniti sviluppi e approfondimenti. Se dalle risposte alle nostre domande fosse possibile ricavare qualcosa come un sistema, allora «occorrerebbe interpretare la domanda come domanda-rivolta-alla-risposta»<sup>3</sup>. In questo caso la domanda sarebbe «apparente, come quelle di un dialogo filosofico». Kafka, invece, ci presenta l'assolutizzazione del domandare. Dunque, non può darsi alcun sistema da ricostruire.

Uno dei luoghi canonici della scrittura kafkiana, con cui ogni lettura – e, in particolare ogni lettura che ponga a tema la centralità del domandare – deve misurarsi, è la parabola “Davanti alla legge”<sup>4</sup>. In rapporto a questo testo la prima cosa da sottolineare è proprio la porta

<sup>1</sup> M. Cacciari, *Icone della Legge*, Milano, Adelphi, 1985, nuova ed. riveduta 2002, p. 10, corsivo dell'autore.

<sup>2</sup> Ivi, p. 61.

<sup>3</sup> Ivi, p. 64.

<sup>4</sup> Pubblicata prima nella raccolta *Ein Landarzt* (1919), e successivamente inclusa nel nono capitolo, “Im Dom”, di *Der Prozeß* (1925), trad. it. *Il processo*, in *Romanzi*, Milano, Mondadori, 1969.

## JURA GENTIUM

aperta della Legge. Mentre, tradizionalmente, la presenza di una porta chiusa da aprire rinvia a una situazione in cui sussiste un senso nascosto in attesa di essere disvelato, la porta aperta della parabola kafkiana segnala la distanza incolmabile che separa domanda e risposta e contemporaneamente assolutizza l'atto del domandare: «come sperare di ottenere risposta laddove la porta è già aperta? Ecco che la domanda si fa assoluta, pura, necessaria»<sup>5</sup>.

La porta aperta non introduce a un senso nascosto da scoprire, ma testimonia l'assoluta possibilità dell'occasione. Si dà una porta: l'occasione è possibile. Ma la porta è già aperta: mai l'occasione potrà essere sfruttata, mai potrà, in altri termini, diventare attuale. È *assolutamente* possibile: se a un certo punto divenisse attuale non sarebbe più possibile<sup>6</sup>. L'esistenza della porta rimanda a un ordine possibile, a un possibile *Nomos*. Tuttavia, siffatto *Nomos* non può mai realizzarsi. Pertanto la Legge è presente e assente al tempo stesso: il fatto stesso che la sua presenza sia possibile ne conferma l'assenza.

Questo ossimoro si traduce, per i destinatari della Legge, come il contadino della parabola, come Josef K. del *Processo*, come l'agrimensore K. del *Castello*, come il popolo nel racconto *La questione della Legge*<sup>7</sup>, in un'inesausta e irragionevole speranza. Rispetto a questa attesa le molteplici figure di attanti che mediano tra la Legge e i suoi destinatari – il Guardiano della Legge, il Sacerdote che interpella Josef K. dal pulpito del Duomo, il segretario Bürgel nel *Castello*, la nobiltà in *La questione della Legge* – adempiono a una funzione di mantenimento «in-forma» in attesa del disvelamento – inattuabile – della Legge. E il sistema di regole che essi mettono in atto – e che i destinatari della Legge sistematicamente frantendono nella loro attesa del *Nomos* – si configura come un *pendant* desacralizzato dell'ordine cui dovrebbero preludere. Si definisce in questo modo una condizione paradossale: la Legge permane nella propria assenza e in questa assenza continua ad aleggiare intorno ai suoi destinatari, i quali, nell'attesa della sua parusia, non si lasciano penetrare dal sistema di regole – «inesorabile» e

<sup>5</sup> M. Cacciari, *Icone della Legge*, cit., p. 71, corsivo dell'autore.

<sup>6</sup> Ivi, p. 83 e ss.

<sup>7</sup> Nella raccolta *Beim Bau der chinesischen Mauer* (1931), trad. it. *Durante la costruzione della muraglia cinese*, in *Racconti*, Milano, Mondadori, 1970.

## JURA GENTIUM

«irrevocabile» in quanto non interpretabile dai suoi destinatari –<sup>8</sup> che continua a differirne la venuta e a perpetuarne la presenza.

In effetti, riconoscere la validità di un *Nomos* desacralizzato comporterebbe, come Cacciari ammette<sup>9</sup>, una contraddizione: infatti, se le regole seguite dai rappresentanti della Legge sono desacralizzate perché il *Nomos* è inattuabile, come possono quelle regole reclamare validità? Con ogni evidenza, un'apertura di credito in loro favore potrebbe solo venire in nome di un nesso – comunque da precisare – con l'autentico *Nomos*. D'altra parte, anche l'imbarazzo dei destinatari, che non riescono a comprenderle, si lega a una prospettiva nella quale si attende ancora il disvelamento della Legge. Quindi, le regole messe in campo dagli attanti rinviano comunque, sia che si vogliano criticare, sia che se ne riconosca la validità, al *Nomos*.

Questa situazione è ben riconosciuta da Cacciari stesso quando scrive che «l'autentica *Grundnorm* [...] è la benda stessa; ciò che mantiene *in forma* l'ordinamento è la *potenza* con cui dissimula l'assenza di ogni Norma “sublime”»<sup>10</sup>. Pertanto, l'amministrazione del diritto, nella misura in cui attraverso il ricorso alle sue procedure, alla sua sapienza e ai suoi riti copre la mancanza della Legge, realizza la funzione di frenare la deriva verso l'anomia e il disordine. Si tratta di una funzione necessaria, che tuttavia riceve una sanzione solo indiretta, dal momento che una legittimazione della sua validità, sia, per contro, una critica del suo ruolo, potrebbero venire solo dall'assumere il nesso con il *Nomos*.

## II

Abbiamo visto come Cacciari, sulla scia di Kafka, delinea in *Icone della Legge* un quadro nel quale un *Nomos* presente solo nel differire costantemente la propria epifania si contrappone a un sistema di regole – infondate, immotivate, incomprensibili – messo in piedi da coloro che dovrebbero rappresentarlo. In *Dell'Inizio* questo nucleo tematico viene rivisitato attraverso una, a tratti vertiginosa, indagine critica intorno al concetto di “Inizio”<sup>11</sup>. In breve, si può sostenere che Cacciari disegni un

<sup>8</sup> M. Cacciari, *Icone della Legge*, cit., p. 126.

<sup>9</sup> Cfr. Ivi, p. 119 e ss.

<sup>10</sup> Ivi, p. 135, corsivo dell'autore.

<sup>11</sup> M. Cacciari, *Dell'Inizio*, Milano, Adelphi, 1990, nuova ed. riveduta e ampliata

## JURA GENTIUM

percorso alla ricerca di una “tradizione” – da Platone a Proclo, da Scoto Eriugena a Eckhart, da Cusano a Schelling – alternativa rispetto a una metafisica dell’Inizio come *arché* e incentrata sull’idea di un Inizio indifferenziato, pensabile come spazio di «com-possibilità». Non è possibile, neppur sommariamente, ripercorrere in questa sede l’itinerario della riflessione di Cacciari. Basti soltanto sottolineare in che modo il concetto di “Inizio” si leghi a quello di “interpretazione”. Nella centralissima “Sezione seconda” della seconda parte del secondo libro<sup>12</sup>, infatti, Cacciari mette in luce che a una nozione di Inizio come indifferenziato, spazio aperto di tutto ciò che è e di tutto ciò che non è, non può che corrispondere una nozione di interpretazione della Legge come *decisione*, continua creazione dei contenuti rampollanti da quell’Inizio, nell’assenza di un *Nomos* che possa predeterminare e vincolare la libertà dell’interprete. Non è necessario evidenziare come questi temi si colleghino alla riflessione precedente di *Icone della Legge*. La «critica dell’idea di Inizio» tematizza una condizione esistenziale di assenza dei fondamenti, in cui il ripiegamento sulla nozione di Inizio pone in risalto l’infondatezza delle nostre pratiche di interpretazione e riproduzione della Legge. Una Legge che agli occhi del singolo non può che apparire immotivata, inflessibile e inesorabile.

Nelle sezioni successive lo scenario si amplia a comprendere, oltre all’indagine sull’Inizio, anche la prospettiva dell’*éschaton*. Attraverso un serrato confronto con *Le età del mondo* di Schelling<sup>13</sup>, Cacciari contrappone all’Inizio, Passato memorabile, rappresentabile unicamente come com-possibilità di ciò che è, è stato o sarà e di ciò che non è, non è stato, né sarà mai, un Futuro causalmente disconnesso dal Presente, non pre-dicibile bensì evocabile soltanto nelle forme della profezia. In questo modo, Passato e Futuro, Inizio e *éschaton* si corrispondono simmetricamente come assenza di tutte quelle determinazioni che caratterizzano il nostro Presente.

È su questo sfondo che si inserisce la riflessione sul *katéchon*. Come è noto, Paolo di Tarso, nella *Seconda lettera ai Tessalonesi*, fa

2001.

<sup>12</sup> Ivi, p. 317 e ss.

<sup>13</sup> Che possiamo ora leggere nell’edizione con testo a fronte a cura di Vito Limone, Milano, Bompiani, 2013.

## JURA GENTIUM

riferimento a una potenza che «trattiene» il «figlio dell'*apoleia*», fino a quando essa stessa non verrà «tolta di mezzo», dando luogo all'«apocalisse dell'*Anomos*», che sarà a sua volta annientato dal Signore Gesù<sup>14</sup>. Il *katéchon*, scrive Cacciari, non può essere inteso «come puro e semplice *nemico* dell'anomia». Infatti, «per trattenerla dal manifestarsi, egli deve *custodirla* in sé. [...] Il *katéchon* è abitato dall'anomia; ma, nel lasciarsi abitare [...] egli anche le impedisce di apparire apocalitticamente»<sup>15</sup>. Pertanto, la figura del *katéchon* risulta connotata da un'antinomia originaria: da una parte, contrasta l'innalzarsi dell'anomia, dall'altra, nel ritardare l'apocalisse dell'iniquità la difende anche dall'annientamento, procrastinando la definitiva venuta del Signore. Ne deriva la natura duplice del *katéchon*: esso contrasta l'anomia «ma non appena la forma del suo contrastarla fosse realmente, universalmente condivisa, sarebbe l'apocalisse del “*filius perditionis*”»<sup>16</sup>.

Il senso più pregnante di questa antinomia si può cogliere non appena si collochi la riflessione sul *katéchon* all'interno del quadro delineato nelle sezioni precedenti. Abbiamo visto che Cacciari, sin da *Icone della Legge* e poi, in maniera più articolata in *Dell'Inizio*, ci presenta uno scenario nel quale il Presente risulta incorniciato da un Passato e da un Futuro assoluti, causalmente disconnessi dall'evo attuale. In questo scenario un Passato/*Nomos* memorabile, nel quale tutto ciò che è e ciò che non è risultano ugualmente com-possibili, si contrappone a un esito apocalittico, soltanto profetizzabile e ugualmente non costringibile nella sua assoluta libertà. In altre parole, in questo quadro un eterno Presente – eterno perché la nozione di tempo ha senso soltanto in riferimento a esso – rimane compreso fra due *singularità* – una assolutamente precedente e una assolutamente successiva<sup>17</sup>.

<sup>14</sup> Cito la *Seconda lettera ai Tessalonicesi* nella traduzione di Vito Limone, pubblicata in appendice a M. Cacciari, *Il potere che frena. Saggio di teologia politica*, Milano, Adelphi, 2013, pp. 141-142.

<sup>15</sup> M. Cacciari, *Dell'Inizio*, cit., p. 624, corsivo dell'autore. Cfr. anche M. Cacciari, *Geofilosofia dell'Europa*, Milano, Adelphi, 1994, nuova ed. riveduta e ampliata 2003, p. 117.

<sup>16</sup> M. Cacciari, *Dell'Inizio*, cit., p. 627.

<sup>17</sup> Uso il termine “singolarità” nello specifico senso cosmologico come punto dello spazio-tempo nel quale le ordinarie grandezze fisiche assumono valori infiniti, rendendo inapplicabili le leggi fisiche.



## JURA GENTIUM

Il *katéchon* pertiene all'amministrazione della Legge nell'Evo presente. Da ciò le sue connotazioni politiche: ogni istituzione politica partecipa dell'opera catecontica ed è segnata dalla medesima duplicità che connota la figura del *katéchon*. Al tempo stesso, anche la Chiesa si presenta come plausibile incarnazione del *katéchon* nella misura in cui si predispone ad assolvere il ruolo di baluardo nei confronti di coloro che hanno recepito l'annuncio evangelico. In entrambi i casi, ciò che soprattutto connota l'azione del *katéchon* è, secondo Cacciari, la radicale sfiducia nelle capacità dell'essere umano di corrispondere al sacrificio di Cristo<sup>18</sup>. Il *katéchon* opera per contenere l'anomia sulla base del convincimento che gli esseri umani si dimostreranno inadeguati rispetto al dover essere imposto dal *Nomos*. Da qui anche il limite che caratterizza ogni istituzione politica nella misura in cui partecipa della missione catecontica: nel suo detenere in sé l'anomia il *katéchon* deve necessariamente assimilarla, perciò non può porsi dalla parte dei giusti che pure dovrebbe difendere. Ma allora su quale fondamento poggia il potere politico? Un ordine che non si riduca a costrizione e convenienza ma si mantenga *radicato* nel *Nomos* è impossibile<sup>19</sup>. Lo Stato moderno, al contrario, «si giustifica solo in quanto fondato pattiziamente, sulla base di una *convenzione*»<sup>20</sup>. Alla sua base vi è un atto di desacralizzazione del *Nomos* originario, che si trasforma in legge umana.

### III

In *Della cosa ultima* Cacciari elabora ulteriormente il quadro delineato in *Dell'Inizio*<sup>21</sup>. Ne risulta un imprescindibile sfondo in relazione al quale leggere la produzione più recente del filosofo veneziano. Da un lato, questa elaborazione va nella direzione di un approfondimento della nozione di "Inizio", di cui viene sottolineata adesso la dimensione di infinità e di apertura non solo verso tutto ciò che è possibile ma anche

<sup>18</sup> Ivi, p. 630 e ss. In questo senso l'incarnazione più emblematica del potere catecontico è rappresentata dal Grande Inquisitore del racconto di Ivan Karamazov nei *Fratelli Karamazov* di Dostevskij. Cfr. Ivi, pp. 637-638.

<sup>19</sup> Cfr. Ivi, pp. 631-2, n. 1; M. Cacciari, *Geofilosofia dell'Europa*, cit., pp.117-118.

<sup>20</sup> M. Cacciari, *Geofilosofia dell'Europa*, cit., p. 120 e ss.

<sup>21</sup> M. Cacciari, *Della cosa ultima*, Milano, Adelphi, 2004.

## JURA GENTIUM

verso quanto è im-possibile, ché altrimenti ne risulterebbe una restrizione dell'apertura dell'Inizio stesso<sup>22</sup>, dall'altro vengono attenuati anche i tratti di disconnessione tra Inizio, Presente ed *éschaton*. Questa operazione conduce a riconoscere che l'apertura iniziale si riproduce nell'essere umano nel momento in cui quest'ultimo si confronta con l'Altro, manifestando la propria libertà.

L'approdo è uno scenario nel quale all'«anima» è aperta la possibilità di stabilire un contatto con le cose nella loro irripetibile singolarità, con ciò istituendo una condizione di «comunione» con gli Altri<sup>23</sup>. Ma sulla strada che conduce a questo esito, l'anima deve attraversare un momento più strettamente politico<sup>24</sup>. In rapporto a questa dimensione torna in causa la nozione di *katéchon*. In *Della cosa ultima* Cacciari evidenzia con forza il nesso tra *katéchon* e profezia, sottolineando che proprio la *vis* che quest'ultima gli trasmette salva il sistema statuale nel trasformarsi nel «contratto», vale a dire in una regolazione prettamente economicistica nella quale le posizioni personali decadono a interessi<sup>25</sup>.

Cacciari è tornato in maniera sistematica su questi temi in uno dei suoi contributi più recenti, il breve volume *Il potere che frena* che reca il significativo sottotitolo *Saggio di teologia politica*. In questo testo il filosofo veneziano recupera le sue precedenti considerazioni, organizzandole in forma di articolato commentario dell'epistola paolina. Tuttavia, per Cacciari, la ricognizione del testo paolino e della sua storia

<sup>22</sup> Questa nuova impostazione si ripercuote anche nell'interpretazione di Kafka. Scrive Cacciari in un saggio recente, a parziale correzione delle tesi di *Icone della Legge*: «[i] possibile è tale perché si attua – ma sempre imperfettamente rispetto alla sua idea. L'impossibile è, invece, l'indistruttibile idea di vita vera, di felicità, senza di cui è impossibile anche durare a vivere, e che nessuna vita può realizzare. [...] l'impossibile non può essere pensato che come l'estremo possibile, quella “possibilità” che le toglie tutte e che è immanente a ognuna. Immanente a ogni momento dell'incessante de-viarsi della vita sta l'impossibile del suo pervenire al Fine. La vita che si dissipa tra i possibili deve custodire in sé anche quell'«im-possibile» che è l'indistruttibile» (M. Cacciari, *Hamletica*, Milano, Adelphi, 2009, pp. 61-62); «[s]oltanto l'apertura all'impossibile indistruttibile permetterebbe, forse, di cogliere, per via, *gratia*, l'occasione, qualora davvero si offrisse» (Ivi, p. 65).

<sup>23</sup> Vedi soprattutto la “Lettera VIII. Paradiso” e il “Congedo” della “Parte terza”. La conclusione di Cacciari sembra evocare la decima *Elegia duinese* di Rainer Maria Rilke, con la finale esortazione a trovare la felicità nell'accogliere le cose.

<sup>24</sup> «[I] Politico è un momento essenziale dell'itinerario dell'anima all'Im-possibile» (M. Cacciari, *Della cosa ultima*, cit., p. 223).

<sup>25</sup> Cfr. la “Lettera V. Politica e profezia” della “Parte seconda”.

## JURA GENTIUM

esegetica non si risolve in un esercizio ermeneutico fine a sé stesso ma consente una migliore comprensione del fenomeno politico. Ciò non soltanto nel senso che la teologia politica consente di «significare l'influenza esercitata da idee teologiche sulle forme della sovranità mondiale», ma più radicalmente nel senso che essa «dovrebbe piuttosto cogliere l'orientamento o la destinazione politica immanente alla *vita* religiosa, che è alla base della stessa elaborazione teologica»<sup>26</sup>.

Il primo nodo da sciogliere riguarda il rapporto tra *katéchon* e impero. Cacciari sottolinea, a questo proposito, come il *katéchon* rivesta un ruolo ambiguo rispetto al messaggio salvifico. Da un lato, infatti, per trattenere il dispiegarsi dell'energia dell'Avversario è costretto a comprenderla in sé, dall'altro la sua azione di fatto contrasta ciò che vorrebbe dilagare. Il primo aspetto autorizzerebbe a leggere l'azione del *katéchon* come dispiegarsi di un'energia «esecutivo-amministrativa»<sup>27</sup>; il secondo, invece, rimanda a «una volontà nomotetica, la coscienza di dover opporre un *nomos* alla anomia»<sup>28</sup>. Ne segue che il *katéchon* non si identifica con l'impero. Piuttosto, è quest'ultimo che, in quanto potenza nomotetica per eccellenza, «contiene in sé lo stesso *katéchon*, ma come un "ministero" al servizio della sua più autentica missione: l'universalizzazione del proprio dominio»<sup>29</sup>.

D'altra parte anche il nesso tra *katéchon* e Chiesa è segnato dall'ambiguità e dall'antinomia non foss'altro per il dato che, per quanto il *katéchon* per contenere l'anomia debba assimilarla, la Chiesa, in quanto comunità storica dovrà «entrare in relazione con il *katéchon* politico, con chi, nel secolo, forte di mezzi secolari, fa-epoca rispetto alla piena dell'anomia»<sup>30</sup>. In questo modo, la figura del *katéchon* acquista ulteriore complessità,

appare sempre più come un complesso di *personae* che giocano in campi distinti, che assumono vesti ora decisamente politiche, ora religiose, ora di funzionari imperiali, ora di *diakonoi* e *leitourgoi*. E si radicalizza l'ambivalenza del suo potere: trattiene l'impero dal confondersi con l'Avversario, e l'Avversario stesso dall'immediato dilagare; trattiene nella Chiesa gli anticristi che non sono "da noi", e la Chiesa tutta dalla

<sup>26</sup> M. Cacciari, *Il potere che frena*, cit., p. 12.

<sup>27</sup> Ivi, p. 29, corsivo dell'autore.

<sup>28</sup> Ivi, p. 25, corsivo dell'autore.

<sup>29</sup> Ivi, p. 30, corsivo dell'autore.

<sup>30</sup> Ivi, p. 77, corsivo dell'autore.

## JURA GENTIUM

battaglia decisiva contro l'impero, o dal suo *decidersi* sulla natura dell'impero<sup>31</sup>.

Attraversando questi nuclei tematici si sviluppa una ridda di interrogazioni. Cacciari sembra replicare il meccanismo di assolutizzazione della domanda che già aveva caratterizzato in riferimento a Kafka<sup>32</sup>. La disamina che viene perseguita, mediante un vaglio serrato delle diverse possibilità ermeneutiche, mira all'esplorazione del dettato paolino e dei suoi commentatori, nella ricerca della sistemazione di un patrimonio di dottrine che si rivela, quanto più si spinge avanti la ricerca, sempre più problematica e sfuggente. Di pari passo, l'andamento del discorso di Cacciari fa proprie le risonanze della parabola, o meglio dell'ascolto/interpretazione della parabola, di nuovo in accordo con il modello kafkiano<sup>33</sup>.

Tale andamento trova il proprio culmine nel penultimo capitolo, dedicato alla "Leggenda del Grande Inquisitore", parabola nella parabola, che ne *I fratelli Karamazov* Dostoevskij attribuisce a Ivan Karamazov. Cacciari vede nel Grande Inquisitore, che si ricorderà fa incarcerare Cristo, tornato nella Spagna del XVI secolo, rimproverandogli di sottrarre gli uomini alla guida dell'autorità rendendoli liberi, il compimento della traiettoria del *katéchon*<sup>34</sup>. Il Grande Inquisitore è il *katéchon* «perfetto», perché mira a unire alla forza coercitiva l'energia spirituale che gli deriva dalla convinzione che l'essere umano non possa in nessun caso corrispondere all'amore e al sacrificio di Cristo<sup>35</sup>. Nella misura in cui muove dalla sua radicale sfiducia nel genere umano, tuttavia, non può che dichiarare la propria impotenza ad arrestare il dilagare dell'Avversario:

l'Inquisitore è figura inconsapevole dell'*éschaton* – non figura che lo ritarda [...] ma figura *in ritardo*, che maschera la propria impotenza,

<sup>31</sup> Ivi, pp. 65-66, corsivo dell'autore. Cfr. anche M. Cacciari, R. Esposito, "Dialogo sulla teologia politica", a cura di A. Ardovino, *MicroMega*, 2014, 2, pp. 3-25, dove Cacciari scrive che il *katéchon* «è un sistema che possiede un soggetto, che esprime una soggettività» (p. 8).

<sup>32</sup> Cfr. *supra* la sez. I.

<sup>33</sup> Cfr. anche quello che Cacciari scrive nella breve appendice ad *Hamletica*, cit., "La parabola spezzata".

<sup>34</sup> Questo esito, peraltro, era già stato anticipato da Cacciari in *Dell'Inizio*. Cfr. *supra* n. 18.

<sup>35</sup> M. Cacciari, *Il potere che frena*, cit., pp. 103-104.

## JURA GENTIUM

illudendosi di possedere un'energia catecontica che le sue stesse parole mostrano consumata, esausta<sup>36</sup>.

Come scrive Cacciari, il potere di contenimento del *katéchon* si legava alla possibilità di attualizzare la conversione del genere umano, era fondato su quel presupposto. Una volta che tale possibilità sia rimossa, non residuano più ragioni che assicurino tale potere. Il *katéchon* stesso tramonta, attinge la propria perfezione e subito dopo muore, o meglio, rivela nel proprio volto la *facies* di quella stessa potenza che aveva il compito di contenere.

Negli ultimi capitoli de *Il potere che frena*, la riflessione teologico-politica, che finora era rimasta confinata al piano orizzontale dell'interrogazione della letteratura patristica, rivela una interna dinamicità storica. Cacciari svela l'attualità del messaggio che la parabola del *katéchon* sembra illuminare e insieme la connotazione apocalittica della condizione presente. Il tramonto del *katéchon* corrisponde all'eclissi della progettualità insita nello Stato moderno e segna l'interruzione del nesso che lo legava a un *nomos* trascendente<sup>37</sup>. Una tale cesura si esprime nell'abbandono di «una *sophia* capace di rappresentare un “bene comune”» che, come tale, «non potrà mai risultare dalla somma degli interessi particolari»<sup>38</sup>. Si impone piuttosto una radicale sfiducia nell'esistenza di finalità cui gli esseri umani sarebbero preordinati, che però mette capo non al *chaos*, non all'assenza di regole, ma a un nuovo assetto, incentrato sull'elisione di qualsiasi vocazione rappresentativa da parte del sistema politico e sul passaggio da una metafisica tipicamente verticale, qual è quella della croce, a una metafisica orizzontale, compendiata nel simbolo della *rete*, «dove ogni relazione appare calcolabile, e dove ciò che non è riducibile al calcolo è semplicemente *ni-ente*»<sup>39</sup>. Si tratta di un assetto che obbedisce unicamente alle proprie leggi e non tollera l'imposizione di alcun *Nomos* sovrastante, frustrando necessariamente ogni aspirazione a renderlo pre-vedibile<sup>40</sup>.

<sup>36</sup> Ivi, p. 106, corsivo dell'autore.

<sup>37</sup> Sulla nozione di “progetto” vedi anche M. Cacciari, “Progetto”, *Laboratorio Politico*, I, 1981, 2, pp. 88-119.

<sup>38</sup> M. Cacciari, *Il potere che frena*, cit., p. 118.

<sup>39</sup> Ivi, p. 85, corsivo dell'autore.

<sup>40</sup> Cfr. ivi, pp. 119-122.

## JURA GENTIUM

Entro questo assetto, segnato da cronica *insecuritas* e dal susseguirsi di crisi permanenti e che trova la propria unità e identità nella contrapposizione all'Evo cristiano, si svolgerà il conflitto tra nuovi attori politici, «grandi spazi» in competizione fra loro. E dal momento che la norma giuridica «dovrà adeguarsi a quel centaurico giusnaturalismo artificiale, cui ci si riferisce quando si invocano le “leggi” dell'economia e del mercato»<sup>41</sup>, nessuna Legge potrà arbitrarne la contesa. Su questi scenari realmente apocalittici si conclude *Il potere che frena*.

### IV

L'itinerario che ho sommariamente delineato nelle sezioni precedenti e che è culminato nell'esposizione dei nodi teorici principali di *Il potere che frena* consente, dal mio punto di vista, una lettura di quest'ultimo testo secondo le seguenti linee. *Il potere che frena* è composto come una parabola, da cui risulta l'impossibilità del Politico, come costruzione che possa perseguire una finalità diversa dal mero contemperamento di interessi particolari. Da questo punto di vista *Il potere che frena* si lega strettamente a *Della cosa ultima*, nella misura in cui in questo testo l'agire politico veniva colto come un momento nell'itinerario complessivo dell'anima all'Impossibile. In quella sede, come notato nella sezione precedente, Cacciari già segnalava la trasformazione dello Stato nel “contratto”, in conseguenza dell'eclissi della *vis* profetica, e la necessità di accedere alla prospettiva escatologica<sup>42</sup>. Adesso, *Il potere che frena* completa questa disamina mostrando come il sistema di relazioni, lo «spazio di mediazioni»<sup>43</sup> fra potenze confliggenti in cui il *katéchon* consiste non può realizzarsi in pratica: «nessun compromesso dialettico può riuscire tra queste dimensioni; né esse danno vita ad alcuna *catholica concordia oppositorum*»<sup>44</sup>. Non appena esso attinge la propria perfezione, si tramuta nella potenza che dovrebbe frenare, viene oltrepassato e scompare per sempre. E insieme con esso scompare anche

<sup>41</sup> Ivi, p. 125.

<sup>42</sup> Cfr “Lettera V. Politica e profezia” e “Lettera VI. Eros” della “Parte seconda”.

<sup>43</sup> M. Cacciari, *Il potere che frena*, cit., p. 69.

<sup>44</sup> Ivi, p. 109, corsivo dell'autore.

## JURA GENTIUM

la possibilità di imporre un controllo «dall'alto» ai poteri emergenti «dal basso».

Per Cacciari il fallimento del progetto catecontico ci parla del fallimento del Politico, in quanto disegno di Vita e di Pace: «Vita e Pace si rivelano così, escatologicamente, come l'im-possibile di ogni forma politica – quell'im-possibile, appunto, che non è un astratto “oltre”, una dimensione a sé, separata dal possibile, ma l'ultimo di tutti i possibili e insieme *quiddam maius* rispetto alla loro stessa idea»<sup>45</sup>. Esso deve essere surrogato da un diverso percorso che riattivi, a partire dall'esperienza del confronto con l'Altro, i canali del riconoscimento in una comunità sovraindividuale<sup>46</sup>.

Questo esito, tuttavia, non è necessario. Nella sezione conclusiva di questo saggio vorrei provare a esplorare un percorso alternativo.

In primo luogo possiamo cominciare a riflettere sulla nozione di possibilità assoluta introdotta da Cacciari in *Icone della Legge*. Secondo Cacciari è assolutamente possibile ciò che è possibile ma che non può mai attuarsi, vale a dire ciò che è condannato a permanere nella condizione di possibilità. A prima vista, questa idea sembra paradossale, perché fa leva sulla nozione, sicuramente controversa, di una possibilità totalmente svincolata dall'attualità<sup>47</sup>. Possiamo cercare di cogliere il senso di questa formulazione ricordando che possibile è, secondo la nozione tradizionale, ciò che non è necessariamente falso<sup>48</sup>. Eppure, per quanto già detto, è impossibile, cioè necessariamente falso, che ciò che è assolutamente possibile divenga attuale, cioè sia nel futuro. Pertanto, se la possibilità assoluta si riferisse all'essere nel futuro, l'assolutamente possibile sarebbe insieme non necessariamente falso e necessariamente falso. Ne segue che la possibilità assoluta non può riferirsi all'essere nel futuro. La possibilità assoluta del *Nomos* è possibilità entro un orizzonte separato da quello della temporalità umana. Da ciò deriva l'incommensurabilità fra domandare e rispondere straordinariamente epitomizzata dalla narrativa kafkiana.

<sup>45</sup> M. Cacciari, *Della cosa ultima*, cit., p. 240.

<sup>46</sup> È questo il messaggio che si evince da *Della cosa ultima*.

<sup>47</sup> Lo stesso Cacciari, commentando Aristotele, scrive che è «assolutamente impossibile, non solo logicamente contraddittorio, pensare qualcosa in potenza se non come potenza di passare in atto» (*Della cosa ultima*, cit., pp. 32-33).

<sup>48</sup> Aristotele, *De interpretatione*, 13, 23a13.

## JURA GENTIUM

Abbiamo visto che di questo passo si produce uno stallo: il sistema di regole messo in piedi dagli attanti della Legge non può essere criticato, né riconosciuto valido, perché entrambi questi atteggiamenti sarebbero radicati nella fiducia nel disvelamento del *Nomos*. Tuttavia, non solo tale disvelamento è impossibile ma la stessa prospettiva del *Nomos* si colloca fuori dal tempo, entro un orizzonte incommensurabile con l'agire umano. Una situazione analoga si riscontra negli scritti successivi di Cacciari. Anche in questi testi, come notavo più sopra, si osserva una disconnessione tra diverse sezioni temporali: l'Inizio è disconnesso dal Presente e quest'ultimo è disconnesso dal Futuro. Come conseguenza, si riproduce lo scollamento dell'ordine normativo dalla condizione esistenziale. Il *Nomos* fa valere il suo esserci solo in quanto persiste nella propria assenza, si presta a servire da sfondo in rapporto al quale risalta la defettività di quanto è presente. Questo scollamento appare con la massima evidenza nel caso del fenomeno politico. In primo luogo, perché, come si è visto, lo Stato sorge attraverso un processo di desacralizzazione del *Nomos*<sup>49</sup>. Secondariamente, perché l'evoluzione dello Stato conduce a recidere i nessi fra forma politica e fondamenti normativi in modo da dar luogo a un assetto incentrato sul calcolo degli interessi. Tale evento annuncia, come si è visto, l'eclissi della prospettiva catecontica e l'avvento dell'Era di Epimeteo. Ne deriva un quadro complessivo nel quale la presenza/assenza del *Nomos* si fa valere come *manca*za, qualificando negativamente gli assetti che ne sono segnati.

Per delineare un percorso alternativo si dovrebbe in primo luogo prevenire lo scollamento tra *Nomos* e agire umano. E in questa direzione si dovrebbe in primo luogo riconoscere che l'impostazione di Cacciari si regge su una premessa non dichiarata, vale a dire su una polarizzazione implicita tra coloro cui la Legge è destinata e coloro ai quali essa non è destinata. Questa polarizzazione assume diverse declinazioni: in riferimento a Kafka si presenta come la dicotomia tra coloro che sono i "chiamati" dalla Legge e quelli cui mi sono riferito con il termine "attanti"; nel quadro escatologico che sottende *Dell'Inizio* e *Della cosa ultima* è all'opera la distinzione, tra coloro che affrontano il viaggio iniziatico che conduce, attraverso la riscoperta della propria libertà, a

<sup>49</sup> Cfr. *supra* la sez. II.



## JURA GENTIUM

una condizione di «ek-statica» comunione con le cose e con gli Altri; in riferimento al contesto neotestamentario che fa da sfondo alla teologia-politica, infine, si tratta del contrasto fra coloro che si dispongono ad accogliere il messaggio di conversione e gli operatori delle potenze catecontiche, che si confondono con il «popolo di dura cervice».

Nei racconti di Kafka sussiste una radicale differenza tra i destinatari della Legge – il contadino, Josef K., l'agrimensore K. – e le figure che li interpellano nel nome della Legge – il Guardiano, il Sacerdote, Bürgel. A un primo impatto i primi sembrano svantaggiati rispetto ai secondi in quanto solo a essi è riservato un destino tragico. Questa prospettiva si può ribaltare osservando – come peraltro propone lo stesso Sacerdote nel *Processo* – che i secondi sono, in un certo modo asserviti ai primi, in quanto solo a questi ultimi la Legge si rivolge.

Analogamente nel caso della teologia politica: in questo caso la scissione è tra coloro che operano in seno alle potenze catecontiche e i convertiti, i membri della *civitas futura*. Secondo il punto di vista teologico-politico i “Grandi Inquisitori” sono depositari del potere frenante, che è sostanzialmente potere amministrativo, in quanto essi sono vincolati all'adempimento della prospettiva escatologica; da questo punto di vista, anch'essi risultano, in un certo modo asserviti ai *cives futuri*. Tuttavia, tra i due casi c'è una differenza sostanziale: nel caso dei Guardiani kafkiani, la differenza antropologica tra Guardiani e destinatari della Legge è giustificata dalla prospettiva dell'autore che assegna un ruolo emblematico ai protagonisti dei suoi racconti. Come conseguenza, si produce una divaricazione tra Guardiani e destinatari della Legge<sup>50</sup>. Nel caso teologico-politico, però, questo privilegio è arbitrario: non vi è ragione di ritenere che gli amministratori delle regole umane siano per principio diversi dai destinatari della Legge. La separazione tra gli uni e gli altri e il vincolo che li lega è strettamente dipendente dal messaggio paolino, e più in generale neotestamentario<sup>51</sup>.

<sup>50</sup> Lo stesso Cacciari nota la vicinanza dei Guardiani kafkiani agli Angeli di Rilke. Cfr. M. Cacciari, *L'Angelo necessario*, Milano, Adelphi, 1986, nuova ed. riveduta 1991, p. 51, n. 11.

<sup>51</sup> Più difficile sarebbe vedere come opera questa polarizzazione in rapporto al percorso delineato da Cacciari in *Dell'Inizio* e in *Della cosa ultima*. Si tratta di una questione su cui non mi soffermerò in questa sede.

## JURA GENTIUM

È evidente che questa polarizzazione è essenziale per articolare il *narrative* secondo il quale la Legge è presente/assente rispetto alle vicende umane. In particolare, essa sembra necessaria al punto di vista secondo cui il tramonto delle potenze catecontiche, interrompendo il nesso fra *Nomos* e Politico, prelude all'avvento di una nuova Era segnata dal declino dell'autorità e sovranità statali e dalla riduzione dei valori a quantità calcolabili. Se si rinuncia a essa, invece, diventa possibile concepire il tramonto del *katéchon* entro una linea di continuità rispetto agli eventi precedenti: l'eclissi delle potenze catecontiche e il nuovo predominio delle logiche economicistiche come un passaggio inscrivibile in una traiettoria complessiva – genericamente luhmanniana – di complessificazione del sistema sociale e autonomizzazione dei relativi sottosistemi<sup>52</sup>. Entro questa diversa logica l'azione degli attori catecontici potrebbe essere letta in continuità con le attività di amministrazione della Legge. La mossa chiave, in questo itinerario, è quella di riconoscere che gli amministratori delle regole non sono diversi dai destinatari della Legge. Gli amministratori delle regole umane sono anch'essi destinatari di una Legge, perciò il sistema di regole che essi contribuiscono a edificare non può che risultare infondato e l'unica via per uscire dall'aporia relativa alla sua validità consiste nel riconoscerne l'infondatezza e, anzi, abbracciare la prospettiva inevitabilmente contestuale, limitata, rivedibile, dei loro creatori e attuatori.

Come conseguenza, muta anche la diagnosi sulla condizione attuale. Cacciari descrive l'Età di Epimeteo come un periodo segnato da continui conflitti e dall'incapacità degli attori politici di impostare un progetto rivolto al perseguimento del bene comune. Questa diagnosi si ricollega alla convinzione che la capacità di dimostrare una progettualità rivolta al futuro dipendesse dalla continuità con un *Nomos* trascendente, continuità che, a sua volta, si alimentava della fiducia nella possibilità di conversione del genere umano e che è stata definitivamente interrotta

<sup>52</sup> In "L'idea di tramonto dell'Occidente", *Jura Gentium*, 9, 2012, s.v., pp. 8-20, ho sostenuto che «l'idea di tramonto dell'Occidente è un'idea marcatamente "occidentale", radicata in un contesto che presuppone la centralità e il carattere paradigmatico di una specifica forma di vita». Questa osservazione potrebbe forse applicarsi, *mutatis mutandis*, al discorso di Cacciari, nella misura in cui la metafisica del tramonto si impernia sulla dicotomia tra destinatari e non-destinatari della Legge.

## JURA GENTIUM

dal tramonto delle potenze catecontiche. È evidente come anche questa diagnosi, si basa sull'idea che un'azione da parte del potere politico in favore del perseguimento del bene comune sia possibile soltanto nella veste di un rinnovamento antropologico dei cittadini. Tramontata questa illusione, tramonta anche la prospettiva di una progettualità del potere politico, ridotto a divenire succube di interessi economici.

Tuttavia, se si respingono le assunzioni antropologiche che sottendono il discorso di Cacciari, le conclusioni mutano sensibilmente. Cacciari ci ha rappresentato, in modo magistrale in opere ormai divenute classiche<sup>53</sup>, la “crisi dei fondamenti” intercorsa a cavallo tra Ottocento e Novecento. È evidente che anche la vicenda del “Politico” è stata, a diversi livelli, interessata da questa crisi. Tuttavia, si può ritenere che un secolo sia stato sufficiente per elaborare il lutto della perdita del *Nomos*. In particolare, si può ritenere che lo stupore che prelude alla scoperta dell'assenza della Legge, che innesca l'“assoluto” domandare dei personaggi kafkiani, possa essersi trasformato nel frattempo in una reazione più disincantata e costruttiva. E magari si può ritenere anche che questa elaborazione si compia performativamente, nel modo in cui il trauma della scoperta dell'assenza del *Nomos* viene evocato/esorcizzato. Questo atteggiamento pro-attivo si contrapporrebbe, allora, a un diverso contegno attraverso il quale si tende piuttosto a *custodire l'assenza*, vale a dire disporre le cose in modo che dal loro ordine risulti apparente la mancanza che è inscritta in esse<sup>54</sup>.

Se l'essere umano non deve essere salvato o convertito, anche il giudizio sull'agire del potere politico non deve essere commisurato a un ideale trascendente di “vita buona”, ma si riduce a una proiezione contestuale, come tale sempre rivedibile, di principi costruiti dagli stessi soggetti cui essi devono essere applicati. Non si tratta tanto di cambiare l'essere umano quanto di elaborare regole per migliorarne la condizione. Questo tipo di attività non è meno praticabile oggi di quanto lo fosse un tempo. Certo, cambiano le identità in cui gli individui si riconoscono e

<sup>53</sup> Come, soltanto per menzionare alcuni esempi, M. Cacciari, *Krisis. Saggio sulla crisi del pensiero negativo da Nietzsche a Wittgenstein*, Milano, Feltrinelli, 1976; Id., *Pensiero negativo e razionalizzazione*, Venezia, Marsilio, 1977; Id., *Dallo Steinhof*, Milano, Adelphi, 1980; Id., *Icone della Legge*, cit.

<sup>54</sup> Assenti per Cacciari sono tutte le cose importanti: il *Nomos*, Dio, la Patria: “La patria assente” è il titolo dell'ultimo capitolo di *Geofilosofia dell'Europa*.

## JURA GENTIUM

cambiano, di conseguenza, le regole cui essi scelgono di affidarsi. Per contro, la minaccia della “colonizzazione” della sfera dell’ideazione politica da parte dei poteri economici era presente anche in passato, per quanto oggi venga portata con il ricorso a strumenti inediti. Il distacco dal *Nomos* ci dovrebbe convincere che non esistono progetti che possiedono un migliore “ancoraggio” metafisico rispetto ad altri. Tutte le nostre teorie della giustizia, tutti i nostri principi, tutte le nostre norme, sono creazioni umane contestuali e rivedibili. Si basano su un orizzonte normativo “ideale” ma anche questo orizzonte è contestuale, viene ricostruito di volta in volta, non deriva dall’apertura verso un *Nomos* trascendente.

Allo stesso tempo, il concetto di legge subisce una decisa trasformazione: abbracciare l’infondatezza della legge comporta, in questo senso, anche riscoprirne la giuridicità attraverso l’inserimento delle sue norme entro un tessuto di regole, convenzioni, ragioni, forme di vita umane. Interrompere il nesso che la legava a un *Nomos* trascendente significa, da questo punto di vista, riscoprirne le radici che rinviano all’orizzonte particolaristico a cui ogni tentativo di istituire un sistema di norme rimanda. In questo modo, anche l’irrimediabile assenza di un *Nomos* sublime non si traduce in un’ipoteca sulla validità direttiva delle norme esistenti, ma si rivela piuttosto funzionale a ribadire l’intrinseca limitatezza di ogni ordine normativo. Non si tratta di consegnare la produzione del diritto a forze autonome e non dominabili da parte dell’essere umano, anche per la buona ragione che simili forze costituiscono sempre la proiezione normativa dell’immagine che esso si forma dei processi operanti in seno alla società che abita. Si tratta piuttosto di comprendere il senso del limite che contrassegna tutte le regole umane, il modo in cui esse rinviano a un orizzonte normativo ideale perpetuamente inattuabile, senza tuttavia dipendere da esso per la loro validità<sup>55</sup>.

<sup>55</sup> L’autore ringrazia Stefano Pietropaoli, Lucia Re, Silvia Vida e Maria Zanichelli per alcuni utili commenti su una versione precedente di questo testo.

# L'amministrazione mondiale di Epimeteo

## Tra *katéchon* e *pharmakon*

Paolo Vignola

**Abstract:** The essay attempts to give a techno-logical (Nancy) and pharmacological (Derrida) interpretation of Cacciari's theory of *katéchon*, in order to consider our globalized and Epimethean epoch as a collateral effect of the antropotechnical dimension (Sloterdijk) of the *katéchon* itself. If the *katéchon* has not only restrained Anti-Christ's coming but it has also driven the becoming of civilization up to the present age, it is because of its pharmacological skills (*pharmakon* being both remedy and poison), that is, its essential "supplementarity" respect to both Theology and Politics. This first lay of the essay is developed in the third paragraph by an extension of the meaning of the Derridian notion of *différance*. From this viewpoint, the concept of *katéchon* can be considered as a strategic tool in order to understand the deconstructive path of Christianity.

**[Keywords:** Epimetheus, technics, *pharmakon*, deconstruction, Christianity]

*Chi trattiene trattenga, precisamente fino a  
quando non verrà tolto di mezzo.*

Paolo di Tarso

Dopo aver letto tutto d'un fiato *Il potere che frena*, forse per via della confusione che una tale modalità di lettura può provocare, mi si è fatta strada in mente un'ipotesi balzana: e se il *katéchon*, in definitiva, invece di essere consistito semplicemente nel *frenare* l'arrivo dell'Anticristo, avesse finito per *guidare*, per quanto alla cieca, il divenire della civiltà e il modo di comprenderlo, fino ai giorni nostri? Le successive riletture del testo, almeno attraverso le stesse lenti, non fanno che confermare tale ipotesi, che però può risultare verosimile e, per certi versi, scandalosa solo se si osserva il *katéchon* da un punto di vista antropotecnico<sup>1</sup>, vale a dire come uno strumento che modifica non solo

<sup>1</sup> Il termine "antropotecnica" deve la sua fortuna a P. Sloterdijk e al suo lavoro monumentale sul tema (cfr. P. Sloterdijk, *Du mußt dein Leben ändern. Über Anthropotechnik*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2009, trad. it. *Devi cambiare la tua vita*).

## JURA GENTIUM

la “realtà” esterna, ma anche chi lo “utilizza” – e il testo di Cacciari appare ricco di suggestioni in tal senso. *Il potere che frena* manifesta infatti una serie piuttosto consistente di definizioni e considerazioni tecno-logiche del *katéchon*, definendo le sue qualità di “mediazione”, “rallentamento”, “contenimento”, “supplemento”, “simulazione”, “amministrazione” e “rimedio”.

Se, però, il *katéchon* appartiene alla sfera della tecnica, non è perché esso assume tali caratteristiche per via dell’avvento della cosiddetta «era della Tecnica», bensì poiché è essenzialmente uno strumento tecnico, in quanto supplemento, prodotto da una particolare tecno-logia, quella teologico-filosofica – per riprendere l’indicazione data da Nancy della metafisica, e in generale della filosofia come tecnologia<sup>2</sup>, su cui si baserà una parte rilevante del presente saggio.

Chiaramente questa possibile lettura rappresenta un “fuori pista” rispetto allo slalom teologico politico di Cacciari, il quale cerca d’interpretare quel passo misterioso della *Seconda lettera ai Tessalonicesi* di Paolo, in cui è descritta la drammatica scena della Fine e la figura intermedia del *katéchon*, per rivolgere l’attenzione ai grandi problemi della secolarizzazione, dal ruolo del potere terreno alle aporie del cristianesimo, fino a dipingere il destino del legame tra teologia e politica nel mondo contemporaneo. È in tal senso che, mediante un’analisi puntuale e “sofferta” di questo potere che frena l’arrivo dell’Anticristo, Cacciari prova a superare, in un sol colpo, la prospettiva di Carl Schmitt, per cui, tendenzialmente, i principali concetti politici hanno una componente teologica, e di Jan Assmann, per il quale ogni teoria religiosa ha un contenuto intrinsecamente politico. Probabilmente è grazie alla complessa e stratificata dimensione archeologica di *Il potere che frena* che il filosofo veneziano giunge a rendere verosimile la

*Sull’antropotecnica*, Milano, Cortina, 2010. Tuttavia, le riflessioni presenti in questo saggio fanno perlopiù riferimento al rapporto co-evolutivo di umano e tecnica così come sviluppato in particolare in J. Derrida, *De la grammatologie*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1967, trad. it. *Della grammatologia*, Milano, Jaca Book, 2012, e in B. Stiegler, *La technique et le temps I. La faute d’Epiméthée*, Paris, Galilée, 1994; Id., *Ce qui fait que la vie vaut la peine d’être vécue. De la pharmacologie*, Paris, Flammarion, 2010.

<sup>2</sup> Cfr. J.-L. Nancy, *La création du monde ou la mondialisation*, Paris, Galilée, 2002, trad. it. *La creazione del mondo o la mondializzazione*, Torino, Einaudi, 2003, p. 65 e ss.

## JURA GENTIUM

formidabile con-fusione del Teologico e del Politico che innerva tanto la riflessione teorica quanto il potere secolare. Come anticipato, a questa analisi maggiore del ruolo del *katéchon*, il presente saggio intende affiancare un'ipotesi minore che si interroghi sul "cosa è successo?" per essere arrivati al presente che conosciamo, quello della «età di Epimeteo» descritta nell'omonimo ultimo capitolo.

Inoltre, anche se *Il potere che frena* approfondisce e prosegue la riflessione archeo- e geopolitica già magistralmente condotta in *Geofilosofia dell'Europa* e *L'arcipelago*, la lettura tecno-logica di questo libro che qui si propone rischia in una certa misura di apparire "esotica", dal momento che alcuni degli interlocutori che essa procura, per quanto dialogicamente compatibili con Cacciari, non sempre sono in linea con la sua prospettiva e, in particolare, non vengono in questa sede interrogati espressamente in merito al mistero del *katéchon*.

Infine, il motivo tecno-logico che ispira questa lettura minore del libro in oggetto viene espresso mediante due operazioni che hanno una certa speranza di diventare, nel corso della scrittura, complementari. La prima di queste operazioni, che dovrebbe permetterci di svelare la possibilità di una natura tecnica del *katéchon*, consiste nell'osservare il lavoro archeologico di Cacciari con gli occhi del presente e di chi resta in superficie, facendo peraltro affidamento *anche* all'ultimo capitolo del libro.

### **Epimeteo**

Nell'ultimo capitolo di *Il potere che frena* è presente il riferimento, sebbene poco più che abbozzato, alla situazione mondiale contemporanea, ed esso invita così a (ri)leggere l'intero libro come una genealogia del rapporto problematico tra *mundus* e *globus*, dunque tra mondializzazione e globalizzazione, attraverso l'analisi critica di alcuni dei concetti più discussi dalla filosofia politica e sociale del XX e del XXI secolo: *nomos*, *potestas*, *insecuritas*, *imperium*, *techne*. È infatti attorno a tali concetti che sembra ruotare il dibattito sulla crisi e sul futuro della globalizzazione, o del sistema-mondo, come riportato nel libro da Cacciari.

L'età di Epimeteo è quella in cui il Politico, ridotto a potere amministrativo, non può più avanzare alcuna autorità che non sia messa

## JURA GENTIUM

esclusivamente al servizio del sistema tecnico-economico: «Esso vale esclusivamente in quanto parte delle *élites* che lo amministrano, in quanto nodo della rete che esse compongono»<sup>3</sup>.

Trasponendo le figure del mito dei due Titani nella secolarizzazione, Cacciari descrive il passaggio odierno dal *katéchon* prometeico, che attivamente tratterrebbe l'arrivo dell'Anticristo, a quello epimeteico, ormai teleologicamente esangue. Epimeteo, titano fratello di Prometeo, avrebbe come quest'ultimo le potenzialità per esercitare una forza catecontica, ma gli manca la capacità di previsione del futuro e non può perciò pianificare alcunché – al massimo, amministra.

Il dissolversi della forma catecontica si origina dal suo stesso interno, “viene da noi”. Inizia con la critica dell'idea di impero, prosegue con quella di ogni “dio mortale”, corrode, infine, logicamente-filosoficamente la realtà dello Stato, lo de-sostanzializza, lo spoglia di ogni *auctoritas*, ne denuncia la natura di finzione ideologica, dimostra l'impossibilità di superare il piano assolutamente orizzontale della rete dei conflitti e degli interessi. [...] Il momento dell'*Antikeimenos* non è perciò quello della Tirannia più o meno feroce, ma quello dell'autonomizzarsi delle sfere di potenza e del confliggere fra di loro alla “luce” dell'apostasia. I diversi domini – economico, finanziario, politico, giuridico, tecnico scientifico – competeranno tanto più duramente, quanto più comune si farà la loro *Weltanschauung*<sup>4</sup>.

Ed ecco allora giungere, proprio in conclusione del libro, il giudizio disincantato dell'autore di fronte all'amministrazione mondiale di Epimeteo, ossia un sistema-mondo perennemente in crisi – economica, politica, culturale, nonché *di senso*:

Tempi e modalità di queste trasformazioni a Epimeteo non è dato sapere. Ciò che la crisi permanente permette oggi ragionevolmente di affermare è che da esse non emergeranno nuove potenze catecontiche. Emergeranno forse “grandi spazi” in competizione, “guidati” da élites che, pur in conflitto fra le loro diverse potenze, sono caratterizzate tutte dalla insofferenza assoluta verso qualsiasi potenza che trascenda il loro stesso movimento. Unite soltanto dalla comune apostasia rispetto all'Evo cristiano<sup>5</sup>.

Se «l'Evo catecontico-cristiano è quello delle grandi guerre e delle grandi rivoluzioni. Quello di Epimeteo sarà piuttosto l'Evo

<sup>3</sup> M. Cacciari, *Il potere che frena*, Milano, Adelphi, 2013, p. 127.

<sup>4</sup> Ivi, pp. 118, 124-5.130.

<sup>5</sup> Ivi, p. 126.



## JURA GENTIUM

dell'*insecuritas* e delle crisi permanenti»<sup>6</sup>. Si tratta, a ben vedere, di un destino mondiale alquanto bizzarro: le società cosiddette di sicurezza (Foucault), di sorveglianza (Lyon) o di controllo (Deleuze), emerse fin dalla seconda metà del Novecento, avrebbero finito per condurre a un tasso di rischio ecologico, economico, sistemico e politico (Beck) da cardiopalma sociale, così come avrebbero reso, paradossalmente, gli individui sempre più incontrollabili (Stiegler).

Se, come Karl Löwith aveva magistralmente mostrato<sup>7</sup>, le ideologie e le utopie moderne, marxismo compreso, non sono che trasposizioni secolarizzate dell'*éschaton* giudaico-cristiano, la “fine della storia” proclamata da Fukuyama pare così essere la trasposizione del *katéchon* in chiave neoliberale. L'età di Epimeteo, che è anche quella dell'ultimo uomo, rappresenta questa fine e, al tempo stesso, la rinuncia a ogni fine. Non solo allora fine della storia, ma anche fine del mondo, come suo compimento e, assieme, svuotamento.

A tal proposito, la mondializzazione del mondo, a cui, con accenti diversi, fanno riferimento Jacques Derrida e Jean-Luc Nancy, mostrerebbe la realizzazione di un'inedita compiutezza del cosmopolitismo, guidata dalle teletecnologie, e ormai sotto i nostri occhi. Si tratterebbe del compimento definitivo di investitura simbolica e di acquisizione di senso che conduce a pensare nientemeno che *la fine del mondo* come «fine di un'epoca – lunga tanto quanto l'“Occidente”, e in definitiva lunga come la “Storia” – che ha interamente determinato il “mondo” e il “senso”, e che ha esteso questa determinazione al *mondo intero*»<sup>8</sup>. Se tale compimento definitivo riguarda al tempo stesso il mondo e il senso, è anche la coincidenza del fine e della fine: *tra* il fine del mondo e la sua fine, ossia il suo compimento, potremmo allora affermare che si sia affermato il *katéchon* epimeteico? O è la Tecnica ad aver connesso il fine e la fine? Per togliersi dall'imbarazzo che queste domande possono generare, come in una *mise en abîme*, si potrebbe essere tentati di interrogarsi su qualcosa di più imbarazzante, se solo

<sup>6</sup> Ivi, p. 129.

<sup>7</sup> K. Löwith, *Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of History*, Chicago, University of Chicago Press, 1949, trad. it. *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, Milano, Il Saggiatore, 1989.

<sup>8</sup> J.-L. Nancy, *Le sens du monde*, Paris, Galilée, 1993, trad. it. *Il senso del mondo*, Milano, Lanfranchi, 1997, p. 15.

## JURA GENTIUM

non lo si fosse già fatto in partenza: se il *katéchon* coincidesse con la Tecnica o con una qualche sua declinazione?

Assumendo il punto di vista del presente e, quindi, con Cacciari, prendendo Epimeteo come riferimento per comprendere che ne è del *katéchon*, non possiamo non fare riferimento a quella «nuova era dei Titani» definita da Jünger per suggerire l'idea di un mondo sottoposto e sottomesso alle scioccanti accelerazioni dell'innovazione tecnologica, in grado di rendere marginali, superflui e inutili i saperi umanistici, al punto di trovare la legittimazione performativa perché possano essere spazzati via<sup>9</sup>.

Piuttosto però di ripercorrere le varie tappe argomentative di ciò che è stata a più riprese definita «l'era della Tecnica», e di cui lo stesso Jünger è stato un fine commentatore, l'Epimeteo di Cacciari sembra suggerire di poter guardare questo mondo a cose fatte, ossia come «l'era del mondo finito», per dirla con Paul Valéry, che ha saputo anticipare le ansie politiche e teoretiche del XXI secolo<sup>10</sup>. Finito, perché non ha più alcun fuori. Se la globalizzazione innesca il declino pressoché inesorabile dello Stato-nazione moderno, territorialmente chiuso, e in particolare delle sue prerogative sovrane<sup>11</sup>, è perché quest'ultimo si è sempre distinto in rapporto a un fuori (fuori *nomos*, fuori-legge, fuori-altro), secondo la dicotomia interno/esterno, mentre oggi, con il nuovo ordine globale, si assiste alla progressiva duplice scomparsa della sovranità e dello stesso Fuori.

In tale contesto, Marramao ritiene che «nessun *katéchon* appare più in grado di frenare l'inesorabile declino del Leviatano»<sup>12</sup>. Declino che, secondo Hardt e Negri, accompagna in parallelo lo stesso pensiero critico nei suoi confronti, per via dell'emergere di una forma imperiale inedita, senza confini e senza centro, diffusa, deterritorializzata,

<sup>9</sup> Cfr. A. Gnoli, F. Volpi, *I prossimi Titani. Conversazioni con Ernst Jünger*, Milano, Adelphi, 1997, pp. 103-106.

<sup>10</sup> Cfr. P. Valéry, *Regards sur le monde actuel*, Paris, Librairie Stock, 1931, trad. it. *Sguardi sul mondo attuale*, Milano, Adelphi, 1994; Ars Industrialis, B. Stiegler, *Réenchanter le monde. La valeur esprit contre le populisme industriel*, Paris, Flammarion, 2006, trad. it. *Reincantare il mondo. Il valore spirito contro il populismo industriale*, Napoli-Salerno, Orthotes, 2012.

<sup>11</sup> Cfr. G. Marramao, *Passaggio a Occidente. Filosofia e globalizzazione*, Torino, Bollati Boringhieri, 2003, p. 44.

<sup>12</sup> Ivi, p. 47.

## JURA GENTIUM

reticolare e illocalizzabile: l'Impero. Questa forma di amministrazione generalizzata del *bios*, di controllo molecolare della vita, non è però specchio di uno stato imperialista – nemmeno degli Stati Uniti – poiché caratterizzata da un modello istituzionale misto, a geometria variabile, biopolitico ma soprattutto *polibiotico*, in quanto riprende l'idea di repubblica romana concepita da Polibio per attribuire al monopolio militare del Pentagono e a quello finanziario degli istituti mondiali di credito valenza monarchica, alle multinazionali del commercio e della produzione valenza aristocratica, mentre alle ONG, i movimenti e le associazioni il “potere” democratico. Tale è la natura dell'Impero, di cui Marramao ha tuttavia mostrato come pensarla in termini di sovranità, di sovranità imperiale, risulti essere una *contradictio in adjecto*:

Un nuovo ordine fondato su una *civitas* «imperiale», in grado di accogliere nel proprio spazio a geometrie variabili una pluralità irriducibile di differenze, non potrà mai prodursi nella forma della *reductio ad Unum*, secondo la logica monopolistica ed esclusivistica della *potestas* sovrana. [...] Dalla dinamica ancora caotica della globalizzazione non emerge pertanto una nuova forma di sovranità, bensì una nuova dimensione del «politico», il cui prevedibile sbocco istituzionale potrà essere rappresentato non tanto dalla figura della *civitas maxima* [...] quanto piuttosto da un *multilevel governance system*<sup>13</sup>.

A questo punto, risulterebbe politicamente interessante continuare a seguire *à la lettre* il ragionamento di Marramao, soprattutto perché cita espressamente un testo di Cacciari sull'Impero di una decina d'anni anteriore a *Il potere che frena*. Questo sistema multilivello di governo, che si struttura nella compresenza di «una pluralità di potestà sovrane», potrebbe assumere lo statuto di un ordine globale solo se «esso non sarà né statutale, né post-statuale (se non cronologicamente), né sarà mai l'automatico prodotto dell'affermazione planetaria delle “leggi di mercato”», ma dovrà essere «sovranaZIONALE nel senso preciso del termine», e cioè in grado di coniugare il pluralismo istituzionale con la pluralità irriducibile degli attori socioculturali accogliendo nel suo spazio «*nationes, gentes*, piuttosto che Stati»: solo così esso potrà

<sup>13</sup> Ivi, p. 49.

## JURA GENTIUM

guidare il «processo di decostruzione delle artificiali identità statali [...]»<sup>14</sup>.

Riprendendo le considerazioni dell'ultimo capitolo del libro di Cacciari qui in discussione, risulta allora evidente la vena pessimistica – per quanto a conti sociopolitici fatti assai realistica – che pare essersi impadronita dell'autore. Ma ad accompagnare questo pessimismo, vi è anche un'intuizione nietzscheana, e cioè che nell'epoca di Epimeteo il *katéchon*, spogliato di ogni autorità nei confronti delle forze in campo, smaschera la sua valenza semplicemente “tecnica”, burocratico-amministrativa, dunque letteralmente improduttiva di avvenire possibile:

La potenza che consentiva di credere nella sintesi di tempo e concetto, di “progettare” la storia, organizzandone-contenendone energie e soggetti, era potenza prometeica. Nella sua dimensione più alta e forte, il *katéchon* appartiene a questa famiglia di Titani. Ma alla fine, quando cioè il tempo della fine sia compiuto, è un'altra *persona* della stessa schiatta a dominare, Epimeteo. E sarà questa *persona* che dovrà indossare chiunque creda ancora di poter assumere una funzione catecontica. Muta il senso della “saggezza” politica. Quella del *katéchon* classico studiava, sì, il possibile, ma non rinunciava a speculare sull'ottimo. La sua forma era, sì, intessuta di temperanza e *mesotes*, e tuttavia mai riducibile a *techne*, poiché ribadiva in ogni suo aspetto la propria provenienza “dall'alto”<sup>15</sup>.

Se il *katéchon* epimeteico è una *persona*, per Cacciari è allora *l'ultimo uomo* di cui ha parlato Nietzsche, colui il quale assiste alla morte di Dio ma non può ancora attuare la trasvalutazione di tutti i valori, non può aspirare all'*Übermensch*, all'oltreuomo. Si può tuttavia sviluppare ulteriormente l'analogia con la riflessione nietzscheana, proseguendo il gioco sulla persona come maschera da indossare per ricoprire un ruolo. In estrema sintesi, come in Nietzsche il filosofo, per essere tale, ha dovuto dapprima indossare la *maschera* del prete, così lo stesso *katéchon*, forse, ha dovuto mascherarsi da Impero, da Chiesa e da Stato, prima di svelare la sua essenza di *techne* – che si cercherà ora di mostrare.

<sup>14</sup> Ivi, pp. 50-51. Il testo citato è M. Cacciari, “Ancora sull'idea di Impero”, *MicroMega*, 2002, 4, p. 188.

<sup>15</sup> M. Cacciari, *Il potere che frena*, cit., pp. 122-123.

### La tecnica del *katéchon*

Ponendo la tecnocrazia come ultimo potere che frena l'arrivo dell'Anticristo, Cacciari non solo esprime un giudizio più pessimista, rispetto a un passato piuttosto recente<sup>16</sup>, sulle *chances* democratiche della politica europea e mondiale, ma come effetto collaterale offre anche l'occasione di declinare altrimenti, se non di rovesciare, il rapporto tra «l'era della Tecnica» e il *katéchon*, spingendoci a vedere quest'ultimo, da sempre, come oggetto di una tecnologia particolare, quella teologica. In altre parole, non sarebbe l'era della Tecnica ad aver provocato l'emergere del *katéchon* epimeteico, bensì è ragionevole ipotizzare che sia la natura strumentale dello stesso *katéchon* ad aver contribuito, assieme a molti altri elementi del cristianesimo e della secolarizzazione, all'avvento della tecnocrazia mondiale.

La *techne* propria al *katéchon* deve perciò essere intesa nel significato filosoficamente più pregnante e originario, che il latino *media in ars*, ma che, al tempo stesso, raccoglie anche parte del senso che proviene dall'intero dibattito novecentesco attorno all'era della Tecnica – da Heidegger a Jünger, dall'antropologia filosofica a Benjamin, dagli studi di André Leroi-Gourhan e Lewis Mumford alla filosofia della tecnica di Gilbert Simondon, dalla grammatologia di Derrida alla grammatizzazione di Auroux e di Stiegler. Gli esiti di tale dibattito, chiaramente sempre e *necessariamente* discutibili, mostrano la *chance* di pensare la tecnica non solo come volano di umanizzazione, bensì come condizione di possibilità del Logos e del sapere – e sono precisamente tali esiti a comporre lo sfondo di questa nostra lettura esotica.

A ogni modo, una efficace sintesi di questi due orizzonti di senso della *techne* è offerta da Nancy il quale, come indicato in apertura del saggio, concepisce la stessa filosofia come una tecnica specifica, ossia la tecnica del senso e della verità<sup>17</sup>: «La filosofia comincia sotto forma di tecnica autoproduttiva del suo nome, del suo discorso, della sua disciplina»<sup>18</sup>. La tecnica, da sempre vettore di ominazione, a un certo momento della sua storia, non si presenta più semplicemente come una

<sup>16</sup> Cfr. M. Cacciari, “Ancora sull'idea di Impero”, cit., pp. 185-196.

<sup>17</sup> Cfr. J.-L. Nancy, *La creazione del mondo*, cit., p. 85.

<sup>18</sup> Ivi, p. 67.

## JURA GENTIUM

forma di comportamento, di acclimatazione o di accomodamento/esonero dalle/delle condizioni di sussistenza umane. Essa «prende un'altra piega: invece di garantire la sussistenza, crea una situazione interamente nuova, o crea una sorta di strana “supersistenza” nella natura e al di fuori. [...] Appare e si impone come tale una *produzione dei fini*»<sup>19</sup>.

*Il potere che frena*, senza dichiararlo e come effetto del tutto collaterale, ci induce a pensare il *katéchon* in quanto tale come uno strumento essenzialmente tecnico, forgiato da Paolo nella *Seconda lettera ai Tessalonicesi* e consegnato nelle mani dei fedeli e della teologia, per poi inserirsi nella teologia politica. In questo senso, volendo rimanere in linea con la prospettiva di Nancy, ma anche con quella di Cacciari sulla compresenza originaria del teologico e del politico, è opportuno evidenziare che la *techne* del *katéchon* è sin dal principio anche teologica e non “semplicemente” politica.

Per comprendere più in profondità l'artificializzazione della vita religiosa che sta alla base del *katéchon* paolino, può essere utile presentare un altro esempio di artificio, non presente però nel libro di Cacciari. Comunque sia, per farlo, è sufficiente riprendere nuovamente *Passaggio a Occidente* di Marramao, e porre il *katéchon* in analogia con il concetto moderno di sovranità, nonché, in particolare, con il suo presupposto della natura finzionale dello Stato-persona. In linea con l'asse – sicuramente problematico – che congiunge Schmitt a Cacciari, secondo Marramao tale esempio suggerisce la misura di come le teorizzazioni moderne siano intrise di elementi teologici, dal momento che l'elaborazione del “concetto finzionale” di Stato-persona è essenzialmente debitore nei confronti della designazione di *persona ficta* a opera del diritto canonico<sup>20</sup>:

è per l'appunto in questo presupposto che si troverebbe inscritto sin dalle origini il destino inesorabile di una progressiva convenzionalizzazione dello Stato. Una volta esclusa la strada [...] di una sua sostanzializzazione metafisica, lo Stato come «persona» appare null'altro che un artificio e un'astrazione giuridica. La sua «esistenza» è, puramente e semplicemente, una creazione del diritto: la personificazione di un sistema di norme, di cui appunto lo Stato è il

<sup>19</sup> Ivi, p. 80.

<sup>20</sup> Cfr. in particolare P. Prodi, *Una storia della giustizia*, Bologna, Il Mulino, 2000.

## JURA GENTIUM

termine ultimo di imputazione. Il Progetto moderno «preso sul serio» muove dunque – a partire dalla teoria del contratto – da una tesi-cardine: la «vita» dello Stato è una vita *artificiale*<sup>21</sup>.

Ora, nell'ottica del fedele, il potere catecontico incarnato da uno Stato, dall'Impero e persino, come vedremo, in una *certa* misura dalla Chiesa, è a sua volta una forma di artificializzazione della religione, in quanto non solo trattiene l'Empio, ma *media, differisce, simula* e *supplisce* la *parusia*. È la stessa vita religiosa a essere artificializzata, come ci è dato comprendere dalle riflessioni sul *katéchon* già presenti in *Geofilosofia dell'Europa*: «Noi viviamo in questo mondo *come se* fossimo soggetti alla legge, in realtà ne siamo perfettamente liberi, in quanto figli di Dio ed eredi»<sup>22</sup>. La pace terrena garantita dalla legge dell'Impero è per il fedele «un *calcolo*, completamente desacralizzato» ed egli obbedisce alle leggi, che «valgono come strumenti, mezzi, artifici»,

sapendo che è l'obbedienza del prigioniero, di chi è ancora costretto a peregrinare “*apud terrenam civitatem*”. Nel suo essere quaggiù pellegrino, il fedele già è immagine di quel perfetto sradicamento da ogni *Nomos* terraneo che si compirà nella *caelestis civitas*<sup>23</sup>.

Il potere mondano, la *potestas*, è altro dall'autentica *auctoritas*, come dire che esso può solo rappresentare e perciò reggere, senza la facoltà di condurre verso il sommo fine. E questo potere, proprio per tale motivo, non può che essere transitorio – può valere per un'epoca, non per l'Evo, dal momento che «nell'epoca non si esprimono che valori, e cioè valutazioni, punti di vista, ideologie. Nell'Evo invece è l'eterno stesso a rivelarsi. Ogni epoca è così pre-giudicata dall'Evo, che la comprende e la “supera”»<sup>24</sup>:

<sup>21</sup> G. Marramao, *Passaggio a Occidente*, cit., p. 107. A dimostrazione del reciproco legame instaurato da Marramao e Cacciari interviene il passaggio “schmittiano” sulla de-sostanzializzazione dello Stato a pp. 83-4 di *Il potere che frena*, la cui nota 28 fa riferimento anche a *Passaggio a Occidente* e il cui ragionamento giunge ad affermare che «ogni Stato è finzione, in tutte le accezioni del termine, non dotato di un proprio essere».

<sup>22</sup> M. Cacciari, *Geofilosofia dell'Europa*, Milano, Adelphi, 2003, p. 115. cfr. Id., *Il potere che frena*, cit., p. 77: «Il *katéchon* ci è apparso come la forza del come-se».

<sup>23</sup> M. Cacciari, *Geofilosofia dell'Europa*, cit., p. 115.

<sup>24</sup> M. Cacciari, *Il potere che frena*, cit., p. 42.

## JURA GENTIUM

Nella misura in cui appaia secolarizzazione della teologia che afferma la *sovranità* del Logos, ogni potere è chiamato a esprimersi come *mediazione*. Il *mediatore* dispone dell'effettuale comando, ma non risolve in sé immediatamente ogni *auctoritas*, non ne è autarchicamente fonte e sede. Il potere *rappresenta* – e viene così sempre ad assumere nel *rappresentato* la propria autorità. [...] nella mediazione politica, nessuno detiene propriamente l'*auctoritas*, nessuna *potestas* può essere creduta immanente, fin dalla sua origine, all'Auctor che rivela e incarna<sup>25</sup>.

Il *katéchon* è sempre perciò sbilanciato nel simulare una potenza di cui in realtà non dispone, poiché non può valere autonomamente se non ponendo fine ai due termini che invece lo chiamano in causa: il Cristo e l'Anticristo: «La figura del *katéchon* si delinea come uno spazio di progressivi sdoppiamenti. [...] figura incerta, [...] figura composta da *simulatores*, da coloro che simulano volontà di potenza»<sup>26</sup>. In tal senso il *katéchon* è supplementare, un supplemento necessario nel cammino che porta al regno di Dio. A rischio di apparire sofisticati – ma, come si sta cercando di mostrare, con il *katéchon* si tratta precisamente di sofisticazione e di artificio – proveremo una diagnosi del *katéchon* in chiave farmacologica, trattandolo perciò come un *pharmakon*, ossia, derridianamente, come un supplemento che funziona “come se” o “al posto di” ed è in sé al tempo stesso rimedio e veleno<sup>27</sup>.

Rileggendo *Il potere che frena* – questa volta molto più lentamente – ci si accorge che è lo stesso Cacciari a chiamare in causa la figura del farmaco. Pur mostrando le concezioni contrapposte di Dante e Agostino, dove il primo pensa il *katéchon* nella forma dell'impero e il secondo nel seno stesso della Chiesa, Cacciari svela in loro la comune natura farmacologica del potere che frena, che letteralmente contiene: «In Dante e Agostino è la stessa esigenza di pensare la sovranità politica come rimedio alla natura vulnerata. [...] Di medicina potente ha bisogno l'uomo, di un farmaco quasi salvifico»<sup>28</sup>.

La figura del *pharmakon*, come è noto, viene utilizzata da Platone, nel *Fedro*, per descrivere il ruolo ambiguo della scrittura, copia priva di vita della *phoné*, suo supplemento, nonché, assieme, rimedio e veleno

<sup>25</sup> Ivi, pp. 18-19.

<sup>26</sup> Ivi, p. 68.

<sup>27</sup> Cfr. J. Derrida, *La pharmacie de Platon*, Paris, Galilée, 1968, trad. it. *La farmacia di Platone*, Milano, Jaca Book, 2007.

<sup>28</sup> M. Cacciari, *Il potere che frena*, cit., p. 99.



## JURA GENTIUM

per la memoria, e passibile di essere usata per suggestionare le giovani generazioni, come avveniva a opera dei Sofisti. Il rischio connaturato alla scrittura, così come a ogni tecnica riproduttiva e mimetica del Logos, era quello di poter sempre “scappare di mano”, di eccedere cioè il ruolo subordinato cui era reputata svolgere. Si tratta, del resto, di un rischio comune anche al *katéchon*:

La “persona” del *katéchon* non potrebbe, di per sé, neppure limitarsi con efficacia alla sua azione “contenitrice”. Soltanto come volontà di potenza imperiale, soltanto come piena *libido dominandi*, essa potrà tenere “in forma” lo spirito dell’anomia che va dilagando. Ma, se è così, la sua azione finirà necessariamente con l’eccedere i limiti che Paolo le assegna<sup>29</sup>.

Cacciari evidenzia allora la contraddizione radicata nella figura del *katéchon*: per poter *valere*, ossia per pretendere di esercitare un potere effettivo, «tenderà inevitabilmente a farsi impero, e necessariamente quest’ultimo entrerà in competizione con altre autorità per la rappresentanza dell’Evo». Solo in questo modo il potere del *katéchon* potrebbe frenare l’anomia. Ma «non è forse segno dell’anomia per eccellenza proprio il pretendere di rappresentare nel tempo-epoca il senso ultimo dell’Evo?»<sup>30</sup>. Ecco quindi la natura farmacologica del *katéchon*, rimedio e veleno per i fedeli che, quanto più tenta di farsi valere, tanto più rivela la sua tossicità: «Sia, dunque, che si costringa in una dimensione esclusivamente funzionale-strumentale, sia che si sviluppi in forma imperiale, la potenza catecontica sembra arrischiarsi nei confini, o entrare addirittura nel dominio, della *timé*, dell’Empio»<sup>31</sup>.

L’analisi di Cacciari sull’oscurità e sulla evanescenza del *katéchon* mira a superare le numerose interpretazioni che identificano quest’ultimo con l’impero<sup>32</sup>, poiché «l’energia catecontica, di per sé, è essenzialmente *esecutivo-amministrativa*, produce sicurezza»<sup>33</sup>, mentre «l’impero non è solo conservativo, ma, al tempo stesso, pro-duttivo»<sup>34</sup> e tale produzione va già ben al di là del compito catecontico invocato da

<sup>29</sup> Ivi, p. 38.

<sup>30</sup> Ivi, p. 46.

<sup>31</sup> Ivi, p. 48.

<sup>32</sup> Ivi, p. 27.

<sup>33</sup> Ivi, p. 29.

<sup>34</sup> Ivi, p. 31.

## JURA GENTIUM

Paolo. Il *katéchon* non è né semplicemente esterno all'Impero, né semplicemente interno, non è né dentro né fuori, per dirla con Derrida. Lo stesso vale per quanto riguarda la Chiesa: non le è esterno, ma non partecipa alla sua essenza – almeno per il compito assegnatogli. Non appartiene né alla Chiesa, né all'Impero, ma li chiama in causa entrambi, situandosi *tra* di essi. Ancora con Derrida, potremmo pensare il *katéchon* come una figura della *différance*, che non solo si situa *tra* due elementi reputati in conflitto o in competizione, ma li pone in rapporto. Del resto, è ciò che farebbe lo stesso *pharmakon* in quanto supplemento, per cui esso «non è né un più né un meno, né un fuori né il complemento di un dentro, né un accidente né un'essenza»<sup>35</sup>. Ecco allora un passaggio derridiano che, per quanto tematicamente lontano dal discorso sul *katéchon*, risulta sicuramente illuminante:

Se il *pharmakon* è ambivalente lo è per il fatto di costituire il luogo dove si oppongono gli opposti, il movimento e il gioco che li mette in rapporto l'uno con l'altro, che li inverte e li fa passare l'uno nell'altro (anima/corpo, bene/male, dentro/fuori, memoria/oblio, parola/scrittura, ecc.). È a partire da questo gioco o da questo movimento che gli opposti o i differenti sono fermati da Platone. Il *pharmakon* è il movimento, il luogo e il gioco, (la produzione de) la differenza. È la dif-ferenza della differenza. Tiene in riserva, nella sua ombra e nella sua veglia indecise, i differenti e le controversie che la discriminazione vi iscriverà<sup>36</sup>.

Sebbene non originario ma, appunto, supplementare, il legame tra Chiesa e *katéchon* è effettivo, dal momento che essa, in vista dell'arrivo dell'Apocalisse, «invoca ancora tempo»<sup>37</sup> – un “tempo supplementare” – ed è dunque «*katéchon* del tempo della fine, pregando che essa possa durare fino alla conclusione dell'opera, la conversione»<sup>38</sup>. È allora nel mostrare l'insufficienza dell'analogia tra *katéchon* e Impero, e nel proporre dunque la stessa Chiesa come altro polo catecontico, che Cacciari offre indirettamente l'opportunità di pensare il *katéchon*, al

<sup>35</sup> J. Derrida, *Positions*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1972, trad. it. *Posizioni*, Verona, Ombre Corte, 1999, p. 54.

<sup>36</sup> J. Derrida, *La dissémination*, Paris, Seuil, 1972, trad. it. *La disseminazione*, Milano, Jaca Book, 1989, p.110.

<sup>37</sup> M. Cacciari, *Il potere che frena*, cit., p. 75.

<sup>38</sup> Ivi, p. 73.

## JURA GENTIUM

tempo stesso, come un *pharmakon* e come una figura generale della *différance*, in quanto «forza ritardante»<sup>39</sup>.

Forma complessa e organizzata, che non può corrispondere integralmente né all'Impero né alla Chiesa<sup>40</sup>, il *katéchon* occupa una posizione di mezzo – da cui a un certo punto dovrà essere tolto – che ne caratterizza l'ambivalenza insuperabile: «Il *katéchon* non può che partecipare intimamente al principio che intende frenare, ritardare, se non arrestare. È impossibile non *tenere in sé* ciò che si vuole *contenere*»<sup>41</sup>. Cacciari ricorda infatti come *katechein*, più che trattenero o frenare, significhi innanzitutto contenere, nel duplice significato di tenere a freno e di comprendere in sé. Il *katéchon*, allora, non solo è un *pharmakon* per il fedele, ma anche un *pharmakos*, ossia un capro espiatorio che contiene il male da combattere e che, per tale motivo, «dovrà essere tolto di mezzo», come indica Paolo e come vorrebbe, stando a Derrida, la natura stessa del supplemento all'interno della metafisica della presenza<sup>42</sup>. Degna di interesse, a tal proposito, è la critica di Cacciari a Schmitt, presente in *Geofilosofia dell'Europa*, proprio sul tema del “contenimento/contenitore”, poiché è a tutti gli effetti – sia contenutistici che stilistici – una critica farmacologica:

Ciò che Schmitt, però, non vede è che, proprio per svolgere tale funzione, il *katéchon* deve assimilare, interiorizzare la stessa Anomia; per “contenerla”, esso non può che “detenerla” in sé. La sua legge non è che la prigione dove abita il *filius perditionis* – prigione che la potenza di quest'ultimo finirà inesorabilmente con lo scardinare. È evidente, allora, non solo la precarietà e l'artificialità di quest'opera di “contenimento”, ma, ben di più, l'impossibilità per il cristiano di riconoscerla veramente, ribadendo essa *in toto* l'originario legame tra legge e peccato. Non solo l'ordine del *katéchon* risulta alla fine

<sup>39</sup> Ivi, p. 71.

<sup>40</sup> Ivi, p. 60.

<sup>41</sup> Ivi, p. 62.

<sup>42</sup> «Il supplemento si aggiunge, è un sovrappiù, una pienezza che arricchisce un'altra pienezza, il *colmo* della presenza», ma oltre a ciò «il supplemento supplisce. Non si aggiunge che per sostituire. Interviene o si insinua *al-posto-di*; se riempie, è come si riempie un vuoto. Se rappresenta e fa immagine, è per la mancanza anteriore di una presenza. Supplente e vicario, il supplemento è un'aggiunta, un'istanza subalterna che *tien-luogo*», J. Derrida, *Della grammatologia*, cit., p. 201.

## JURA GENTIUM

impotente [...], ma esso è anche intrinsecamente collegato col principio che dovrebbe combattere, poiché lo ospita in sé<sup>43</sup>.

Proviamo a soffermarci ancora un poco nella maglia di implicazioni e complicazioni intessuta dalla *différance* derridiana. Il *katéchon* è sì potere che frena l'arrivo dell'Anticristo, ma nella sua dimensione artificiale, farmacologica, non può che rallentare – se non cortocircuitare – anche la teleologia del processo escatologico. Non solo, ma se il *katéchon* «contiene in sé il principio che dovrebbe combattere», ed «è tale solo se *detiene* nelle proprie viscere il nemico»<sup>44</sup>, si potrebbe anche avanzare la proposta di leggere il potere catecontico con la lente della logica immunitaria e soprattutto autoimmunitaria, descritta in vari lavori da Derrida e direttamente connessa al tema del capro espiatorio<sup>45</sup>. Riprendendo e trasformando il termine dalla biologia, Derrida ha infatti cercato di fare dell'autoimmunità, come protezione di un organismo dalla propria protezione immunitaria, uno strumento concettuale in grado di leggere le dinamiche più profonde della democrazia, del Politico, della psiche e della religione<sup>46</sup>.

Se il *katéchon* deve frenare il male più assoluto, ma se deve anche ospitarlo in sé, per contenerlo, vi è bisogno di un abbassamento delle difese immunitarie del cristianesimo per permettere la vita sociale prima dell'avvento del Cristo. Precisamente a proposito della religione cristiana, Derrida ha affermato che essa «sostiene una guerra terribile

<sup>43</sup> M. Cacciari, *Geofilosofia dell'Europa*, cit., pp. 117-8.

<sup>44</sup> M. Cacciari, *Il potere che frena*, cit., p. 88.

<sup>45</sup> Un'ottima ricognizione critica del rapporto tra *pharmakos*, *pharmakon* e *autoimmunità*, in un confronto tra Derrida e Girard, è presente in E. Antonelli, *La mimesi e la traccia. Contributi per un'ontologia dell'attualità*, Milano-Udine, Mimesis, 2013, pp. 200-227.

<sup>46</sup> «Quanto al processo di autoimmunizzazione che qui ci interessa in particolare, come è noto esso consiste, per un organismo vivente, nel proteggersi dalla propria auto-protezione distruggendo le proprie difese immunitarie. Dal momento che il fenomeno di questi auto-anticorpi si estende a una zona molto più larga della patologia e visto che si ricorre sempre più spesso a virtù positive di immunodepressori destinati a limitare i meccanismi di rigetto e a facilitare la tolleranza di certi trapianti d'organo ci avvarremo di questo allargamento e parleremo di una sorta di logica generale dell'auto-immunizzazione», J. Derrida, "Fede e sapere. Le due fonti della 'religione' ai limiti della semplice ragione" in J. Derrida, G. Vattimo (a cura di), *La religione*, Roma-Bari, Laterza, 1995, p. 48.

## JURA GENTIUM

contro ciò che la protegge minacciandola, secondo quella doppia struttura contraddittoria: immunitaria e autoimmunitaria»<sup>47</sup>.

È allora interessante notare che proprio attraverso il “concetto” di autoimmunità, che rappresenta anche una decostruzione del rapporto schmittiano amico-nemico, Derrida tenta di rileggere Marx nel solco di una decostruzione del messianismo o di un «messianico senza messianismo»<sup>48</sup>. È interessante nella misura in cui nell’attesa messianica proposta da Derrida, l’evento dell’altro, che è assolutamente imprevedibile – e può anche essere il male assoluto –, deve coincidere con una certa «disgiuntura», l’apertura e lo spaziamento del tempo, che prepari il campo a una irruzione dettata dalla non-conoscenza dell’avenire. Il *katéchon* ecclesiastico, nel chiedere “ancora tempo”, non opererebbe proprio come apertura e spaziamento temporale? Ma c’è di più, poiché se il non poter prevedere l’alterità permette la promessa del messianico senza messianismo, quest’ultimo, aprendo la strada all’ospitalità incondizionata e assoluta, riduce all’impotenza la facoltà della decisione sovrana, degradando ogni *auctoritas* a *potestas* e, quindi, al massimo a *katéchon*. Senza dubbio, uno sviluppo di questa tematica propriamente derridiana porterebbe il discorso ben oltre il percorso fuori pista che si è voluto tentare. Torniamo allora sul *pharmakon*, per ricapitolarne l’importanza, per chiudere questo paragrafo e, infine, per passare alla seconda operazione di lettura esotica.

Considerando il *katéchon* in chiave farmacologica (mediazione, supplementarietà, intrinseca contraddizione, ma anche potere e impotere, veleno e rimedio, ritardo e anticipazione, ecc.) e come tecnica di differimento del rischio, si dischiude la possibilità – e dunque il tentativo da parte di chi scrive – di vedere in esso l’esodo dal compito a cui era stato chiamato da Paolo, ossia trattenere e frenare l’arrivo dell’Anticristo, per poi eclissarsi. È precisamente nel suo essere tecnica di differimento che il *katéchon*, nella sua versione solo apparentemente debole, epimeteica, ha finito per eclissare, dominandole, e la *potestas* statale e l’*auctoritas* ecclesiale, giungendo così a configurarsi, al tempo

<sup>47</sup> Ivi, p. 51.

<sup>48</sup> J. Derrida, *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1993, trad. it. *Spettri di Marx*, Milano, Cortina, 1996, p. 211.

stesso, come crisi permanente e sistema-mondo: «Quello di Epimeteo sarà piuttosto l'Evo dell'*insecuritas* e delle crisi permanenti».

### **Il *katéchon* in decostruzione**

Nell'avvicinare la globalizzazione al processo di neutralizzazione del Politico, Marramao mette bene in evidenza come per Schmitt il percorso della secolarizzazione consista in una serie di tappe senza *telos* ascendente, in cui di volta in volta è come se la sovranità cambiasse di natura, fosse differita, in *différance*, a fronte di una sequenziale e progressiva *neutralizzazione* dei «centri di riferimento» che determinano la vita del Politico: dal teologico al metafisico, dal morale all'economico, per giungere all'era della tecnica che caratterizza il XX secolo<sup>49</sup>.

Nel discorso teologico-politico di *Il potere che frena*, sembra emergere una neutralizzazione in qualche modo parallela a quella del Politico indicata da Schmitt, ma essa riguarda precisamente la sfera del Teologico e rappresenta in tal senso la realizzazione dell'età di Epimeteo. La neutralizzazione del Teologico viene indirettamente indicata da Cacciari nel passaggio già citato, che conviene riprendere almeno in forma sintetica: nella crisi permanente che caratterizza il nostro presente, «[e]mergeranno forse “grandi spazi” in competizione, “guidati” da élites che, pur in conflitto fra le loro diverse potenze, sono caratterizzate tutte dalla insofferenza assoluta verso qualsiasi potenza che trascenda il loro stesso movimento. Unite soltanto dalla comune apostasia rispetto all'Evo cristiano»<sup>50</sup>. Inoltre, un altro elemento in grado di rafforzare questo parallelo è che, in quanto ultima tappa del processo di neutralizzazione del politico, per Schmitt la tecnica non consente ulteriori spoliticizzazioni. La tecnica è cieca, letteralmente senza criterio politico – è, appunto, *pharmakon* – e perciò richiede un soggetto in grado di decidere per il destino del mondo; si tratta del Politico in quanto “decisione”<sup>51</sup>. In tal senso, di fronte all'infondatezza

<sup>49</sup> Cfr. G. Marramao, *Passaggio a Occidente*, cit., pp. 136-137, in cui l'autore fa riferimento alla conferenza “L'epoca delle neutralizzazioni e delle spoliticizzazioni”, proferita da Schmitt nel 1929.

<sup>50</sup> M. Cacciari, *Il potere che frena*, cit., p. 126.

<sup>51</sup> C. Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, Berlin, Auszug, 1963, trad. it. *Le*

## JURA GENTIUM

del mondo tecnocratico, ciò che è più urgente è una decisione politica, ma Epimeteo è proprio colui il quale non può decidere.

Nel corso di queste pagine, non si è avuta l'intenzione di decostruire il testo di Cacciari, né la sua analisi teologico-politica, né tanto meno la sua più generale elaborazione filosofica. Anzi, lungi dal decostruire, il tentativo è stato quello di costruire un discorso *non*-teologico-politico, nel senso che Bachelard conferirebbe a tale negazione: un ragionamento dunque che non si oppone a quello della teologia politica, ma che parte da alcuni assunti, strumenti o punti di riferimento teologico-politici e individua un'altra possibile lettura del *katéchon*.

Nondimeno, pare plausibile considerare lo stesso lavoro del filosofo veneziano sul *katéchon* in chiave decostruttiva: non come oggetto di decostruzione, ma in quanto agente di decostruzione – se consideriamo che decostruire, almeno nei confronti della tradizione onto-teologica e politica, significa «smontare ciò che si è edificato sui cominciami, per lasciar emergere ciò che si scava sotto di essi»<sup>52</sup>. Si tratta in sostanza di provare a comprendere l'operazione di *Il potere che frena* come una tappa importante all'interno di ciò che Nancy ha definito la decostruzione del cristianesimo – e più generale del monoteismo<sup>53</sup> – i cui cantieri, aperti praticamente da sempre, hanno una finalità euristica rispetto alla contemporaneità, ossia per pensare «l'al di là del monoteismo che si è globalizzato e ateizzato»<sup>54</sup>. Per essere più espliciti: se in precedenza si è tentato di descrivere il *katéchon* come una possibile figura della *différance*, che non solo condivide somiglianze di famiglia con altre sue figure, come il *pharmakon*, questo stesso *katéchon* può essere *impiegato* oppure *osservato* come elemento della decostruzione del cristianesimo. La *ricostruzione* genealogica del *katéchon* e la *decostruzione* nancyana del cristianesimo hanno in effetti un obiettivo comune, ossia la ricognizione degli elementi teologici

*categorie del politico*, Bologna, Il Mulino, 1998.

<sup>52</sup> J.-L. Nancy, *La creazione del mondo*, cit., p. 76.

<sup>53</sup> Cfr. J.-L. Nancy, *La décloison. Déconstruction du christianisme I*, Paris, Galilée, 2005, trad. it. *La dischiusura. Decostruzione del cristianesimo I*, Napoli, Cronopio, 2007, p. 46: «Chiamerò “decostruzione del monoteismo” l'operazione che consiste nel separare gli elementi che lo costituiscono, per tentare di distinguere [...] ciò che ha reso possibile il loro assemblaggio e che paradossalmente ci resta forse ancora da scoprire e da pensare come l'al di là del monoteismo che si è globalizzato e ateizzato».

<sup>54</sup> *Ibidem*.

## JURA GENTIUM

sommersi che innervano la nostra attualità geopolitica. Decostruzione qui significa:

la ricerca che consiste nel separare e analizzare gli elementi costitutivi del monoteismo, e più direttamente del cristianesimo, e quindi dell'Occidente, allo scopo di risalire (o di procedere) fino a una tale risorsa che potrebbe costituire, allo stesso tempo, l'origine sommersa e l'avvenire impercettibile del mondo che si dice "moderno"<sup>55</sup>.

Non potendo in questa sede sviluppare adeguatamente le eventuali implicazioni decostruttive del *katéchon*, né tanto meno valutare in profondità tanto la posta in gioco quanto la legittimità di una decostruzione teologico-politica del cristianesimo, le righe che seguono si limitano a tratteggiare un percorso di senso, anch'esso *fuori* pista, *tra* la prospettiva di Cacciari e quella di Nancy, evidenziandone i segnali di convergenza. In quest'ottica, alla definizione di "decostruzione del cristianesimo" proposta da Nancy è da accostare la tesi letteralmente radicale di Cacciari sulla teologia politica, nonché argomento maggiore di *Il potere che frena*, che risulta essere per un verso sovrapponibile e per l'altro complementare alla prospettiva dello stesso Nancy, enucleata in *La dischiusura*:

L'espressione "teologia politica" non può limitarsi a significare l'influenza esercitata da idee teologiche sulle forme della sovranità mondana, presupponendo una originaria separazione tra le due dimensioni, ma dovrebbe piuttosto cogliere l'orientamento o la destinazione politica immanente alla vita religiosa, che è alla base della stessa elaborazione teologica<sup>56</sup>.

Così come Cacciari per quanto riguarda il rapporto tra teologia e politica, Nancy evidenzia l'indiscernibilità di cristianesimo e pensiero occidentale, dunque il loro necessario intreccio *ab origine* e l'impossibilità di pensare il mondo moderno in autonomia dalla tradizione:

Ogni analisi che pretenda di reperire una deviazione del mondo moderno nei confronti del riferimento cristiano dimentica o nega che il mondo moderno è esso stesso il divenire del cristianesimo. Questa denegazione è grave perché finisce per vietare al mondo moderno di cominciare a comprendersi, nella misura in cui, appunto, il mondo cosiddetto

<sup>55</sup> Ivi, p. 49.

<sup>56</sup> M. Cacciari, *Il potere che frena*, cit., p. 12.



## JURA GENTIUM

moderno è probabilmente costruito, e non a caso, su una denegazione interna del proprio riferimento cristiano<sup>57</sup>.

Premettendo che la stessa decostruzione, dal momento che appartiene alla tradizione moderna<sup>58</sup>, è totalmente attraversata dal cristianesimo, Nancy sottolinea come lo scopo del decostruire sia innanzitutto quello di rimettere in gioco tutta la tradizione, di cui la *déconstruction* derridiana, ma ancor prima heideggeriana, rappresenta l'ultimo stadio. In tal senso, decostruire non significa distruggere o criticare aspramente, ma neanche perpetuare, bensì smontare e disassemblare per trovare tra gli elementi dell'assemblaggio le possibilità che hanno permesso questo tipo di assemblaggio e che esso ha storicamente, politicamente e culturalmente nascosto<sup>59</sup>. Da ciò consegue che è «nella scomposizione delle componenti filosofiche del dogma cristiano o della teologia cristiana che si tratta di percepire i filosofemi»<sup>60</sup> che innervano il nostro pensiero moderno e contemporaneo.

Si comprende ora la complementarità dell'analisi di Cacciari con la prospettiva di Nancy, ma soprattutto si può intendere il percorso del *katéchon* non solo come tappa o elemento della decostruzione del cristianesimo, bensì come sua metonimia. Vediamo in quale senso, partendo dal fatto che «il cristianesimo è per se stesso, in se stesso, una decostruzione e un'auto-decostruzione»<sup>61</sup>.

Per Nancy l'essenza del cristianesimo è apertura, «apertura di sé e sé come apertura»<sup>62</sup>, da intendersi come distensione e distanziamento, ma anche, riprendendo le considerazioni presenti in *La creazione del mondo*, come snaturamento; in altre parole, differimento e differenziazione, *différance*. Se ora riprendiamo l'analisi schmittiana delle tappe della neutralizzazione del politico – teologica, metafisica, morale, economica e tecnica – che possiamo intendere anche in tal caso come movimento di *différance*, risulta plausibile concepire lo stesso *katéchon* come elemento di apertura, di un'apertura che giunge fino allo

<sup>57</sup> J.-L. Nancy, *La dischiusura*, cit., p. 201.

<sup>58</sup> Cfr. *ivi*, p. 206.

<sup>59</sup> Cfr. *ivi*, p. 207.

<sup>60</sup> *Ivi*, p. 210.

<sup>61</sup> *Ivi*, p. 50.

<sup>62</sup> *Ivi*, p. 202.

## JURA GENTIUM

snaturamento: seguendo Cacciari, da prometeico diviene epimeteico, svuotandosi così di senso e perdendo ogni fine. Ancora con Nancy:

È come se il cristianesimo avesse sviluppato, più di chiunque altro, una volontà di potenza, di dominio e di sfruttamento teologico-economico-politico, di cui Roma è stata un simbolo che ha pesato quanto una parte della realtà, e contemporaneamente un desiderio di spoliazione e abbandono di sé il cui punto di fuga è l'auto-dissoluzione<sup>63</sup>.

E infine con Cacciari, riprendendo e ampliando un passaggio già menzionato, in merito alla valenza farmacologica del *katéchon*:

La Chiesa è *katéchon* nei confronti della natura umana vulnerata, trattenendola dall'essere preda dell'inganno; è *katéchon* nei confronti della sovranità politica, cercando di imporle il riconoscimento che essa è rappresentante anche di fini che quella sovranità trascendono; è, infine, come si è visto, *katéchon* in se stessa, poiché sa che nel suo lato di *peregrina et militans* non può non partecipare anche all'energia dell'Avversario. E per tutti questi motivi è *katéchon* del tempo della fine, pregando che essa possa durare fino alla conclusione dell'opera, la conversione<sup>64</sup>.

È forse allora proprio l'essere *katéchon* in se stessa, da parte della Chiesa, uno degli elementi principali – in quanto mediazione, contenimento, differimento, artificializzazione, ma anche apertura, autoimmunità, distensione – a far sì che il cristianesimo sia «per se stesso, in se stesso, una decostruzione e un'auto-decostruzione», come vuole Nancy? E se, per comprendere il mondo moderno, non si può denegare la sua coincidenza con il divenire del cristianesimo<sup>65</sup>, è lecito affermare che sia proprio il *katéchon*, nei secoli, ad aver cambiato il mondo e il modo di pensarlo?

<sup>63</sup> Ivi, p. 55.

<sup>64</sup> M. Cacciari, *Il potere che frena*, cit., p. 73.

<sup>65</sup> Cfr. J.-L. Nancy, *La dischiusura*, cit., p. 201.

# Sul contenuto *antibarbarico* della politica

Fabio Corigliano

**Abstract:** *Il potere che frena* offers a reading of St Paul's thoughts about the *katéchon* after Carl Schmitt's classical interpretation. The distinctive point of Cacciari's analysis consists in the conception of the *katéchon* as a restraining and also a with-holding power. Whereas for Schmitt the restraining power of the *katéchon* aims at repelling the external foe, for Cacciari it with-holds the evil that is already consuming the body of the *polis*, so jeopardizing its stability.

[**Keywords:** *Ge-Stell*, *conatus*, power, state, philosophy of history]

*La moglie del medico si alzò e andò alla finestra.  
Guardò giù, guardò la strada coperta di spazzatura,  
guardò le persone che gridavano e cantavano. Poi  
alzò il capo verso il cielo e vide tutto bianco, È  
arrivato il mio turno, pensò. La paura le fece  
abbassare immediatamente gli occhi.  
La città era ancora lì.*

(J. Saramago, *Cecità*)

## *Quod in Jurisprudentia, idem et in Theologia usu venire*

Non è certo questo il luogo per elaborare e sviluppare un'analisi critica o della legittimità concettuale del rapporto insistente tra *Teologia* e *Giurisprudenza*, ovvero della *teologia politica tout-court*. Né pare il caso di intrattenersi qui sulle fonti, e quindi sulla storia di quel rapporto o di quella categoria. Basterà qui rammentare che, almeno da Leibniz<sup>1</sup> a

<sup>1</sup> Soprattutto nella *Dissertatio de arte combinatoria*, par. 47 e nella *Nova Methodus Discendae Docendaeque Jurisprudentiae*, II, par. 5. Cfr. E. Castrucci, *Studi sull'idea di potenza. Le radici teologiche e giuridiche della tradizione culturale dell'Occidente*, Bari, Adriatica, 1996; R. Palaia, "Unità metodologica e molteplicità disciplinare nella *Nova Methodus Discendae Docendaeque Jurisprudentiae*", in A. Lamarra, R. Palaia (a cura di), *Unità e molteplicità nel pensiero filosofico e scientifico di Leibniz*, Firenze, Olschki, 2000, pp. 149-50. Sul concetto di *Giurisprudenza universale selon Leibniz*, mirabilmente sintetizzato dall'asserzione contenuta nella *Teodicea* per cui *le droit universel est le même pour Dieu et pour les hommes*: G. Grua, *Jurisprudence universelle et Theodicée selon Leibniz*, Paris, Presses Universitaires de France, 1953, p. 19 e ss.

## JURA GENTIUM

Schmitt<sup>2</sup>, il terreno per lo studio del rapporto teologia-giurisprudenza e della teologia politica è stato talmente vangato, talmente arato, talmente lavorato da acconsentire serene riflessioni e ricognizioni fruttifere.

Bisogna in questo senso preavvertire, però, la diversa tonalità della questione, per come viene posta da Leibniz e da Schmitt, secondo due differenti sensibilità e in vista di due diversi obiettivi euristici, diversità che viene a volte trascurata e che pare invece assumere un ruolo di primo piano per il discorso che si dovrà qui sviluppare: mentre il primo si riferisce a una comune struttura concettuale che unisce e affratella Teologia e Giurisprudenza, in nome di una *pansofia* di tipo enciclopedico in grado di garantire certezza e chiarezza metodologica allo studio del diritto<sup>3</sup>, per una finalità di *systema* quindi, è stato il secondo a dare vita alla teologia politica, al fine di costruire un discorso politico di tipo trascendente, per una finalità viceversa metafisica. Proprio per conferire alla Politica una dimensione altra, in grado cioè di offrire risposte *fondate* alle più dibattute domande e alle incertezze (in particolar modo in tema di sovranità, e quindi in riferimento alla crisi di legittimità dello Stato) cui conduceva certa letteratura della prima metà del Novecento<sup>4</sup>.

Già in questo senso, nella definizione dell'ambito categoriale o dell'estensione semantico-materiale della teologia politica, l'indicazione di Massimo Cacciari prelude l'intento dell'Autore di servirsi di Carl Schmitt onde superarlo:

l'espressione "teologia politica" non può limitarsi a significare l'influenza esercitata da idee teologiche sulle forme della sovranità mondana, presupponendo una originaria separazione tra le due dimensioni, ma dovrebbe piuttosto cogliere l'orientamento e la

<sup>2</sup> Per un primo approfondimento, cfr. C. Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre der Souveränität*, München/Leipzig, Duncker & Humblot, 1934, trad. it. "Teologia politica. Quattro capitoli sulla dottrina della sovranità", in Id., *Le categorie del "politico"*, Bologna, Il Mulino, 1972, p. 61 ss.

<sup>3</sup> C. Vasoli, "Enciclopedismo, pansofia e riforma 'metodica' del diritto nella «Nova Methodus» di Leibniz", *Quaderni Fiorentini*, 2, 1973, pp. 64-5.

<sup>4</sup> Si rimanda, per un inquadramento, a F. Volpi, *Il nichilismo*, Roma-Bari, Laterza, 2009.

## JURA GENTIUM

destinazione politica immanente alla *vita* religiosa, che è alla base della stessa elaborazione teologica<sup>5</sup>.

Non si può cioè rischiare di affossare la teologia politica e la sua utilità a livello categoriale e infine la sua efficacia euristica, dimenticando questa forte co-implicazione, che è, però, connaturato «perenne *con-fliggere*»<sup>6</sup>.

Questo è il punto di partenza di tutta la riflessione. *Con* Schmitt, *oltre* Schmitt.

### 1. Trattenere/con-tenere il fiume in piena

Il testo di Massimo Cacciari dedicato a *Il potere che frena*<sup>7</sup> propone una ficcante rilettura della pagina paolina sul *katéchon*<sup>8</sup> e quindi delle implicazioni (anche) politiche insite nel messaggio evangelico, a partire da Carl Schmitt. Anzi, oltre Carl Schmitt. *Nientemeno*: la pregnanza della lettura cacciariana della figura del *katéchon* è tutta da leggere in relazione a quella offerta da Schmitt e in superamento della stessa; senza Schmitt, la rilettura di Cacciari non si spiegherebbe proprio. Il nucleo della rilettura e altresì la forza dell'operazione di esegesi sta infatti nell'interpretazione del *katéchon* come trattenimento e altresì con-tenimento. Cioè il *katéchon* non solo frena, ma contiene frenando, cioè tiene al suo interno, con-tiene il male, ospita il principio negativo, si fa in un certo senso *hospes*<sup>9</sup>. Il male non è esterno, estraneo, alieno,

<sup>5</sup> M. Cacciari, *Il potere che frena*, Milano, Adelphi, 2013, p. 12. Non si può non anticipare che il presente saggio vorrebbe essere l'occasione per una prima *promenade* nei luoghi della filosofia cacciariana e per lo più si limiterà a tale percorso, senza eccedere nelle citazioni di altri autori, a meno che non si dimostrino essenziali. È evidente altresì che l'intenzione di chi scrive non può essere per ovvi limiti quella di stabilire una relazione di *Auseinandersetzung* con Cacciari: già l'attraversare alcune delle più manifeste radure di quel pensiero pare al momento un'operazione di non poco momento.

<sup>6</sup> M. Cacciari, *Il potere che frena*, cit., p. 12.

<sup>7</sup> Non è certo questa la prima volta che il filosofo veneziano si confronta con il tema: si ricordano in particolare le opere *Dell'Inizio*, *Geofilosofia dell'Europa*, *L'Arcipelago*. Anche in questo senso una *promenade* nell'opera cacciariana sembra offrire maggiori spunti e strumenti di riflessione.

<sup>8</sup> *Ts2* 2,6-7.

<sup>9</sup> Si potrebbe quasi immaginare in questo senso una convergenza tra l'interpretazione di Cacciari e quella "bipartita" (*fusca e decora*, come la sposa del *Cantico dei Cantici* 1,4) di Ticonio, resa celebre da Agostino, nella rivisitazione

## JURA GENTIUM

straniero, ma interiore, intestino. Mentre in Carl Schmitt il potere frenante del *katéchon* è tutto rivolto all'esterno, al combattimento del nemico esterno, del male radicale che viene da fuori, in Cacciari il potere frenante del *katéchon* è rivolto al proprio interno e al contenimento del male che già è stato fagocitato, che già opera all'interno del corpo "sano" della *polis*, mettendone continuamente a rischio la solidità e la stabilità. La *polis* in questa visione catecontica ospita il male, accoglie e contiene il nemico<sup>10</sup>.

Naturalmente, per effetto di questa lettura anche le categorie amico-nemico di Schmitt subiscono una modifica notevole. Infatti, la questione si rovescia sino alla inclusione (*continent*) dell'*hostis* non solo nel terreno, nella piazza della *polis*, ma proprio nella casa (*oikos*) dell'*amicus*, nella quale ora non dimora solamente l'*inimicus*, il *rivalis*, l'*adversarius*, ma appunto, anche e proprio l'*hostis*: il nemico totale, il nemico pubblico, che non è più un "alieno", un "estraneo", ma un amico – un *falso* amico naturalmente<sup>11</sup> –, un amico che simula e dissimula, un agente del male, dell'empio che non si è ancora appalesato, che non è ancora stato identificato, che non è ancora *insorto*; l'agente dell'empio in quanto tale ha il precipuo compito di sobillare, distruggere sotterraneamente, sconvolgere, in breve procurare il dilagare del

ratzingeriana ("Beobachtungen Zum Kirchenbegriff Des Tyconius im 'Liber Regularum'", *Revue des études augustiniennes*, 2, 1956, p. 173 ss.), come riportata da Giorgio Agamben nel recente *Il mistero del male. Benedetto XVI e la fine dei tempi*, Roma-Bari, Laterza, 2013. L'asse Ticonio-Agostino-Ratzinger potrebbe essere veramente un interessante e stimolante strumento interpretativo (di parte) di alcune delle vicende che hanno interessato negli ultimi anni non solo l'*ecclesia*, ma l'intero mondo cattolico.

<sup>10</sup> Ancora un passaggio, che andrebbe debitamente svolto, in altri luoghi. Se il *katéchon*-Stato moderno si regge sull'idea di *rappresentanza* (cioè l'effetto più vistoso del *pactum*: la rinuncia di ognuno al proprio preesistente potere nel mondo e sul mondo, offerto in sacrificio e in delega allo Stato, all'altare delle ragioni della conservazione della struttura istituzionale convenzionale), gli uomini a due teste (*palíntropos*) la negano volendosi autorappresentare, perché intuiscono la crisi della rappresentazione ma non riescono a leggerla/reggerla fino in fondo. Sono anzi degli alleati inconsapevoli (ma consaputi) dell'*Anomos* in ciò, perché aprono all'*Anomos* le porte della cittadella fortificata. L'*Anomos* li utilizza, ne fa strumenti.

<sup>11</sup> Cfr. G. Miglio (a cura di), *Amicus (inimicus) hostis. Le radici concettuali della conflittualità "Privata" e della conflittualità politica*, Milano, Giuffrè, 1992, soprattutto il contributo di Pier Paolo Portinaro.

## JURA GENTIUM

*mysterium iniquitatis* in attesa della manifestazione vera e propria dell'*Anomos*:

questo uomo di peccato verrà come strumento di Satana; pieno di diabolica potenza, ingannerà completamente quelli che sono già sulla via dell'inferno, perché non hanno accettato e amato quella verità che li avrebbe salvati. Perciò Dio lascerà che credano alle menzogne con tutto il loro cuore. Così saranno condannati tutti quelli che non hanno creduto alla verità, ma hanno goduto dei propri peccati<sup>12</sup>.

Ma chi è l'emissario dell'empio? L'umanità *vulnerata*? L'umanità degli ultimi uomini di Nietzsche? L'uomo *palíntropos* di Parmenide che non sa decidere? L'uomo della *Rettorica* che scarta e non segue la via della *Persuasione*?

Paradossalmente, continuando l'argomentazione, per l'*hostis* non dovrebbe valere nemmeno il concetto di ospitalità<sup>13</sup>, per come tradizionalmente intesa la nozione, se non nel senso cosmopolitico e con finalità di *inclusione* vagheggiato da Kant<sup>14</sup>; questo perché l'*hostis* non consente di venire a patti con l'*hospes*<sup>15</sup>. L'*hostis* è anzi tale proprio in quanto sta al di fuori del patto, di qualsiasi patto. Anche se il patto, il *Pactum* hobbesiano, il *Pactum* che firma la tregua a tempo determinato della guerra di tutti contro tutti, ha una natura eminentemente *inclusiva*,

<sup>12</sup> Ts2 2,10-12

<sup>13</sup> Parrebbe, stando ad autorevole dottrina, che tradizionalmente, nel mondo classico, «l'unico caso in cui all'altro non può essere riconosciuto lo statuto di "ospite", con le regole inviolabili connesse a tale riconoscimento è il caso in cui questo altro si presenti come *barbaros*, vale a dire come essere umano non appartenente alla comunità assunta quale riferimento, ma come *monstrum*, come "specie" biologica differente, come figura radicalmente antitetica rispetto agli "uomini" che compongono la società»: insomma «il *barbaros* rappresenta in un certo senso il rovesciamento o la negazione di ciò che – pur nelle differenze – rende simili tutti gli uomini», ed è quindi «soltanto nei confronti di queste figure intrinsecamente antiumane, quali sono i *barbaroi*, che non solo è consentito sottrarsi alle regole dell'ospitalità, ma è addirittura necessario ricorrere alla violenza estrema del *polemos*» (U. Curi, *Straniero*, Milano, Raffaello Cortina, 2010, p. 80).

<sup>14</sup> In realtà l'estensione dell'ospitalità a qualsiasi straniero è la dimostrazione dell'esito inclusivo dell'illuminismo cosmopolitico e ipocrita di Kant su cui è intervenuto, da ultimo, D. Coccopalmerio, *Quo vadis? Aporie e antropologie della globalizzazione*, Padova, Amon, 2014. L'ospitalità si offre a tutti per trasformare ciascun *barbaros* in semplice *xenos*, e quindi domarlo, stuzzicarlo attraverso l'uso pubblico della ragione ospitale.

<sup>15</sup> Quindi esclusione assoluta come segno del classico; inclusione armonizzante come sintomo del moderno.

## JURA GENTIUM

o *armonizzante* come direbbe Cacciari. È tale proprio in virtù della sua natura inclusiva-armonizzante.

Chi entra nel Patto ha garantito una sorta di lasciapassare grazie al quale trasportare all'interno dello Stato tutta la propria animalità, la ridda delle passioni, che, proprio per effetto del Patto viene occultata da una *maschera*, una *copertura* in grado di nasconderne o neutralizzarne e infine bloccarne gli esiti più violenti e anomici: si tratta del *segreto di Hobbes*<sup>16</sup>, ovvero della prima natura dell'uomo che viene nascosta per far emergere, per far vedere solo la seconda natura, quella che viene decretata vera dallo Stato, e che è la condizione civile. Mentre in Aristotele la condizione civile (di fatto la politicità) è un connotato della prima natura dell'uomo, anzi è la prima natura dell'uomo, *corrisponde* alla prima natura dell'uomo, è il suo primo *habitus*, in Hobbes (si cita, per tutti, il campione della Scuola moderna del diritto naturale) la prima natura è violenta e dev'essere *raddrizzata* dalla sottoposizione al *Pactum*, che ha lo scopo di far entrare in società tutti gli uomini (a quel punto non esistono uomini fuori dalla legge, perché tutti vengono inquadrati nella legge: in questo l'ambizione del *Pactum* hobbesiano è assoluta, nel senso che non viene ammessa dappprincipio la presenza di contestatori).

Il contestatore dell'ordine, l'*inimicus* potrà emergere in un altro momento, ma la sua contestazione non è una contestazione sistemica, bensì la semplice non sottoposizione a talune regole di condotta: si tratta di coloro che commettono reati, o incorrono in illeciti di vario tipo. Semplici trasgressori. Chi preoccupa di più è un altro tipo di nemico, un nemico in grado di rovesciare l'intero ordine sistemico. Colui che utilizza il sistema per modificarlo dall'interno, colui che riversa la propria violenza antisistemica nel sistema stesso sino a infettarlo. Colui al quale bisogna dichiarare guerra. Colui al quale non si dovrebbe nemmeno offrire ospitalità e che invece già dimora sotto mentite spoglie nella casa sicura e ben ordinata del *cives*. Colui che rifiuta la pace del *pactum* per opporvi la guerra<sup>17</sup>. Colui che vuol rovesciare, sovvertire lo

<sup>16</sup> Secondo la lettura di R. Koselleck, *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Freiberg, K. Alber, 1959, trad. it. *Critica illuminista e crisi della società borghese*, Bologna, Il Mulino, 1972, p. 37 e ss.

<sup>17</sup> Il che deriva in gran parte proprio dalla nozione di pace: cfr. M. Cacciari, *Geofilosofia dell'Europa*, Milano, Adelphi, 2008<sup>5</sup>, p. 131 e ss., e in special modo alle



## JURA GENTIUM

*stato* delle cose, lo *stato* del sistema. Colui che semina anomia apostasia distruzione. Il fibrillatore.

Ma una volta accolto e con-tenuto il nemico, si possono opporre *ripari et argini* alla piena del fiume di violenza che dimora nel cuore dello Stato<sup>18</sup>?

Machiavelli, per esempio, ne è convinto, è convinto cioè che il Principe, e quindi lo Stato, e quindi il *katéchon* debba diventare argine e farsi riparo di contro alla piena dell'*anomos*, che ha una natura terribilmente pericolosa:

Et assomiglio quella [la fortuna] a uno di questi fiumi rovinosi, che, quando s'adirano, allagano e' piani, ruinano li arberi e li edifizii, lievono da questa parte terreno, pongono da quell'altra: ciascuno fugge loro dinanzi, ognuno cede allo impeto loro, senza potervi in alcuna parte obstar<sup>19</sup>.

Alla piena bisogna pensare con anticipo, in modo progettuale, immaginando per tempo il futuro e quindi scardinando il presente, la fattualità, andando oltre (e trasgredendo) la fattualità, arrischiando la *trasgressione*. Nella figura del Principe, nell'azione dello Stato, *selon* Machiavelli, vi è per questo motivo, paradossalmente, la necessità di riuscire a equilibrare gli effetti della *virtù* e della *fortuna*: la stessa

pp. 140-1 in cui si può leggere che il significato del *pactum* moderno corrisponde alla costituzione *ex nihilo* di pace, *pactum*, che «ha in sé il principio che la nega» (p. 140): *pactum* che include e contiene il principio che lo nega.

<sup>18</sup> Ancora l'acqua. Impossibile resistere alla tentazione di accomunare quest'acqua violenta del fiume di Machiavelli a quella del male di vivere di Michelstaedter: «il fiume, quando è grosso, non trascina soltanto verso il basso cosicché uno che si tenga presso alla sponda sia sicuro di potervi attaccare. Ma co-invortica irresistibilmente verso il mezzo per poco che uno vi si sia avanzato» (C. Michelstaedter, *Parmenide ed Eraclito. Empedocle. Appunti di filosofia* (1909), Milano, SE, 2003, p. 47). Il parallelo sarebbe da sviluppare, perché anche in Carlo Michelstaedter si avverte la necessità di un *katéchon* in grado di fermare (e contenere) il male di vivere. Tanto più che nell'Autore goriziano è proprio la via della Persuasione a offrire un freno, un arresto all'esplosione della passione travolgente. Il parallelo potrebbe continuare, nel segno della poesia, attraverso la celebre affermazione di Robert Frost: *A poem is an arrest of disorder*. Questo percorso potrebbe chiarire come, nella via della Persuasione, ciascun uomo persuaso diventi un *katéchon* in grado di fermare il male che si porta dentro, con un unico dubbio: l'erompere del male interiore nell'uomo persuaso, stante la possibilità che il male sia in grado di vincere sulla forza della persuasione, da quale Dio sarà sconfitto? È del tutto fuori luogo riportare a questa dimensione il suicidio – che fu già definito *metafisico* – del giovane Michelstaedter?

<sup>19</sup> N. Machiavelli, *Il Principe*, XXV.

## JURA GENTIUM

condotta umana non dipende che per metà dalla virtù, dall'utilizzo di schemi di tipo razionale, la metà rimanente essendo preda degli effetti della fortuna, che si può cercare di domare, *con audacia* (battere e urtare: trattenerne<sup>20</sup>), ma in nessun caso vincere. Non in questa vita, non prima della *Parusia*, non prima cioè che il male si sia manifestato in tutta la sua tremenda potenza, per essere spazzato dal soffio del Signore. Ma il contenimento *con audacia* è uno degli aspetti più forti e forse controversi del *katéchon*, che deve (sapere) imporsi come *potestas e anche* in quanto *auctoritas*, in quanto *auctor*.

Presupposto etico-razionale: fermare l'erompere del male e conservare lo Stato: *potestas*. Risvolto profetico: progetto e sostanza della sovranità, virtù politica per eccellenza secondo gli estensori della Ragion di Stato: *auctoritas*<sup>21</sup>.

Nella barriera che si può opporre al dispiegarsi di fortuna coesistono quindi un elemento soggettivo e uno oggettivo: l'elemento soggettivo si concreta nel carattere profetico, creativo, poetico della figura del Principe-*auctor*, mentre l'elemento oggettivo è rappresentato proprio dall'insondabilità del reale, del dispiegarsi delle contraddizioni, dell'evolversi della vicenda umana nel mondo, insondabile secondo i caratteri del *verum/factum*: il Principe è un *leader* che deve saper coniugare visione profetica del futuro (che in fondo è una trasgressione rispetto al presente) e senso prudenziale del reale effettuale, in una sintesi che costituisce la forza trionfante del soggetto-Principe in quanto *katéchon*.

<sup>20</sup> In questo senso, pare interessante il riferimento che proprio Machiavelli fa ai giovani, più capaci di battere la fortuna, più capaci d'impeto, di audacia: «Io iudico bene questo, che sia meglio essere impetuoso che rispettivo; perché la fortuna è donna, et è necessario, volendola tenere sotto, batterla et urtarla. E si vede che la si lascia più vincere da questi, che da quelli che freddamente procedano. E però sempre, come donna, è amica de' giovani, perché sono meno rispettivi, più feroci e con più audacia la comandano» (*Ibidem*).

<sup>21</sup> Forse si potrebbe addirittura azzardare la tesi per cui la politica-*potestas* frena il male esterno, mentre la politica-*auctoritas* ha gli strumenti per fermare anche il male in essa con-tenuto? Parrebbe piuttosto ragionevole immaginare, con Cacciari, che il male non possa provenire solo dall'esterno. In questo senso si potrebbe ricostruire l'attacco che proviene dall'esterno come un attacco dell'esteriorità: l'illecito sarebbe in questo senso mera esteriorità fenomenica. Mentre l'attacco interno sarebbe un colpo al cuore dello Stato, zona in cui lavora l'*hostis*-termite.

## JURA GENTIUM

Direbbe Cacciari: se il Principe è il primo trasgressore, il trasgressore costituente e armonizzante (che dal punto di vista moderno trasgredisce per primo a un ordine, quello dello Stato di natura, per costituire e porsi alla guida di uno stato di società), colui che contiene e armonizza le contraddizioni, e domina la *trasgressione*<sup>22</sup>, perché solo in questi termini può porsi come *katéchon* e non solo come amministratore dell'ordine, amministratore di condominio che si lascia governare dalle cose e non le conduce con pugno d'acciaio, allora il detentore dell'ordine e *con-tenitore* del disordine non può accettare la disfida dell'*hostis*, di un altro trasgressore assoluto<sup>23</sup>.

Riepilogando: l'*inimicus*, il *rivalis*, l'*adversarius*, in fondo, sono fattualità pura, immediata, fenomenologia della politica come amministrazione della giustizia, disciplina degli illeciti, regolamento dell'esecuzione penale, ancora e solamente *potestas*. La politica, nel senso di mera *potestas*, privata cioè dell'*auctoritas*, può reagire e sa reagire solo all'attacco minore, quello proveniente dall'esteriorità. La politica in questo senso è amministrazione delle diversità e della contraddizione nel senso di *reductio ad unum*, e armonizza le diversità le contraddizioni per ricondurle al tipo unico, al *monotipo*. Si tratta dell'idea moderna della statualità. Nei termini attraverso i quali si esprime Cacciari, la *potestas* è potere mondano che regge, custodisce, conserva, tiene in forma.

L'*hostis* invece è possibilità della guerra come senso del non-ancora: bisogna aspettare che il nemico vero si appalesi e si dichiari, e fino a quel momento la battaglia si gioca sul crinale dell'equilibrio sistemico. Possibilità, allo stesso tempo, di un ordine nuovo come senso del non-ancora. Ordine che nega un altro ordine, quello sussistente, e annuncia la forza della propria diversità e irriducibilità, scardinando l'unitarietà dello Stato a favore di una metafisica binaria: ordine e contro-ordine<sup>24</sup>. Per l'ordine esistente-imperante tutto ciò che lo nega e lo pone in discussione ha naturalmente un'origine nichilistica, in senso lato.

<sup>22</sup> Altro termine biblico: *Daniele* 9,24.

<sup>23</sup> Anche in questo caso la matrice teologica della vicenda pare piuttosto evidente: la *novitas* si appalesa dapprincipio come una trasgressione, sia dell'ordine delle leggi positive, che dell'ordine della società: *Giovanni* 2,7.

<sup>24</sup> Cacciari si è espresso analogamente sulla dialettica di Uno e Due in vari punti de *L'Arcipelago*, Milano, Adelphi, 1997<sup>3</sup>.

## JURA GENTIUM

Curiosamente, peraltro, il *nostro* ordine, l'ordine che ha creato sé stesso, è allo stesso tempo (in una lettura che va da Nietzsche a Heidegger) un ordine tendente al nichilismo: forse perché proprio quest'ordine aveva accolto il nichilismo per con-tenerlo/trattenerlo? È qua appena il caso di immaginare la possibilità e la legittimità di un discorso parallelo sul rapporto diritto-violenza sotto il segno dell'*homo sacer* di Agamben.

Una domanda per concludere: l'identificazione di Stato moderno e *katéchon* a che conduce? Soprattutto, se il *katéchon*-Stato moderno ha la funzione di frenare e contenere l'erompere delle passioni anomiche, ha svolto e svolge nella storia una funzione da tutti i punti di vista positiva? E, nel momento dello scontro finale, dissolto il *katéchon*-Stato moderno, chi si troverà a lottare contro il soffio di Dio: l'uomo allo stato di natura? E se per caso quell'uomo allo stato di natura non fosse stato inquadrato alla luce della dottrina hobbesiana, e quindi in quanto caoticità, passionalità, animalità, ma alla luce del più spinto giusnaturalismo classico, in quanto *zoon politikón*?

### **2. Contributi per una filosofia della storia**

«Sorgeranno falsi cristi e falsi profeti e faranno segni e portenti per ingannare, se fosse possibile, anche gli eletti»<sup>25</sup>: nell'ora dell'anomia o del tramonto, nell'ora dell'in-decisione, si rende necessaria, urge, proprio una scelta, una decisione: vivere la verità dell'evento (nel senso heideggeriano di *Ereignis*?<sup>26</sup>) o farsi sedurre, ingannare e bloccare da false rappresentazioni (per cui chi vuol negare l'evento vorrebbe contestualmente fermare la decisione)?

In questo senso l'umanità è letteralmente divisa: «quella che qui-e-ora opera per *infuturarsi*, che concepisce il proprio presente in funzione del futuro promesso»<sup>27</sup> che è l'umanità aggrappata alla speranza della promessa (l'*éschaton* è una promessa, l'infuturarsi è una attesa, silente, della fine e la fine diventa una speranza: «la fine è *decisa*. Non c'è

<sup>25</sup> Marco 13,22.

<sup>26</sup> È piuttosto evidente come, a partire dall'*Epilogo* di *Geofilosofia dell'Europa*, Cacciari rimanga in costante *Auseinandersetzung* con l'opera di Heidegger e in particolare, per quanto concerne alcuni passaggi, con i *Beiträge*.

<sup>27</sup> M. Cacciari, *Il potere che frena*, cit., p. 15.

*novitas* ancora da scoprire»<sup>28</sup>), e «quella che al presente rimane aggrappata, che agisce per assicurarne e conservarne la forma»<sup>29</sup>.

## 2.1. La linea-*Hoffnung*

C'è una linea, o addirittura un solco, che avvicina e unisce la riflessione leibniziana e quella kantiana, sino, forse, a quella blochiana in tema di filosofia della storia? Si tratta, si potrebbe pensare, della linea-*Hoffnung*, di quella interpretazione del mondo, cioè, che immagina la storia come un processo ancora aperto e per il quale merita sperare, per il quale assume particolare dignità e specifico statuto il ricorso alla tematica della speranza. Speranza come categoria interpretativa, non come carica emotiva. Speranza come categoria ri-costruttiva, che pare quasi dipendere da quella forza individuale che permette all'uomo di costruire (in quanto *auctor*), a ogni momento il proprio mondo. Speranza che si possa guardare all'essere come alla patria del non-ancora. Speranza la cui molla pare essere proprio quel *conatus*, quello sforzo che permette all'azione di farsi e all'umanità di infuturarsi.

Per l'uomo che tende a infuturarsi, ogni momento della vita sembra contrassegnato dalla volontà di scoprire e di costruire l'azione, a volte si potrebbe quasi dire, di *liberare* l'azione, quell'azione che, unita alla relazione, all'emozione, alla necessità, è il perenne imperituro cominciamento dell'esperienza e per il suo tramite della realtà in cui si trova a vivere l'essere umano. Il *desiderio*<sup>30</sup>, nel senso di tensione, è sogno in quanto proiezione di una futura realizzazione (l'infuturamento): conato, impulso, sforzo; e l'azione è nondimeno sorella del sogno, secondo la felice metafora capograssiana. L'azione è l'oggetto, l'obiettivo, l'estrinsecazione, l'emblema, se vogliamo, dell'*habitus* umano (ancora Leibniz) e quindi anche del desiderio: l'azione non può essere disgiunta da un desiderio, da un appetito, da una tensione. Per questo azione e desiderio, azione e sogno vivono un rapporto di *sorellanza*, per tornare a Capograssi. Ma evidentemente non si sta parlando del sogno ingannatore di Calderón de La Barca.

<sup>28</sup> Ivi, p. 13.

<sup>29</sup> Ivi, p. 15.

<sup>30</sup> Anche nel senso di M. Cacciari, *Labirinto filosofico*, Milano, Adelphi, 2014, p. 287.

## JURA GENTIUM

Quel desiderio, quell'appetito, quella tensione sono il *conatus*, il *nisus* cui si riferiva Leibniz (riprendendo un termine di ascendenza hobbesiana<sup>31</sup>), il quale riteneva esservi nell'uomo e nella natura una continua tensione all'azione e al movimento, che caratterizza la vita, per l'appunto, in quanto processo, che trasporta ciò che ancora non-è vita (i possibili) all'esistenza in vita<sup>32</sup>. La dinamica, anzi, spiega l'azione umana: con Leibniz, la «capacità di agire inerisce a ogni sostanza e [...] sempre ne nasce una qualche azione; così la sostanza corporea (al pari di quella spirituale) non cessa mai di agire»<sup>33</sup>. La stessa dinamica, attraverso il collegamento fornito proprio dall'idea di *conatus*, diviene sorella della metafisica<sup>34</sup>, nel solco della riconduzione a unità delle sostanze: la sostanza è una, e il *conatus* è ciò che la spinge a essere sostanza in movimento, sostanza che genera la vita, sostanza che è vita. Unità che contiene ed è *fatta* dalla molteplicità. Unità che non nega e anzi vive della e per la molteplicità, nel segno della contraddizione. La contraddizione è mera apparenza, proprio nel senso di ciò-che-appare: ma ciò che appare è *doxa*, conoscenza parziale, opinione sensibile.

La ipotetica linea-*Hoffnung* parte dal *conatus* di Leibniz e arriva al Kant della *Pace Perpetua*, passando attraverso il desiderio di Hegel (che però sul finire riceve una curvatura assolutamente monistica, come ha messo in luce Kojève nel preziosissimo commentario: a noi per ora interessa solo il modo in cui Hegel pone il problema della molteplicità in quanto categoria metafisica. Hegel comprende il significato e il valore della molteplicità, ma la deve abbattere per far emergere la dialettica, che è negazione della contraddizione, o meglio risoluzione “artificiale”, armonizzazione della contraddizione. La dialettica infatti non convive con il molteplice, ma tende costitutivamente all'uno e per questo deve eliminare la molteplicità. La dialettica è meccanismo, si fa meccanismo e quindi non può aspirare alla totalità. L'increato non ci

<sup>31</sup> E che, come ha notato Vittorio Mathieu, serve a Leibniz, in antitesi a Hobbes, per ricollegare fisica e metafisica.

<sup>32</sup> Cacciari vi dedica un ampio passaggio nel capitolo intitolato “La goccia di Leibniz”, in chiusura del leibniziano *Icone della legge*, Milano, Adelphi, 2002<sup>4</sup>.

<sup>33</sup> *De primae philosophiae emendatione et de notione substantiae*.

<sup>34</sup> In questo senso sono imprescindibili gli studi di M. Gueroult, *Dynamique et métaphysique leibniziennes*, Paris, Les Belles Lettres, 1934.

## JURA GENTIUM

entra. Mentre la speranza è speranza dell'increato, del non-ancora creato. Il *conatus* in quanto possibile non è *dialettizzabile*)<sup>35</sup>.

L'aspetto più interessante di questa posizione di speranza e quindi di decisione (perché la speranza è decisione) è che se l'esperienza umana è fatta di sforzi (*conatus*) in lotta per superare la soglia del non-ancora e farsi vita, allora la storia non può finire. E quindi la tensione lo sforzo, il *conatus* non hanno bisogno di trovare protezione nel *katéchon*-Stato. Ogni vita umana, ogni momento della vita umana è fatta di potere frenante, è potere frenante, frenante l'anomia (come nell'etica socratica: la prevalenza della parte migliore che lotta contro il manifestarsi della parte peggiore nella coscienza umana).

Ci si potrebbe forse spingere ad affermare, concludendo, che da un punto di vista strettamente cristiano è stata la maledizione del Peccato originale ad aver immesso l'umanità in una spirale che *deve* concludersi con l'Apocalisse e quindi la fine dei tempi, la quale è preceduta dalla sconfitta del potere che frena e trattiene l'anomia. Al di qua del Peccato originale, l'Adamo pre-lapsario non avrebbe avuto, ovviamente, alcuna necessità di invocare un *katéchon* in grado di trattenerne il male. È la situazione post-lapsaria a richiederlo.

### 2.2. Immagine del mondo e fine della storia

Il pensiero moderno non può attendere la Gerusalemme Celeste per giungere alla comprensione della Rivelazione e quindi il di-spiegarsi di ogni contraddizione – perché il reale è intessuto di contraddizioni, e nelle pieghe del reale c'è posto per la contraddizione (Deleuze *docet*), il cui ruolo e significato sono chiari solo *in mente dei*. Nel pensiero

<sup>35</sup> Hegel introduce il concetto di Desiderio (*Begierde*) in un delicato passaggio della *Fenomenologia* in cui offre una "storia" circolare della coscienza: *Phänomenologie des Geistes*, Bamberg und Würzburg, bei Joseph Anton Goebhardt, 1807, trad. it., *Fenomenologia dello Spirito*, Milano, Bompiani, 2011<sup>6</sup>, p. e 265 ss., commentato da Kojève nella *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la "Phénoménologie de l'Esprit", professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études réunies et publiées par Raymond Queneau*, Paris, Gallimard, 1947, trad. it., *Introduzione alla lettura di Hegel*, Milano, Adelphi, 2010<sup>2</sup>, p. e 18 ss. Sulla dialettica in quanto risoluzione del Negativo e composizione della Contraddizione, brevemente, l'*Introduzione* della *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Heidelberg, Verwaltung des Oswaldschen Verlags, 1830, trad. it., *Enciclopedia delle Scienze Filosofiche in Compendio*, Milano, Bompiani, 2000, § 11 e 12.

## JURA GENTIUM

teologico, nel messaggio cristiano evangelico è proprio insito l'annuncio (*vangelo*: buona notizia) per cui la Rivelazione è fine delle contraddizioni. La speranza del credente di vedere risolte le iniquità, le ingiustizie, le incertezze della vita terrena riposa tutta nell'attesa del Tempo, o meglio della fine del Tempo, e quindi della *Parusia*.

Il pensiero moderno ha bisogno invece di risolvere le contraddizioni sulla terra, *hic et nunc*. Si tratta, in senso stretto, di un disegno di matrice *riduzionista*: cioè nel tentativo di imbrigliare il reale e le sue contraddizioni se ne opera una essenziale *reductio ad unum*. Le contraddizioni sono male, e il pensiero moderno *dispera* di fronte al male della contraddizione. Perde la speranza e immagina un metodo, una procedura di semplificazione, dimenticando che *videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem; nunc cognosco ex parte, tunc autem cognoscam sicut et cognitus sum*<sup>36</sup>. La contraddizione percepita sulla terra, si direbbe leibnizianamente, non è che una parte del progetto di Dio. O meglio è solo la parte che l'uomo può e riesce a vedere (*doxa*) in quanto uomo. Disconoscendo la ragione dell'apparente contraddizione, che *in mente dei*, invece, non è tale, perché è risolta nel contemperamento di tutti i reali possibili che giungono a portare a termine il loro *conatus* (che li fa esistere), uscendo *alla* tensione esistentificante, dal non-ancora al mare dell'esistenza, sotto il sole.

La linea-*Hoffnung* viene quindi intersecata e corrosa dalla violenta affermazione di un finalismo storico la cui tendenza è definibile e inquadrabile nell'idea per cui la ragione sarebbe in grado non solo di determinare le categorie della realtà (*Vernünftig-Wirklich*), di quella *parte* di realtà conoscibile (*nunc cognosco ex parte*) per ricondurla al monotipo<sup>37</sup>, ma anche di portare a un progressivo dominio della stessa, nella storia, sino al completo *mascheramento*<sup>38</sup> del mondo; un mascheramento che corrisponde alla capacità delle categorie teoretiche di sostituirsi alla storia per effetto della loro intrinseca *vis mimetica*.

<sup>36</sup> *Cor1* 13,12

<sup>37</sup> M. Cacciari, *Dallo Steinhof. Prospettive viennesi del primo Novecento*, Milano, Adelphi, 1980, p. 55.

<sup>38</sup> Il pittore di icone possiede la capacità di togliere il velo, al fine di far comunicare i mondi, M. Cacciari, *Icone della legge*, cit., p. 195. Infatti solo nella luce dell'Icona, come in uno squarcio che dà sull'assoluto si scorge la luce della verità: luce che indica la luce.



## JURA GENTIUM

L'idea hegeliana della storia che può finire, della storia che lascia lo spazio alla ragione nel suo universale (e a tratti illuministico) dispiegarsi conduce alle teorie di Kojève, Fukuyama e Huntington sulla fine della storia.

Fine della storia significa rappresentazione<sup>39</sup> della fine, apposizione di un termine, e comporta l'idea di un'umanità che giunge al tramonto. Umanità interinale. Di fronte a questo tramonto, a questa idea di delimitazione prende forma la mastodontica operazione volta alla costruzione di un Impianto (*Ge-Stell*), di un sistema in grado di contenere tutto, al fine di un completo dominio. Al pari del *pactum* hobbesiano la *Ge-Stell* non ammette exteriorità: tutto vi è contenuto, accolto inserito<sup>40</sup>. Il pensiero moderno in questo modo vuol essere una forma di *katéchon* e anzi reinventa la figura del *katéchon* per acquistare una propria autonoma dignità metafisica.

Già Kant pensa concettualmente al termine, alla fine, nel senso di fine della metafisica:

la metafisica, secondo i concetti che qui ne daremo, è la sola fra tutte le scienze che possa ripromettersi, e in breve tempo e con pochi sforzi, ma associati, siffatta compiutezza, in modo che di poi altro non resti da fare alla posterità, se non adattarla nella maniera didattica ai suoi scopi, senza peraltro poterne accrescere menomamente il contenuto<sup>41</sup>.

Compiutezza e invariabilità dei contenuti sono proprio ciò che caratterizza il disegno dell'Impianto, che però ha anche un'altra interessante caratterizzazione. Se è vero, infatti, che il pensiero moderno interpreta il mondo in quanto instabilità (le contraddizioni), è altrettanto

<sup>39</sup> Sulla rappresentazione, nel senso di *Frage der Darstellung*, e sul rapporto rappresentazione-*krisis*, è da rileggere *Il dramma barocco tedesco* di Walter Benjamin nell'interpretazione di Cacciari: «Il tempo della crisi coincide con il tempo del ritorno – dell'*anamnesis* – della filosofia come questione della rappresentazione» (M. Cacciari, *L'angelo necessario*, Milano, Adelphi, 2008<sup>7</sup>, p. 78).

<sup>40</sup> Anche la questione del tempo o della temporalità, in questo quadro, sarebbe da approfondire: M. Cacciari, *Icone della legge*, cit., p. 208 e ss. Già in *Krisis. Saggio sulla crisi del pensiero negativo da Nietzsche a Wittgenstein*, Milano, Adelphi, 1976, p. 60 e ss., Cacciari aveva proposto una ficcante riflessione che permetteva di immaginare le differenze tra Cartesio e Leibniz sulla scorta della distinzione della storia come statica (Cartesio) e della storia in quanto processo (Leibniz).

<sup>41</sup> I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Werkausgabe, Bänden III-IV, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M., 1974, trad. it. *Critica della ragion pura*, Roma-Bari, Laterza, 1966, pp. 10-1.

## JURA GENTIUM

vero che quest'operazione ha come unico scopo quello di ribadire paradossalmente la trasformabilità della materia, e quindi la capacità trasformativa del pensiero stesso, che, appunto, determina la realtà. Un mondo stabile significherebbe assenza, impossibilità, inconsistenza di pensiero trasformativo, e quindi di pensiero *tout court* – perché il pensiero che ha costruito la *Ge-Stell* ha bisogno di immaginarsi in quanto *vis* trasformativa, *vis* trasfigurativa, capacità di produrre l'instabilità. In questa accezione anche il lavoro dell'uomo è un lavoro di trasformazione, e l'uomo stesso diviene un produttore seriale di instabilità<sup>42</sup>. Lo stesso *conatus*, senza l'opera umana non potrebbe mai trasformarsi in esistenza, perché sarebbe negato alla natura il suo intrinseco movimento. Produzione di instabilità significa calcolo, delimitazione, e quindi *res cogitans*. Il movimento, il cambiamento debbono essere pensati in quanto produzione autonoma dell'uomo.

La natura può e deve essere studiata dalla scienza che le assegna una denominazione e una categorizzazione in grado di calmare, di rasserenare e rassicurare il disperare del pensiero attraverso formule e delimitazioni:

la vita sarebbe impensabile altrimenti. Il mondo non è logico. Ma il processo di “logicizzazione, razionalizzazione, sistematizzazione” ci dà il mondo del nostro bisogno, della nostra vita. La logica non scopre la “logicità” del mondo – ma definisce gli strumenti e i modi del nostro impossessarci del mondo<sup>43</sup>.

La singolare conseguenza di codesto processo di logicizzazione ha a che fare proprio con la figura del soggetto, che viene lasciato, indifeso, nella morsa del cd. Nichilismo europeo:

il soggetto pare così ritrovarsi in una situazione paradossale, da una parte esso riscopre una sua funzione attiva, “creativa”, prima impensabile – dall'altra però, perde qualsiasi posizione “prospettica”, qualsiasi “privilegio” gnoseologico. Esso pone il sistema nella sua dinamica e contraddittorietà – ma, insieme – non ne risulta in alcun modo distinguibile. Il crollo della fede in una costituzione in sé delle

<sup>42</sup> Cfr. le osservazioni di G. Pastrello, “Marx&Heidegger”, in G. Calabrò, G. Cecchini (a cura di), *Liber amicorum. Scritti in onore di Domenico Coccopalmerio*, Padova, Amon, 2014, p. 741 e ss.

<sup>43</sup> M. Cacciari, *Krisis. Saggio sulla crisi del pensiero negativo da Nietzsche a Wittgenstein*, cit., p. 64.

## JURA GENTIUM

cose comporta che non si darebbero le cose senza l'intervento di un soggetto che le interpreta<sup>44</sup>.

### 2.3. Sperare (al)la fine del mondo

Il *conatus* (lo sforzo) nel percorso da Leibniz a Nietzsche (e Hegel) si trasforma quindi in *potenza*, capacità e quindi *volontà* di cambiare il mondo dato (*razionalizzazione del mondo*), vivendo l'esperienza. Severino lo ha messo in evidenza, in più punti, a proposito della Tecnica: poiché, dalla teologia alla tecnica, il pensiero occidentale è pensiero del divenire e quindi del e sul niente, la stessa produttività umana è un *impellere* nel niente<sup>45</sup>. O, con Cacciari, «fare è *non-lasciare* che il distinto appaia come tale»<sup>46</sup>, come apparentemente contraddittorio. Fare è anche andare contro natura. Fare è ricondurre, ridurre, il distinto a uno (*reductio*) attraverso l'armonia dell'inclusione di cui si serve il soggetto moderno; ed è l'atto contro natura per eccellenza perché vuol imitare e anticipare l'*apokatastasis* divina, che verrà solo alla fine dei tempi<sup>47</sup>. L'*apokatastasis* infatti segna il ritorno della moltitudine in Dio, dei molti nell'uno. Anche il pensiero moderno, ossessionato dalla figura dell'uno, dell'unità, dell'intero (non a caso il vero è l'intero) immagina di negare la moltitudine attraverso procedimenti dialettici di riconduzione a unità. Sarà un effetto di *contrappasso* insito nella condizione post-lapsaria?

Il *conatus* diviene *Wille zur Macht*, e infine desiderio desiderato (Hegel-Kojève). Non desiderio desiderante, ma desiderio desiderato: participio passato. Desiderio di cose morte, passate, senza vita nel non-ancora. Nulla deve più accadere, e la trasformazione del mondo può avvenire solo a colpi di fucile, attraverso la produzione. D'altronde già Nietzsche aveva notato che il mondo è conflitto in quanto governato dalla contraddizione: «nella crisi [...] è il *Macht*»<sup>48</sup>: la potenza del moderno non è evidentemente *potentia* nel senso aristotelico.

<sup>44</sup> Ivi, p. 66.

<sup>45</sup> «Dio e la tecnica moderna sono le due fondamentali espressioni del nichilismo metafisico» (E. Severino, *Essenza del nichilismo*, Milano, Adelphi, 1982, p. 197).

<sup>46</sup> M. Cacciari, *Geofilosofia dell'Europa*, cit., p. 142.

<sup>47</sup> Cacciari ne parla in un capitolo a ciò dedicato in *L'Angelo necessario*.

<sup>48</sup> M. Cacciari, *Pensiero negativo e razionalizzazione*, Venezia, Marsilio, 1977, p. 46.

## JURA GENTIUM

L'esistente è contraddizione: già sostenerlo, con Nietzsche, per esempio, significa superare la metafisica platonica dei due mondi (*immanenza-trascendenza*: in questo senso la discendenza Nietzsche-Michelstaedter è del tutto evidente). Anche l'idea illuministica di progresso (cfr. il Leopardi della *Ginestra*) è uno sviluppo dell'idea platonica dei due mondi, e l'armonia garantita dal progresso non è che la rimozione della contraddizioni, o la riconduzione delle contraddizioni *ad unum*, quindi il con-tenimento delle contraddizioni, ospitarle per poterle collocare adeguatamente e poi controllarle. Contraddizione per l'illuminista significa anomia, e l'anomia dev'essere appunto frenata e quindi contenuta. Il pensiero in questo senso deve farsi *katéchon* di fronte al dilagare delle contraddizioni e quindi dell'anomia, deve frenare ma anche con-tenere il disordine del reale. È questa la fine e il fine della metafisica di Kant, ma anche allo stesso tempo il suo paradosso. Egli esibisce le premesse epistemologiche del discorso leibniziano (che cosa possiamo sperare: c'è spazio per la speranza nella storia?) epperò le smentisce quando preconizza la fine della metafisica. Forse, però, quella kantiana è una presa d'atto, dipendente dalla natura bipartita dell'uomo (intelletto-ragione): stante il discorso *alla fine* della metafisica, è ancora lecito sperare? Cosa è lecito sperare: la fine della storia, in quanto solo alla fine della storia il pensiero-*katéchon* lascerà il posto al potente soffio del Signore, che spazzerà l'anomia-contraddizione? Sarebbe veramente paradossale inquadrare il pensiero moderno in questi termini, ma portando alle estreme conseguenze il discorso cacciariano parrebbe di non potervisi sottrarre. In questo modo la fine della metafisica sarebbe veramente il compimento del Destino del nichilismo europeo-occidentale. E anche qui ci si potrebbe legittimamente domandare: se il *katéchon*-pensiero moderno trattiene il disordine del reale, sarà lo stesso disordine a essere spazzato dal soffio del Signore al fine di riportare l'ordine dell'*apokatastasis*? E quindi il pensiero moderno tenderebbe per sua stessa costituzione alla riaffermazione, paradossale, della forza di Dio?

### **2.4. La fine, il fine**

Prendendo spunto dalla dottrina heideggeriana della *Ge-Stell*, e alla luce di un'intuizione molto heideggeriana di Emanuele Severino, si potrebbe

## JURA GENTIUM

insinuare che la storia corrisponde a un continuo riprodursi (in forma di rimando) delle antitetiche dinamiche di produzione e distruzione — della politica del diritto dell'economia e naturalmente del pensiero. Non essere, ma produzione, non storia dell'essere, ma storia e fenomenologia della produzione<sup>49</sup>: tema eminentemente cacciariano. La storia, in questo senso, sarebbe determinata da quel contestuale (rap-)presentarsi di produzione e distruzione, che peraltro ne garantirebbero la sempiterna apparente vitalità. La *Ge-Stell*, cioè, è un impianto che governa il mondo e ne blocca lo scorrere creando l'apparenza di una storia finita, simulando inoltre una stabilità artificiale che fa a pugni con l'idea moderna di lavoro umano.

Se non fosse che quella fluidità (o liquidità, con un termine in voga) della *Ge-Stell* avrebbe racchiuso il mondo stesso del pensiero e della storia in una gabbia d'acciaio all'apparenza indistruttibile, invalicabile e che parrebbe tuttavia corrotta dalla presenza di incrinature e fessurazioni (*Icone?*) dalle quali scorgere la continuazione della storia stessa. La domanda è: esiste un pensiero in grado di violare quella ermetica gabbia?

Il pensare oltre (o sul)l'Impianto (e in qualche modo *oltre la linea*) significa già forse guardare alla storia del mondo attraverso una fessura? In questo senso Heidegger, che profitta di uno squarcio per guardare al di fuori della gabbia che pareva aver bloccato il mondo, ne intuisce la fragilità e procede alla preparazione degli strumenti per la sua demolizione, ben sapendo che *videmus nunc per spaeculum et in aenigmate*. Tutti gli uomini postumi (che con-vivono nella Repubblica degli Spiriti dello *Steinhof*) hanno provato l'angoscia per lo squarcio. Ma il postumo non sa e non può infuturarsi<sup>50</sup>.

In questo senso si potrebbe addirittura azzardare che quella di Cacciari non è solamente una filosofia della storia, ma una filosofia della fine e dei fini. La filosofia (della fine o dei fini) è una metafisica trattenente/contenente che si svolge all'insegna del *katéchon*: la forza che trattiene/contiene, il potere che accoglie e frena. Il trattenimento (che non è intrattenimento) e il contenimento riportano al primo posto la

<sup>49</sup> Naturalmente per effetto della dimenticanza del senso dell'essere dell'ente, e quindi della con-fusione cui quella dimenticanza conduce.

<sup>50</sup> E nemmeno, si direbbe, l'uomo *contemporaneo* di Agamben.

## JURA GENTIUM

questione dell'essere, cercando di leggere la storia, l'intera storia umana alla stregua di quel principio. Storia umana che diventa storia del tramonto. Tramonto che conduce, in virtù della logicità della struttura della *Ge-Stell*, alla riaffermazione della potenza di Dio, immaginando lo stesso Impianto in quanto forza (paradossalmente) catecontica.

Pare interessante notare come il pensiero moderno abbia sempre bisogno di riferirsi a una fine, a un termine, a un limite, pur essendo per costituzione pensiero dell'illimitato. E non solo una fine, ma anche *un* fine, una finalità. Addirittura la fine (della storia, della filosofia) è il fine. Forse per simulare un termine indipendente dall'escatologia? Per offrire un'alternativa alla fine dei tempi cristiana? Perché anche in questo caso la produzione di una natura-altra fa sentire l'uomo dio? Forse Cacciari lo dice quando parla del fine della Tecnica:

la sua nostalgia essenziale è costituita dall'anelito all'uno, alla realizzazione della perfetta, semplice, verità dell'Uno. Unità di sapere e potere, risoluzione di ogni possibilità di conflitto, conciliazione di umano e divino sono tutte tappe all'ultimo compimento dell'universo, all'Essere attualmente perfetto, in cui tutta la materia, tutti i soli, tutte le vite di tutti i tempi, tutte le coscienze si fondano<sup>51</sup>.

La Tecnica ha bisogno di esprimersi in forma teologica, ha *nostalgia* della teologia: si tratta probabilmente dell'ultimo stadio della teologia politica – e anche del nichilismo: qui non sarebbe del tutto fuori luogo rintracciare i collegamenti tra Carl Schmitt, Massimo Cacciari ed Emanuele Severino.

### 2.5. Politica

Ciò che rimane della Politica neutralizzata e de-sostanzializzata, forzando forse un po' la lettura di Cacciari, sono due figure che combattono all'ombra di *auctoritas* e *potestas* (un'endiadi?): il Principe «il cui sguardo è ormai del tutto impotente a *comprehendere* l'intero, a rappresentare il panopticon utopico, a conciliare sapere e potere» e il Politico

che, memore del naufragio del Principe, ricerca i propri stessi limiti, la propria "giusta" misura, rinuncia a ogni parola che non sia sobrio programma, a ogni accento che appaia in un'aura mitica – e finisce

<sup>51</sup> M. Cacciari, *L'Arcipelago*, cit., p. 86.

## JURA GENTIUM

tuttavia con lo scoprire come questa stessa ricerca sia perfettamente disperata<sup>52</sup>.

Non tanto l'*epistème politiké*, ma addirittura la *téchné politiké* è a rischio di estinzione, a meno che la stessa *téchné politiké* non venga intesa solo ed esclusivamente in quanto meccanismo da *manutenere*, da *tenere in forma*. E di cui il filosofo è un mero «operaio»<sup>53</sup> manutentore, o un custode. Al pari dell'immagine del grande orologio di ispirazione seicentesca meccanicistica, la politica è un meccanismo da salvaguardare, da conservare, custodire, sorvegliare. L'incepparsi dell'Impianto-politica non è ammesso. L'Impianto è ciò che rimane della politica.

Alla fine si può e deve dire che lo Stato moderno (secolarizzato) vive di presupposti che non possono essere garantiti – tanto meno dallo Stato che li dovrebbe tutelare e osservare<sup>54</sup>?

Ma l'Impianto, quindi, è Sogno? Vale qui il discorso di Calderón de La Barca? La libertà dallo Stato moderno e quindi da quella figura catecontica della *reductio ad unum* è possibile nelle forme del *desengaño* calderoniano, della magia (o malia) spezzata, dell'incantesimo sciolto?

Cioè, sciolto l'incantesimo che ha portato a identificare lo Stato con il *katéchon*, la soluzione è proprio il ritorno alla politica e alla libertà “giusnaturalistica” (classica) della persona-diritto-vivente, principio attivo supremo di Rosmini? Sciolto l'incantesimo, sciolte le catene della Caverna, guarita la *cecità*, sconfitto il *matrix*, ciò che rimane sono i verdi lussureggianti e imprevedibili prati assolati della *epistème politiké*, che stanno fuori dal buio della Caverna?

E a quel punto, che ne sarebbe del *katéchon*? Sarebbe da rivalutare l'inquadramento schmittiano (la parzialità del *katéchon* come forza che

<sup>52</sup> Ivi, p. 96.

<sup>53</sup> F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*, Leipzig, Druck und Verlag, 1886, trad. it. *Al di là del bene e del male. Preludio di una filosofia dell'avvenire*, Milano, Adelphi, 1977, aforisma 211.

<sup>54</sup> E.-W. Böckenförde, “Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation und Utopie”, in E. Forsthoft et al., *Säkularisation und Utopie. Ebracher Studien. Ernst Forsthoft zum 65. Geburtstag*, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz, Kohlhammer, 1967, trad. it. *La nascita dello Stato come processo di secolarizzazione*, in E.-W. Böckenförde, *Diritto e secolarizzazione. Dallo Stato moderno all'Europa unita*, Roma-Bari, Laterza, 2007, p. 53.

## JURA GENTIUM

solo trattiene)? Oppure immaginare ciascun uomo, nietzscheanamente liberato dal bisogno del padrone e dalla disponibilità a qualsiasi impiego, weberianamente *chiamato*, disingannato, persuaso in quanto filosofo vero e non operaio della filosofia, come estremo *katéchon*, platonicamente teso a risolvere e sconfiggere il principio del male all'interno, per far trionfare il Bene, sia all'interno che all'esterno? Costruendo un ponte tra *oikos* (interiorità) e *polis* (esteriorità)?

E per quanto attiene alla questione della *Catastrofe*: è *katéchon* lo Stato moderno che si inceppa e produce i suoi mostri, per esempio il Terzo Reich<sup>55</sup>?

Lo Stato moderno si fa *katéchon*, si autoelege *katéchon* e però fallisce, com'è giusto che fallisca ogni *katéchon*, escatologicamente votato e destinato alla sconfitta, in attesa della fine dei Tempi.

Contro di lui il male si avvera e invero, e lo sconfigge.

Il male, la passione, il disordine, la anomia, l'apostasia, sono anticipati e rappresentati (nel senso più pregnante del termine) dalla continua barbarie verso la quale precipitano la vita quotidiana e la politica ridotta a presidio di un ingranaggio mal-funzionante, la Rettorica in cui è sprofondata l'umanità vulnerata: «[a]llora ha senso solo una rivoluzione totale contro la storia che potrebbe ancora forse chiamarsi religione, perché solo lì la *consummatio* ha il suo possibile significato ultimo e primo»<sup>56</sup>.

Ai *Venturi* agli uomini del tramonto, che debbono guidare condurre l'umanità (ciò che rimane dell'umanità) fuori dal pelago in cui regna il caos prodotto dallo scontro mortale tra *katéchon* e *anomos*, sarà consentito di concepire una visione completa, la visione della contraddizione, la visione per cui ha un senso la contraddizione, *per spaeculum et in aenigmate*: i *Venturi* potranno *vedere* (forse *attraverso* la Politica *epistème politiké*, non *techné politiké*, fuori e non dentro la Caverna) la fine del mondo e della storia che conosciamo? La Politica in quanto squarcio è quindi un dispositivo che distrugge (il vecchio

<sup>55</sup> Il compimento, l'evoluzione dello Stato moderno nelle figure degli Stati totalitari, sono coincisi con l'indicazione da parte del detentore del potere di una categoria di soggetti da definire e combattere in quanto nemici, nemici interni di cui il *cives* fino a quel momento disconosceva il carattere anti-nomico.

<sup>56</sup> S. Quinzio, *Cristianesimo dell'inizio e della fine* (1967), Milano, Adelphi, 2014, p. 23.



## JURA GENTIUM

mondo) per ricostruire (un nuovo mondo) in virtù del suo contenuto *polemico* o *catecontico*? O forse la Politica è quella prima natura nascosta mascherata e trattenuta dal pensiero moderno al suo interno perché ritenuta troppo incline all'arrischio della violenza, dell'anomia? La politica in questo senso, la politica in quanto profezia, ha la funzione di portare alla dissoluzione l'idea dello Stato moderno che ha bloccato, pietrificato, fossilizzato il processo di evoluzione dell'umanità, la quale si ritrova a vivere, paradossalmente, la propria storia, all'insegna della barbarie che il progetto moderno voleva camuffare per mezzo della trasformazione dell'uomo in una macchina disponibile a qualsiasi utilizzo?

Per questo motivo si può parlare di un contenuto antibarbarico della politica che ha la funzione di prospettare, far-vedere la fine imminente del progetto (politico e quindi giuridico) moderno sciogliendo la nebbia nichilistica (il *desengaño*) che sempre più ne ha avvolto le forme e le procedure (i dispositivi della *potestas* vs. *auctoritas*) ingenerando una diffusa cecità che è ed era funzionale all'imperituro dominio della *Ge-Stell*.

Nel tempo della barbarie, che è tempo della fine, del compimento, dell'avveramento (nel senso di *Marco* 1,15: *impletum tempus*) forse, c'è spazio solo per l'angelo della storia, l'*angelus novus* di Paul Klee, che vive avvolto dalla Tempesta.

# Paradosso e dialettica del “potere che frena”

Attilio Bruzzone

**Abstract:** Beyond any unilateral interpretative paradigm, such as that of “secularization” (derivation of politics from theology) or the opposite of “theologization” (derivation of theology from politics), this essay illustrates the progressive yet inexorable dissolution of political theology into economic theology and its cult of capitalism, meant as a horizon of sense, meaning and possibility, which is ultimate, indisputable and untranscendable. Through a precise historical, philosophical and religious phenomenology of katechontic political theology, the essay shows *how* this crucial transition from political to economic theology has been achieved and unveils the dialectical paradox of the “power that withholds” (*katéchon*), as pivot of the *entire* theological discourse.

[**Keywords:** political theology, *katéchon*, metamorphosis, economic theology, dialectical paradox]

## Aporia

Quando si parla di *teologia politica* si scopre la cicatrice di un problema irrisolto<sup>1</sup>. “Teologia politica” è concetto aporetico che reca in sé la lacerazione dell’antinomia. Da un lato, presuppone una costante tensione dialettica fra politica e religione, che entrano in *rapporto*; dall’altro, implica la negazione di tale rapporto. *Uno* dei due termini, a seconda delle condizioni storico-sociali e culturali, tende *de facto* a inglobare l’altro, sicché alla fine ciò che rimane è la politica (sacralizzata) o la religione (politicizzata), mentre la dinamica della loro relazione scompare nella stasi dell’identico. Non più “teologia politica” nel senso forte dell’equilibrio dialettico dei due principî, bensì o teologia che conserva un residuo politico o politica che mantiene un sedimento teologico. Il baricentro tende fatalmente a spostarsi verso l’uno o l’altro dei poli del rapporto, che non riescono a coesistere l’uno

<sup>1</sup> Theodor Adorno, nelle sue lezioni francofortesi, insisteva sull’equiparazione dei termini filosofici a «cicatrici di problemi irrisolti». Th.W. Adorno, *Philosophische Terminologie*, 2 Bände, hrsg. von R. zur Lippe, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1973, Band 2, pp. 10-11, trad. it. *Terminologia filosofica*, 2 voll., Torino, Einaudi, 1975, vol. I, p. 213.

## JURA GENTIUM

in relazione all'altro senza tentare di divorarsi e superarsi reciprocamente. Questa la contraddizione della teologia politica quale «inclusione escludente»<sup>2</sup>, che si dà eminentemente nella sua declinazione “catecontica”. La questione determinante è quindi riuscire a interpretare questo rapporto dialettico e la sua risoluzione nell'Uno, ossia quello scandalo che è la teologia politica, soprattutto *catecontica*, che presuppone il Due ma si realizza nell'Uno.

La soluzione è già nella formulazione del problema del farsi temporaneamente dinamico della relazione *paradossale* tra politica e religione, e del suo tendere a risolversi nella stasi identitaria dell'unità indifferenziata. Come ebbe a dire Marx a proposito della “questione ebraica”, «la critica del problema [...] è la sua soluzione»<sup>3</sup>. Pertanto il concetto di “teologia politica catecontica” verrà qui problematizzato e sottoposto a critica. La posta in gioco è ridare vita al problema<sup>4</sup> irrisolto che si è cristallizzato nella coppia terminologica “teologia” e “politica” in ambito catecontico e nel rapporto aporetico che ne consegue. Attraverso la *fenomenologia* storico-religiosa della teologia politica catecontica, si mostrerà il paradosso dialettico di quel “potere che frena” (*katéchon*) che la informa, senza però adottare paradigmi interpretativi unilaterali, quali quello della “*secolarizzazione*” (derivazione della politica dalla teologia) o quello di segno opposto della “*teologizzazione*” (derivazione della teologia dalla politica).

<sup>2</sup> Così R. Esposito, *Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero*, Torino, Einaudi, 2013, p. 5. La tesi di R. Esposito, *op. cit.*, pp. 92, 96, è che tale «procedura di assimilazione escludente sia la prestazione fondamentale della “macchina teologico-politica”», la quale funziona «separando ciò che dichiara di unire e unificando ciò che divide mediante la sottomissione di una parte al dominio dell'altra». E ciò è possibile, secondo lui, in virtù della categoria teologica di *persona*, tanto nella sua forma trinitaria quanto in quella cristologica.

<sup>3</sup> K. Marx, “Zur Judenfrage” (1843), in K. Marx, F. Engels, *Werke* (= *MEW*), 43 Bände, hrsg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der SED (Bände 1-42) und vom Institut für Geschichte der Arbeiterbewegung (Band 43), Berlin/DDR, Dietz, 1956-1990, Band 1, Berlin/DDR, Dietz, 1956, pp. 347-377, p. 348, trad. it. “Il problema ebraico”, in Id., *Scritti politici giovanili*, a cura di L. Firpo, Torino, Einaudi, 1975, pp. 355-393, p. 357.

<sup>4</sup> Cfr. Th.W. Adorno, *Philosophische Terminologie*, cit., Band 2, p. 12, trad. it. *Terminologia filosofica*, cit., vol. I, p. 214.

## Equilibrio precario

Convenzionalmente si può far risalire il concetto di “teologia politica” allo scrittore romano Marco Terenzio Varrone (vissuto nel I secolo a.C.), che, riprendendo la nozione stoica di una *theologia tripartita*, distingueva tre forme di teologia: la *theologia civilis*, ossia la teologia propriamente politica, gestita dai sacerdoti e risolta nei culti e nelle credenze ufficiali della città; la *theologia fabularis*, propria dei poeti, creatori di miti e favole; e la *theologia naturalis*, espressione del pensiero razionalistico dei filosofi<sup>5</sup>. Tuttavia, è soltanto con la nascita del cristianesimo, a poco più di mezzo secolo dalla morte di Varrone, e, soprattutto, con la sua travagliata ma inesorabile istituzionalizzazione, che il concetto di teologia politica acquista un significato completamente inedito, trasformandosi in *problema* urgente. Da allora il rapporto tra religione e politica diventa fondamentale e ineludibile, come mai era stato prima, e si fa *problema*, orizzonte intrascendibile dei successivi duemila anni di storia.

Ne è chiara dimostrazione la *Seconda lettera ai Tessalonicesi* di Paolo di Tarso, che, nell’ambito fortemente *religioso* dell’attesa escatologica, introduce il concetto, eminentemente *politico*, di *katéchon*, sulla cui ambiguità e paradossalità verte il saggio *Il potere che frena* di Massimo Cacciari. Il *katéchon* si configura quindi come il concetto centrale della teologia politica, partecipando di entrambi i suoi ambiti (teologia e politica) e sintetizzandone al massimo grado la problematicità del rapporto. Così Paolo:

(2, 6) E ora conoscete ciò che trattiene [τὸ κατέχων] la sua apocalisse, che avverrà a suo tempo. (2, 7) Già, infatti, il mistero dell’iniquità è in atto; ma chi trattiene [ὁ κατέχων] trattenga, precisamente fino a quando non venga tolto di mezzo (*de medio fiat*, ἐκ μέσου γένηται) è necessario che sia tolto di mezzo chi finora lo trattiene. (2, 8) Allora sarà

<sup>5</sup> Più precisamente tale distinzione di derivazione stoica, come ricorda Agostino nel *De Civitate Dei* (IV,27), venne per la prima volta formulata dal *pontifex maximus* Quinto Mucio Scevola, per essere in seguito accolta e ripresa da Varrone nelle *Antiquitates rerum humanarum et divinarum*, opera di grande erudizione e assai letta nei primi secoli imperiali, tanto da essere ancora conosciuta direttamente da Tertulliano e Agostino, il quale la discusse diffusamente e ne delineò uno schema nel *De Civitate Dei*, che rimane la fonte più precisa ed esauriente per la conoscenza di questo lavoro fondamentale, purtroppo andato perduto.

## JURA GENTIUM

l'apocalisse dell'*Anomos* (*Iniquus* [ὁ ἄνομος]), che il signore Gesù distruggerà con il soffio della sua bocca, annienterà all'apparire della sua *parusia* [ἐπιφανεῖα] [...] (Ts2 2,6-8)<sup>6</sup>.

L'esegesi di questo passo "misterioso" ha prodotto, nel corso della storia del cristianesimo, un profluvio di interpretazioni, spesso contraddittorie, su *chi* (ὁ κατέχων) o *che cosa* (τὸ κατέχων) *trattiene/frena/«contiene»/«comprende in sé»*<sup>7</sup> la venuta dell'Anticristo (*Iniquus*, *Anomos*), il quale muta anch'esso a seconda di chi o che cosa lo trattiene e del tempo in cui si attua il suo contenimento. *Ogni* epoca ha il suo *katéchon* e il suo Anticristo da trattenere. *Ogni* interpretazione del *katéchon* riflette i timori e le speranze di chi la formula e getta quindi una luce fulgida sul fondo oscuro dell'epoca in cui e per cui è stata elaborata. Tradizionalmente, volendo accennare ad alcuni classici tentativi di "decodificazione", il *katéchon* è stato identificato con l'Impero e/o l'imperatore romano, l'Impero bizantino, la Chiesa cattolica e/o il papa, Dio nella persona dello Spirito Santo e/o la proclamazione del Vangelo a tutte le genti, il Sacro Romano Impero e/o l'imperatore cristiano, l'Arcangelo Michele, il λαός d'Israele e così via.

In realtà, e questo è importante, il testo paolino non suggerisce alcun elemento decisivo per determinare l'*identità* del *katéchon*, che rimane fluida e mutevole. Esso è una forza che trattiene, un "potere che frena", che, di volta in volta, sviluppa una propria fenomenologia e si identifica con varie istituzioni e individui (che le rappresentano). Da qui l'uso della forma *neutra* (τὸ κατέχων) che rappresenta l'istituzione e include, istituzionalizzandolo, il singolo, espresso dalla forma *maschile* (ὁ κατέχων), che se ne fa temporaneamente carico. Certa, comunque, è la volontà di Paolo di infondere nei primi cristiani e nei suoi lettori *pazienza, speranza e fiducia* nella vittoria finale contro il demoniaco, la cui azione malvagia può essere temporaneamente con-tenuta da un "potere che frena" in attesa della *parusia* di Cristo che lo toglierà di mezzo per annientare l'Anticristo. Il tempo del *katéchon* è quello *relativo* e *dilatorio* della paziente attesa e dell'intermediazione. È il

<sup>6</sup> Cit. in M. Cacciari, *Il potere che frena*, Milano, Adelphi, 2013, pp. 141-142.

<sup>7</sup> Così M. Cacciari, *op. cit.*, p. 22: «*Katéchein*, più che l'atto del trattenere o raffrenare, significa contenere, comprendere in sé».

## JURA GENTIUM

tempo situato e contenuto tra l'Evento dell'Incarnazione e la battaglia finale contro l'Anticristo, tra la prima e la seconda venuta di Cristo.

Il *katéchon* è un concetto ambiguo e contraddittorio, proprio come quello di teologia politica di cui rappresenta l'essenza. È φάρμακον, paradosso e scandalo. Trattiene l'irruzione dell'Anticristo e ritarda il suo annientamento da parte di Dio. Frena la manifestazione del demonio e del Cristo. Con-tiene il male e il bene. Ingloba il male per poterlo controllare, evitandone lo scatenamento, e custodisce la *possibilità* del bene, ritardandone la realizzazione. Combatte il male con i suoi stessi strumenti e non può realizzare il bene se non relativamente e perpetuando il male. Dall'Evo cristiano *ogni potere* partecipa a questa contraddizione, mai risolta<sup>8</sup>.

Il *katéchon* si attua quindi in ambito *politico* e implica sempre volontà di *conservazione*, di dilazione, di ordine e di stabilità e, per converso, paura della rivoluzione, dell'Apocalisse dell'ἔσχατον, del disordine, del movimento foriero di instabilità. È la diga di contenimento teologico-politica che la civiltà erige contro l'eruzione incontrollata e devastante della barbarie dell'anticristico disordine rivoluzionario. La «Santa Alleanza», per quanto problematica, tra «il trono e l'altare»<sup>9</sup>, tra politica e teologia. Sarebbe, tuttavia, un errore associare il *katéchon* rigidamente ed esclusivamente alla reazione/controrivoluzione. Questo concetto tende, infatti, a trascendere ambiti di appartenenza angusti e categorici e a identificarsi con sempre nuove forze, pur situandosi in un orizzonte *generalmente e genericamente* “conservatore”. Anche la rivoluzione, una volta attuata, tende a stabilizzarsi e a farsi catecontica, *ergo* conservazione<sup>10</sup>. Anche l'Apocalisse, se permane, si rovescia inevitabilmente in *katéchon*, come si vedrà. Esso rappresenta piuttosto l'instirpabile aspirazione alla stabilità e alla durata indeterminata: è quindi difesa e conservazione di ogni realizzazione e dell'ordine, prescindendo da che segno essi siano.

<sup>8</sup> Così correttamente M. Cacciari, *op. cit.*

<sup>9</sup> Alleanza auspicata da J. de Maistre, *Du Pape*, Lyon, Rusand, 1819, trad. it. *Il Papa*, Milano, Rizzoli, 1984.

<sup>10</sup> Si pensi, per esempio, alla parabola della lotta fra il «socialismo in un solo paese» di Stalin e la «rivoluzione permanente» di Trockij all'indomani della Rivoluzione d'Ottobre.

## JURA GENTIUM

Non stupisce comunque che la nozione di *katéchon* sia stata generalmente accolta e sviluppata da gran parte del pensiero conservatore e controrivoluzionario, specialmente a partire dalla fine del Settecento, epoca di rivoluzioni e sconvolgimenti. Basti pensare alla *Weltanschauung* tradizionalista e legittimista della Restaurazione, che contrappose un'escatologia politica al terrore panico del "disordine" suscitato dalla Rivoluzione francese, prima, e dai moti del 1848, in seguito. Bonald, de Maistre, Jung-Stilling, Baader, Haxthausen, Fallmerayer, Vollgraff, Lasaulx, Donoso Cortés, Jörg ecc. elaborarono tutti, al di là delle pur significative differenze, una sorta di teologia politica "catecontica", volta cioè a trattenere le forze malefiche e caotiche, sprigionate dalla rivoluzione<sup>11</sup>. Niente affatto dissimile fu la ripresa della teologia politica del *katéchon* e la sua enfattizzazione nel corso della rinascita della nozione di "Reich" nell'ambito della pubblicistica della "Rivoluzione conservatrice" di stampo protestante degli anni Trenta del secolo successivo<sup>12</sup>. In Germania, specialmente durante la guerra d'annientamento che, nella Seconda guerra mondiale, la vide contrapposta all'Unione Sovietica, si assistette a un'esaltazione quasi isterica della rappresentazione medievale del Regno (*Reich*) come *katéchon* volto a frenare l'azione dell'Anticristo, impersonato dal comunismo sovietico e/o dal suo leader, Josif Stalin.

È in questo contesto che vanno situate e comprese la controversa figura del giurista tedesco Carl Schmitt e l'entità del contributo fondamentale che egli offrì alla discussione novecentesca intorno alla teologia politica, di cui rifondò il concetto al punto da diventare un passaggio obbligato per chiunque intenda occuparsi dell'argomento.

<sup>11</sup> Esaustiva la trattazione di D. Groh, *Rußland im Blick Europas. 300 Jahre historische Perspektiven* [prima col titolo: *Russland und das Selbstverständnis Europas. Ein Beitrag zur europäischen Geistesgeschichte*, Neuwied, Luchterhand, 1961], neue erweiterte Ausgabe, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1988, trad. it. *La Russia e l'autocoscienza d'Europa. Saggio sulla storia intellettuale d'Europa*, Torino, Einaudi, 1980.

<sup>12</sup> Emblematici gli articoli di Wilhelm Stapel, Heinz-Dietrich Wendland e Albrecht Erich Günther. W. Stapel, "Das Reich. Ein Schlußwort", *Deutsches Volkstum. Halbmonatschrift für das deutsche Geistesleben*, 15, 1933, p. 181 e ss.; H.-D. Wendland, "Staat und Reich", in W. Künneth, H. Schreiner (Hrsgg.), *Die Nation vor Gott. Zur Botschaft der Kirche im Dritten Reich*, Berlin, Wichern, 1933, p. 174 e ss.; A.E. Günther, "Der Ludus de Antichristo. Ein christlicher Mythos vom Reich und dem deutschen Herrscheramte", *Der fahrende Gesell*, 20, 1933, pp. 67-75.

## JURA GENTIUM

Schmitt, com'è noto, propone un'interpretazione dell'intera civiltà in prospettiva teologica. Il suo concetto della sovranità come potere decisionale sullo stato di eccezione<sup>13</sup> e la conseguente nozione di *katéchon* sono entrambi espressione di un potere politico che sempre può e deve trovare un compromesso col potere religioso, da cui deriva e ottiene legittimità. Il potere politico, quale forma eminentemente catecontica, ha la funzione unica e legittima di contenere il male, di impedirne l'irruzione generalizzata e indiscriminata. Tanto che di fronte al pericolo costituito dall'aggravarsi della crisi dello Stato moderno e dall'emersione delle esperienze totalitarie, Schmitt non vede altra soluzione se non la riduzione dell'esperienza giuridica al suo fondamento politico(-religioso), ossia alla sua origine nella/dalla forza e nella/dalla logica di dominio, «al suo essere costitutivamente altro dalla regola posta, ordinata, interessando di più la dinamica dell'*ordo ordinans* della statica dell'*ordo ordinatus*»<sup>14</sup>.

Per Schmitt ogni ordinamento politico ha quindi un fondamento religioso inestirpabile, di cui è l'espressione sedimentata e desacralizzata, e la sovranità implica necessariamente «l'integrazione di ordine politico e ordine religioso»<sup>15</sup>. Senza l'apertura alla sacralità della trascendenza, il Politico soccombe al primato del materiale (Economico), rimanendo ostaggio-marionetta dell'immanenza profana. La politica, la cui essenza è da ricercarsi nella distinzione fra amico e nemico<sup>16</sup>, ha sempre e immancabilmente delle implicazioni teologiche,

<sup>13</sup> Cfr. C. Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre der Souveränität* (1922), München/Leipzig, Duncker & Humblot, 1934<sup>2</sup>, p. 11, trad. it. "Teologia politica. Quattro capitoli sulla dottrina della sovranità", in Id., *Le categorie del "politico"*, Bologna, Il Mulino, 1972, pp. 29-86, p. 33.

<sup>14</sup> G. Montedoro, "Attualità di Carl Schmitt nella scrittura di Giannini e Nigro", <[www.giustizia-amministrativa.it](http://www.giustizia-amministrativa.it)>, 2004.

<sup>15</sup> D. Groh, *op. cit.*, p. 387, trad. it., p. 400.

<sup>16</sup> Così C. Schmitt, *Der Begriff des Politischen* (1927), München/Leipzig, Duncker & Humblot, 1932<sup>3</sup>, pp. 7-65, p. 14, trad. it. "Il concetto di 'politico'", in Id., *Le categorie del "politico"*, cit., pp. 101-165, pp. 108-109: «La specifica distinzione politica, alla quale è possibile ricondurre le azioni e i motivi politici, è la distinzione di *amico* (*Freund*) e *nemico* (*Feind*). [...] Il significato della distinzione di amico e nemico è di indicare l'estremo grado di intensità di un'unione o di una separazione, di un'associazione o di una dissociazione; essa può sussistere teoricamente e praticamente senza che, nello stesso tempo, debbano venir impiegate tutte le altre distinzioni morali, estetiche, economiche o di altro tipo».



## JURA GENTIUM

nella misura in cui deriva tutti i suoi concetti fondamentali dalla teologia, la quale fonda metafisicamente, ossia “teologizza”, questa distinzione originaria. La politica, pertanto, nasce dalla teologia e non deve mai smarrire il proprio nucleo teologico/spirituale. Ergo “teologia politica” come orizzonte insuperabile. Così Schmitt:

Tutti i concetti più pregnanti della moderna dottrina dello Stato sono concetti teologici secolarizzati. Non solo in base al loro sviluppo storico, poiché essi sono passati alla dottrina dello Stato dalla teologia, come per esempio il Dio onnipotente che è divenuto l’onnipotente legislatore, ma anche nella loro struttura sistematica [...]. Lo stato di eccezione [*Ausnahmezustand*] ha per la giurisprudenza un significato analogo al miracolo per la teologia<sup>17</sup>.

È questa un’espressione emblematica, per quanto critica, come si vedrà a breve, del paradigma della *secolarizzazione*, quale progressiva desacralizzazione del mondo, «trasformazione in chiave immanentistica di idee “religiose”»<sup>18</sup>, inesorabile laicizzazione ed emancipazione della società dal condizionamento dei valori sacri e delle verità religiose, che tendono a venire relegati nella sfera privata e neutralizzati. Il processo di secolarizzazione sancisce la rottura, illegittima nell’ottica schmittiana, dell’unità di religione e politica, preparata dai giudeo-cristiani e consumata nell’età moderna, e il lento risolversi della prima nella seconda. Al tempo stesso non è affatto un processo pacifico, ma prepara sempre nuovi conflitti tra ambiti opposti che si originano reciprocamente l’uno dall’altro. Come sottolinea Roberto Esposito,

a essere continuamente rimesso in gioco, in questa dialettica, è il rapporto con l’Originario – [...] con l’elemento da cui lo sviluppo storico trae insieme spinta energetica e carica distruttiva. Quanto più negato o rimosso, esso torna a riaffiorare con una violenza proporzionale al tentativo di spingerlo in un passato mai superato<sup>19</sup>.

Schmitt chiarisce questo concetto in maniera pregnante nel saggio su “L’epoca delle neutralizzazioni e delle spoliticizzazioni” (1929). Dalla

<sup>17</sup> C. Schmitt, *Politische Theologie*, cit., p. 49, trad. it. “Teologia politica”, cit., p. 61.

<sup>18</sup> M. Cacciari, *op. cit.*, p. 11. Cfr. H. Blumenberg, *Säkularisierung und Selbstbehauptung*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1974.

<sup>19</sup> R. Esposito, *op. cit.*, p. 43. Cfr. C. Galli, *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, Bologna, Il Mulino, 1996.

## JURA GENTIUM

distruzione della *respublica christiana* medievale nel XVI secolo fino al Novecento, lo «spirito europeo», mai veramente pacificato, ha dovuto costruire indefessamente sempre nuovi «centri di riferimento»/contenimento per neutralizzare i conflitti inevitabilmente esplosi di volta in volta in ognuno di essi. Così la sempre inquieta «umanità europea» è costretta a «migra[re] in continuazione da un campo di lotta a un terreno neutrale», che, però, si trasforma immediatamente in un nuovo «campo di battaglia». Questa perenne migrazione-neutralizzazione, che coincide con il processo di secolarizzazione, si è tradotta nel passaggio attraverso quattro grandi centri di riferimento (teologico, metafisico, morale-umanitario, economico), di cui il seguente rappresenta la neutralizzazione della lotta scatenata nel precedente. Ma, lungi dal pacificare, ogni neutralizzazione dei conflitti attraverso il passaggio da un centro all'altro, creduto di volta in volta *più* neutrale, rappresenta piuttosto la loro sempre maggiore acutizzazione. Quanto più si crede di avere eliminato l'elemento teologico originario, tanto più esso è pronto a riesplodere, più violento e radicalizzato, in un nuovo campo ritenuto neutrale in una perversa dinamica senza scampo<sup>20</sup>. Questa la dialettica lacerante del processo di secolarizzazione che porta dentro di sé il teologico rimosso, rimasto problema irrisolto sempre pronto a riemergere trasfigurato in forme inedite producendo nuove cicatrici. L'emancipazione e la pacificazione del processo di desacralizzazione sono solo apparenti, giacché si rovesciano immancabilmente in nuova costrizione e disgregazione. Da qui la convinzione schmittiana dell'insuperabilità dell'orizzonte teologico-politico, di cui è cifra il fallimento di tutti i tentativi di neutralizzazione e spoliticizzazione susseguitisi negli ultimi quattro secoli.

Anche per Massimo Cacciari la relazione tra teologia e politica è ineliminabile. Il concetto di “teologia politica” non deve quindi presupporre un'originaria separazione dei suoi termini, limitandosi a certificare l'influenza di idee religiose «sulle forme della sovranità

<sup>20</sup> C. Schmitt, “Die Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen” (1929), in Id., *Der Begriff des Politischen*, cit., pp. 66-81, pp. 75-76, trad. it. “L'epoca delle neutralizzazioni e delle spoliticizzazioni”, in Id., *Le categorie del “politico”*, cit., pp. 167-183, p. 177.

## JURA GENTIUM

mondana», bensì deve piuttosto «cogliere l'orientamento» e l'originaria «destinazione politica immanente alla *vita* religiosa». I principî religiosi fondamentali hanno e manifestano una natura che li rende traducibili nella prassi politica, la quale tende a preservare al proprio interno un nucleo religioso. Politica e religione, «potere e salvezza», impero e Chiesa sono sì “Due” ma anche “Uno”, giacché inseparabili in virtù del loro essere in tensione permanente, reciprocamente destinati l'uno all'altra e radicati l'uno nell'altra nell'orizzonte di una comune origine trascendente/divina e di una condivisa missione catecontica. Da qui il loro «rapporto che è perenne *con*-fliggere, in cui non si dà altra pace che quella della mediazione e del compromesso»<sup>21</sup>.

La ragione profonda del conflitto tra la *potestas* pratico-amministrativa dell'impero e l'*auctoritas* spirituale della Chiesa è da ravvisarsi nel reciproco trascendimento delle rispettive sfere e nel tentativo biunivoco di inglobarsi senza però poter fare a meno l'una delle istanze dell'altra. La *potestas* ha sempre bisogno dell'*auctoritas*, per quanto la possa ottenere solo in forma relativa e inautentica: un potere senza legittimazione spirituale è condannato all'impotenza e si riduce a ordinaria amministrazione. Analogamente, l'*auctoritas* brama sempre una *potestas*, un potere effettivo e concreto, non puramente spirituale. «Un *katéchon* che non sia *energós* proprio grazie all'appartenenza ai due grandi campi politico-spirituali, alla sua “famigliarità” con essi, è pura *finzione* di potere, volontà di impotenza»<sup>22</sup>. Riformulando un celebre passo kantiano, si potrebbe dire che il potere politico senza legittimazione religiosa è cieco, così come il potere spirituale senza traduzione pratico-politica è vuoto. Il *katéchon* è quindi, per Cacciari, ciò che incarna *auctoritas et potestas* sul mondo, sul tempo intermedio contenuto fra l'Incarnazione e la parusia. Solo così può costituirsi come autentico “potere che frena”.

Per trattenere il male, tanto l'impero quanto la Chiesa, quali forze catecontiche rispecchiantesi l'una nell'altra nella loro eterna amicizia-inimicizia, devono disporre di quel potere che a esso pertiene. Il *katéchon* opera sì contro l'*Antikeimenos*, ma sempre e inevitabilmente con le sue stesse armi, giacché lo con-tiene. Eppure è l'unico modo, per

<sup>21</sup> M. Cacciari, *op. cit.*, p. 12.

<sup>22</sup> Ivi, p. 66.

## JURA GENTIUM

quanto scandalosamente imperfetto e relativo, di realizzare il bene, nondimeno mai completamente rappresentato da esso. Come ogni potere, è un *mediatore* che, pur disponendo «dell'effettuale comando, [...] non risolve in sé immediatamente ogni *auctoritas*, non ne è autarchicamente fonte e sede», giacché *rappresenta* e riceve la propria autorità «sempre dal *rappresentato*»<sup>23</sup>. Tramite il male realizzare relativamente il bene, pur senza mai rappresentarlo interamente ma ricevendo da esso la propria legittimazione spirituale: ecco il paradosso di ogni *katéchon*, che la figura del Grande Inquisitore di dostoevskijana memoria incarna paradigmaticamente.

La missione universale di cui si fanno portatori l'impero e la Chiesa consiste nel guardare *oltre* il proprio tempo intermedio e limitato, l'epoca, e nel tendere indebitamente a eternizzarsi, cioè a situarsi nell'Evo (αἰών, eternità, «rivelazione dell'eterno nel tempo»<sup>24</sup>). Il *katéchon* è *sempre e soltanto* un potere *storico* che frena il male *relativo* della e nella storia, e non il male assoluto dell'Apocalisse dell'Anomos, che verrà invece annientato dal «Signore Gesù [...] con il soffio della sua bocca» (Ts2 2,8). Quello del *katéchon* è il tempo mondano e limitato della *politica*. L'irruzione dell'Apocalisse implica la rimozione del *katéchon* e la «morte del tempo»<sup>25</sup>. Le potenze catecontiche non riescono, però, ad accettare la loro precarietà costitutiva né il ruolo puramente strumentale e a “tempo determinato” che incarnano; così tendono a conservarsi, stabilizzarsi e perpetuarsi, proiettando il loro tempo intermedio e finito nella permanenza del “tempo indeterminato” della missione assoluta e universale. Da *relativo, parziale e penultimo* il *katéchon* tende a farsi *assoluto, totale e ultimo*<sup>26</sup>.

In ultima analisi, impero e Chiesa, le due autorità che esprimono il potere politico e spirituale, sono reversibili pur nella loro distinzione: per questo si sono combattute tanto accanitamente in un epocale scontro millenario di cui, come nota Cacciari, Agostino e Dante sono gli interpreti e partigiani emblematici. Scontro che avrebbe portato, nell'età

<sup>23</sup> Ivi, p. 18.

<sup>24</sup> Ivi, p. 40.

<sup>25</sup> Ivi, p. 115.

<sup>26</sup> Cfr. ivi, pp. 38-44.

## JURA GENTIUM

moderna<sup>27</sup>, alla separazione dei due poteri catecontici, con la sanzione della rottura dell'unità medievale, per quanto contraddittoria e precaria, di religione e politica, *sacerdotium* e *imperium*, e quindi con la crisi della teologia politica "dialettica" e l'inizio della teologia politica "identitaria". Crollata l'idea di un *katéchon* in cui sono fusi, per quanto differenziati, potere politico e autorità spirituale, quale era il sistema della *respublica christiana* medievale, che disciplinava e conteneva il Due all'interno dell'Uno, «non resta che la forma mortale desacralizzata dello Stato»<sup>28</sup>.

### Erosione

Lo Stato moderno è il "dio mortale", ciò che sopravvive, in forma mutilata e desacralizzata, della teologia politica catecontica al tramonto dei poteri universalistici medievali, caduti sotto i colpi della Riforma protestante e dell'individualismo intramondano del Rinascimento. «L'impero del Medioevo cristiano dura fintanto che è viva l'idea del *katéchon*»<sup>29</sup>. E il *katéchon* in senso forte dura fintanto che è viva l'idea dell'impero medievale (o meglio della Chiesa come impero), ossia fino a quando si danno le condizioni oggettive che promuovono l'unità di

<sup>27</sup> Ernst-Wolfgang Böckenförde vede correttamente le origini della secolarizzazione nella lotta per le investiture che infuriò tra papato e impero in pieno Medioevo. Quel lungo conflitto (1057-1122) rappresentò la prima fatale scossa all'unità monolitica della Cristianità, creando le premesse della netta separazione tra sfera temporale e spirituale. Il paradosso fu che la distinzione tra i due ambiti – che avrebbe portato in epoca moderna all'esclusione della Chiesa da ogni gestione del potere mondano e al primato e alla supremazia della politica – venne elaborata proprio in seno alla Chiesa, al fine di legittimarne e preservarne la pretesa esclusiva al dominio spirituale. L'espulsione dell'impero dallo spazio spirituale e la sua mondanizzazione posero, infatti, le basi per la futura emancipazione della politica dalla religione e prepararono la rottura dell'unità del sistema universale ecclesiastico-imperiale della *respublica christiana*. E.-W. Böckenförde, "Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation" (1967), in Id., *Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte*, erweiterter Ausgabe, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2006, pp. 92-114, trad. it. "La nascita dello Stato come processo di secolarizzazione", in Id., *Diritto e secolarizzazione. Dallo Stato moderno all'Europa unita*, Roma-Bari, Laterza, 2007, pp. 33-54.

<sup>28</sup> M. Cacciari, *op. cit.*, p. 44.

<sup>29</sup> C. Schmitt, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum* (1950), Berlin, Duncker & Humblot, 1974<sup>2</sup>, p. 29, trad. it. *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello "Jus Publicum Europaeum"*, Milano, Adelphi, 1991, p. 44.

## JURA GENTIUM

*imperium* e *sacerdotium*. Dialetticamente le due idee tramontano insieme. Il crollo del millenario Impero romano d'Oriente, la scoperta e la conquista del Nuovo Mondo, l'esplosione della cultura urbana, antropocentrica e commerciale, l'ascesa dell'individualismo e di una nuova tavola di valori "umani, troppo umani", il conseguente cambiamento della mentalità, il procedere inesorabile della rivoluzione scientifica ed economica, tutti questi fattori formano un panorama socio-economico-culturale inedito e globalmente immanente e intramondano, ossia estraneo e ostile tanto alla *respublica christiana* quanto al *katéchon* ecclesiastico-imperiale che essa incarna.

In questo orizzonte si consumano sia la dissoluzione dell'unità religiosa della Cristianità sia la nascita, dalle sue viscere, dell'Europa moderna; eventi che decretano la fine dell'illusione di una Chiesa e di un impero, quali solidi poteri catecontici eredi della missione universale dell'Impero romano. Il caos prodotto dalle guerre di religione sancisce il doloroso passaggio dalla Cristianità all'Europa e il fallimento delle due grandi incarnazioni medievali del *katéchon*, la cui necessità, però, sopravvive trasfigurata. Sui loro corpi esanimi, ridotti ormai a cadaveri tanto più putrescenti quanto più compulsivamente occultati in salme fantasmatiche, si erige il nuovo *katéchon* del moderno Stato nazionale, che ne eredita la funzione contenente, assorbendo l'uno (la *potestas* politica) nella sua sostanza e tenendo l'altro (l'*auctoritas* religiosa) in posizione subordinata con funzione puramente legittimante.

A partire dalle guerre di religione che sconvolgono la Francia nella seconda metà del XVI secolo, si insinuano, con i "*politiques*", nuove idee destinate a essere perfezionate e a realizzarsi compiutamente solo con e nella Rivoluzione francese. Il re, incarnazione dello Stato, è l'unica istanza imparziale in grado di realizzare e mantenere la pace. La questione delle differenze confessionali e delle loro dispute non deve più riguardare né investire la sfera dello Stato (politica), ma rimanere un affare interno alla Chiesa (teologia). Lo Stato deve mantenersi *neutrale* di fronte alle pretese di verità delle varie confessioni e porsi al di sopra dei loro conflitti, delimitandone l'effetto alle questioni puramente dottrinarie. Il suo compito riguarda esclusivamente la pacificazione sociale e la tutela dell'ordine. Ma per fare ciò è necessario il *divorzio* tra politica e religione e la conseguente espulsione della seconda dal terreno della prima. Esclusa dalla gestione della *potestas* politica, cui è

## JURA GENTIUM

subordinata, la religione cessa di essere «una componente indispensabile dell'ordinamento politico»<sup>30</sup>, viene relegata alla sfera privata e finisce sotto la tutela dello Stato ogni qual volta minacci di tradursi in conflitto sociale, il cui contenimento è ormai monopolio esclusivo del potere politico.

In questa costellazione si inserisce la teologia politica della dottrina dello Stato di Thomas Hobbes. Lo scopo precipuo e legittimo dello Stato da lui teorizzato è la prevenzione permanente della minaccia potenziale del *bellum omnium contra omnes*, dal cui terrore trae origine, significato e legittimazione. Per contenere quest'apocalisse “umana, troppo umana”, Hobbes trasferisce il concetto teologico di *katéchon* nel regno mondanizzato della politica e, così, secolarizza la teologia catecontica e teologizza lo Stato, che, sacralizzato, si costituisce ora come unico *katéchon*. Lo Stato, in Hobbes<sup>31</sup> (e in generale), è il nuovo *katéchon* secolarizzato emerso dal crollo dell'impero e della Chiesa, quali potenze catecontiche. In queste condizioni, la teologia politica non può far altro che limitarsi a registrare la separazione tra politica e religione, mondanizzarsi e spostare il proprio baricentro nettamente dalla parte della politica.

Tuttavia, questa nuova teologia del profano può funzionare solo a patto di “condannare” la religione agli “arresti domiciliari”, relegandola alla sfera meramente privata e ponendola sotto tutela statale. La privatizzazione della religione e la sua definitiva cacciata dalla sfera politica, operate dal nuovo Stato-*katéchon*, hanno una funzione catecontica: frenare e mantenere al di fuori della politica e della dimensione pubblica la verità anarchica e lacerante del messaggio di Cristo e, così, disinnescare i potenziali contrasti socio-politici che ne possono derivare. Lo Stato si fa *katéchon* della religione (mentre nel Medioevo era *katéchon con e in virtù di* questa), e la religione assume il

<sup>30</sup> E.-W. Böckenförde, “Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation”, cit., p. 103, trad. it. “La nascita dello Stato come processo di secolarizzazione”, cit., p. 44.

<sup>31</sup> L'idea dello Stato di Hobbes come *katéchon* è presente anche in J. Moltmann, “Covenant or Leviathan? Political Theology for Modern Times”, *Scottish Journal of Theology*, 47, 1994, p. 30 e in W. Palaver, “Hobbes and the *Katéchon*: The Secularization of Sacrificial Christianity”, *Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture*, 2, Spring 1995, pp. 57-74.

## JURA GENTIUM

ruolo comprimario di debole rafforzamento della legittimità del potere politico, il quale trova comunque la sua autentica legittimazione e fondazione nell'immanenza del contratto sociale stipulato tra gli individui<sup>32</sup> e nel suo ruolo di garante della pace e della sicurezza materiali.

Per queste ragioni, Schmitt può ravvisare nello Stato hobbesiano la chiara antitesi della Chiesa cattolica, nella misura in cui importanti elementi della struttura di quest'ultima, grande potenza catecontica (ben più dell'impero) in disfacimento, sarebbero stati trasferiti al primo, nuovo potere catecontico in fase di stabilizzazione e rafforzamento. In questo senso, la teologia politica di Hobbes costituirebbe il perfetto compimento della Riforma protestante<sup>33</sup>. Tuttavia, per le medesime ragioni, Schmitt può scorgere la perenne instabilità insita nella natura stessa dello Stato, anche quello assolutistico, che, quindi, non riesce a porsi come *katéchon*. Lo Stato secolare di Hobbes non è altro che una guerra civile *provvisoriamente* neutralizzata, ma mai veramente “tenuta a freno”. Questa sua debolezza strutturale deriva dalla rottura dell'unità originaria tra teologia e politica e dal sostanziale emergere di una politica senza più teologia, di una *potestas* che, gradualmente spogliata dell'*auctoritas* spirituale e della sua legittimazione trascendente, inevitabilmente si consuma nell'immanenza e non è più in grado di porsi come efficace forza catecontica. Con la neutralizzazione dello spazio del Religioso si dà lo svuotamento di quello, corrispondente, del

<sup>32</sup> Anche se poi tende a svincolarsi da tale contratto, trasformando l'originario *pactum unionis* tra gli uomini in *pactum subjectionis*, ossia nel loro assoggettamento allo Stato, libero dai vincoli del patto. In questo suo essere ulteriore e al di là, lo Stato hobbesiano manifesta un'apertura alla trascendenza, sia pure alla trascendenza immanentizzata del suo essere “dio mortale”. Ciononostante, in Hobbes, lo Stato non è autoreferenziale, ma essenzialmente in funzione degli individui e del loro benessere materiale.

<sup>33</sup> Cfr. C. Schmitt, “Die vollendete Reformation. Bemerkungen und Hinweise zu neuen Leviathan-Interpretationen”, in Id., *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, Köln/Lövenich, Hohenheim, 1982, pp. 169, 172, trad. it. “Il compimento della Riforma. Osservazioni e cenni su alcune nuove interpretazioni del *Leviatano*”, in Id., *Scritti su Thomas Hobbes*, a cura di C. Galli, Milano, Giuffrè, 1986, pp. 159-190; Id., *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*, Berlin, Duncker & Humblot, 1970, pp. 110, 121, trad. it. *Teologia politica II. La leggenda della liquidazione di ogni teologia politica*, Milano, Giuffrè, 1992, pp. 74, 99.



## JURA GENTIUM

Politico. Presupposto di tutto questo ragionamento è la tesi dell'originario fondamento teologico del Politico.

Cacciari può condividere con Schmitt sia l'ansia per il crollo della teologia politica sia l'idea conseguente dello Stato secolare come *katéchon* mancato o insufficiente. E può farlo perché il suo discorso implica il medesimo postulato teologico-politico del tedesco, assunto da entrambi, pur con numerose differenze, come premessa fondativa di tutta la loro teoria teologico-politica. Una volta venuto meno l'equilibrio, sempre precario e quasi assurdo, tra politica e teologia, Cacciari vede compromessa la possibilità stessa del *katéchon*, a prescindere da ogni sua identificazione. Senza il necessario corrispettivo teologico non può darsi autentica politica, quindi *katéchon*. La politica da sola, *ergo* la *potestas* priva di *auctoritas*, è insufficiente, non può perpetuarsi né porsi come valido bastione contro lo sconfinamento del male. Soltanto la teologia politica (*potestas* + *auctoritas*) nella sua scandalosa contraddittorietà, ossia la politica con un plusvalore di autorità spirituale, può costituirsi come valido *katéchon*. Nel saggio cacciariano emerge chiaramente la diffidenza verso ogni potere politico «che si definisce per principio *autonomo* rispetto a ogni valenza propriamente spirituale [...] [e] neppure riesce ad ascoltarne e comprenderne le ragioni»<sup>34</sup>.

Interessante, nell'ambito di questa costellazione critica della teologia politica moderna, è il pensiero di Hegel<sup>35</sup> sul rapporto Stato-religione.

<sup>34</sup> M. Cacciari, *op. cit.*, p. 44.

<sup>35</sup> Le riflessioni che seguono fanno riferimento a G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, in Id., *Werke in zwanzig Bänden*, hrsg. von E. Moldenhauer und K.M. Michel, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1969-1971, Band 7: *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Mit Hegels eigenhändigen Notizen und den mündlichen Zusätzen*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1970, § 270A und § 270Z, pp. 415-431, trad. it. *Lineamenti di filosofia del diritto con le aggiunte compilate da Eduard Gans*, a cura di F. Messineo, Roma-Bari, Laterza, 1978, § 270 annotazione e § 270 aggiunta, pp. 253-265, 436-439; e G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, hrsg. von F. Nicolin und O. Pöggeler, Hamburg, Meiner, 1991, § 552A, pp. 432-439, trad. it. *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Roma-Bari, Laterza, 1983, § 552 annotazione, pp. 525-536. Cfr. E.-W. Böckenförde, "Bemerkungen zum Verhältnis vom Staat und Religion bei Hegel" (1982), in Id., *Recht, Staat, Freiheit*, cit., pp. 115-142, trad. it. "Osservazioni sul

## JURA GENTIUM

Stato e religione sono due diverse e distinte forme di realtà e di realizzazione della verità divina rivelata, che è di entrambe il contenuto. Per questo il loro rapporto deve configurarsi come un *riconoscimento reciproco*, che implica un atteggiamento affermativo della religione nei confronti dello Stato e, da parte di quest'ultimo, la consapevolezza della propria dipendenza dalla religione, che ne costituisce il fondamento. Tra religione cristiana e Stato c'è profonda affinità e interdipendenza: lo Stato è la realizzazione e la traduzione dei contenuti della religione nella realtà esteriore e mondana<sup>36</sup>.

*Condicio sine qua non* del rapporto Stato-religione e del progresso storico è, però, la separazione fra Stato e Chiesa, con la dissoluzione dell'unità politico-religiosa medievale e la nascita dello Stato moderno. Solo in virtù di questa separazione, resa possibile dalla Riforma, lo Stato può ottenere la sua autonomia spirituale (e non solo politica) e rivelarsi per quello che da sempre è: prodotto, espressione e realizzazione della religione nel mondo. Lo Stato, in quanto momento culminante dell'eticità e «ingresso di Dio nel mondo»<sup>37</sup>, ha una sua sostanza etico-spirituale autonoma dalla Chiesa e precedente ogni sua eventuale legittimazione. Compito di quest'ultima è riconoscere la capacità dello Stato di realizzare la verità della religione, sua base e origine.

Hegel è dunque estraneo a ogni concezione contrattualistica dello Stato, come quella, tipicamente moderna, del pensiero giusnaturalista che riduce lo Stato a semplice garante degli interessi esteriori degli

rapporto fra Stato e religione in Hegel", in Id., *Diritto e secolarizzazione*, cit., pp. 55-81.

<sup>36</sup> Forse è anche per questo motivo che Nietzsche ha potuto ravvisare in Hegel il filosofo della «divinità dell'esistenza» e il «ritardatore *par excellence*» di quell'«avvenimento totalmente europeo» che è la «vittoria dell'ateismo scientifico». F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, in Id., *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden (= KSA)*, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, München/Berlin-New York, dtv/de Gruyter, 1988<sup>2</sup>, Band 3: *Morgenröte. Idyllen aus Messina. Die fröhliche Wissenschaft*, Abschnitt 357, p. 599, trad. it. *La gaia scienza*, in Id., *Opere di Friedrich Nietzsche*, 8 voll., a cura di G. Colli e M. Montinari, Milano, Adelphi, 1964 e ss., vol. V, tomo II: *La gaia scienza. Idilli di Messina e Frammenti postumi 1881-1882*, a cura di M. Carpitella, Milano, Adelphi, 1991<sup>2</sup>, af. 357, p. 268. Per uno sviluppo di questa problematica rimando al saggio di Roberto Morani "Hegel e la forza che frena".

<sup>37</sup> G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, cit., § 258Z, p. 403, trad. it. *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., § 258 aggiunta, p. 430.

## JURA GENTIUM

individui, a mera *potestas* burocratico-amministrativa, priva di sostanza spirituale e legittimata soltanto da un patto. *Rebus sic stantibus*, la politica, lo Stato come *katéchon* è impossibile. Il «mostruoso errore» dell'età moderna è, infatti, considerare Stato e religione, entità «inseparabili», «come separabili tra loro, anzi come tra loro indifferenti»<sup>38</sup>. Questa separazione ha indebolito sia lo Stato, desostanzializzandolo<sup>39</sup> e riducendolo a mero strumento, sia la religione, relegandola all'effimera sfera individualistica del privato e affidandole il compito funzionale di rafforzare, legittimandolo, il potere statale.

In tutti e tre – Schmitt, Cacciari e Hegel – emerge la protesta contro una politica svuotata di ogni spiritualità e riferimento trascendente, e ridotta a “ordinaria amministrazione”, vuoto formalismo, arida πολιτική τέχνη. La teologia politica moderna, che in Hobbes trova uno dei suoi vertici, appare come una mutilazione o, quanto meno, un compromesso al ribasso, verso la politica, con il sacrificio dell'elemento spirituale che, solo, permette al potere di attuarsi efficacemente e di perpetuarsi. «*Sans ordre spirituel aucun ordre temporel*»<sup>40</sup>. La religione è l'ancella di uno Stato, che tende a perdere ogni riferimento e supplemento ideale e quindi a depotenziarsi. Nell'ottica di Schmitt e Cacciari, la rinuncia moderna a permeare la politica di spirito, di trascendenza, di *auctoritas* rende vano lo stesso *katéchon*, la cui situazione si fa critica. Ma neppure la posizione del Politico, per quanto assolutizzato, è sicura. Sullo sfondo incombe un *terzo* attore che ha tessuto come un ragno la propria tela.

Nello Stato hobbesiano, dietro la maschera dell'assolutismo, si cela il volto dell'«individualismo» e dell'«utilitarismo borghese dell'Europa occidentale»<sup>41</sup>, che sta imboccando la strada irreversibile dello sviluppo

<sup>38</sup> G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, cit., § 552A, p. 432, trad. it. *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, cit., § 552 annotazione, p. 528.

<sup>39</sup> La desostanzializzazione è la cifra della modernità.

<sup>40</sup> L'espressione, riportata da D. Groh, *op. cit.*, p. 390, trad. it., p. 403, riassume in maniera perspicua le tesi proposte da de Maistre in *Du Pape*, e, più in generale, è la cifra dell'intero pensiero conservatore dell'età della Restaurazione.

<sup>41</sup> F. Meinecke, *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte* (1924), in Id., *Werke*, 10 Bände, hrsg. im Auftrage des Friedrich-Meinecke-Institutes der Freien Universität Berlin von H. Herzfeld, C. Hinrichs, W. Hofer, G. Bock, J. Kocka, G.A. Ritter, München, Oldenbourg, 1957-2012, Band 1: *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte*, hrsg. von W. Hofer, München, Oldenbourg, 1963<sup>3</sup>, p. 255, trad. it. *L'idea della ragion di stato nella storia moderna*, Firenze, Sansoni, 1970, p. 217.

## JURA GENTIUM

capitalistico. Terrorizzato dalla prospettiva della miseria della guerra civile inglese, Hobbes avverte la necessità impellente dello Stato assoluto per evitare che il gioco distruttivo dei desideri mimetici e degli egoismi in conflitto paralizzi lo sviluppo *economico* e culturale della società, riportandola al grado zero del *bellum omnium contra omnes*. Lo Stato, quasi del tutto depurato, per quanto sacralizzato, di elementi trascendenti e spirituali (quel che lamenta Hegel), può ora venire *adattato* ai bisogni della classe borghese in ascesa<sup>42</sup>, e limitarsi a disciplinare ma non a eliminare gli egoismi confliggenti, motore dello sviluppo capitalistico-borghese. Nella tutela dell'interesse e dell'individualismo in nome dello sviluppo economico, il moderno Stato-*katéchon* trova la sua legittimità e la sua legittimazione, sganciandosi da ogni riferimento ideale e trascendente.

Il presupposto economico della Rivoluzione francese si costituisce allora. Qui si fonda la base strutturale-materiale che rende sempre più obsoleta e marcescente la sovrastruttura politica dell'*Ancien Régime*, che la Rivoluzione spazzerà via. La grande Rivoluzione politica del 1789, resa possibile e inevitabile dalle trasformazioni economico-sociali del XVII e del XVIII secolo (a loro volta garantite dallo Stato moderno), sancisce il compimento e il trionfo dello Stato secolare, nato dalle guerre di religione e teorizzato da Hobbes<sup>43</sup>. Ora lo Stato è pronto per diventare autenticamente Stato, ossia per consumare l'«emancipazione politica dalla religione», anche dalla religione di Stato, e farsi laico, non professando più alcuna religione<sup>44</sup>. Finché lo Stato era ancora in via di formazione aveva bisogno della religione cristiana, «come completamento e santificazione della propria imperfezione», ossia per «per completarsi come Stato». La religione era allora il mezzo dell'ascesa dello Stato, che manteneva ancora «un rapporto politico con la religione e religioso con la politica»<sup>45</sup>. Questa è la fase ambigua della «debole» teologia politica catecontica, che va da Hobbes alla Rivoluzione francese.

<sup>42</sup> Cfr. *Ibidem*, trad. it., *ibidem*.

<sup>43</sup> Cfr. E.-W. Böckenförde, "Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation", cit., p. 107, trad. it. "La nascita dello Stato come processo di secolarizzazione", cit., p. 48.

<sup>44</sup> K. Marx, *op. cit.*, p. 353, trad. it., p. 363.

<sup>45</sup> Ivi, p. 358, trad. it., pp. 369-370.

## JURA GENTIUM

Non appena però diventa superflua, la religione viene compiutamente separata dal potere politico. Con la Rivoluzione francese Dio, dopo una lunga malattia, muore a livello pubblico e la teologia politica del *katéchon* subisce un duro colpo dal quale mai si riprenderà completamente. Così la religione cessa di essere lo «spirito dello Stato» per farsi unicamente «spirito della società civile, dell'egoismo, del *bellum omnium contra omnes*»<sup>46</sup>. Diventa la cifra della *Spaltung* dell'uomo dalla comunità e dagli altri uomini<sup>47</sup>. L'espressione simbolica della lacerazione fra pubblico e privato, fra il «cielo» dello Stato e l'«inferno terreno» della società civile/capitalistica. E Dio, dopo essere *morto pubblicamente, sopravvive privatamente* come fantasma nella «coscienza infelice» dell'individuo borghese atomizzato e alienato. Si riduce a fatto puramente coscienziale, proiezione illusoria di desideri perennemente frustrati.

Marx coglie perfettamente la dialettica perversa del processo di emancipazione politica dello Stato moderno, compiutosi con la grande rivoluzione borghese del 1789:

l'attuazione completa dell'idealismo dello Stato fu a un tempo l'attuazione completa del materialismo della società civile. L'abbattimento del giogo politico fu a un tempo l'abbattimento dei vincoli che tenevano avvinto lo spirito egoistico della società civile. L'emancipazione politica fu a un tempo l'emancipazione della società civile dalla politica, dalla *parvenza* stessa di un contenuto universale<sup>48</sup>.

Ora l'individuo egoista, l'*homo oeconomicus*, il membro della società civile è *liberato* e posto a fondamento e compimento dello Stato politico, totalmente svincolato dalla religione e da ogni riferimento spirituale e ideale. Questa nuova posizione centrale gli viene riconosciuta dallo stesso Stato tramite i diritti dell'uomo<sup>49</sup>. L'individuo borghese con i suoi interessi economici è «l'origine e la meta»<sup>50</sup> dello

<sup>46</sup> Ivi, p. 356, trad. it., pp. 367-368. Qui e in seguito si è preferito tradurre *bürgerliche Gesellschaft* con «società civile», che sostituisce la locuzione «società borghese», proposta da Luigi Firpo.

<sup>47</sup> Cfr. ivi, p. 360, trad. it., p. 373.

<sup>48</sup> Ivi, p. 369, trad. it. (modificata), p. 383.

<sup>49</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>50</sup> Ricontestualizzo qui il verso di Karl Kraus «Ursprung ist das Ziel», citato anche da Walter Benjamin in esergo alla sua XIV tesi di filosofia della storia. K. Kraus, «Der sterbende Mensch», in Id., *Worte in Versen I*, Leipzig, Verlag der Schriften von Karl

## JURA GENTIUM

Stato politico che diventa già Stato borghese-economico. Liberatosi dai vecchi vincoli religiosi e politici, lo Stato si ritrova soggiogato al «materialismo della società civile», che diventa il suo unico principio legittimante e la sua *raison d'être*. L'appena conquistata libertà si capovolge in nuova costrizione.

E così lo Stato si pone, sia pure in maniera discreta, al servizio di un altro padrone, l'economia, di cui è la solerte guardia del corpo. L'emancipazione politica, quale massima realizzazione dello Stato moderno, si trasforma in controllo economico dello Stato, scaduto a mero esecutore, garante e mezzo di fini puramente materiali. Il ruolo dominante del Politico, liberatosi dagli ingombranti residui religiosi, viene già rilevato dall'economia; e la posizione subordinata, che aveva la teologia all'alba dell'età moderna, viene assunta al suo crepuscolo dallo Stato, una volta che esso non è più in grado di porsi come valido potere catecontico in virtù della rinuncia all'*auctoritas* spirituale e della distruzione della teologia politica. Il nuovo *katéchon*, nella sua nuova veste sempre meno ideale, libera ciò che doveva contenere, l'Economico, e finisce per mettersi al suo servizio. Il passaggio dalla teologia politica alla teologia economica è già preparato: religione in funzione dello Stato, Stato in funzione dell'economia. Questa dunque la parabola della teologia politica catecontica. «*Omnis potestas a Deo et omnis religio a potestate*»: trionfo e apogeo nel Medioevo. «*Omnis potestas a populo*»: erosione e decadenza nell'età moderna. «*Omnis potestas et religio ab oeconomia*»: tramonto e rimozione nella tarda modernità.

Questa dialettica autodistruttiva è connaturata allo Stato sin dalla sua nascita ed è prodotta dalla separazione tra teologia e politica, tra Stato e religione, e dalla distruzione della teologia politica in senso forte, che rendeva pur sempre possibile una forma di potere catecontico. È quindi con il “super-Stato” assoluto di Hobbes che inizia a profilarsi il

Kraus (Kurt Wolff), 1919<sup>2</sup>, p. 69. Cfr. W. Benjamin, “Über den Begriff der Geschichte”, in Id., *Gesammelte Schriften*, 7 Bände, unter Mitwirkung von Th.W. Adorno und G. Scholem hrsg. von R. Tiedemann und H. Schweppenhäuser, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1991, Band I.2: *Abhandlungen*, pp. 693-703, p. 701, trad. it. “Sul concetto di storia”, in Id., *Opere complete*, 9 voll., a cura di E. Ganni con la collaborazione di H. Riediger, Torino, Einaudi, 2000-2014, vol. VII: *Scritti 1938-1940*, Torino, Einaudi, 2007, pp. 483-493, p. 490.

## JURA GENTIUM

rovesciamento e l'erosione del *katéchon* statuale-politico, rimosso poi nella seconda metà del Novecento. Il pensatore inglese rappresenta filosoficamente la necessità oggettiva di quella subordinazione dello Stato all'economia (e al ceto, poi classe, che ne rappresenta la molla di sviluppo e ne incarna l'essenza), che si realizzerà compiutamente tra la fine del XIX secolo e la prima metà del XX. Lo Stato assoluto hobbesiano, pur essendo un perfetto esempio di concetto teologico secolarizzato (come vuole Schmitt) e quindi di teologia politica catecontica (come si sostiene qui)<sup>51</sup>, sia pure in un senso più debole e sbiadito rispetto ai "fasti" medievali, è in realtà il preludio alla *teologia economica*, al momento ancora mascherata e contenuta dal *katéchon* statuale già minato.

### *Doppelgänger*

I "fasti medievali" sono quelli della Chiesa cattolica, il *katéchon* nella sua massima espressione. Sin dal principio la Chiesa si è assunta il compito precipuo di frenare *anche e soprattutto* il processo disintegrativo innescato dal messaggio rivoluzionario del cristianesimo originario<sup>52</sup>. La struttura gerarchica della Chiesa e la sua battaglia contro la traduzione in volgare della Bibbia al crepuscolo del Medioevo altro non sono se non una forma di con-tenimento della verità sovversiva e lacerante delle Scritture e un'espressione emblematica della sua funzione catecontica. Elias Canetti coglie bene l'importanza decisiva per la Chiesa della «lentezza» (*Langsamkeit*) e della «quiete [*Ruhe*],

<sup>51</sup> L'analogia tra il «potere irresistibile» di Dio e l'onnipotenza dello Stato è ineliminabile ed emerge lungo tutto il *Leviatano*. Eccone un esempio: «Il diritto di natura con cui Dio regna sugli uomini e punisce quelli che infrangono le sue leggi, va derivato [...] dal suo *potere irresistibile*. [...] È in forza di questo potere che a Dio Onnipotente naturalmente appartiene [...] il regno sugli uomini e il diritto di affliggerli a proprio piacere». Th. Hobbes, *Leviathan or The Matter, Forme and Power of a Common Wealth Ecclesiastical and Civil* (1651), ed. by J.C.A. Gaskin, Oxford-New York, Oxford University Press, 1998, p. 237, trad. it. *Leviatano o la materia, la forma e il potere di uno Stato ecclesiastico e civile*, Roma-Bari, Laterza, 1989, p. 291.

<sup>52</sup> Per una discussione critica della lunga tradizione che, nell'ambito della storia cristiana, ne ha progressivamente soppresso tutti gli elementi apocalittici si vedano: J. Taubes, *Abendländische Eschatologie* (1947), München, Matthes & Seitz, 1991, trad. it. *Escatologia occidentale*, Milano, Garzanti, 1997; H. Blumenberg, *op. cit.*; W. Palaver, *op. cit.*

## JURA GENTIUM

unite a una grande *estensione* [*Breite*]». La *gerarchia* è uno degli elementi fondamentali di questa quieta lentezza e dell'odio ecclesiastico verso «ogni violenta formazione di massa»<sup>53</sup>, giacché «mummifica» ogni pericoloso processo di *accelerazione* e *contiene* l'esplosione del caos. *Accelerazione* significa sempre *crisi* e *rivoluzione*, le quali sono appunto i «moti accelerati dell'intero processo universale»<sup>54</sup>, che il potere catecontico deve frenare.

La “Leggenda del Grande Inquisitore”, narrata da Ivan al fratello Alëša ne *I fratelli Karamazov*, è sicuramente una delle più potenti e suggestive rappresentazioni della Chiesa come *katéchon*, sebbene Dostoevskij non utilizzi esplicitamente questo termine ed esprima una posizione critica rispetto a tale chiesa catecontica. Il Grande Inquisitore impersona una Chiesa autoritaria e mondanizzata, il cui unico fine è impedire lo scatenamento del caos. E il nemico di questo “potere che frena” è proprio Cristo, ricomparso in Spagna ai tempi dell'Inquisizione e subito arrestato e condannato a morte dall'Inquisitore con l'accusa di aver portato confusione e infelicità nel mondo. Il popolo è, infatti, essenzialmente incapace di godere e comprendere il significato della libertà dello spirito che Gesù-Prometeo vorrebbe donargli. Al contrario, per poter essere felice *hic et nunc*, il *vulgus* ha bisogno di essere sottoposto a un potere autoritario che decida in sua vece e lo *esoneri* dall'insostenibile peso della libertà<sup>55</sup>. L'umanità è sostanzialmente *infantile*, ossia sensibile alle lusinghe materiali e piegata alle esigenze più elementari su cui facevano leva le tentazioni di Satana che Cristo rifiutò. Da qui la necessità di un'autorità forte, come quella catecontica della chiesa profana dell'Inquisitore, che freni le tendenze disgreganti e

<sup>53</sup> E. Canetti, *Masse und Macht*, Hamburg, Claassen, 1960, pp. 175-176, trad. it. *Massa e potere*, Milano, Adelphi, 1981, pp. 186-187. Cfr. W. Palaver, *op. cit.*, p. 62.

<sup>54</sup> J. Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, hrsg. von J. Oeri, Berlin/Stuttgart, Spemann, 1905, p. 1, trad. it. *Considerazioni sulla storia universale*, Milano, SE, 2002, p. 13.

<sup>55</sup> Qui Dostoevskij anticipa E. Fromm, *Escape from Freedom*, New York, Holt, Rinehart and Winston, 1941, trad. it. *Fuga dalla libertà*, Milano, Edizioni di Comunità, 1963. Anche Fromm, sebbene nel contesto mutato della perdita di idealità e identità sociale in seguito al trauma della Prima guerra mondiale, analizza il desiderio regressivo di uno stabile sistema autoritario che assegni e assicuri al singolo il proprio posto. Se lo sfondo storico-sociale muta, il modello psicologico che lo interpreta è invece il medesimo elaborato da Dostoevskij.



## JURA GENTIUM

sia in grado di soddisfare i bisogni materiali degli uomini, richiedendo loro obbedienza, in modo da realizzare, sia pure parzialmente, la felicità in questa valle di lacrime. «L'ordine del profano deve essere orientato sull'idea di felicità»<sup>56</sup>. La follia di quel «santo anarchico»<sup>57</sup> (*heiliger Anarchist*) che è Cristo rende invece impossibile la felicità e persino la vita. Ciononostante, alla fine, l'Inquisitore libera Cristo ingiungendogli di andarsene via e di «non venire più... [...] mai, mai più! [*nikogda, nikogda!*]»<sup>58</sup>.

Queste ultime parole, che possono assurgere a simbolo della teologia politica catecontica, sono l'antitesi speculare di quelle che appaiono alla fine della Bibbia, nella preghiera dei primi cristiani che imploravano: «Vieni, Signore Gesù» (*Riv* 22,20), o di quelle che chiudono la *Prima lettera ai Corinzi* di Paolo: «Maranâ thâ': vieni, o Signore!» (*Cor1* 16,22)<sup>59</sup>. Mentre i primi cristiani anelavano, in un'atmosfera profondamente soteriologica ed escatologica, al ritorno di Cristo, il Grande Inquisitore/Chiesa gli ordina di non tornare mai più, giacché teme il caos e la distruzione che si accompagnano fatalmente alla sua venuta. «Il cristianesimo *nega* la chiesa»<sup>60</sup>. La Chiesa medievale, di cui l'Inquisitore dostoevskijano è allegoria, è il *katéchon* che frena e contiene *prima di tutto* l'Apocalisse di Cristo. E l'unico modo per trattenerla è istituzionalizzarla, cristallizzandola e “addomesticandola” nel sistema ordinato e gerarchizzato di un saldo potere teologico-

<sup>56</sup> W. Benjamin, “Theologisch-politisches Fragment”, in Id., *Gesammelte Schriften*, cit., Band II.1: *Aufsätze. Essays. Vorträge*, pp. 203-204, p. 203, trad. it. “Frammento teologico-politico”, in Id., *Il concetto di critica nel romanticismo tedesco. Scritti 1919-1922*, a cura di G. Agamben, Torino, Einaudi, 1982, pp. 171-172, p. 171.

<sup>57</sup> F. Nietzsche, *Der Antichrist*, in Id., *Sämtliche Werke. KSA*, cit., Band 6: *Der Fall Wagner. Götzen-Dämmerung. Der Antichrist. Ecce homo. Dionysos-Dithyramben. Nietzsche contra Wagner*, § 27, p. 198, trad. it. *L'anticristo*, in Id., *Opere di Friedrich Nietzsche*, cit., vol. VI, tomo III: *Il caso Wagner. Crepuscolo degli idoli. L'anticristo. Ecce homo. Nietzsche contra Wagner*, Milano, Adelphi, 1970, § 27, p. 200.

<sup>58</sup> F.M. Dostoevskij, *Братья Карамазовы* [*Brat'ja Karamazovy*] (1879-1880), Moskva, Izdatelstvo “Chudožestvennaja Literatura”, 1973, p. 287: «Ступай и не приходи более... не приходи вовсе... никогда, никогда!», trad. it. *I fratelli Karamazov*, Torino, Einaudi, 1970, p. 350: «Và, e non venire più... non venire più a nessun costo... mai, mai più!».

<sup>59</sup> Cfr. W. Palaver, *op. cit.*, p. 63.

<sup>60</sup> F. Nietzsche, *Der Antichrist*, cit., § 27, p. 197, trad. it. *L'anticristo*, cit., § 27, p. 199.

## JURA GENTIUM

politico, quale quello ecclesiastico. La Chiesa è quindi il cristianesimo declinato in chiave catecontica: la neutralizzazione dell'originario messaggio cristiano tramite la sua culturalizzazione e organizzazione come potere<sup>61</sup>.

Paradigmatica è la seguente riflessione annotata da Schmitt sul suo diario il 23 maggio 1949.

La frase più importante di Thomas Hobbes resta: «Jesus is the Christ». La sua forza agisce anche quando nel sistema concettuale della costruzione speculativa viene posta al margine o addirittura apparentemente esclusa dall'ambito concettuale. Questo allontanamento è un processo analogo alla culturalizzazione di Cristo, simile a quella perseguita dal Grande Inquisitore di Dostoevskij. Hobbes esprime e motiva in termini scientifici ciò che fa il Grande Inquisitore: neutralizza l'effetto di Cristo in ambito sociale e politico; de-anarchizza il cristianesimo, pur lasciandogli sullo sfondo un certo potere legittimante e senza comunque rinunciare a esso<sup>62</sup>.

Nel brano riportato, Schmitt traccia un parallelismo significativo tra il Grande Inquisitore di Dostoevskij e il Leviatano di Hobbes, forze catecontiche che trattengono *sia* il manifestarsi dell'Anticristo *sia* la seconda venuta di Cristo e la sua vittoria finale sull'*Anomos*. Il Leviatano (lo Stato) e il Grande Inquisitore (la Chiesa) rappresentano la logica istituzionalizzante e frenante del *katéchon*, che nel Medioevo, il periodo del suo massimo splendore, ha fuso la *potestas* politica dell'impero con l'*auctoritas* spirituale della Chiesa. Ed entrambi, Leviatano e Inquisitore, escludono la figura destabilizzante di Cristo dal (potere) Politico. Non c'è posto per lui nell'ambito delle strutture catecontiche, né potrebbe/dovrebbe esserci. *Potere* e *verità* si escludono a vicenda. Il potere ha bisogno della violenza, della menzogna e del male per perpetuarsi e assicurare il bene, sia pure relativamente e in maniera sempre precaria<sup>63</sup>. Il cristianesimo autentico, pregno di *verità* e

<sup>61</sup> Così Nietzsche, *ivi*, § 39, p. 211, trad. it., § 39, p. 214: «Già la parola "cristianesimo" è un equivoco –, in fondo è esistito un solo cristiano e questi morì sulla croce. Il "Vangelo" morì sulla croce. Ciò che a cominciare da quel momento è chiamato "Vangelo", era già l'antitesi di quel che *lui* aveva vissuto: una "cattiva novella", un *Dysangelium*».

<sup>62</sup> C. Schmitt, *Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951*, Berlin, Duncker & Humblot, 1991, p. 243, trad. it. *Glossario*, Milano, Giuffrè, 2001, p. 343.

<sup>63</sup> Ciononostante il potere catecontico non è mero sforzo di legittimazione politico-ideologica della struttura di dominio, bensì *dominio del dominio*. Esprime, cioè, il

## JURA GENTIUM

foriero di *anarchia*, sarà quindi sempre incompatibile con qualsivoglia sistema politico e istituzione catecontica, ossia con il potere costituito *tout court*<sup>64</sup>.

La (*apparente*) contraddizione, rilevata anche da Cacciari, di un *katéchon* che impedisce *sia* la deflagrazione del male *sia* la vittoria finale del bene su di esso rappresenta la soluzione dell'enigma della prassi e dell'essenza del potere catecontico. Il *katéchon* teme *tanto* Cristo *quanto* l'Anticristo. Nell'orizzonte della teologia politica catecontica, Cristo e Anticristo sono reversibili, coincidono, sono la stessa persona ed esprimono il medesimo disordine e male. L'Anticristo è il *Doppelgänger* di Cristo, e il *katéchon* trattenendo l'uno trattiene anche l'altro. In questa prospettiva, esso ritarda, con-tenendolo, *un unico* male (Cristo/Anticristo-caos), e non il male (Anticristo) ma anche il bene (Cristo). Questa missione universale di con-tenimento del male, senza alcuna prospettiva certa di un bene finale<sup>65</sup>, spiega anche perché ogni potere catecontico da relativo, parziale e temporale tenda a farsi assoluto, totale ed eterno.

Cristo/Anticristo è il Giano bifronte che erode e dissolve credenze, dipendenze, forme, argini, ordini, confini, istituzioni e appartenenze. Il Cristo/Anticristo “*s-fonda*” la società: le toglie ogni fondamento, come accadde al mondo antico, letteralmente sfondato e minato dall'interno

*paradosso* di un dominio relativo che impedisce un dominio assoluto, pur con i mezzi del dominio.

<sup>64</sup> Così l'intenso monologo finale di Giulio Andreotti/Toni Servillo ne *Il divo* (2008) di Paolo Sorrentino: «Livia, [...] gli occhi tuoi [...] pieni e puliti e incantati [...] non hanno idea [...] delle malefatte che il potere deve commettere per assicurare il benessere e lo sviluppo del Paese. Per troppi anni il potere sono stato io. La mostruosa, inconfessabile contraddizione: perpetuare il male per garantire il bene. [...] Roberto, Michele, Giorgio, Carlo Alberto, Giovanni, Mino, il caro Aldo, per vocazione o per necessità ma tutti irriducibili amanti della verità. Tutte bombe pronte a esplodere che sono state disinnescate col silenzio finale. Tutti a pensare che la verità sia una cosa giusta, e invece è la fine del mondo, e noi non possiamo consentire la fine del mondo in nome di una cosa giusta. Abbiamo un mandato [...] divino. Bisogna amare così tanto Dio per capire quanto sia necessario il male per avere il bene. Questo Dio lo sa e lo so anch'io».

<sup>65</sup> È come se il *katéchon* tendesse a rimuovere la dimensione escatologica del trionfo già garantito e definitivo del bene, che è incompatibile con la propria natura parziale, precaria e temporanea, e se ne facesse unico paladino nel tempo intermedio. Allora, non essendo più certa la realizzazione finale del bene, diventa imprescindibile la sua assicurazione e attuazione relativa nel tempo finito per opera del *katéchon*.

## JURA GENTIUM

dalla rivoluzione dell'interiorità e dell'individualità operata dal cristianesimo, quale «forma di mortale inimicizia contro la realtà»<sup>66</sup>. Il *katéchon* è sempre *forma* e *contenitore* che deve imbrigliare, ordinare, fondare e bloccare il flusso caotico e devastante della vita, coagulandolo in istituzioni, valori, autorità, gerarchie, poteri in grado di impedire l'eruzione del disordine. Cristo/Anticristo, al contrario, rappresenta l'inarrestabile flusso al di là di ogni formalizzazione contenente: è «rivoluzione permanente» nella misura in cui «non può che esprimere una costante *riserva escatologica* su ogni potere che si eserciti essenzialmente allo scopo di *tenere in forma*, custodire o conservare»<sup>67</sup>. La teologia politica catecontica è la temporanea neutralizzazione tramite istituzionalizzazione e dogmatizzazione del nucleo sovversivo della predicazione di Cristo. Essa esprime lo scandalo del paradosso di una teologia cristiana primariamente rivolta a frenare e trattenere... proprio Gesù Cristo! E l'indecenza dell'assurdo di essere Anti-Cristo e Anti-Anticristo nel nome di Cristo/Anticristo!

La distruzione *completa* dell'*ethos* – quale sistema di credenze-guida che costituiscono l'essenza e il carattere della società tradizionale in cui politica e teologia convivono l'una a fianco dell'altra senza conoscere lacerazione né scissione – si dà solo con l'apparire di Cristo che, con la sua predicazione, dissolve la «sostanza della città antica, cioè della città pagana»<sup>68</sup> e contribuisce ad avviare la più grande rivoluzione sociale e religiosa che il mondo avesse mai conosciuto. Il messaggio biblico-cristiano con la sua «riserva escatologica» disgrega il mondo antico nella misura in cui *prima* erode dall'interno i vecchi concetti di vita sociale e appartenenza a un *ethos* condiviso (che fondavano l'*intera e unica* esistenza nell'antichità), e *poi* introduce i nuovi valori dell'uguaglianza e dell'interiorità, in seguito declinati in chiave individualistica. Estirpando ogni adesione irreflessiva che si traduceva in legame di appartenenza e desostanzializzando qualsiasi forma di potere politico<sup>69</sup>, il messaggio cristiano libera l'uomo, lo sradica dalla

<sup>66</sup> F. Nietzsche, *Der Antichrist*, cit., § 27, p. 197, trad. it. *L'anticristo*, cit., § 27, p. 199.

<sup>67</sup> M. Cacciari, *op. cit.*, p. 15.

<sup>68</sup> S. Mazzarino, *L'Impero romano*, 2 voll., Laterza, Roma-Bari, 1983, vol. I, p. 210.

<sup>69</sup> Correttamente Cacciari, *op. cit.*, pp. 15-16: «Il potere, *potestas*, mondano non può pretendere autentica *auctoritas*. Può "reggere", forse, nel senso più "laico" del termine

## JURA GENTIUM

comunità e mina l'orizzonte politico e di dominio, fino allora incontestato<sup>70</sup>. Dall'immanenza alla trascendenza; dal dentro al fuori. Tutto ciò che era solido evapora.

La "liberazione" attuata da Cristo anticipa la dinamica tipica della modernità, ossia il passaggio da un sistema di dipendenza *diretta* (come quello dall'*ethos* comunitario) a uno di dipendenza *indiretta* (come quello dall'impersonalità del mondo sradicato ed estraneo), e la transizione traumatica dall'illibertà o dalla libertà come riconoscimento della necessità all'illusione della libertà o all'insostenibile pesantezza della libertà che si rovescia in nuova costrizione, in una dialettica perversa da cui non c'è scampo. Nel momento stesso in cui il *cives* si individua, emancipandosi dalla *communitas*, si indebolisce e viene risucchiato in un sistema di dipendenze indirette, che lo incatena alla sua astrattezza intrascendibile proprio quando lo libera dalla concretezza, spesso asfissiante, della dipendenza diretta dai rapporti comunitari e tradizionali col sistema di appartenenza.

Agostino nel *De Civitate Dei* coglie bene questo aspetto, quando enfatizza l'apolidia e lo sradicamento dell'uomo cristiano in questo mondo<sup>71</sup>. Il cristiano non può, infatti, esimersi dal mettere continuamente in discussione ogni ordinamento puramente terreno, che mai accetta interamente in virtù della «costante riserva escatologica». È necessariamente ed essenzialmente *sovversivo* di ogni forma di potere politico che rivendichi autonomia e totalità. Quale pellegrino su questa terra è consapevole della caducità e della necessità di superare ogni sistemazione della città terrena. L'indipendenza dai costumi, dalle leggi, dalle istituzioni della *polis/urbs* e dell'*ethos/communitas* si paga con la vertigine della libertà, che si traduce in sradicamento, in *Heimweh*. Mattia Pascal diventa Adriano Meis.

*rex*, ma non *condurre*, non "imperare" verso fini ultimi. Tale profezia rende, d'ora in poi, impossibile a un qualsiasi Stato di "stare in pace».

<sup>70</sup> Così M. Cacciari, *op. cit.*, pp. 81-82: «È un nuovo ordine l'anomia; è un nuovo *nomos* quello dell'*Antikeimenos*. [...] È universale mobilitazione, insofferenza di ogni confine, liquidazione di ogni *ethos*. Esso opera la "de-sostanzializzazione" di ogni potere politico – ma questa opera è ancora prassi politica!». Cacciari attribuisce *esclusivamente* all'Anticristo quel che noi invece attribuiamo a Cristo, il quale, nella logica catecontica qui analizzata, coincide con l'Anticristo, il suo doppio.

<sup>71</sup> Agostino, *De Civitate Dei*, XIX,12-17.

## JURA GENTIUM

È qui che si consuma la rottura, tanto deprecata da Schmitt, dell'unità tradizionale di religione e politica, che costituiva l'originaria teologia politica pagana. Nasce la *dualità* conflittuale tra *religione* (una religione molto più forte, profonda, pervasiva e irriducibile di quella debole, superficiale, relativa e funzionale dei Gentili) e *politica* (un potere eroso e in crisi). Il cristianesimo opera la più radicale trasvalutazione di valori mai contemplata: distrugge una volta per tutte sia il senso di appartenenza irriflessivo alla comunità con il suo sistema valoriale sia il legame, creduto indissolubile, tra gli dèi e la società. Un intero sistema di valori e credenze religiose entra in crisi irreversibile. La teologia politica pagana che garantiva la reciproca funzionalità di religione e politica è desostanzializzata, così come il mondo che essa rappresentava e disciplinava. Dopo l'avvento di Cristo, si avrà sì lo sviluppo e la consacrazione della teologia politica in senso forte (già presente, pur in forma diversa, nel regno di Israele), *ma*, al tempo stesso, nessuna teologia politica sarà mai più veramente stabile e garantita una volta per tutte, come era invece la debole teologia dell'*ethos* dei pagani. La teologia politica "autentica" presuppone l'impossibilità come sua possibilità più propria e si realizza solo nella forma "inautentica" della teologia politica catecontica.

L'*ethos* antico era una religione civile, una *religione* eminentemente *politica*, giacché non c'era *Spaltung* tra *religione* e *politica*, *spirituale* e *mondano*, *interno* ed *esterno*, *privato* e *pubblico*, *trascendenza* e *immanenza*: gli uni erano espressione e realizzazione degli altri. Era il regno dell'esteriorità indifferenziata dall'interiorità (di cui anzi era unica espressione) e della "sana" superficialità. Con Cristo si consuma invece questa *separazione* nei termini di un'opposizione radicale: ciò che era *Uno* diventa *Due* e nasce la *coscienza*, il tarlo che tutto rode e mette in discussione. Si spalanca l'abisso dell'interiorità e della profondità. In ciò consiste l'«immane potenza» del cristianesimo: esso è la «furia del dileguare», che produce scissione e rende *evanescenti* ed *esteriori* all'individuo *tutti* i rapporti di appartenenza all'*ethos*, da cui viene sradicato. Una volta dissolti i legami con gli altri membri della comunità e il senso di adesione a essa, l'egoismo e il bisogno

## JURA GENTIUM

individuale sono liberi di sostituirsi al genuino rapporto sociale<sup>72</sup> e di porsi come sua origine, criterio e meta.

Una città senza più *ethos* né dèi, un Politico stancamente sorretto da un Religioso ormai svuotato e deficiente si presta bene a costituirsi come terreno privilegiato dell'anarchia dei vari interessi egoistici in conflitto. L'Impero, pressato e colpito dall'esterno, è eroso e svuotato dall'interno. Cristo/Anticristo è Prometeo/Epimeteo (altra forma di *doppio* inscindibile): dona all'uomo la libertà, la fede autentica e la coscienza, ma scoperchia il vaso di Pandora dell'individualismo, dell'anarchia e dell'egoismo, sorretti e potenziati dalla scoperta dell'abisso dell'interiorità. Cristo/Anticristo è φάρμακον: catalizza, favorisce e produce disposizioni e attitudini ottime e pessime, senza mediazione. È una «rivoluzione permanente», quella cristiana.

*Ergo* la necessità del *katéchon* non appena si dà Cristo/Anticristo-Prometeo/Epimeteo. Il *katéchon* “naturale” è l'Impero romano, che però crolla *anche* in virtù dell'incapacità di porsi come *potestas/auctoritas* tra l'uomo e Dio. *Hic et nunc*: «*omnis potestas a Deo*» (Rm 13,1). Se prima *de facto* il potere politico coincideva con la divinità e quindi non doveva porsi come intermediario fra i due ambiti immanenti, ora, una volta consumata la *Spaltung* tra religione e politica, trascendenza e immanenza, con l'assolutizzazione della prima e la relativizzazione della seconda che riceve il potere dalla prima (*a Deo*), c'è bisogno di una *Vermittlung* tra le due sfere, che l'Impero è incapace di attuare. Cesare rimane all'Uno indifferenziato, non riesce a comprendere né a mediare il Due differenziato. E così fallisce come *katéchon*.

È invece la Chiesa, il *katéchon par excellence*, a porsi come precaria *mediatrice* fra la «città di Dio» e la «città terrena» (l'Impero di cui rileva le chiavi e la missione mondana di mantenere l'unità dell'Europa), frenando così l'azione dissolutrice dell'insegnamento di Cristo/Anticristo-Prometeo/Epimeteo e ricucendo, sia pure in maniera imperfetta e sempre provvisoria, la lacerazione della *Spaltung* tra l'ambito umano e quello divino, fra politica e religione. Il Due ritorna a essere *provvisoriamente* e *illusoriamente* Uno in una precaria e paradossale unione dialettica fra religione e politica. L'unità medievale di *imperium* e *sacerdotium* reca, infatti, da sempre come suo

<sup>72</sup> Cfr. K. Marx, *op. cit.*, p. 376, trad. it., p. 392.

## JURA GENTIUM

fondamento il Due, la «distinzione tra *potestas* e *auctoritas* quali principî d'ordine diversi [e, come tali, gestiti da persone e istituzioni diverse, impero e papato] ma facenti capo alla medesima unità complessiva»<sup>73</sup>. È quindi la Chiesa a istituire la teologia politica in senso forte (teologia del *katéchon*) e a fondare la civiltà europea, nella misura in cui, contendendo lo sradicamento epocale della tarda antichità (prodotto dal Cristo/Anticristo-Prometeo/Epimeteo), ri-radica gli uomini nello spazio comune della Cristianità e li disciplina tramite una nuova tavola di valori assoluti e condivisi.

L'intera storia d'Europa reca la cicatrice della ferita, mai completamente rimarginata, di questa rottura originaria, e la teologia politica del *katéchon* ne è la cifra. Da allora tutta la vicenda europea sarà sintetizzata e lacerata dagli stessi paradossi dialettici del *katéchon*, che è l'autocoscienza d'Europa.

### Metamorfosi

Dopo la lunga parentesi della teologia politica catecontica medievale che aveva equilibrato le due istanze confliggenti nell'unità precaria della *respublica christiana*, diventa *nuovamente* chiaro con Hobbes che, dei due termini del rapporto, la religione è quello debole, subordinato e sacrificabile. La religione, *sistemata* in teologia, è nell'età moderna un "contenitore vuoto" che serve a *potenziare*, rendere più autorevole e perpetuare il potere politico, tramite un'ulteriore legittimazione spirituale, che "santifica" quella originaria e fondante del contratto sociale. Ma il potere spirituale non può più porsi da pari o, addirittura, concorrere e confliggere con il potere secolare che, avendolo inglobato, può fare a meno della sua mediazione.

La religione, in forma di teologia, è il catalizzatore del termine cui si accoppia, il quale tende a neutralizzarla gradualmente, mantenendola subordinata. Nella teologia politica *moderna*, così come in quella pagana antica (sebbene qui in forma indifferenziata e irriflessiva), la "teologia" è l'enfaticizzazione, tramite l'infusione di *auctoritas*, della "politica", che assume caratteri sacrali e svuota il Religioso di ogni significato pubblico autonomo e non funzionale al potere. Il termine

<sup>73</sup> C. Schmitt, *Der Nomos der Erde*, cit., p. 30, trad. it. *Il nomos della terra*, cit., p. 45.



## JURA GENTIUM

“teologia” indica l’aspetto della divinizzazione, assolutizzazione e sacralizzazione del termine profano, cui è funzionale. Così «l’elemento sacrale, tutt’altro che dissolto, viene incorporato dalla stessa istituzione politica, che colloca in se stessa la propria fonte di legittimità»<sup>74</sup>. “Teologia politica” denota la politica assolutizzata e divinizzata, o il farsi politica della teologia, quindi la neutralizzazione del sacro, posto al servizio del profano che si appropria del suo contenuto. La teologia politica è la teologia precipitata nel profano.

Ciò risulta evidente anche dall’analisi grammaticale dell’espressione “teologia politica”. L’aggettivo “politica” assume una posizione dominante, mentre il sostantivo “teologia” viene svuotato e degradato a svolgere, per lo più, una funzione ancillare e legittimante all’interno di un generale orizzonte profano e immanente. È una *metamorfosi*: l’aggettivo divora dall’interno il sostantivo, che muta forma e assume le caratteristiche del divoratore famelico. E allora la “teologia” diventa il predicato della “politica” che si costituisce come unico soggetto. *Mutatis mutandis*, “teologia economica”, che rileva il posto della morente teologia politica nel XX secolo, indica l’economia sacralizzata, divinizzata ed eternizzata come unica forza e solo senso del mondo. Ma, a differenza della teologia politica, la teologia economica non ha alcun bisogno di legittimazione spirituale, che ricava unicamente dalla propria capacità di dare libero sfogo e soddisfazione all’egoismo inestirpabile dell’uomo.

Il *problema* della teologia politica è nell’assolutizzazione dei due termini che la compongono; assolutizzazione fatalmente implicita in ogni sua concezione catecontica. Se “teologia” e “politica” sono poste e intese come termini assoluti, allora tendono ad autonomizzarsi per poi inglobarsi a vicenda (*de facto* la politica si autonomizza e divora la teologia) e formare così un *katéchon* precario o uno *pseudokatéchon*. Per avere *katéchon* in senso forte, ossia equilibrio dialettico tra *potestas* e *auctoritas*, politica e teologia, bisogna invece rassegnarsi alla loro relativizzazione. Ma, come si è visto, il *katéchon*, quale che sia, tende

<sup>74</sup> Così correttamente R. Esposito, *op. cit.*, p. 58, a proposito della concezione, elaborata da Kantorowicz, della teologia politica tra il Medioevo e l’età moderna. Cfr. E. Kantorowicz, *The King’s Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology*, Princeton, Princeton University Press, 1957, trad. it. *I due corpi del Re. L’idea di regalità nella teologia politica medievale*, Torino, Einaudi, 1989.

## JURA GENTIUM

sempre a trascendere se stesso, a farsi *metakatéchon*, a non accettare il proprio statuto relativo e a tempo determinato e quindi a darsi come *katéchon* debole e insufficiente. Quanto più si assolutizza tanto più si relativizza. Quanto più si eternizza tanto più ricade nella caducità. Ecco la contraddizione e il paradosso della teologia politica catecontica. Questa la sua dialettica autodistruttiva.

Formulato in termini aristotelici, l'enigma dell'origine della teologia politica diventa più chiaro e quindi risolvibile. "Politica" è religione in atto. "Teologia" è politica in potenza. E l'atto (*ἐνέργεια*, *ἐντελέχεια*) ha priorità ontologica, cronologica e logica rispetto alla potenza (*δύναμις*), giacché quest'ultima è, esiste e può esser conosciuta solo in atto e in sua virtù. Volendo entrare nel merito della disputa ermeneutica tra secolarizzazione e «teologizzazione»<sup>75</sup>, e rispondere quindi all'ingannevole quesito, implicito in entrambe le posizioni, se sia il Politico a nascere dal Religioso (secolarizzazione) oppure il contrario (teologizzazione), se quindi sia nato prima l'uovo o la gallina, si potrebbe aristotelicamente affermare che "nasce prima" (*per noi*) la politica, essendo essa religione in atto, e che quindi la religione, nel concreto, si dà già nell'orizzonte della politica. La potenza è espressione della necessità, ossia prefigurazione e predeterminazione necessaria dell'atto. L'atto è «origine e meta» della potenza, il suo unico modo di realizzarsi ed esistere concretamente.

Ma nella realtà si parte sempre dalla sintesi (realtà in atto) delle varie determinazioni e non da una di esse irrigidita e posta come *primum*, origine, fondamento, essenza, qualificazioni, queste, a loro volta

<sup>75</sup> Questa è la posizione di J. Assmann, *Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Ägypten, Israel und Europa*, München/Wien, Hanser, 2000, p. 29, trad. it. *Potere e salvezza. Teologia politica nell'Antico Egitto, in Israele e in Europa*, Torino, Einaudi, 2002, pp. 20-21, che rovescia il discorso di Schmitt sulla secolarizzazione della sfera spirituale, per decostruirne il paradigma interpretativo: «tutti i concetti pregnanti [...] della teologia sono concetti politici teologizzati». «Teologizzazione» è il «divenire teologico di concetti politici fondamentali». Già E. Kantorowicz, "Kingship under the Impact of Scientific Jurisprudence", in M. Clagett, G. Post, R. Reynolds (eds.), *Twelfth-Century Europe and the Foundation of Modern Society*, Madison, University of Wisconsin Press, 1961, p. 101, trad. it. "La regalità", in E. Kantorowicz, *I misteri dello Stato*, Genova-Milano, Marietti, 2005, pp. 58-59, ribaltava la tradizionale prospettiva della secolarizzazione, nella misura in cui vedeva nel XII secolo piuttosto «una spiritualizzazione o una santificazione della sfera secolare». Cit. in R. Esposito, *op. cit.*, p. 57.

## JURA GENTIUM

determinate da un *secundum*, un originato, un fondato e un apparente, in un circolo vizioso da cui non c'è scampo. La religione (l'uovo, la potenza) trova espressione e realizzazione solo *con* e *nella* politica (la gallina, l'atto), la quale ottiene poi da essa un significato ulteriore in un circolo di rimandi e interazioni reciproche e in un rapporto sempre problematico e mai garantito una volta per tutte. È chiaro quindi che non c'è alcun *primum*, origine, fondamento ed essenza: religione e politica nascono *insieme* ed esistono *contemporaneamente* e in *reciproca interdipendenza*, e non si lasciano artificiosamente cristallizzare in una successione di prima e poi né in un rigido rapporto di causa ed effetto, origine e originato, che sono il frutto di pregiudizio e fallacia soggettivi più che di realtà effettiva. Religione e politica tendono piuttosto a presupporre vicendevolmente e a realizzarsi l'una tramite l'altra, con le implicazioni aporetiche che abbiamo visto, quali la tendenza a risolversi l'una nell'altra.

Secolarizzazione e teologizzazione ipostatizzano solo un momento particolare di questo fluido rapporto ambiguo e contraddittorio; ma poi da questa indebita ipostasi del particolare astraggono una regola generale, che diventa paradigma ermeneutico universale, «interpretazione unilaterale del processo storico»<sup>76</sup>. La ricerca di un *primum*, di un fondamento definitivo è illusoria e fuorviante. Nel nostro caso specifico non porterebbe ad altro che a una sterile *reductio ad hominem*, all'affermazione che tanto la religione quanto la politica sono figlie della paura, della speranza e del desiderio, quindi dell'uomo che è il loro unico «fondamento infondato». E, con questo, non si sarebbe neppure sfiorato il problema della teologia politica.

Pertanto è necessario porsi al di là dell'orizzonte della secolarizzazione e della teologizzazione, come categorie interpretative della teologia politica e degli ultimi duemila anni di storia. *De facto* esse sostengono la medesima tesi da punti di vista opposti: l'aporetica *Wechselwirkung*, implicazione e interazione reciproca tra religione e politica. Esprimono la stessa dinamica declinata in maniera differente «a seconda della temporanea prevalenza di uno dei due termini»<sup>77</sup>. Nella

<sup>76</sup> R. Esposito, *op. cit.*, p. 77.

<sup>77</sup> Ivi, p. 79. Assmann, dopo aver polemicamente rovesciato la prospettiva schmittiana, coglie bene il reciproco influsso fra teologia e politica: teologizzazione del

## JURA GENTIUM

modernità si assiste contemporaneamente *sia* a una progressiva *secolarizzazione* del Religioso *sia* a una *teologizzazione* sempre più esplicita del secolare, del potere, del Politico, dell'Economico, di cui i regimi totalitari del Novecento rappresenteranno la sintesi e il culmine. Il processo non è mai unilaterale e monodirezionale ma biunivoco e contraddittorio: dialetticamente sono simultaneamente attivi e veri entrambi i movimenti nella loro contraddittorietà.

Si tratta quindi, come aveva intuito Walter Benjamin<sup>78</sup>, di certificare il *passaggio* dalla falsa duplicità della coppia secolarizzazione/teologizzazione<sup>79</sup> all'unicità della *metamorfosi*. La religione e/o la politica non si sono limitate soltanto a favorire il sorgere dell'economia capitalistica e a potenziarla, bensì hanno progressivamente mutato la propria forma fino a trasformarsi compiutamente in economia capitalistica<sup>80</sup>. Il «capitalismo come religione» e come prassi politica: l'economia parassitaria ingloba la religione e la politica e diventa essa stessa unica religione e prassi politica.

### Movimento

«Fino al secolo XIX, in un mondo originariamente interpretato in senso sacrale, la religione era stata la più profonda forza vincolante per l'ordinamento politico e la vita dello Stato»<sup>81</sup>. Ma ora, a seguito della sua espulsione dall'«ordinamento politico», entra in crisi profonda la teologia politica catecontica e con essa, come ai tempi della rivoluzione

Politico e politicizzazione del Religioso sono aspetti del medesimo processo di mutua implicazione fra teologia e politica. Cfr. J. Assmann, *op. cit.*, pp. 15-31, trad. it., pp. 5-23.

<sup>78</sup> Cfr. W. Benjamin, "Kapitalismus als Religion" (1921), in Id., *Gesammelte Schriften*, cit., Band VI: *Fragmente. Autobiographische Schriften*, fr. 74, pp. 100-103, trad. it. "Il capitalismo come religione", in Id., *Opere complete*, cit., vol. VIII: *Frammenti e Paralipomena*, Torino, Einaudi, 2014, fr. 74, pp. 96-99.

<sup>79</sup> Tale duplicità riflette la separazione che costituisce l'unità della teologia politica, «un Due che tende all'Uno mediante l'inclusione escludente dell'altro polo». R. Esposito, *op. cit.*, p. 79.

<sup>80</sup> Cfr. W. Benjamin, "Kapitalismus als Religion", cit., p. 102, trad. it. "Il capitalismo come religione", cit., p. 99.

<sup>81</sup> E.-W. Böckenförde, "Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation", cit., p. 111, trad. it. "La nascita dello Stato come processo di secolarizzazione", cit., p. 52.

## JURA GENTIUM

di Cristo/Anticristo, il senso di appartenenza allo Stato, *ethos* sbiadito, dei singoli tanto emancipati quanto sradicati. L'idea di *nazione*, simulacro di *katéchon*, subentra come forza unificatrice alla religione, con il risultato di *accelerare* il suicidio dell'Europa, una volta declinata in *imperialismo* famelico. Così, a partire dalla rivoluzione industriale e dalla sua controparte politica, la Rivoluzione francese, l'Europa celebra il suo apogeo e la sua crisi sistemica: la sua vittoria coincide con la sua disfatta<sup>82</sup>. Il *katéchon* statale-nazionale è ormai irrimediabilmente eroso e insufficiente ad arginare la marea montante economico-sociale.

Innumerevoli contraddizioni, rivolgimenti e mutamenti repentini si originano senza soluzione di continuità in seno a una società, che non conosce pacificazione né conciliazione (e forse mai le ha conosciute) ma solo lacerazione e *shock*. È la ripresa di quella «rivoluzione permanente» già scoppiata all'avvento di Cristo e contenuta fino allora per opera del *katéchon* nelle sue varie forme e realizzazioni. Tale rivoluzione, oltre ad attuare una mobilitazione perenne e totale della società (che la produce), investe lo stesso *katéchon*, che si trova *continuamente* soggetto a metamorfosi e mutamenti, a seconda di cosa debba, possa o voglia frenare. La rivoluzione al pari della società si fa *totale*: l'una è l'*alter ego* dell'altra, sotto il sortilegio del perpetuo condizionamento reciproco. La società capitalistico-borghese produce fermenti rivoluzionari che, a loro volta, si traducono in decisioni culturali e politiche<sup>83</sup>, e modificano l'assetto sociale in una reversibilità circolare senza via d'uscita. Fino a quando il diffondersi del benessere economico non dissolve ogni velleità rivoluzionaria<sup>84</sup> relativa alla

<sup>82</sup> Cfr. D. Groh, *op. cit.*, p. 13, trad. it., p. 3.

<sup>83</sup> Cfr. *ivi*, p. 175, trad. it., p. 176.

<sup>84</sup> Nietzsche, pur da una prospettiva antisocialista, giunge a una conclusione analoga alla nostra quando scrive che «[i]l popolo è lontanissimo dal socialismo come teoria del cambiamento riguardo all'acquisto della proprietà: e se un giorno avrà in mano la ruota del timone, attraverso le grandi maggioranze dei suoi parlamenti, allora esso attaccherà con l'imposta progressiva i principi del capitale, del commercio e della borsa, e in realtà creerà lentamente un cetto medio, che potrà *dimenticare* il socialismo come una malattia superata». La «dilagante democratizzazione» dell'Europa, di cui parla il filosofo tedesco, e il crescente benessere economico, di cui possono incominciare a beneficiare anche le masse (grazie, appunto, alla democratizzazione), coincidono, come si vedrà fra poco, con l'inesorabile e generale *imborghesimento* del mondo occidentale e con la sua conseguente rinuncia alla lotta politica per la rivoluzione sociale. F.

## JURA GENTIUM

società e trasferisce il movimento della rivoluzione, politica e culturale, nel generale movimento economico. Questa è la «rivoluzione permanente» capitalistica del XIX secolo, che si dà nell'orizzonte globale ma ancora fumoso del dominio economico che già abbraccia e informa politica, cultura e religione.

È questo l'atto finale della lunga crisi che nell'età moderna ha colpito e consumato la teologia politica catecontica. Il *movimento* incessante ha avuto la meglio sulla stabilità frenante del *katéchon*. L'*accelerazione*, compressa dopo secoli di contenimento per opera delle forze catecontiche esterne e interne agli uomini e ora liberata dalle rivoluzioni politiche e industriali, è la cifra degli ultimi due secoli di tempo intermedio. Un'accelerazione e una crisi così radicali e permanenti da rovesciarsi nella *stasi dinamica* dell'"eterno presente", il tempo *par excellence* della tarda modernità, che dialetticamente muta continuamente senza però mai realmente cambiare né lasciare spazio ad alternative. Passato e futuro vengono inglobati e continuamente ricontestualizzati in un presente che si dilata a dismisura e si costituisce come orizzonte intrascendibile. Passato futuro, «futuro passato»<sup>85</sup>: eterno presente.

Dall'Ottocento in poi il *katéchon*, nelle sue molteplici fenomenologie, è investito dal *movimento* e si fa liquido, mobile, a breve scadenza, ma *senza più escatologia*. Assieme al *katéchon*, il penultimo, scompare, infatti, l'ἔσχατον, l'ultimo: non c'è più nulla che ponga un termine al corso della storia, lo articoli e lo riempia di finalità determinata. Ora il movimento incessante è illimitato, totale, autoreferenziale e divora tutto. Nulla è fuori dal movimento, tutto ne è

Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister*, in Id., *Sämtliche Werke. KSA*, cit., Band 2: *Menschliches, Allzumenschliches I und II*, Abschnitt 292, p. 684, trad. it. *Umano, troppo umano. Un libro per spiriti liberi*, in Id., *Opere di Friedrich Nietzsche*, cit., vol. IV, tomo III: *Umano, troppo umano II. Frammenti postumi (1878-1879)*, Milano, Adelphi, 1967, af. 292, p. 251. Cit. anche in G. Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft* (1954), in Id., *Werke*, Werkausgabe in 17 Bänden (15 Bände erschienen), Neuwied/Berlin/Darmstadt, Luchterhand, 1962-1986, Band 9: *Die Zerstörung der Vernunft*, Neuwied/Berlin, Luchterhand, 1962, p. 293, trad. it. *La distruzione della ragione*, Torino, Einaudi, 1959, p. 335.

<sup>85</sup> Cfr. R. Koselleck, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik der geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1979, trad. it. *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, Bologna, CLUEB, 2007.

## JURA GENTIUM

dentro. La *totalità* ormai in crisi nei sistemi filosofici e nella politica trasmuta nella totalità del movimento inarrestabile del processo economico. Ciò che è impossibile nel pensiero e nel Politico (totalità in pezzi, crisi del sistema, visione globale preclusa), diventa realtà economica impensabile. La società dominata dall'economia si fa totale al punto da rendere impossibile il pensiero della totalità e la politica come gestione di essa.

La totalità socio-economica reale è gelosa e terrorizzata dall'altro come la regina cattiva di Biancaneve<sup>86</sup>. Non tollera il Due, odia la differenza e ama la contemplazione narcisistica dell'Uno, dell'identico, di sé. Così lascia intatta soltanto la particolarità innocua e sopprime ogni potenziale alternativa; anche nell'ambito del pensiero. Quel che si vive non può più neppure essere pensato, la *distanza* viene eliminata e con essa il punto di vista alternativo. L'equazione che ha sorretto e informato quasi tutta la filosofia occidentale, pensiero = essere, è annullata dall'immensità dell'essere (socio-economico) che risucchia il pensiero, il sapere, e lo parcellizza<sup>87</sup> fino a scomporlo in mille branche tanto specialistiche quanto inoffensive. Non è più in gioco l'antico problema nominalistico/antimetafisico della corrispondenza di pensiero ed essere. Qui si tratta piuttosto di un essere che rende impossibile il pensiero di sé.

Eduard Bernstein nel 1899 rende testimonianza radicale della totalità e dell'idolatria del movimento (che informa anche la filosofia vitalistica del primo Novecento) con il celebre motto «Il movimento è tutto, il fine

<sup>86</sup> Nel contesto assai diverso della critica radicale all'ontologia fondamentale heideggeriana, Adorno utilizza la stessa immagine della regina di Biancaneve. Lì la perfida matrigna è allegoria dell'ontologia fondamentale e Biancaneve dell'ente. Cfr. Th.W. Adorno, *Nachgelassene Schriften* (= NaS), ca. 32 Bände, hrsg. vom Theodor W. Adorno Archiv, Frankfurt a.M./Berlin, Suhrkamp, 1993 ff., Abteilung IV: *Vorlesungen*, 18 Bände, Band 7: *Ontologie und Dialektik* (1960/61), hrsg. von R. Tiedemann, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2002, pp. 104-105.

<sup>87</sup> György Lukács critica aspramente il procedimento analitico della scienza borghese-capitalistica che atomizza il sapere, e a esso contrappone marxianamente «la considerazione dialettica della totalità» (*die dialektische Totalitätsbetrachtung*) e «il punto di vista della totalità» (*der Gesichtspunkt der Totalität*). Cfr. G. Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein. Studien über marxistische Dialektik* (1923), in Id., *Werke*, cit., Band 2 (Frühschriften II): *Geschichte und Klassenbewußtsein*, Neuwied/Berlin, Luchterhand, 1968, pp. 181, 184-185, 195, 199-201, 335, trad. it. *Storia e coscienza di classe*, Milano, SugarCo, 1967, pp. 14, 17, 19, 30, 35-38, 201.

## JURA GENTIUM

è nulla»<sup>88</sup>. Si certifica così l'avvenuta eternizzazione psichica e sociale del movimento capitalistico, l'unico "autorizzato", totale e non più trattenuto da alcun *katéchon*, di cui si può ora sancire la futilità, già riconosciuta più di mezzo secolo prima da Tocqueville<sup>89</sup>. E si ravvisa nel socialismo il debole «movimento» comprimario e inessenziale all'interno dell'universale ed essenziale movimento del capitalismo. Costanzo Preve può quindi denunciare la piena affermazione del capitalismo nel cuore del riformismo del pensatore socialdemocratico.

L'unico modo per legittimare e anzi sacralizzare il movimento risiedeva nel togliere al movimento qualsiasi senso che eccedesse il semplice scorrimento "vitale" della autoriproduzione capitalistica illimitata. [...] Il motto di Bernstein fu a tutti gli effetti una radiosa aurora per l'autocoscienza filosofica del capitalismo novecentesco: l'onnipotenza astratta si incarnava nella assolutizzazione del movimento, mentre la concreta impotenza prendeva forma nell'annichilimento programmatico del fine. Il riformismo socialista si arrende ancora prima di accettare la battaglia<sup>90</sup>.

Con la sua resa Bernstein comprende con lucidità che la battaglia è persa prima ancora che inizi, *perché* (e Preve sembra dimenticarlo) a essersi già arresa non è solo la socialdemocrazia riformista, bensì l'intera società occidentale "decateconticizzata", ormai plasmata

<sup>88</sup> E. Bernstein, *Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie*, Stuttgart, Dietz, 1899, p. VII, trad. it. *I presupposti del socialismo e i compiti della socialdemocrazia*, Roma-Bari, Laterza, 1974, p. 6: «Per me il movimento [*Bewegung*] è tutto, e ciò che comunemente [*gemeinhin*] è chiamato obiettivo finale [*Endziel*] del socialismo è nulla». Si veda anche ivi, p. 169, trad. it., p. 244: «Quel che comunemente si chiama obiettivo finale del socialismo per me è nulla, il movimento è tutto».

<sup>89</sup> Cfr. A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique* (1835, 1840), in Id., *Œuvres complètes*, tom. I, voll. 1-2, éd. publ. sous la dir. de J.-P. Mayer, Paris, Gallimard, 1992, trad. it. *La democrazia in America*, a cura di C. Vivanti, Torino, Einaudi, 2006. C. Schmitt, *Ex Captivitate Salus. Erfahrungen der Zeit 1945/47*, Köln, Greven, 1950, pp. 25-33, trad. it. *Ex Captivitate Salus. Esperienze degli anni 1945-47*, Milano, Adelphi, 1987, pp. 27-35, reputa Tocqueville «lo storico più grande del secolo XIX», ma al tempo stesso gli contesta la mancanza di un «ancoraggio a una storia della salvezza che preservasse dalla disperazione la sua idea storica dell'Europa. Senza l'idea di un *katéchon*, l'Europa era perduta. Tocqueville non conosceva alcun *katéchon*. [...] Divenne così un vinto che accetta la propria sconfitta». Cfr. W. Palaver, *op. cit.*, p. 71. Schmitt, invece, divenne un vinto recalcitrante ad accettare la propria sconfitta.

<sup>90</sup> C. Preve, *Il filo di Arianna. Quindici lezioni di filosofia marxista*, Milano, Vangelista, 1990, p. 203.



## JURA GENTIUM

integralmente dal capitalismo e da esso resa totale e funzionale a quell'unico movimento economico che assolutizza i mezzi e rende nulli i fini. Aleksandr Herzen, prima di Nietzsche e Bernstein, si era reso conto dell'*imborghesimento* generale e inesorabile dell'Europa occidentale. *Qui* nessuna forza, a parer suo, è in grado di fronteggiare il progressivo dominio della borghesia (pienamente effettivo dopo il 1848 e palese dagli anni '70 dello stesso XIX secolo<sup>91</sup>), perché tutto si è già trasformato in borghesia, all'infuori della quale c'è il nulla. Lo stesso operaio europeo non è un proletario, ma un piccolo borghese che non trova scampo dall'onnipervasivo spirito commerciale<sup>92</sup>. La socialdemocrazia e la Germania, ossia l'Europa che Bernstein sacrifica all'altare del movimento del capitalismo senza neppure combattere è la stessa Europa priva di *katéchon* che si è già arresa, sacrificata e consegnata a quel medesimo capitalismo di cui introietta i "valori" e gli imperativi, tanto suadenti quanto facenti leva sull'egoismo naturale dell'uomo. Il *katéchon*, nelle sue varie forme, tratteneva soprattutto quell'egoismo inestirpabile, potenziato dalla "scoperta" dell'interiorità e dell'intangibilità della *persona*. Infatti, «il dissolversi della forma catecontica si origina dal suo stesso interno, "viene da noi"»<sup>93</sup>.

Da qui la sacralizzazione del movimento e la rinuncia a combatterlo, giacché tutti ne siamo già parte, volenti o nolenti. Il riformismo di Bernstein esprime la consapevolezza dell'impossibilità della *rivoluzione sociale* nel mondo occidentale categorizzato e mosso dal capitalismo. Per questo fuori del movimento capitalistico nulla è possibile. Non c'è né può esserci alcuna reale alternativa al *trend* globale del capitalismo, lanciato a folle velocità; tanto vale, quindi, riconoscerne la necessità ineluttabile e provare a riformarlo, senza traumi, *da dentro*, rispettandone le leggi e rinunciando a ogni prospettiva rivoluzionaria,

<sup>91</sup> Si veda la profonda e puntuale analisi storica di E.J. Hobsbawm, *The Age of Capital 1848-1875*, London, Weidenfeld & Nicolson, 1975, trad. it. *Il trionfo della borghesia 1848-1875*, Roma-Bari, Laterza, 1976.

<sup>92</sup> Cfr. N. Berdjajev, *Истоки и смысл русского коммунизма [Istoki i smysl russkogo kommunizma]*, Paris, YMCA-PRESS, 1955, p. 29, trad. it. *Le fonti e il significato del comunismo russo*, Milano, Cooperativa editoriale "La Casa di Matriona", 1976, p. 52. L'idea della «borghesizzazione», corruzione e decadenza dell'Europa è un *Leitmotiv* che informa la gran maggioranza del pensiero russo dell'Ottocento.

<sup>93</sup> M. Cacciari, *op. cit.*, p. 118.

## JURA GENTIUM

giacché *non c'è più un fuori*. Bernstein riconosce già nel 1899 quel che sarà triste banalità un secolo più tardi. Ma con la significativa eccezione che oggi non c'è neppure più spazio per le riforme.

Nell'idolatria del movimento totale e unico della rivoluzione permanente capitalista, il *terminus a quo* coincide con il *terminus ad quem*: si parte dal capitale e si arriva al capitale, in un circolo infernale da cui non si esce. Dietro la dinamica vorticoso del movimento e del pluralismo si cela la stasi dell'identico. Tutto è capitale: *pancapitalismo*. Tutto è nel capitale: *panecapitalismo*. Così si configura il panteismo spinoziano nell'epoca del movimento assoluto del *paneconomicismo* e della *teologia economica*, che rileva il posto della malconcia teologia politica catecontica. L'immanenza e l'ordine geometrico necessitante della Sostanza di Spinoza si risolvono ora nell'immanenza intrascendibile e ancora più necessitante del dio-Capitale, dell'Economico fattosi totale e totalizzante, che vieta ogni trascendenza per officiare in permanenza «la celebrazione di un culto *sans rêve et sans merci*[,] [...] [in cui] non esistono “giorni feriali”»<sup>94</sup>.

### Rimozione e utopia

Alla fine del XX secolo, con il crollo del comunismo come utopia, mito e realtà, giunge a compimento il lungo processo di rimozione del *katéchon*. «Il Politico non può più avanzare alcuna “autorità” che non si presenti “al servizio” del sistema tecnico-economico»<sup>95</sup>. Nulla esiste *fuori* dell'orizzonte del dominio e della connessa razionalizzazione economica, che *ora* è compiutamente struttura ontologica intrascendibile della totalità della vita, *ratio essendi et cognoscendi* dell'Essere. Il capitalismo globalizzato, come totalità storico-sociale-economico-culturale, si fa *divino* e assume, svuotandoli e trasfigurandoli, tutti i contenuti della religione, presentandosi come orizzonte ultimo, indiscutibile e intrascendibile di senso, significato e possibilità. Il paneconomicismo diventa *società totale* e trasforma il mondo nello sterminato altare su cui si officia a tempo indeterminato il culto permanente del capitalismo divino. Il tanto temuto “giudizio dei

<sup>94</sup> W. Benjamin, “Kapitalismus als Religion”, cit., p. 100, trad. it. “Il capitalismo come religione”, cit., p. 97.

<sup>95</sup> M. Cacciari, *op. cit.*, p. 122.

## JURA GENTIUM

mercati” riecheggia e soppianta il “giudizio di Dio”. La *teologia politica* trapassa in *teologia economica*.

Questa l’età *postkatéchon* che, per Cacciari, si configura come l’età di Epimeteo, colui che “pensa dopo”. L’epoca dell’incapacità di ogni logica previsione del futuro, della navigazione a vista, dell’irresponsabilità generalizzata. «L’Evo dell’*insecuritas* e delle crisi permanenti», che sostituisce «l’Evo catecontico-cristiano delle grandi guerre e delle grandi rivoluzioni»<sup>96</sup>. Il futuro è imprevedibile, giacché non esiste più come tempo ed è già risucchiato nella presenza asfissiante dell’eterno presente banale ma imperscrutabile. La rimozione del *katéchon* coincide con la «morte del tempo» senza però escatologia.

Epimeteo cede alle lusinghe dell’Anticristo e, facendosi assoluto, agisce come se esso non dovesse mai venire. In maniera non dissimile, il potere catecontico tendeva a annullare ogni escatologia, assolutizzandosi e pretendendo per sé la dimensione ultima e totale del Regno di Dio, come se Cristo non dovesse mai ritornare. Frenava sia l’Apocalisse sia la *parusia*. Il tempo attuale è sì l’età della rimozione del *katéchon*, ma nell’ambito di una logica catecontica, sia pure rovesciata. La teologia economica attuale ha compiutamente introiettato il *katéchon* rimosso e impotente, riproducendone capovolta la dinamica.

Nella vittoria del teologico-economico si cela però il germe della sua sconfitta. *Qui* si può *ora* consumare la reversibilità di teologia politica *catecontica* e teologia politica *apocalittica*, da sempre separate e antitetiche. La teologia del *katéchon*, intramondana, incarnava la difesa e la conservazione del potere e dell’ordine attraverso «la violenza mitica del diritto»; la teologia dell’Apocalisse, messianica, esprimeva l’esigenza opposta della loro soppressione tramite la «violenza divina» destabilizzatrice<sup>97</sup>. L’una era simbolo di conservazione, controrivoluzione e rallentamento; l’altra di distruzione, rivoluzione e accelerazione. Insieme sono *ora* però fuse nell’unica teologia economica, al cui interno possono dare vita a un contromovimento

<sup>96</sup> Ivi, p. 124.

<sup>97</sup> W. Benjamin, “Zur Kritik der Gewalt”, in Id., *Gesammelte Schriften*, cit., Band II.1, cit., pp. 179-203, p. 199, trad. it. “Per la critica della violenza”, in Id., *Il concetto di critica nel romanticismo tedesco*, cit., pp. 133-156, pp. 152-153.

## JURA GENTIUM

dialettico. E così attuarsi e aprire il ventre famelico della bestia che le con-tiene.

L'opposizione, cifra di queste due teologie, si traduce *ora* nella loro reversibilità, che riecheggia quella, già vista, di Cristo e Anticristo, in ambito catecontico. Nel fallimento, cifra di entrambe, l'una diventa lo specchio dell'altra in un'inedita alleanza. La stasi dell'eterno presente del paneconomicismo annulla tanto l'escatologia apocalittico-messianica quanto il potere catecontico che la frena, nel nome della permanente apocalisse catecontica intramondana dell'economia divinizzata che si appropria, svuotandoli, dei due ambiti (apocalittico e catecontico) per poi ricontestualizzarli e assimilarli a suo uso e consumo, non lasciando più alcuno spazio "incontaminato" e alternativo. In definitiva, l'orizzonte teologico-economico rimane catecontico-apocalittico, pur avendo rimosso, inglobandoli, sia il *katéchon* sia l'Apocalisse.

In quest'orizzonte non si è data né «una *parusia* senza apocalisse» né «una affermazione senza negazione»<sup>98</sup>, ma solo una placida quanto implacabile<sup>99</sup> apocalisse catecontica senza *parusia* e un'affermazione automatica/irriflessiva senza negazione. La «potenza che libera»<sup>100</sup> dal "potere che frena", di cui è espressione la nuova apocalisse intramondana dell'economico, si sostanzializza in rinnovato potere che, nella stasi del movimento assoluto e monodirezionale, frena e con-tiene tutto ciò che rappresenta un ostacolo all'accelerazione del suo processo irreversibile di distruzione della vita spirituale e materiale. Quindi, sebbene il *katéchon* sia stato rimosso e l'Apocalisse disinnescata, ci troviamo sempre all'interno di un orizzonte catecontico-apocalittico, ma di segno economico, in cui il tempo è collassato nella monodimensionalità appiattente e banale dell'eterno presente.

<sup>98</sup> R. Esposito, *op. cit.*, p. 89.

<sup>99</sup> Così M. Cacciari, *op. cit.*, pp. 124-125: «Il momento dell'*Antikeimenos* non è [...] quello della Tirannia più o meno feroce, bensì quello dell'autonomizzarsi delle sfere di potenza e del confliggere fra di loro alla "luce" dell'apostasia. I diversi domini – economico, finanziario, politico, giuridico, tecnico-scientifico – competeranno tanto più duramente, quanto più comune si farà la loro *Weltanschauung* (che è quella del sistema-mondo, in tutta la sua strutturale aporeticità)».

<sup>100</sup> R. Esposito, *op. cit.*, p. 89.

## JURA GENTIUM

Benjamin ha elaborato una teologia politica apocalittica informata di nichilismo messianico<sup>101</sup>. Eppure proprio qui si può cogliere emblematicamente la reciproca implicanza e la reversibilità delle due teologie, catecontica e apocalittica, nell'epoca del dominio dell'unica teologia economica. In lui si sintetizzano in maniera inedita e significativa l'«apocalittico della controrivoluzione» Schmitt e l'«apocalittico della rivoluzione» Taubes<sup>102</sup>. La sua teologia messianico-apocalittica rappresenta l'estrema manifestazione e l'annientamento/inveramento paradossale della teologia catecontica, con la quale è solidale «nell'attimo della sua caduta»<sup>103</sup>.

Così Benjamin nei materiali preparatori per le sue tesi *Sul concetto di storia*:

Marx dice che le rivoluzioni sono la locomotiva della storia universale.  
Ma forse le cose stanno in modo del tutto diverso. Forse le rivoluzioni

<sup>101</sup> Cfr. W. Benjamin, “Theologisch-politisches Fragment”, cit., trad. it. “Frammento teologico-politico”, cit.; W. Benjamin, “Zur Kritik der Gewalt”, cit., trad. it. “Per la critica della violenza”, cit.

<sup>102</sup> Così J. Taubes, *Ad Carl Schmitt. Gegenstrebigte Fügung*, Berlin, Merve, 1987, p. 25, trad. it. *In divergente accordo. Scritti su Carl Schmitt*, Macerata, Quodlibet, 1996, p. 28, definisce rispettivamente Schmitt e se stesso, quali figure unite dal comune pensare in maniera apocalittica, sebbene da punti di vista e con obiettivi opposti. Contrapposizione che riecheggia quella tra il controrivoluzionario Donoso Cortés e il rivoluzionario Proudhon, ravvisata proprio da Schmitt nella *Politische Theologie*. La riproposizione in Taubes della fondamentale contrapposizione tra rivoluzione e controrivoluzione, già presente in Schmitt (pur incarnata da soggetti diversi), viene correttamente notata anche da R. Cavallo, “Apocalisse e rivoluzione. Jacob Taubes interprete di Carl Schmitt”, in P. Barcellona, F. Ciaramelli, R. Fai (a cura di), *Apocalisse e post-umano. Il crepuscolo della modernità*, Bari, Dedalo, 2007, pp. 139-168, p. 149. Tuttavia, bisogna parimenti osservare, come fa pregnantemente Lukács, che Schmitt rimprovera a Donoso Cortés – per il quale prova altrimenti stima e ammirazione incondizionate – proprio quest'ossessiva e sterile *contrapposizione* polemica a Proudhon (con cui era invece possibile un'alleanza), *la quale*, infatti, fece sì che egli non vedesse in Marx il vero, irriducibile e ben più pericoloso nemico: C. Schmitt, “Der unbekannte Donoso Cortés” (1929), in Id., *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar – Genf – Versailles 1923-1939*, Hamburg, Hanseatische Verlagsanstalt, 1940, p. 118 e ss. Cfr. G. Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft*, cit., p. 568; trad. it. *La distruzione della ragione*, cit., p. 663.

<sup>103</sup> Th.W. Adorno, *Negative Dialektik* (1966), in Id., *Gesammelte Schriften (= GS)*, 20 Bände, hrsg. von R. Tiedemann unter Mitwirkung von G. Adorno, S. Buck-Morss und K. Schultz, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1970-1986, Band 6: *Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1973, p. 400, trad. it. *Dialettica negativa*, Torino, Einaudi, 1970, p. 369.

## JURA GENTIUM

sono il ricorso al freno d'emergenza [*Notbremse*] da parte del genere umano in viaggio su questo treno<sup>104</sup>.

Il *katéchon*, nell'epoca della sua rimozione e del trionfo della teologia economica, è l'apocalittica rivoluzione-freno d'emergenza. L'Apocalisse si fa catecontica e il *katéchon* apocalittico. La dialettica della loro assenza-presenza si trasforma in dinamite che può far saltare da dentro la macchina teologico-economica. Nel momento del suo crollo definitivo, il *katéchon* vive e si fa dinamico, rivoluzionario e apocalittico. Il suo annientamento è la sua compiuta realizzazione. Il suo fallimento la sua verità. È finalmente pronto per essere «tolto di mezzo» insieme a ciò che frena e che lo con-tiene: la teologia economica.

Solo nella sua paradossale assenza il “potere che frena” può darsi come «potenza che libera» e aprire così il varco da cui traluce il fulgore della redenzione che presagisce l'irruzione apocalittica del Messia. Ma già messianica e redenta è l'umanità *ancora* assente che sarà in grado di ricorrere al «freno di emergenza» della rivoluzione catecontico-apocalittica. Questo è il paradosso dialettico della potenza/impotenza del potere che libera frenando.

<sup>104</sup> W. Benjamin, “Anmerkungen zu «Über den Begriff der Geschichte»”, in Id., *Gesammelte Schriften*, cit., Band I.3: *Abhandlungen*, p. 1232, trad. it. “Appendice a *Sul concetto di storia*”, in Id., *Opere complete*, vol. VII: *Scritti 1938-1940*, a cura di E. Ganni, Torino, Einaudi, 2007, p. 497.

# Hegel e la forza che frena

Roberto Morani

**Abstract:** This essay aims to test Nietzsche's identification between Hegelian thought and the strength that withholds the advent of nihilism through a comparison with Hegel's *Elements of Philosophy of Right* and *Lectures on the Philosophy of Religion*. Firstly, it reconstructs Hegel's conception of modernity, which is characterized by the irruption of the absolute subject and the subsequent dissolution of the meaning of existence. Secondly, it analyzes the complex and articulated Hegelian strategy that leads to the decentralization of the subject as an alternative to the hegemony of the «absolute subject» and to the affirmation of nihilism. Finally, it determines the conditions of possibility the application of the hermeneutical scheme based on *katéchon* to Hegel's philosophy.

**[Keywords:** German idealism, nihilism, subjectivity, modernity, *katéchon*]

## Premessa

Nella *Seconda lettera ai Tessalonicesi* (2,6-7) San Paolo, come ha ricordato Massimo Cacciari in un suo recente volume, parla di «un qualcosa o qualcuno che contiene-trattiene-frena (*to katéchon* – *ho katéchon*) il definitivo trionfo dello spirito dell'empietà, ritardando con ciò stesso anche il suo annientamento per la forza del soffio della bocca del Signore». Da un lato la potenza catecontica «raffrena l'apocalisse, il disvelarsi perfetto dell'empio»<sup>1</sup>, dall'altro la sua azione di differimento

<sup>1</sup> M. Cacciari, *Il potere che frena*, Milano, Adelphi, 2013, pp. 11 e 13. Ecco le parole di San Paolo nella bella traduzione proposta da Cacciari: «Ora vi preghiamo, fratelli, a proposito della *parusia* del Signore nostro Gesù Cristo e della nostra riunione in Lui, che non vi facciate subito turbare né stoltamente spaventare, né da ispirazioni, né da parole, né da lettera fatta passare per nostra, come fosse imminente il giorno del Signore. Che nessuno vi inganni in nessun modo! Infatti, prima dovrà venire l'*apostasia* e l'apocalisse dell'uomo dell'*anomia*, il figlio della *apoleia*, l'Avversario, colui che si innalza sopra ogni essere che vien detto Dio e come Dio è venerato, fino a insediarsi nel tempio di Dio e a mostrare se stesso come Dio. Non ricordate che quando ancora ero con voi vi dicevo queste cose? E ora conoscete ciò che trattiene (*to katéchon*) la sua apocalisse, che avverrà a suo tempo. Già, infatti, il mistero dell'iniquità è in atto; ma chi trattiene (*ho katéchon*) trattienga, precisamente fino a quando non venga tolto di mezzo. Allora

## JURA GENTIUM

allontana la vittoria sul male da parte di Dio, che deve attendere il definitivo dispiegamento del negativo prima di poterlo sconfiggere una volta per tutte. La forza che frena assume quindi un profilo ambiguo ed enigmatico, perché ostacolando il male in qualche modo partecipa del bene, ma impedendo al male di prevalere completamente ritarda anche il suo annientamento risolutivo da parte di Dio.

Considerata la sostanza ultima di pensiero e di azione contenuta nell'immagine paolina del *katéchon*, non stupisce che tale concezione abbia trasceso l'epoca della sua genesi e rappresentato una costante fonte d'ispirazione per i pensatori che, nel corso dei secoli, hanno via via riflettuto sul rapporto tra religione e potere politico o sul significato della storia. Di questa figura concettuale va evidenziata la capacità di adattarsi a differenti orizzonti teorici e di penetrare in molteplici ambienti filosofici, proponendosi come un essenziale punto di riferimento sia per coloro che la riprendono *apertis verbis*, sia per coloro che la rilanciano tacitamente. Mentre il nome di Carl Schmitt è quello più rappresentativo della prima tendenza, quello di Friedrich Nietzsche caratterizza il secondo modo di procedere, come risulta dall'aforisma 357 della *Gaia scienza*, nel momento in cui viene discusso il problema se il pessimismo schopenhaueriano costituisca o meno un fenomeno spirituale tipicamente tedesco:

L'avvenimento, dopo il quale c'era da aspettarsi questo problema [del valore dell'esistenza] con tale sicurezza che un astronomo dell'anima avrebbe potuto calcolarne giorno e ora, il tramonto nella fede del Dio cristiano, la vittoria dell'ateismo scientifico, è un avvenimento totalmente europeo per il quale tutte le stirpi devono avere la loro parte di merito e di onore. Inversamente sarebbe da ascrivere proprio ai Tedeschi – quei Tedeschi al tempo dei quali visse Schopenhauer – di aver ritardato assai a lungo e con grandissimo pericolo questa vittoria dell'ateismo; Hegel in particolare fu il suo ritardatore *par excellence*, stando al grandioso tentativo che egli compì per persuaderci della divinità dell'esistenza, ricorrendo anche da ultimo all'aiuto del nostro sesto senso, “il senso storico”<sup>2</sup>.

sarà l'apocalisse dell'Anomos, che il Signore Gesù distruggerà con il soffio della sua bocca, annienterà all'apparire della sua *parusia*» (M. Cacciari, *Il potere che frena*, cit., pp. 141-142).

<sup>2</sup> F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, in Id., *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, 15 Bde., hrsg. von G. Colli und M. Montinari, München-Berlin-New York, dtv/de Gruyter, 1980, 1988<sup>2</sup>, Bd. III, pp. 347-651, a pp. 599-600, trad. it. *La gaia*



## JURA GENTIUM

Nella riflessione nietzschiana il pensiero di Hegel assume la valenza catecontica della *forza che frena*, dell'ostacolo che ritarda l'insorgenza della domanda fondamentale implicata dalla prospettiva ateistica sostenuta da Schopenhauer: «*ha dunque l'esistenza in generale un senso?* – quel quesito che soltanto per essere udito in tutta la sua completezza e profondità avrà bisogno di un paio di secoli»<sup>3</sup>. In un aforisma precedente, anch'esso contenuto nel quinto libro della *Gaia scienza*, Nietzsche scrive che l'evento della morte di Dio

è fin troppo grande, troppo distante, troppo alieno dalla capacità di comprensione dei più perché possa dirsi già *arrivata* anche soltanto notizia di esso; e tanto meno, poi, perché molti già si rendano conto di *quel che* veramente è accaduto con questo avvenimento – e di tutto quello che ormai, essendo sepolta questa fede, deve crollare, perché su di essa era stato costruito, e in essa aveva trovato il suo appoggio, e dentro di essa era cresciuto: per esempio tutta la nostra morale europea<sup>4</sup>.

Oltre a prendere coscienza della morte di Dio, l'uomo contemporaneo deve formulare un'interpretazione dell'evento che consenta di dischiuderne il significato autentico senza occultare le sue implicazioni tragiche, comprendendo che esso annuncia la crisi irreversibile dell'ontologia sostanzialistica imperniata sull'idea della persistenza stabile. Il compito che Nietzsche attribuisce al proprio pensiero poggia su questo assunto fondamentale e si prefigge di portare alle estreme conseguenze la tendenza dissolutiva in atto, liquidando tutto ciò che la metafisica ha via via costruito sulla permanenza dell'essere: egli ritiene che sia inutile e pericoloso tentare di rallentare o arrestare il processo di disgregazione in corso, semmai occorre imprimergli una decisiva accelerazione e giungere a riconoscere la radicale mancanza di senso di tutto ciò che è, perché solo raggiungendo il punto estremo della *Sinnlosigkeit* (nell'accezione oggettiva, trascendente, realistica del senso) è possibile generare un "altro inizio"

*scienza*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, 8 voll., a cura di G. Colli e M. Montinari, Milano, Adelphi, 1964 e ss., vol. V, tomo I, pp. 15-233, a p. 268.

<sup>3</sup> F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, cit., p. 600, trad. it. *La gaia scienza*, cit., p. 269.

<sup>4</sup> F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, cit., pp. 573-574, trad. it. *La gaia scienza*, cit., pp. 239-240.

basato sul conferimento al soggetto/volontà del titolo di fondamento dell'ente e dei valori<sup>5</sup>.

Nel contesto interpretativo sopra esposto il pensiero di Hegel svolge un ruolo negativo, perché la divinizzazione della storia da lui compiuta impedisce di portare a compimento il nichilismo e di porre la *Grundfrage* sul senso dell'esistere. Della legittimità di questa lettura del pensiero hegeliano in chiave catecontica discutono queste pagine, analizzando il confronto di Hegel con il nichilismo al fine di verificare se il suo progetto filosofico sia riconducibile o meno allo schema interpretativo nietzschiano e se nei suoi confronti si giustifichi l'applicazione della categoria del *katéchon* elaborata da San Paolo.

### **Hegel e il nichilismo**

Anzitutto bisogna considerare se la concezione hegeliana del nichilismo sia compatibile con quella che Nietzsche espone nel suo pensiero, oppure se solo l'autore della *Gaia scienza* ha avuto sentore di ciò che in un celebre appunto della metà degli anni Ottanta (2[217]) egli stesso ha definito come «il più sinistro tra tutti gli ospiti».

Che Hegel sia uno dei primi pensatori a misurarsi con questo inquietante fenomeno storico-concettuale non è un dato storiografico pacifico: risulta, infatti, quantomeno sintomatica la sua assenza nei volumi, per altri aspetti esemplari, pubblicati da Federico Vercellone e da Franco Volpi, dedicati alla ricostruzione della storia del nichilismo<sup>6</sup>. Eppure, malgrado il prevalere di una linea interpretativa consolidata che procede perlopiù in direzione contraria, Hegel si profila come uno dei pensatori più impegnati a riflettere sul nichilismo, sia perché è il primo a utilizzare il termine, in *Fede e sapere*, con un senso filosofico forte, sia perché, nel medesimo scritto, inaugura quella duplice accezione, rispettivamente positiva (il nichilismo come infinità del pensare e

<sup>5</sup> Emblematica la tesi nietzschiana: «ogni senso è volontà di potenza» (F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1885-1887*, in Id., *Sämtliche Werke*, cit., Bd. XII, fr. 2[77], p. 97, trad. it. *Frammenti postumi 1885-1887*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, cit., vol. VIII, tomo I, p. 86).

<sup>6</sup> F. Vercellone, *Introduzione a il nichilismo*, Roma-Bari, Laterza, 1992; F. Volpi, *Il nichilismo*, Roma-Bari, Laterza, 1996. Sul tema del nichilismo in Hegel mi limito a segnalare la seguente raccolta di saggi: F. Michelini, R. Morani (a cura di), *Hegel e il nichilismo*, Milano, FrancoAngeli, 2003.

## JURA GENTIUM

conoscenza del nulla assoluto) e negativa (la concezione jacobiana del nichilismo della filosofia trascendentale di Fichte), che impronterà più tardi la scelta lessicale nietzschiana, la sua distinzione di un lato attivo e passivo del concetto<sup>7</sup>. Non è tuttavia per questi motivi pur rilevanti che Hegel rappresenta uno tra i teorici più eminenti della *Nihilismusfrage*, bensì in quanto la sua riflessione filosofica si misura con la *res ipsa* dibattuta nel §357 della *Gaia scienza*, cioè con la questione del senso dell'esistere. Il che accade in modo particolare durante il periodo berlinese, perché è soprattutto nell'ultimo decennio della sua produzione filosofica che Hegel, pur senza impiegare il termine "nichilismo", enuncia la sua preoccupata diagnosi del mondo contemporaneo come segnato da un processo di assolutizzazione della soggettività gravido di pericoli.

In virtù di questo assunto storiografico, nel prosieguo ci si occuperà dei luoghi sistematici del pensiero hegeliano che contengono le riflessioni più elaborate e approfondite intorno alla soggettività, tra le quali quelle esposte nei *Lineamenti di filosofia del diritto* occupano senza dubbio una posizione di primissimo piano: nella seconda sezione dell'opera, dedicata alla moralità, si legge che «il diritto della *libertà soggettiva* costituisce il punto di svolta e centrale nella differenza tra *l'antichità* e *l'età moderna*» (*PhR*, §124A). Non basta però limitarsi a evocare l'enorme incidenza storica del principio moderno della soggettività per coglierne il significato essenziale, dal momento che il suo profilo teorico articolato e complesso impedisce di formulare nei suoi riguardi un giudizio univoco. L'impossibilità di operare una *reductio ad unum* della soggettività si rivela al cospetto della struttura bilaterale del *Gewissen* formale, nella cui fisionomia concettuale Hegel

<sup>7</sup> «Il perché la filosofia di Jacobi detesti tanto il nichilismo, che trova nella filosofia di Fichte, è stato già mostrato in precedenza; ma per quanto concerne a questo proposito il sistema fichtiano, il compito del nichilismo consiste in ogni caso nel pensare puro, ma il sistema non è in grado di raggiungerlo, poiché questo pensare puro se ne sta semplicemente da un lato, e questa infinita possibilità comporta quindi, ed ha contemporaneamente di fronte a sé, un'infinita realtà. [...] Ma il primo compito della filosofia è di conoscere il nulla assoluto, compito che la filosofia di Fichte assolve tanto poco, quanto grande è l'orrore che essa ispira a quella di Jacobi per questo motivo. Al contrario, tutt'e due sono nel nulla opposto alla filosofia; il finito, il fenomeno hanno per tutt'e due assoluta realtà; in tutt'e due l'assoluto e l'eterno sono un nulla per il conoscere» (*GW*, 409/231).

## JURA GENTIUM

descrive anzitutto il movimento di negazione delle determinazioni esteriori che pretendano di valere o di sussistere indipendentemente dall'attività del soggetto, il quale «*volatilizza* entro di sé ogni *determinatezza* del diritto, del dovere e dell'esserci, giacché essa è la potenza *giudicante* per determinare per un contenuto, soltanto muovendo da sé, che cosa è buono, e in pari tempo la potenza alla quale il bene dapprima soltanto rappresentato e *che deve* essere è debitore di una *realtà*» (*PhR*, §138). Con il termine *Verflüchtigen* è designata la fluidificazione della totalità dei contenuti preesistenti, che consente al soggetto di non presupporre più nulla di dato, di vero e di valido a prescindere dal suo riconoscimento: per raggiungere la sua libertà e dimostrare di costituire l'ultima istanza di giudizio, il soggetto deve «*saper astrarre* da ogni determinazione» (*PhR*, §5A), mettendo in discussione tutto ciò che è passivamente accolto dalla *Wirklichkeit* senza passare al vaglio della sua misura critica.

La conquista di «questa profondissima solitudine interiore con sé, dove tutto ciò che è esteriore e ogni limitatezza è dileguata, questo completo starsene ritirato entro di sé» (*VRPh III*, 426), non è l'approdo definitivo di questo movimento negativo, perché si affaccia ancora una seconda tappa del processo, che questa volta riguarda la deliberazione vera e propria: «la soggettività, al modo in cui volatilizza entro di sé ogni contenuto, può anche sviluppare il medesimo ancora una volta, muovendo da sé. Tutto ciò che sorge nell'eticità vien prodotto da questa attività dello spirito» (*VRPh III*, 433). Il significato della soggettività si decide in questo punto cruciale, in cui è in gioco la sua immanente e concreta autodeterminazione: essa, infatti, ha davanti a sé «tanto la possibilità di costituire a principio l'*universale in sé e per sé*, quanto sopra l'universale l'*arbitrio*, la *propria particolarità*, e di realizzarli grazie all'agire – la possibilità di esser *cattiva*» (*PhR*, §139). L'esito dell'alternativa non è precostituito da una dialettica necessaria e apriori: conquistato lo *Standpunkt* della libertà formale, il soggetto, nell'atto di produzione dei contenuti, può liberamente ricongiungersi con l'universale che custodisce entro di sé o valorizzare la propria dimensione immediata, particolare, finita, naturale. In questo secondo caso la volontà si mostra colpevole, perché la sfera contrapposta all'universale è scelta *ut sic* e non indica semplicemente la condizione

## JURA GENTIUM

innocente e originaria destinata a scindersi in virtù della riflessione e dell'intelletto<sup>8</sup>.

Nell'annotazione al §139 Hegel precisa che il *Gewissen* formale «è puramente e semplicemente questo, esser sul punto di rovesciarsi nel *male*; nella certezza di se stessi essente per sé, che per sé sa e decide, hanno entrambi, la moralità e il male, la loro comune radice». La solitudine della volontà che deve decidere da sé, in piena autonomia, ciò che è bene e ciò che è male, costituisce il vertice dell'interiorità spirituale e il punto di partenza di due differenti percorsi concettuali, che sfociano rispettivamente nel *wahrhaftes Gewissen*, ossia nella «disposizione d'animo di voler ciò che è buono *in sé e per sé*» (*PhR*, §137), oppure nella soggettività «che afferma sé come l'assoluto» (*PhR*, §140). Le figure concettuali del *Gewissen* formale e del *Gewissen* cattivo rappresentano due diverse forme di solitudine: come ha osservato Giulio Severino, il primo, nel suo sorgere, «non dipende da una particolare situazione storica o individuale ma da un passaggio ontologico in base al quale l'uomo avverte e sa di essere solo con se stesso nel decidere ciò che è bene»<sup>9</sup>. Se questa forma di solitudine costituisce un crocevia obbligato e uno snodo necessario che innesca una dialettica strutturale nella vita dello spirito, ben diversa è la modalità del *solus ipse* incarnata dal *Gewissen* cattivo, che nella sua prassi si lascia sedurre dalla seducente e ingannevole prospettiva della propria assolutezza, dimentica l'idea e provoca la nascita del nichilismo. A differenza della solitudine come virtualità costitutiva del soggetto moderno<sup>10</sup>, la seconda configurazione della *Einsamkeit* segna invece il

<sup>8</sup> «Il naturale in sé è certamente innocente, né buono né cattivo, ma il naturale, riferito alla volontà come libertà e come sapere della medesima, contiene la determinazione della non-libertà, e quindi è cattivo. Nella misura in cui l'uomo vuole il naturale, questo non è più il mero naturale, bensì il negativo, di contro al bene inteso come il concetto della volontà» (*VRPh III*, 444).

<sup>9</sup> G. Severino, *Eticità e religione in Hegel* [1994], in Id., *La filosofia e la vita. Prima e dopo Hegel*, Brescia, Morcelliana, 2012, pp. 367-403, a p. 384.

<sup>10</sup> Concepito alla luce del *Gewissen* «l'uomo non è più incatenato dai fini della particolarità, e questo è dunque un punto di vista più elevato, un punto di vista del mondo moderno, il quale mondo soltanto è giunto a questa coscienza, a questo sprofondamento entro di sé» (*VRPh III*, 426). Nell'*Enciclopedia* emerge la contrapposizione tra la metafisica – che «non era affatto un pensiero libero [...], poiché non determinava il suo oggetto muovendo liberamente da se stessa, ma lo presupponeva già bell'è fatto» – e l'orizzonte teorico della modernità, nel quale «il

## JURA GENTIUM

passaggio dal piano della possibilità ontologica a quello della realtà e indica l'affermazione del *soggetto assoluto*, che rappresenta l'esito negativo della struttura bilaterale del *Gewissen* formale.

Per Hegel il *soggetto assoluto* costituisce «il culmine supremo della soggettività nel punto di vista morale, la forma alla quale s'è esteso il male nel nostro tempo» (*PhR*, §140A). Il male in questione oltrepassa la sfera morale della volontà individuale, designa la dissoluzione del principio onto-assiologico che abita nel nostro interno e che rende la vita degna di essere vissuta malgrado la sua abissale negatività. Anche se non impiega il termine *Nihilismus*, è a questo fenomeno storico-concettuale che Hegel allude quando descrive le gravi conseguenze derivanti dal tramonto nella fede nell'*Objektives*:

mentre mi rapporto a qualcosa di obbiettivo, esso in pari tempo è per me già scomparso, e così aleggio sospeso su uno spazio sconfinato, evocando e distruggendo fantasmi. Questo sommo punto di vista della soggettività può sorgere soltanto in un periodo di altissima cultura, nel quale l'alta serietà della fede in un obbiettivo è andata a fondo e la serietà sussiste ancora soltanto nella vanità di tutte le cose (*VRPh III*, 468).

Nel declino della fede in un principio costitutivo e di uno scopo immanente dell'agire Hegel vede annunciarsi una vera e propria crisi di civiltà, la cui origine risale alla filosofia fichtiana<sup>11</sup> e il cui compimento si manifesta nell'ironia romantica di Friedrich Schlegel o di Karl Wilhelm Ferdinand Solger: nelle loro riflessioni artistico-filosofiche la soggettività compie un decisivo passo in avanti nella distruzione di ogni ostacolo residuo alla sua assolutizzazione, che consiste «nel sapere sì ciò che è eticamente oggettivo, ma non nell'agire sulla base di esso e

pensiero è libero ed è ritirato in se stesso, è libero da ogni materia, è puro presso di sé. Questo puro esser presso di sé appartiene al pensiero libero, all'uscire all'aperto dove non c'è niente sotto di noi e sopra di noi, e, nella solitudine, ci troviamo soli con noi stessi» (*Enz.*, §31Z).

<sup>11</sup> La critica hegeliana al "soggetto assoluto" fichtiano risale alla *Differenzschrift* (1801), in cui viene denunciato il modo soggettistico con cui l'autore della *Dottrina della scienza* opera la sintesi tra io e non-io: «a fondamento di questo rapporto c'è l'opposizione assoluta. In esso i due opposti sussistono, ma con un'importanza differente; l'unificazione è violenta. L'uno pone l'altro sotto di sé; l'uno domina, l'altro è sottomesso» (*Diff.*, 47/37). Poiché la soggettività fichtiana non riesce a stabilire un rapporto con la natura, con la sensibilità, con l'immediatezza, con la realtà diverso da quello tirannico e autoritario, la sua affermazione si rivela estremamente pericolosa.

## JURA GENTIUM

nello sprofondarsi nella serietà del medesimo dimenticando se stessi e facendo rinunzia a sé» (*PhR*, §140A). A causa di questa deriva solipsistica la soggettività rimane chiusa nel suo esclusivo punto di vista e giunge a ragionare in termini insuperabilmente autoreferenziali:

Voi prendete una legge nel fatto e onestamente come essente in sé e per sé, io pure ci sto e mi ci trovo, ma sono anche più in là di voi, io sono anche al di là di quella legge e posso farla diventare *così o così*. Non la cosa è ciò che è eccellente, sibbene *io* sono l'eccellente, e sono il padrone della legge e della cosa, un padrone che con esse, come con suo libito, *soltanto gioca*, e in questa coscienza ironica, nella quale io lascio perire il Sommo [*das Höchste*], *soltanto godo di me*. Questa figura – commenta Hegel – è non soltanto la *vanità* di ogni contenuto etico dei diritti, dei doveri, delle leggi, – il male, e proprio il male entro di sé interamente universale, bensì essa aggiunge anche la forma, la *vanità soggettiva* di sapersi come questa *vanità* di ogni contenuto, e di sapere *sé*, in questo sapere, come l'assoluto (*PhR*, §140A).

Appare evidente la valenza nichilistica dell'immagine del "male universale" derivante dalla nientificazione di ciò che Hegel chiama "il sommo", *das Höchste*, per indicare ciò che vale in senso assoluto ed è massimamente degno di essere, una dissoluzione che minaccia di travolgere ogni vincolo etico e di distruggere alla radice ogni possibilità di conferire un significato intrinseco all'agire, al pensare, al vivere. In queste riflessioni si percepisce l'acuta e inquieta consapevolezza dei pericoli contenuti nel tramonto del senso dell'esistere, nell'irrompere di una desertificazione spirituale che sembra vanificare qualsiasi prospettiva di futuro.

La preoccupazione hegeliana nei confronti dell'avvento del nichilismo spiega, nei testi berlinesi, la ricorrente denuncia del *soggetto assoluto*, come accade al termine della prima parte del manoscritto del 1821 delle *Lezioni sulla filosofia della religione*:

questa *ironia rispetto a tutto* [...] ha saputo rendermi tutto vacillante e, in questo vacillare, mi ergo come Dio sulle rovine del mondo e adesso decido solo da me che cosa voglio e che cosa mi conviene (e, al contempo, non prendo come regola ciò che ha valore universale), mi radico in quest'ultima, suprema *vanità* (*VPhR I*, 28/205).

Anche nell'*Enciclopedia* è messa sotto accusa la soggettività incondizionata e infinita, in quanto

autocoscienza soltanto formale che si sa in sé assolutamente, *l'ironia*. Ironia, che sa ridurre a niente, a qualcosa di *vano*, ogni contenuto

## JURA GENTIUM

oggettivo; e quindi è essa stessa la vacuità e la vanità, che si dà da sé, come determinazione, un contenuto, e perciò accidentale e capriccioso, resta padrona di questo contenuto, non è legata da esso, e con l'assicurazione di stare sul più alto culmine della religione e della filosofia, ricade invece nell'arbitrio vuoto (*Enz.*, §571A).

Nelle *Lezioni di estetica* Hegel lamenta che, in forza della tendenza fondamentale del tempo storico,

niente è considerato *in sé e per sé* e avente in sé valore, ma solo come originato dalla soggettività dell'Io. Ma allora l'Io può anche rimanere il signore e padrone di tutto, e, nella sfera dell'eticità, del diritto, dell'umano e del divino, del profano e del sacro, non vi è nulla che non sia da porre solo a opera dell'Io e che perciò non possa egualmente essere annientato dall'Io (*VÄ I*, 92-93/76).

Nel secondo dei due articoli dedicati da Hegel agli scritti di Solger e apparsi nel 1828 sugli "Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik" si legge:

Questo modo di giudicare, [...] orientato in modo decisamente negativo verso l'oggettività, [...] si presenta come una posizione aristocratica, che è venuta a capo della *cosa* [*Sache*] e allo stesso tempo *sta al di sopra di essa*. Di fatto essa è venuta a capo della cosa nel senso che l'ha messa da parte: una posizione sta al di sopra di essa perché di fatto ne che è *al di fuori*. L'autocoscienza vanificazione dell'oggettivo si è data il nome di *ironia* (*SR*, 233/76).

L'ultima fase della filosofia di Hegel appare senza dubbio caratterizzata dal tentativo di formulare una risposta al problema di come *frenare* l'avanzata del "male universale" (il nichilismo), elaborando una strategia di contenimento al processo di autoaffermazione del *soggetto assoluto*. Si tratta adesso di verificare come si articola questo denso programma filosofico di chiara matrice antisoggettivista, al fine di stabilire se esso sia o meno riconducibile allo schema interpretativo formulato da Nietzsche nell'aforisma 357 della *Gaia scienza*, nonché all'immagine paolina del *katéchon*.

### **Hegel e il decentramento del soggetto**

Per contrastare il modello produttivistico e l'ideale di dominio che improntano l'assetto concettuale del *soggetto assoluto* Hegel elabora una figura depotenziata ed eccentrica della soggettività, il cui decentramento si realizza tramite tre differenti operazioni.



## JURA GENTIUM

La prima riguarda il modo di concepire il rapporto tra la “morte di Dio” e il senso dell’esistere. A questo proposito è opportuno richiamare la conclusione di *Fede e sapere*, perché l’impianto teorico che si affaccia nelle pagine finali del testo jeneso del 1802 non subirà rilevanti modificazioni anche nella produzione hegeliana della maturità. Dopo aver affermato che il pensiero designa l’abisso del nulla in cui ogni essere sprofonda e che esso indica il sentimento che Dio stesso è morto, caratterizzante la religione dei tempi moderni (il protestantesimo), Hegel riprende la tesi pascaliana secondo cui «la nature est telle qu’elle marque partout un Dieu perdu et dans l’homme et hors de l’homme» (*GW*, 431-432/252-253), la sottopone a un’interpretazione speculativa che la de-teologizza ravvisandovi un tacito riferimento al dolore infinito per la morte di Dio come un momento costitutivo dell’idea assoluta: il puro concetto, conclude Hegel, deve affidare alla filosofia il venerdì santo che fu già storico e ristabilirlo in tutta la durezza della sua *Gottlosigkeit*, perché l’idea, la totalità, scaturisce solo dall’assenza di Dio. La morte di Dio indica quindi il suo ritrarsi dalla natura e dalla storia: l’uomo moderno, collocato nella prospettiva del *Gewissen* formale, prende coscienza che il suo rapporto con la realtà presuppone la mancanza strutturale e non epocale del fondamento.

A differenza di Nietzsche, Hegel non collega in termini rigidamente causali l’evento della morte di Dio e la nascita del nichilismo, il cui avvento dipende da quale figura della soggettività interpreta il vuoto ontologico derivante dalla *Gottlosigkeit*: incapace di oltrepassare la logica del dominio e della presenza, il *soggetto assoluto* riconosce nell’assenza di Dio la dimostrazione della sua inesistenza, si appropria dello spazio della trascendenza e ne rivendica l’inconsapevole creazione. Oltre a negare l’alterità dello spazio religioso, il *soggetto assoluto* mette le mani sull’idea, non ne riconosce il valore intrinseco, ritiene di poterne disporre a piacimento e di trasferire all’arbitrio della propria volontà particolare la *ratio essendi* del senso. Contro questa soluzione nichilistica, che individua nel vuoto ontologico derivante dall’assenza di Dio la condizione per collocare il soggetto al centro della realtà, la strategia hegeliana procede in direzione opposta, perché nel *vacuum* dello spazio disabitato dalle figure positive del sacro il soggetto decentrato riconosce il presupposto dell’emergere dell’idea, cioè del principio normativo capace di conferire significato e valore al suo

## JURA GENTIUM

concreto impegno operativo. La soggettività deve quindi sostanziare la propria libertà della presenza assiologicamente indispensabile dell'idea e sottomettersi umilmente ai suoi imperativi, riconoscendo in essa un limite invalicabile che non può essere revocato o annientato *ad libitum*. Se il nichilismo, nel pensiero hegeliano, indica l'esito storicamente determinato del lungo processo di *soggettivazione del senso* e di *oblio dell'idea* che caratterizza l'intera filosofia post-aristotelica, quella moderna in particolare, il suo superamento dipende dalla retrocessione nella struttura del *Gewissen* formale e dalla rivalutazione del *Gewissen* autentico tramite l'*Erinnerung* dell'idea.

Per innescare questo processo storico-ideale è però obbligatorio revocare il disprezzo contemporaneo verso ciò che è "soltanto un'idea" rispetto alla realtà, una posizione scaturita dalla riduzione empiristico-kantiana a rappresentazione, opinione soggettiva, ideale della ragione perennemente irrealizzabile. Contro queste figure dell'oblio, Hegel riprende alcuni elementi concettuali dell'antica concezione platonica e giunge a dichiarare che «nulla è reale all'infuori dell'idea» (*PhR*, 25/14). La ripresa della teoria del filosofo greco si accompagna però a una sua profonda revisione:

se qualcosa di antico deve essere rinnovato – ovvero se un'antica figurazione deve esserlo, perché il contenuto stesso è eternamente giovane – allora la figurazione dell'idea – per esempio quella datale da Platone e con molta più profondità da Aristotele – è infinitamente più degna di essere ricordata (*Enz.*, 30/XCII).

Oltre a riprendere dallo Stagirita la critica alla separazione dell'idea dal mondo sensibile, Hegel modifica la fisionomia concettuale dell'idea platonica in quanto modello perfetto, atemporale e non suscettibile di perfezionamento, riconosce la necessità che essa si realizzi in positivo nell'esistenza esterna. Per Hegel, infatti,

ciò che importa è conoscere, nella parvenza di ciò che è temporale e transeunte, la sostanza che è immanente e l'eterno che è presente. Poiché il razionale, che è sinonimo dell'idea, allorché esso nella sua realtà entra in pari tempo nell'esistenza esterna, viene fuori in un'infinita ricchezza di forme, fenomeni e configurazioni (*PhR*, 25/14).

L'idea hegeliana è già reale, ma la sua *Wirklichkeit* è tale da includere il bisogno di attuarsi in positivo: il riferimento all'infinita ricchezza delle sue manifestazioni temporali mostra che il processo di realizzazione del

## JURA GENTIUM

razionale è contingente, può fallire, terminare in uno scacco, persino nella sua vanificazione nichilistica.

Mentre la prima configurazione del decentramento del soggetto implica la valorizzazione di una dimensione normativa intrinseca e irriducibile alla capacità creativa del soggetto assoluto, la seconda forma è annunciata al termine delle *Lezioni sulla storia della filosofia*, in cui Hegel individua il compito epocale del pensiero contemporaneo nel fatto che la «soggettività della forma infinita, che abbiamo visto spegnersi in se stessa come ironia o arbitrio, sia liberata dalla sua unilateralità e congiunta con l'oggettività e la sostanzialità» (VGPh III, 422/379). L'avversario principale da sconfiggere risulta la soggettività animata da un'insaziabile volontà di dominio che non tollera alcun freno al proprio illimitato potenziamento e che, per rispondere ai gravi problemi generati dalla crisi dell'ontologia, si affida allo scatenamento della propria potenza produttiva. Per contrastare questo esito storico, Hegel non vagheggia anacronistici salti all'indietro, non rinuncia alla soggettività, avverte però l'esigenza di ripensarne a fondo la costituzione autocentrata e di arrestarne la spinta ad assolversi da ogni limite. Riconciliare la soggettività con l'oggettività significa oltrepassare la prospettiva riflessiva della coscienza, che muove dalla loro separazione e riduce l'alterità a mero *Gegen-stand*, significa cioè innescare un "passo indietro" in direzione della sfera dell'inconscio in quanto unità immediata di io e mondo. Ma il punto centrale della strategia hegeliana si incentra sulla riabilitazione della nozione di sostanza, ossia del concetto cardine della metafisica tradizionale, un'assunzione che non esclude un profondo mutamento della sua fisionomia consolidata: alla fine di un complesso processo ermeneutico di ripresa e di mutamento del suo profilo originario, il *Substanzbegriff* viene restituito all'attualità filosofica e trasformato nel polo di un rapporto dialettico con la soggettività. Se il compito epocale più urgente del pensiero filosofico, secondo Hegel, consiste nella riunificazione della «totalità [la sostanza] con la forma infinita [la soggettività]» (VGPh III, 422/379), Hegel tenta di attuarlo affrancando il *Substanzbegriff* dal significato metafisico e ontoteologico della *causa sui* e conferendogli quello della sostanza psichica, dando vita a una rappresentazione topica dell'inconscio come ambito costitutivo dello

## JURA GENTIUM

spirito, decentrandovi la soggettività<sup>12</sup>. Il principale termine di riferimento di questa sofisticata strategia ermeneutica è la concezione spinoziana: per rivestire il ruolo di paradigma concettuale dell'inconscio essa è costretta a subire un processo di de-assolutizzazione, che trova il suo coronamento nell'*Enciclopedia*, segnatamente nel §389 dell'Antropologia, in cui l'anima è definita al singolare come *la sostanza*<sup>13</sup>. Che la dottrina di Spinoza si ponga al centro di un duplice movimento ermeneutico, che coniuga l'assunzione e la rielaborazione della dottrina del pensatore olandese, si ricava anche dal fatto che l'espressione *absolute Grundlage* ricorra tanto nel §389 come predicato della *Seele* – «sie ist die *Substanz*, die absolute Grundlage» – quanto nell'aggiunta al paragrafo, in cui la psiche inconscia viene definita come *la sostanza* in quanto unità di pensiero ed essere. E Hegel aggiunge: «Spinoza ha concepito quell'unità come la base assoluta [*die absolute Grundlage*] di tutto. Per quanto lo spirito possa ritirarsi in se stesso, porsi sul vertice estremo della propria soggettività, esso è tuttavia *in sé* in quell'unità» (*Enz.*, §389Z). Lo spirito non consuma mai la propria sostanzialità anche una volta attinte non solo la coscienza e lo spirito come tale, ma anche le sfere dello spirito oggettivo e assoluto: in altri termini, l'inconscio non è una dimensione aurorale della vita dello spirito, destinata a lasciare spazio alle determinazioni più ricche e concrete via via che il processo dialettico procede innanzi lasciandosi alle spalle i gradi iniziali, ma rappresenta uno spazio che non si lascia mai totalmente assorbire e che spodesta la coscienza dalla sua posizione sovrana.

Definendola come l'unica sostanza, Hegel trasmette all'anima l'*eredità* del Dio spinoziano: questa esegesi è certificata anche dalla dichiarazione che

lo *spirito*, nel giudizio mediante cui si costituisce come *io*, come soggettività libera contro la determinatezza, emerge dalla *sostanza*; e la filosofia, perciò, – essendo per lei tale giudizio determinazione assoluta dello spirito – emerge dallo spinozismo (*Enz.*, §415A).

<sup>12</sup> Per uno svolgimento ulteriore del tema, qui soltanto abbozzato, rimando al primo capitolo del mio volume *Soggetto e modernità. Hegel, Nietzsche, Heidegger interpreti di Cartesio*, Milano, FrancoAngeli, 2007, spec. pp. 85-138.

<sup>13</sup> «L'anima [...] è la sostanza, e quindi la base assoluta [*absolute Grundlage*] di ogni particolarizzazione e individualizzazione dello spirito» (*Enz.*, §389).

## JURA GENTIUM

Questa lettura trova una significativa conferma nella prima edizione dell'*Enciclopedia* (1817), in cui la *Seele* è denominata «l'assoluta sostanza, come identità immediata della soggettività in sé essente e della corporeità» (*Enz. A*, §309). Nell'annotazione a questo paragrafo il disegno interpretativo hegeliano viene ancora più chiaramente alla luce:

Descartes, Malebranche, Spinoza, Leibniz hanno tutti indicato Dio come questo rapporto [di anima e corpo] e proprio nel senso che l'anima finita e la materia non hanno alcuna verità, cosicché Dio non è semplicemente un'altra parola per quell'incomprensibilità, ma piuttosto la loro vera identità. Tuttavia quest'identità è qui [nell'Antropologia] da comprendere non ancora immediatamente come Dio, poiché essa non ha ancora questa determinazione, ma soltanto dapprima quella dello spirito naturale [*Naturgeist*] (*Enz. A*, §309A).

Attraverso il filo conduttore del concetto di sostanza, Hegel riconduce sotto la giurisdizione della sfera dell'inconscio ciò che nei filosofi precedenti, *in primis* Spinoza, compariva nelle vesti di Dio come identità immediata di spirito e materia.

Il terzo e ultimo tassello del progetto di decentramento del soggetto riguarda il rapporto tra la dialettica e la soggettività. Già nella prefazione alla *Fenomenologia* si affaccia la presa di distanza dal pensiero raziocinante (*Räsonnieren*), dalla sua vanità di liberarsi dal contenuto e di guardarlo dall'alto: Hegel rivendica la necessità

di rinunciare a tale libertà e calarla nel contenuto, anziché essere il principio che lo muove ad arbitrio; di lasciare che il contenuto si muova per la natura sua propria [...] e di osservare questo movimento. Distogliersi dalle incursioni in prima persona nel ritmo immanente dei concetti, evitare di intervenire con l'arbitrio [...]: anche questo astenersi è un momento essenziale dell'attenzione che si rivolge al concetto (*Phä*, 43-44/43-44).

La virtù fondamentale del soggetto è la *Enthaltsalmkeit*, che indica la capacità di astenersi dalla naturale inclinazione a intromettersi nel processo dialettico, guadagnando l'atteggiamento del *reines Zusehen*, che si limita a osservare e descrivere la progressione dei gradi dialettici. Ciò implica un mutamento della funzione e dello statuto della soggettività, che deve rinunciare al ruolo da protagonista e abbandonarsi alla vita della *Sache*, alle ragioni del contenuto, allo sviluppo immanente delle forme del pensiero. Nell'*Introduzione* alla *Scienza della logica* Hegel scrive che il sistema dei concetti deve

## JURA GENTIUM

costruire se stesso, e completarsi per un andamento irresistibile, puro, senz'accogliere nulla dal di fuori. [...] Un tal metodo non è nulla di diverso dal suo oggetto e contenuto; poiché è [...] la dialettica che il contenuto ha in lui stesso, quella che lo muove (*WL I*, 39/36-37).

Per Hegel la dialettica non può attivarsi o reggersi in virtù di forze propulsive esterne, né tantomeno di un impulso dinamico soggettivo, perché l'avanzamento delle forme del pensiero coincide con l'*autosvolgimento del concetto*, che dispiega via via l'insieme dei gradi logici che inizialmente contiene allo stato latente e germinale. Questo asse teorico trova il suo coronamento nel §31 dei *Lineamenti*, in cui si legge che nel metodo dialettico «il concetto si sviluppa muovendo da se stesso ed è soltanto *immanente* progresso e produzione delle sue determinazioni» (*PhR*, §31). E nell'annotazione viene aggiunto che la dialettica del concetto non indica

[l']*esterno* operare di un pensare soggettivo, bensì *l'anima propria* del contenuto, che fa germogliare organicamente i suoi rami e frutti. A questo sviluppo dell'idea [...] il pensiero come pensiero soggettivo soltanto guarda, senza da parte sua giungere alcun ingrediente (*PhR*, §31A).

A partire dalla prima edizione dell'*Enciclopedia* (1817), Hegel inserisce un elemento in più per portare a compimento il suo progetto filosofico, che si prefigge di contenere e arginare l'incidenza del soggetto lasciando al contenuto la possibilità di dispiegarsi nel corso del processo dialettico senza interferenze o apporti dall'esterno. Appurato che non è sufficiente affidarsi al *reines Zusehen* senza mediazioni o garanzie preliminari, occorre che il soggetto dichiari apertamente di assumere il rispetto dell'autonomia del contenuto come sua norma suprema di comportamento. Nell'annotazione al §36 dell'*Enciclopedia* di Heidelberg si legge che l'esigenza scientifica di pensare senza presupposti «è compiuta propriamente nella decisione di *voler pensare puramente*» (*Enz. A*, §36A). Nella riedizione del capitolo sul cominciamento, Hegel ribadisce che l'inizio non presuppone altro se non «la decisione (che si può reputare anche come arbitraria) di voler considerare il pensare come tale» (*WL I*, 56/55). Per dar vita alla scienza, il soggetto deve preventivamente certificare la sua volontà di non conquistare il centro della scena e accettare di occupare una posizione più decentrata rispetto all'autorivelazione del contenuto. A

## JURA GENTIUM

questo punto si potrebbe però obiettare che in questo modo l'inizio della scienza del pensiero puro dipende pur sempre dal «soggetto che si vuole decidere a filosofare» (*Enz.*, §17A), deriva cioè ancora una volta da un atto di volontà: come si può pensare di costruire l'alternativa al soggetto assoluto affidandosi nuovamente a una decisione soggettiva, che oltretutto appare del tutto arbitraria? A questa possibile contestazione, si può replicare che la deliberazione, posta alla base dell'intera costruzione logica, procede lungo una direzione speculativa totalmente differente rispetto a quella orientata all'autoaffermazione della soggettività: la risoluzione non è più finalizzata all'innalzamento del soggetto al ruolo di fondamento della realtà, ma semmai al suo depotenziamento, all'accettazione di un modo di essere che ripudia la volontà di dominio sui contenuti e sulle cose<sup>14</sup>. Si tratta cioè di un *Entschluss* rivolto dal soggetto su di sé, che sancisce la rinuncia a divenire l'epicentro propulsivo del movimento delle determinazioni del pensiero puro, conducendolo ad “assoggettarsi” alle ragioni del contenuto e a «guardare [*zusehen*] all'immanente proprio sviluppo della cosa stessa» (*PhR*, §2): in questa trasformazione del soggetto da “signore e padrone” della *Sache selbst* a suddito sottomesso al suo autosviluppo si misura la distanza che separa il *soggetto assoluto* e il *soggetto decentrato*.

### **Il soggetto decentrato e la forza che frena**

Affidare alla decisione del soggetto il proprio decentramento significa operare un contromovimento rispetto ai concetti che esercitano un'egemonia negativa sul presente non attraverso una contrapposizione frontale, ossia nella forma rigida dell'*aut aut*, ma mediante una strategia più sottile e inclusiva, che consiste nella loro *risemantizzazione*, ossia nella scoperta di un significato inedito che ne eccede l'accezione consolidata e ne autorizza una più ampia valutazione: in questo contesto problematico, il principio moderno di soggettività tende progressivamente ad assumere lo statuto ambiguo del veleno e del rimedio, perché è l'atto di volontà del soggetto che, innalzando a criterio e misura del proprio agire il rispetto del contenuto nella sua razionalità

<sup>14</sup> Per uno sviluppo più ampio di questo tema mi permetto di rimandare al volume *La dialettica e i suoi riformatori. Spaventa, Croce, Gentile a confronto con Hegel*, che attualmente è in corso di stampa presso la casa editrice Mimesis di Milano.

## JURA GENTIUM

immanente, istituisce la scientificità e la sistematicità della dialettica speculativa. Assodato che il programma teorico hegeliano si propone di ricavare dal *problema* (il decisionismo del soggetto) gli strumenti per la sua *soluzione* (decentramento del soggetto e primato del contenuto nel suo autosvolgimento), si può finalmente tentare di rispondere alla domanda sollevata all'inizio, che riguarda la legittimità della tesi della *Gaia scienza* secondo cui Hegel sarebbe il “ritardatore *par excellence*” dell'ateismo in quanto avrebbe divinizzato la *Weltgeschichte*. Da un lato si può riconoscere a Nietzsche di avere riconosciuto la direzione e il senso effettivi dell'orientamento teorico di Hegel, in quanto ne dichiara l'incompatibilità con ogni soluzione ateistica, prometeica, immanentistica, dall'altro non si può che ribaltarne la valutazione esplicita, perché per il teorico del superuomo e della volontà di potenza questo assunto costituisce il più grave difetto del pensiero hegeliano: in realtà è vero precisamente il contrario, ovvero che la filosofia di Hegel può rivendicare una sua attualità concettuale proprio perché non si allinea alle varie rovinose riduzioni del religioso (psicologica, sociologica, logica, naturalistica, antropologica, ecc.) operate a più riprese durante il XIX o il XX secolo. Nietzsche ha ragione a scrivere che Hegel “divinizza l'esistenza”, anche se è lecito nutrire più di un dubbio che, con questa tesi, egli si riferisca all'unione «del sapere soggettivo e di ciò che è in sé e per sé», la quale, per l'autore dei *Lineamenti*, costituisce nientemeno che «un santuario, violare il quale sarebbe sacrilegio» (*Enz.*, §137A); è invece altamente probabile che nell'aforisma della *Gaia scienza* venga rilanciata la linea interpretativa, scarsamente persuasiva, già esposta nella seconda *Considerazione inattuale*, secondo cui l'idealista tedesco avrebbe concepito la storia come una vera e propria teodicea<sup>15</sup>.

<sup>15</sup> «Credo che in questo secolo non ci sia stata nessuna deviazione o svolta pericolosa della cultura tedesca, che non sia diventata più pericolosa ancora per l'enorme influenza, fino a questo momento dilagante, [...] della filosofia hegeliana. [...] Una tale maniera di considerare ha abituato i Tedeschi a parlare del “processo del mondo” e a giustificare il proprio tempo come il risultato necessario di questo processo del mondo; una tale maniera di considerare ha messo la storia al posto delle altre forze spirituali, l'arte e la religione, come unicamente sovrana, in quanto essa è “il concetto che realizza se stesso”, in quanto essa è “la dialettica degli spiriti dei popoli” e il “giudizio universale”. Questa storia hegelianamente intesa la si è chiamata con scherno “il cammino di Dio sulla Terra”; il quale Dio però viene per parte sua fatto solo dalla



## JURA GENTIUM

Malgrado la tesi nietzschiana debba essere sottoposta a una rigorosa opera di filtro prima di essere accostata al pensiero hegeliano, non si può tuttavia negarle una certa potenzialità ermeneutica, specialmente in relazione all'immagine del *Verzögerer*, di colui che ritarda l'avvento del nichilismo. La categoria del *katéchon* consente dunque di focalizzare adeguatamente il progetto filosofico hegeliano? In base a quanto si è finora potuto accertare, la risposta può essere positiva soltanto a condizione che la nozione paolina sia depurata dalla sua provenienza escatologica, dal mito della *presenza assoluta* che Hegel mette in discussione attraverso il concetto della morte di Dio come “venerdì santo speculativo”, che implica il superamento dell'ideale dell'incarnazione e di una *revelatio* integrale di Dio alla fine dei tempi<sup>16</sup>. Che il progetto filosofico hegeliano ricerchi un'alternativa al dominio della *parusia* è attestato in modo esemplare dall'interpretazione della figura di Cristo: appare significativo che Hegel non consideri la *Menschwerdung Gottes* come un evento che riguarda una particolare persona, vissuta in dato tempo e in uno spazio determinato. «Uno solo è tutti; una volta sola è tutte le volte [*Einer ist Alle, Einmal ist Allemal*]» (*VRPh III*, 95/90), si legge nel manoscritto del 1821 delle *Lezioni di filosofia della religione*, in cui Hegel trasfigura la storia divina in un passaggio ontologico interno all'uomo. L'aporia fondamentale della *Vorstellung* religiosa, che decreta l'esigenza della sua comprensione concettuale e che sollecita la risoluzione dell'elemento mitico, riguarda il fatto che la vita di Dio, con tutti i suoi momenti, si manifesta «nella forma della successione» e viene narrata metaforicamente (*bildlich*), in modo figurato, «come un evento naturale, un evento nel tempo» (*VRPh*

storia. Ma questo Dio è diventato nei crani degli hegeliani trasparente e comprensibile a se stesso, e ha già salito tutti i gradini dialetticamente possibili del suo divenire, fino a quella autorivelazione: sicché per Hegel il vertice e il punto terminale del processo del mondo si sono identificati con la sua stessa esistenza berlinese» (F. Nietzsche, *Unzeitgemäße Betrachtungen II: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, in Id., *Sämtliche Werke*, cit., Bd. I, pp. 245-334, a p. 308, trad. it. *Considerazioni inattuali, II: Utilità e danno della storia per la vita*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, cit., vol. I, pp. 259-355, a pp. 326-327).

<sup>16</sup> Sul tema del rapporto tra il filosofo di Stoccarda e l'autore della *Seconda lettera ai Tessalonicesi* si veda il volume di Isabella Guanzini, *Il giovane Hegel e Paolo. L'amore fra politica e messianismo*, Milano, Vita e Pensiero, 2013, anche se l'esame del confronto è circoscritto ai testi giovanili che precedono il trasferimento a Jena.

## JURA GENTIUM

I, 140/90).

Occorre non fraintendere il senso della demitizzazione dell'evento religioso che avviene nel passaggio dalla rappresentazione al concetto: non si tratta di sottrarre l'accaduto «alla limitazione che esso presenta sul piano della *Vorstellung religiosa*» e di procedere alla sua «universalizzazione: l'evento della *Menschwerdung* non è un fatto compiutosi in una particolare persona, un momento del tempo, in un punto dello spazio, ma è un evento che perpetuamente si compie nell'uomo»<sup>17</sup>. La demitizzazione non si limita a universalizzare il *Geschehen* depurandolo da ogni traccia di irripetibilità che caratterizza ogni particolare accadimento nel tempo e nello spazio, ma si spinge fino a cogliere il senso speculativo dell'evento, la sua verità ultima, il suo nucleo concettuale, negandolo come *Begebenheit* storico-naturale: non si può quindi sostenere che «Hegel, pur demitizzando la *Menschwerdung* in Cristo, pare (e qui il *pare* andrebbe sette volte sottolineato) lasciare alla figura di Gesù Cristo il significato che essa ha nella visione dell'ortodossia ecclesiale: realmente insomma Dio, nella pienezza dei tempi, s'è fatto uomo in Gesù di Nazareth»<sup>18</sup>, perché l'interpretazione speculativa toglie all'evento della *Menschwerdung* ogni fattualità, datità, positività, effettualità, presenzialità, lo nega come un accadimento spazio-temporale e lo assume nel suo significato filosofico di *metanoia*, in quanto struttura immanente e processo costitutivo dello spirito.

Tornando alla questione della possibilità di applicare al pensiero di Hegel la categoria paolina del *katéchon*, bisogna osservare anzitutto che la “morte di Dio” separa la prospettiva hegeliana rispetto a quella di San Paolo, perché la *Gottlosigkeit* designa l'assenza del fondamento dalla natura e dalla storia, dallo spazio e dal tempo, dal piano complessivo delle determinazioni, delle cose, degli eventi, della storia. La *presenza*

<sup>17</sup> A. Caracciolo, *Un ritorno alla filosofia della religione di Hegel?* [1970], in Id., *Pensiero contemporaneo e nichilismo*, Napoli, Morano, 1976, pp. 37-75, a p. 39. Sulla filosofia della religione in Hegel rimando, oltre ai classici volumi di Walter Jaeschke (*Die Religionsphilosophie Hegels*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983; *Die Vernunft in der Religion*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1986), alle monografie di Maurizio Pagano (*G.W.F. Hegel: la religione e l'ermeneutica del concetto*, Napoli, ESI, 1992) e di Stefania Achella (*Rappresentazione e concetto. Religione e filosofia nel sistema hegeliano*, Napoli, La Città del Sole, 2010).

<sup>18</sup> *Ibidem*.

## JURA GENTIUM

dell'idea, nella concezione hegeliana, rinvia al ritrarsi del *Grund* nella dimensione dell'inapparente e non ripropone una forma surrettizia di *parusia*, semmai intende ottemperare a due differenti esigenze speculative: da un lato invalidare il modello teorico della *Vorhandenheit*, come la chiamerà successivamente Heidegger<sup>19</sup>, dall'altro evitare di precipitare nel nichilismo, operando una negazione radicale del senso e del valore intrinseco dell'esistere. Nel quadro teorico derivante dal superamento dell'impianto ontologico tradizionale, dominato dall'idea della positività dell'essere e della sua consistenza sostanziale, muta l'assetto e la funzione del *katéchon*: nella concezione hegeliana il male deve essere combattuto *qui e ora*, non si può più vaticinarne la sconfitta definitiva nell'attimo salvifico dell'*éschaton*. A differenza di questa visione teologica, nel pensiero di Hegel la partita con il male non solo non conosce uno scioglimento definitivo, ma segna anche l'irruzione di un nuovo protagonista concettuale con cui fare i conti, che appartiene *in toto* alla modernità e che perciò risulta del tutto assente dalla prospettiva della *Lettera ai Tessalonicesi*: il principio della soggettività, che si configura sia come la fonte di scaturigine del male, nella forma del *soggetto assoluto*, sia come la condizione del suo oltrepassamento, nelle vesti del *soggetto decentrato* che opera l'*Erinnerung* dell'idea. In questo quadro teorico non c'è più spazio per un Dio, che, nel giorno del giudizio, decide del significato ultimo dell'esistere; spetta unicamente al soggetto la responsabilità di differire, arrestare, sconfiggere l'avvento del male, in quanto non c'è nessun'altra entità metafisica, potenza storica o istanza concettuale che può sollevarlo da un simile peso o a cui delegare una tale funzione. Sono cioè definitivamente passati i tempi in cui ci si poteva domandare «si Deus est, unde malum? Et si non est, unde bonum?»<sup>20</sup>. Rispetto a questo classico impianto onto-teo-logico, Hegel trasferisce da Dio al soggetto il luogo genealogico del bene e del male, inoltre critica la dottrina tradizionale del *negativum* e del *malum* come *privatio essendi*, che trova

<sup>19</sup> Il riferimento a Heidegger non è casuale: Hegel, infatti, si pone all'inizio di un percorso filosofico che conduce alla compiuta de-presentificazione dell'essere compiuta dal pensatore di Meßkirch. Sulla fondazione heideggeriana dell'ontologia negativa mi permetto di rimandare alla monografia *Essere, fondamento, abisso. Heidegger e la questione del nulla*, Milano, Mimesis, 2010.

<sup>20</sup> S. Boezio, *De Consolatione Philosophiae*, I, 4, 90-91.

## JURA GENTIUM

il suo terreno di maturazione entro un orizzonte filosofico improntato all'ottimismo ontologico (l'identità di essere e bene) e alle coordinate sostanzialistiche della nozione di *esse* in quanto permanenza stabile, come mostra la tesi di Tommaso d'Aquino: «nullum ens dicitur malum per participationem, sed per privationem participationis»<sup>21</sup>. Per Hegel il negativo costituisce una «immane potenza» (*Phä*, 27/24) che non può essere derubricata a mera mancanza, perché nel suo pensiero entra in crisi il paradigma ontologico e l'ideale arcimetafisico di una sfera assoluta, integralmente positiva, perfetta, separata, autosufficiente, rispetto alla quale, per contrasto, la negatività si definisce solo in termini difettivi. A questo proposito si legge in un brano tratto dalla lezione universitaria sulla Filosofia del diritto del 1822/23:

La questione circa l'origine del male ha ora il senso più preciso: come entra il negativo nel positivo? Se nella creazione del mondo Dio viene presupposto come l'assolutamente positivo, il negativo non è riconoscibile in questo positivo [...]. Nella rappresentazione religiosa a carattere mitologico l'origine del male non viene compresa, cioè l'uno non è riconosciuto nell'altro, bensì vi è soltanto una rappresentazione di una successione e di una coesistenza, così che il negativo arriva al positivo dal di fuori. Ma questo non può bastare al pensiero, che [...] intende concepire il negativo come ciò che si radica nel positivo. [...] Se si resta fermi al mero positivo, cioè al puro bene, che dev'esser buono nella sua originarietà, ne segue che questa è una vuota determinazione dell'intelletto, che fissa stabilmente un tale aspetto astratto e unilaterale [...]. Ma, muovendo dal punto di vista del concetto, la positività viene concepita come attività e differenziazione di sé da se stessa. Il male dunque, come il bene, ha la sua origine nella volontà, e la volontà è nel suo concetto altrettanto buona quanto cattiva (*VRPh III*, 440-442).

A differenza delle sistemazioni teoriche edificanti, incentrate sull'ontologia positiva e sul mito della presenza assoluta, Hegel assegna al negativo una funzione decisiva nella vita dello spirito, che conquista la sua verità «solamente ritrovando se stesso nell'assoluta lacerazione» (*Phä*, 27/24). Contro la raffigurazione intellettualistica di bene e male come originariamente separati e autonomi, il pensiero speculativo li considera congiunti alla radice come possibilità onto-assiologiche del soggetto, anche se la loro unificazione non ne cancella l'alternativa decisiva: il bene indica l'attuazione in positivo del *Gewissen* formale, il conformarsi della prassi al più vero concetto interiore del soggetto, il

<sup>21</sup> T. d'Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 49, a. 3.

## JURA GENTIUM

male incarna invece il compimento negativo del *Sollen*, la mancata messa in opera della sua specifica destinazione ideale, profilandosi come un momento inerente al dover-essere del concetto, una possibilità non contingente e marginale, ma strutturale ed essenziale, che insidia lo spirito dall'interno e che non può mai essere totalmente estromesso dal suo essere concreto.

Operate queste doverose precisazioni, al fine di non confondere prospettive teoriche che rimangono storicamente e concettualmente divergenti, a mio avviso è lecito applicare lo schema ermeneutico del *katéchon* al pensiero hegeliano, nel cui ambito la soggettività decentrata si presenta e agisce come *una forza che frena l'irruzione del nichilismo*. Affinché questa linea interpretativa si sviluppi senza forzature devono verificarsi una serie di condizioni necessarie: in primo luogo, occorre procedere sapendo che l'accostamento del concetto paolino al patrimonio speculativo hegeliano dipende *aus der Sache selbst* e non è stato esplicitamente messo a tema dall'idealista tedesco; in secondo luogo, è necessario trasformare il profilo originario dell'immagine paolina, affrancandola da ogni rigido riferimento alla sua origine teologico-escatologica e insistendo sul suo nucleo speculativo di *argine che contrasta l'affermazione di ciò che non deve essere*: ciò presuppone la legittimità di assumere un concetto del passato, in questo caso la nozione paolina di *katéchon*, nell'orizzonte storico-filosofico del presente valorizzando il suo significato *idealmente contemporaneo* e lasciando cadere il suo aspetto più inattuale, dipendente dal tempo della sua genesi (nel caso specifico, il suo legame con l'*éschaton*); in terzo luogo, bisogna che la potenza catecontica del soggetto si ripieghi e si eserciti su di sé, assuma una direzione apertamente riflessiva trasformandosi da *forza che frena l'irruzione del male* a una *forza che si frena*, che resiste alla tentazione di travolgere ogni limite e di dissolvere ciò che Hegel, per indicare il senso dell'esistere, definisce *das Höchste, das Objektive, das Vernünftige*. L'avversario più pericoloso è la dimensione naturale, finita, particolare, immediata del soggetto, che si mostra refrattaria a porsi pacificamente sotto l'egida dell'universale concreto, ossia della parte migliore e dell'istanza più alta dello spirito. La quarta e ultima condizione che permette di trovare nel sistema hegeliano un fecondo terreno di applicazione per l'immagine paolina del *katéchon* è la sua congiunzione con la figura concettuale del

## JURA GENTIUM

*pharmakon*, che risulta complessivamente la categoria ermeneutica più idonea a comprendere nella sua fisionomia peculiare il programma filosofico hegeliano, anzi ci si può addirittura spingere fino a dichiarare che il pensiero di Hegel può essere sottoposto a una lettura in chiave catecontica unicamente se è passibile di un'esegesi all'insegna del celebre verso hölderliniano secondo cui «là dove c'è il pericolo, cresce anche ciò che salva (*Wo aber Gefahr ist, wächst / Das Rettende auch*)»<sup>22</sup>. Il soggetto è una forza che (si) frena solo in quanto si rivela il luogo della perdizione e della salvezza, del male e della terapia, del nichilismo e del suo superamento. Se è vero che «l'altro, il negativo, la contraddizione, la scissione, appartengono alla natura dello spirito» (Enz., §382Z), allora il *Geist* può imboccare la strada virtuosa del *katéchon* a condizione che sia costantemente sottoposto al rischio mortale dell'accelerazione verso il nichilismo e del compimento del male.

Il risvolto tragico di questa prospettiva dialettica è la mancanza di ogni garanzia che assicuri l'esito positivo della lotta contro il *malum mundi*, che dipende dalle scelte compiute dal soggetto, dalla sua capacità di ripudiare *immer wieder* ogni prospettiva egocentrica e dalla sua disponibilità a sprofondare nella *Sache*, a lasciarsi sostanziare dalla concreta verità delle cose. A dispetto di ogni valutazione del sistema di Hegel all'insegna delle categorie storiografiche del razionalismo metafisico e dell'ottimismo ontologico, nella dialettica tragica da lui elaborata scompare dall'orizzonte di possibilità l'ideale ingannevole e rassicurante di una redenzione ultima dal male, anche in quella forma attivistica che l'ultimo Croce ha attribuito al pensiero hegeliano in nome dell'utilità del negativo nell'economia complessiva dell'esistenza<sup>23</sup>. Il male rimane perennemente il rischio mortale che lo spirito deve attraversare e vincere per essere se stesso, senza alcuna legge a priori o necessità prestabilita che ne garantisca il successo finale o, al contrario, lo scacco conclusivo. Se c'è un punto in cui Hegel ha saputo esprimere

<sup>22</sup> F. Hölderlin, *Patmos (Erste Fassung)*, vv. 3-4, in Id., *Sämtliche Werke und Briefe*, 3 Bde., hrsg. von M. Knaupp, München-Wien, Hanser, 1992, Bd. I, p. 447.

<sup>23</sup> Al termine del saggio intitolato "Del nesso tra la Vitalità e la Dialettica" Croce scrive che Hegel ha «redento il mondo dal male perché ha giustificato questo nel suo ufficio di elemento vitale» (B. Croce, *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici*, Bari, Laterza, 1952, p. 36).

## JURA GENTIUM

con estrema efficacia questo elemento tragicamente dissonante della sua concezione dialettica si trova nel manoscritto del 1821 sulle *Lezioni di filosofia della religione*, segnatamente nella definizione dello spirito come un permanente e inesauribile conflitto tra bene e male, infinito e finito, universale e particolare:

Io sono la relazione di questi due lati; questi *due estremi* sono ciascuno *io* stesso, che sono ciò che li mette in rapporto, e il *tener-uniti*, il mettere in rapporto è a sua volta questo combattersi nell'unità e questo unificarsi nella lotta; ovvero *io sono la lotta*, poiché la lotta è appunto questo contrasto, che non è un'indifferenza dei due lati intesi come diversi, ma è l'esser-legati-insieme di entrambi. Io non sono *uno* dei lati compresi nella lotta – io sono entrambi i combattenti, io sono la lotta stessa. Io sono il fuoco e l'acqua che si toccano, e sono il contatto di elementi ora separati, scissi, ora conciliati, uniti – l'unità di ciò che si sfugge assolutamente (VPhR I, 19/172).

*Ich bin der Kampf*: in queste parole può trovare spazio una nuova lettura dello spirito hegeliano in chiave catecontica.

### **Tavola delle sigle e delle abbreviazioni delle opere di Hegel**

*Diff.* = *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, in Id., *Werke in zwanzig Bänden*, hrsg. von E. Moldenhauer und K.M. Michel, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1969-1971, Bd. II, pp. 8-115, trad. it. *Differenza fra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling*, in G.W.F. Hegel, *Primi scritti critici*, a cura di Remo Bodei, Milano, Mursia, 1971, pp. 3-114.

*Enz.* = *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (1830)*, in Id., *Werke in zwanzig Bänden*, cit., Bd. VIII-X, trad. it. *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Roma-Bari, Laterza 1907; nuova ed. con aggiunta delle Prefazioni di Hegel tradotte da A. Nuzzo 2002, 2009<sup>2</sup>. La traduzione italiana delle aggiunte si riferisce alle seguenti edizioni: *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio con le Aggiunte*, vol. I: *La scienza della logica*, a cura di V. Verra, Torino, UTET, 1981; vol. III: *Filosofia dello spirito*, a cura di A. Bosi, Torino, UTET, 2000.

*Enz. 1817* = *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1817)*, in Id., *Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden*, Stuttgart, Frommann, 1956, Bd. VI, trad. it.

## JURA GENTIUM

*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio (Heidelberg 1817)*, a cura di F. Biasutti, L. Bignami, F. Chiereghin, G.F. Frigo, G. Granello, F. Menegoni, A. Moretto, Trento, Quaderni di Verifiche, 1987.

*GW = Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie*, in Id., *Werke in zwanzig Bänden*, vol. II, trad. it. *Fede e sapere*, in G.W.F. Hegel, *Primi scritti critici*, cit., pp. 123-253.

*Phä = Phänomenologie des Geistes*, hrsg. von W. Bonsiepen und R. Heede, Hamburg, Meiner, 1980, trad. it. *Fenomenologia dello spirito*, a cura di G. Garelli, Torino, Einaudi, 2008.

*PhR = Grundlinien der Philosophie des Rechts*, hrsg. von K. Grotzsch und E. Weisser-Lohmann, Hamburg, Meiner, 2009, trad. it. *Lineamenti di filosofia del diritto*, a cura di G. Marini, Roma-Bari, Laterza, 1987.

*SR = Solger-Rezension*, in Id., *Berliner Schriften*, hrsg. von W. Jaeschke, Hamburg, Meiner, 1997, trad. it. *Recensione a "K.W.F. Solger, Scritti postumi ed epistolario, a cura di L. Tieck e F. von Raumer, Leipzig 1826"*, in G.W.F. Hegel, *Due scritti berlinesi*, a cura di G. Pinna, Napoli, Liguori, 1990.

*VÄ = Vorlesungen über die Ästhetik*, in Id., *Werke in zwanzig Bänden*, cit., Bde. XIII-XV, trad. it. *Estetica*, a cura di N. Merker, Torino, Einaudi, 1987.

*VGPh = Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, in Id., *Werke in zwanzig Bänden*, cit., Bd. XX, trad. it. *Lezioni sulla storia della filosofia*, 4 voll., a cura di E. Codignola e G. Sanna, Firenze, La Nuova Italia, 1930-1945, 1981-1985<sup>4</sup>.

*VPhR = Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, 3 Bde., hrsg. von W. Jaeschke, Hamburg, Meiner, 1983-1985, trad. it. *Lezioni di filosofia della religione*, 3 voll., a cura di R. Garaventa e S. Achella, Napoli, Guida, 2003-2011.

*VRPh = Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831*, 4 Bde., hrsg. von K.-H. Ilting, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1973-1974.



## JURA GENTIUM

*WL I = Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Sein (1832)*, hrsg. von W. Jaeschke und F. Hogemann, Hamburg, Meiner, 1985, trad. it. *Scienza della logica*, 2 voll., a cura di A. Moni, rivista da C. Cesa, Roma-Bari, Laterza, 1981, vol. I.

# Il potere che frena e il potere che governa

## Walter Benjamin e la teologia politica

Bruno Moroncini

**Abstract:** This essay compares and contrasts the differences between the concept of *katéchon*, i.e. “that what withholds”, which was coined by Saint Paul and employed by Carl Schmitt, and the concept of the sovereign power/violence, i.e. “*die waltende Gewalt*”, which was used by Walter Benjamin in the “Critique of violence”. According to Benjamin the sovereign power belongs to a revolutionary government and reveals the divine violence, which is bloodless and purificatory, whereas the first one is a counter-revolutionary and repressive power.

[**Keywords** theology, politics, Messiah, antichrist, power]

*Voce del diavolo che finge d'essere Dio.  
Scene fra i diavoli.*

P.P. Pasolini, *Appunti per un film su San Paolo*

### I

Si debba ad Adorno o a Benjamin, o a entrambi, in ogni caso non si può negare che mai un titolo, “Frammento teologico-politico”, si sia rivelato più centrato. Pur nella sua estrema brevità, non c’è dubbio che il soggetto del testo benjaminiano del 1921 sia proprio la teologia politica. Il piano dell’esperienza umana è diviso esattamente in due: da una parte il regno di Dio e l’intensità messianica – lato teologico – dall’altra l’ordine del profano e la *Dynamis* storica – lato storico-politico. Ma fra i due – e qui incomincia forse la divergenza dal modello classico, sia antico che moderno, della teologia politica –, nessun rapporto. «[N]ulla di storico – dichiara Benjamin quasi in apertura – può volersi da se stesso riferire al messianico»<sup>1</sup>; e aggiunge: «Per questo il regno di Dio non è il *Telos* della *Dynamis* storica; esso non può essere posto come

<sup>1</sup> W. Benjamin, “Frammento teologico-politico”, trad. it. di G. Agamben, in Id., *Opere complete*, vol. I, *Scritti 1906-1922*, a cura di R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, ed. it. a cura di E. Ganni, Torino, Einaudi, 2008, p. 512.

## JURA GENTIUM

scopo». Anzi, «da un punto di vista storico, esso non è scopo, ma termine»<sup>2</sup>. Il regno di Dio mette fine alla storia, l'annulla.

La conseguenza di queste prime lapidarie affermazioni di Benjamin è di grande portata; se è vera la separazione radicale fra il Regno di Dio e l'ordine storico-profano, allora l'ipotesi teocratica risulta impraticabile: «l'ordine del profano non può essere costruito sul pensiero del Regno di Dio», e per questo «la teocrazia non ha alcun senso politico, ma solo un senso religioso»<sup>3</sup>. Il regno di Dio non è di questa terra, non si può trasformare in potere mondano.

Eppure le cose sono più complicate: all'inizio, in modo altrettanto lapidario, Benjamin aveva scritto che «[s]olo il Messia stesso compie ogni accadere storico e precisamente nel senso che egli soltanto redime, compie e produce la relazione fra questo e il messianico stesso».<sup>4</sup> Abbiamo così una situazione contraddittoria: il Messia infatti metterebbe in relazione, e sarebbe l'unico in grado di poterlo fare, ciò che contemporaneamente resta assolutamente separato. Il Messia compie l'accadere storico, nel senso sia di farne emergere il senso sia di condurlo alla realizzazione del suo scopo, nonostante il fatto che nell'ordine profano della *Dynamis* storica nulla accenni anche lontanamente a una finalità messianica<sup>5</sup>.

<sup>2</sup> *Ibidem*.

<sup>3</sup> *Ibidem*. Cade qui il rinvio allo *Spirito dell'utopia* di Bloch il cui merito più grande a detta di Benjamin consiste nell'aver negato con forza il significato politico della teocrazia. Probabilmente Benjamin sta pensando alla parte del testo blochiano intitolata "Karl Marx. La morte e l'apocalisse" (cfr. E. Bloch, *Lo spirito dell'utopia*, ed. it. a cura di V. Bertolini e F. Coppelotto, Firenze, La Nuova Italia, 1980, p. 269 e ss.). Può contribuire a illuminare tutta la questione l'intervista rilasciata da Bloch nel 1974 in cui a proposito delle conclusioni di *Spirito dell'utopia* si dice che esso «contiene, come già indica il termine "Apocalisse", elementi teologici secolarizzati e tenta di rimettere sui piedi il teologico insieme al problema del *finis* e della finalità, e quindi del termine e dello scopo del tutto. Il luogo in cui tali problemi finali possono per la prima volta essere discussi e riuscire mediabili è rappresentato dal marxismo e dall'anticipazione di una società senza classi non ancora presente, non ancora oggettivamente esistente» (ivi, p. XV).

<sup>4</sup> W. Benjamin, "Frammento teologico-politico", cit., p. 512.

<sup>5</sup> Occorre notare che nel "Frammento" Benjamin sembra distinguere nettamente fra il Messia (*der Messias*) e il messianico (*das Messianische*), cioè fra un soggetto agente e un processo oggettivo, anche se di natura intensiva. E ciò senza che, come nelle tesi contemporanee di un "messianismo senza Messia" o di un "messianico senza messianismo", sia necessaria una professione di fede determinata o l'appartenenza a

## JURA GENTIUM

Se infatti, come Benjamin aggiunge immediatamente dopo, lo scopo della *Dynamis* storica è la felicità, e se, come siamo costretti a concludere in base alla premessa, la tematizzazione della felicità come scopo dell'ordine profano è un effetto dell'operare del Messia, la domanda intorno al rapporto fra i due ordini diviene quella sul modo con cui il Messia può legare la felicità al messianico. Con toni che ricordano il Kant della cosiddetta quarta critica, quella cioè della ragione storica, per Benjamin la possibilità di raccordare felicità e regno di Dio – virtù nel lessico kantiano – è il problema principe di una filosofia della storia. Un problema però che, con Kant e al di là di Kant, non potrà avvalersi di una soluzione astrattamente razionale ma dovrà fare appello alla mistica, dovrà cioè darsi in un'immagine. Benjamin ricorre infatti a una figura della geometria e in particolare al parallelogramma delle forze<sup>6</sup>:

Se una freccia indica lo scopo verso il quale opera la *Dynamis* del profano e un'altra la direzione dell'intensità messianica, allora la ricerca della felicità dell'umanità libera diverge certamente da quella direzione messianica, ma, come una forza, attraverso la sua traiettoria, può favorirne un'altra diretta in senso opposto, così anche l'ordine profano del Profano può favorire l'avvento del regno messianico<sup>7</sup>.

Come due forze con vettori opposti possono tuttavia sommarsi, così scopi e serie storiche fra di loro divergenti possono contribuire allo stesso risultato.

Tutto il problema dell'interpretazione di questo testo oscuro e sibillino sembra quindi ridursi a queste due domande intrecciate fra di loro: perché, da un lato, felicità e messianico siano così radicalmente diversi, e dall'altro, perché, nonostante questa diversità, la felicità, anche se in una modalità indiretta, partecipi alla realizzazione del regno di Dio. E ciò fino al punto di chiedersi se non risulterebbe a rischio la

una chiesa. Per Benjamin, almeno all'epoca del "Frammento" (ma quel è l'epoca del "Frammento" visto che l'hanno datato indifferentemente 1921 e 1937 o 1938?), perché il messianico svolga la sua opera c'è bisogno di un soggetto determinato che lo metta in funzione: perché si dia politica il soggetto deve sempre essere anticipato sul processo attraverso cui si genera. Per una simile argomentazione in bilico fra Lacan e Badiou mi permetto di rinviare al mio *Lacan politico*, Napoli, Cronopio, 2014, soprattutto pp. 19-35.

<sup>6</sup> Un precursore dell'immagine dialettica?

<sup>7</sup> W. Benjamin, "Frammento teologico-politico", cit., p. 512.

## JURA GENTIUM

stessa realizzazione del Regno di Dio nel caso in cui la felicità non costituisse lo scopo della *Dynamis* profana. Non va dimenticato infatti che la felicità viene posta come scopo della *Dynamis* profana dallo stesso Messia. In altri termini la felicità è diversa dal messianico ma non è il suo opposto. Per questo Benjamin può insistere sul fatto che «il Profano non è dunque, una categoria del Regno, ma una categoria – e certamente una delle più pertinenti – del suo più facile approssimarsi»<sup>8</sup>. Il profano rinvia – simbolicamente si potrebbe dire, ricordandosi del saggio benjaminiano sulla lingua del 1916 in cui la teoria del simbolo che vi è tratteggiata implicava la sua capacità di esprimere anche e soprattutto il non simboleggiabile<sup>9</sup> – al Regno di Dio, pur restando del tutto incommensurabile con esso.

Se insistiamo tanto sul fatto che l'indicazione della felicità come scopo della *Dynamis* profana sia l'opera più propria del Messia è perché crediamo che questo sia il punto di rottura di Benjamin rispetto alla teologia politica: per quest'ultima l'ordine profano è il regno del male, lo spazio della sopraffazione e della forza, il luogo dei rapporti di potere, sempre ribelle all'istanza pacificatrice e redentrice del regno di Dio. Una città terrena sempre in opposizione a quella celeste. Nella misura in cui la teologia politica eredita consapevolmente tutto l'armamentario della metafisica greca è costretta a tradurre il rapporto fra la creatura e la sua salvezza nei termini delle opposizioni proprie dell'ontologia classica: materia e idea, corpo e anima, sensibilità e ragione, forza e senso. In tal modo essa gerarchizza i termini, stabilisce le priorità, costruisce un ordine, tentando sistematicamente di sottoporre il corpo, i sensi, la materia e la forza al primato dell'anima, della ragione e dell'idea e del senso. Ma per la stessa costituzione differenziale della metafisica tale tentativo va costantemente a vuoto: il termine che andava controllato si ribella e affetta con la sua negatività ciò che doveva fungere da modello e norma. Di nuovo il senso cede alla brutta forza, l'anima agli eccessi del corpo, la ragione agli inganni dei sensi e l'idea al peso della materia. Il tentativo di superare la dualità cancellando o perlomeno sottomettendo il termine inferiore al superiore

<sup>8</sup> *Ibidem*.

<sup>9</sup> W. Benjamin, "Saggio sulla lingua in generale e sulla lingua dell'uomo", trad. it. di R. Solmi, in Id., *Opere complete*, vol. I, *Scritti 1906-1922*, cit., pp. 281-295.

## JURA GENTIUM

non riesce e l'uno si spacca nuovamente in due<sup>10</sup>. L'escluso o il subordinato torna ad abitare al modo degli spettri – è ciò che ha insegnato Derrida – l'edificio che era stato sottoposto alla disinfezione.

Al contrario per Benjamin l'ordine profano non ha nulla a che vedere con il male: per fare riferimento di nuovo al saggio sulla lingua il male non esiste, è il prodotto fantasmatico di una lingua umana che, vistasi impedita la possibilità di essere creativa, avanza almeno la pretesa di essere superiore sul terreno della conoscenza. E quale prestazione conoscitiva più eclatante di quella di afferrare col concetto il male, ossia ciò che non esiste? Solo che in questo caso conoscere equivale a fare: la conoscenza del male si ottiene attraverso la produzione del niente, cioè la distruzione di uomini e cose.

L'ordine profano non è quindi una realtà pericolosa da tenere a bada, un ribollito di forze da reprimere e frenare, ma lo spazio storico-naturale, di una storicità pietrificata a natura e di una natura sollevata a storia, in cui la creatura, consumatosi il distacco da Dio attraverso e dopo la creazione, lamenta il suo stato luttuoso, oscillando fra l'attesa della redenzione come opera della nomina umana e il rimpianto per il tempo in cui riposava come una crisalide nel bozzolo della parola divina. Se le fosse data la parola, dice Benjamin, la natura, ossia l'intero mondo creaturale, incomincerebbe a lamentarsi: la tristezza che è la tonalità emotiva che più di tutte le conviene non si spiega con la sua incapacità a parlare, ma è piuttosto la causa del suo restare silenziosa, è il dolore del lutto che genera in lei il rifiuto di parlare. Se una salvezza è approntata per il mondo creaturale, se al suo lutto contaminato fino all'inverosimile dalla malinconia è concessa la possibilità di avere un termine, ciò sarà opera del sacro e non di una religione diventata mito, ossia, come Benjamin teorizza negli stessi anni, una religione trasformata in diritto, in potere normato<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> Su questo punto si veda R. Esposito, *Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero*, Torino, Einaudi, 2013, insieme al più recente *Le persone e le cose*, Torino, Einaudi, 2014.

<sup>11</sup> Su questi punti e sull'opposizione di Benjamin al modello della secolarizzazione si veda S. Weigel. *Walter Benjamin. La creatura, il sacro, le immagini*, trad. it. di M. T. Costa, Macerata, Quodlibet, 2014, pp. 33-36.

## JURA GENTIUM

Ma perché allora lo scopo della *Dynamis* storica è la felicità e non direttamente la redenzione? Perché la possibilità di quest'ultima passa attraverso una dimensione che è diversa se non addirittura opposta e il cui perseguimento almeno in prima istanza sembra allontanare più che avvicinare l'esito desiderato? Se la redenzione consistesse nella *restitutio in integrum*, nel ritorno a uno stadio originario di perfezione e completezza, allora la creatura redenta non sarebbe più la creatura che è, sarebbe altro. La redenzione non la riguarderebbe. Una volta avvenuto il distacco dalla parola di Dio ed emersa la creatura con tutto il suo carico di imperfezione e caducità, ogni ritorno allo stato originario che non passasse per la condizione creaturale sarebbe non solo impossibile ma soprattutto ingiusto, sarebbe un effetto del male. La creatura vuole essere salvata in quanto creatura, vuole cioè che nella *restitutio in integrum* sia conservata l'imperfezione da cui è affetta non solo ma soprattutto la sua caducità, la sua parentela con la morte.

Questo analogo della redenzione sul piano della *Dynamis* storica è la felicità. È evidente che qui la felicità non sia più ciò che era in Kant, cioè la spia della presenza del patologico che preclude, fin quando si ha e si è un corpo, la pratica della virtù come realizzazione del dovere per il dovere; nemmeno il desiderio di diventare santi si salva dal rigore dell'etica kantiana: in quanto desiderio esso resta invischiato nell'amore di sé, nel narcisismo. Il concetto di felicità di cui parla Benjamin è piuttosto goethiano: è per esempio nel caso rappresentato dalle *Affinità elettive* quella felicità che deve essere sperata anche per un amore irregolare, un amore che resosi colpevole di fronte a un matrimonio ridotto dal diritto all'uso regolato degli organi sessuali, non può che soccombere sotto i colpi del destino. Ebbene anche quest'amore negletto e disperato ha diritto come amore colpevole alla felicità prima ancora che alla redenzione.<sup>12</sup>

Tutte le volte che Benjamin si è provato a definire il concetto della felicità ha dovuto inferirne il carattere duplice: la felicità è inseparabilmente il sentimento di ebbrezza che si lega all'accadere dell'evento unico e irripetibile, del mai visto né provato prima, e quello malinconico e elegiaco derivante dalla ripetizione, dal ripristino mai

<sup>12</sup> Cfr. W. Benjamin, "Le affinità elettive di Goethe", trad. it. di R. Solmi, in Id., *Opere complete*, vol. I, *Scritti 1906-1922*, cit., pp. 523-589.

## JURA GENTIUM

completo ed esaustivo di una situazione originaria. La felicità ha in Benjamin l'andamento ciclotimico di una sindrome maniaco-depressiva, che oscilla fra ebbrezza e malinconia, esaltazione e depressione. Nella felicità convivono cioè pienezza e perdita, eternità e fuggevolezza, perfezione e incompiutezza. L'unica felicità per la creatura è quella che resta conficcata nella finitezza. La felicità è quindi ciò che è ricercato solo dalle creature finite e caduche: Dio non è mai felice, è solo beato.

La felicità non può essere disgiunta, pena la sua totale insensatezza, dal carattere caduco della creatura, dalla sua destinazione a tramontare. Può essere definito felice solo ciò che tramonta. Il fatto allora che la felicità sia individuata da Benjamin come lo scopo dell'ordine profano è l'unico modo per congedare quest'ultimo senza doverlo sminuire, anzi tentandone la salvezza integrale. Tutto ciò è confermato dal carattere inverso della direzione messianica: se è vero che «nella felicità ogni essere terrestre aspira al suo tramonto, ma solo nella felicità esso è destinato a trovarlo», se cioè felicità e tramonto creaturale vanno insieme, è vero anche che «l'immediata intensità messianica del cuore, del singolo uomo interiore procede, invece, attraverso l'infelicità, nel senso del dolore». Dal punto di vista del messianico, infatti, ogni tratto di caducità, ogni elemento di incompiutezza, confermando la lontananza della creatura dal suo creatore, è una fonte di dolore e di infelicità. Dal punto di vista della *restitutio in integrum* la creatura non può che essere infelice, in preda al dolore del lutto.

Forse è per questo che in un passo tardo, appartenente al *Passagen Werk*, Benjamin tematizzerà la teologia, non come modello della politica secolarizzata, bensì come quel luogo discorsivo capace di agire sul ricordo, capace cioè di trasformare il dolore già passato in giudicato sul piano della storia in una nuova possibilità di felicità e all'inverso la felicità arrisa ai vincitori in un pianto postumo. Per quel che conta qui, all'altezza del "Frammento teologico-politico", la conclusione di Benjamin consiste nel far corrispondere l'intensità messianica alla *Dynamis* storica nel modo indiretto che abbiamo cercato di chiarire:

Alla *restitutio in integrum* spirituale che conduce all'immortalità, ne corrisponde una mondana, che porta all'eternità di un tramonto e il ritmo di questa mondanità che eternamente trapassa, e trapassa nella sua totalità, non solo spaziale, ma anche temporale, il ritmo della natura



## JURA GENTIUM

messianica è la felicità. Poiché la natura è messianica per la sua eterna e totale caducità<sup>13</sup>.

Nel regno di Dio le cose sono immortali, o non nate o, se nate, destinate a non morire mai. Ma nel regno mondano le cose sono invece mortali, nate e destinate a morire. Rese eterne nell'uno, inevitabilmente transeunti nell'altro. Quale tratto allora può unirle? Che cosa corrisponde nel regno mondano all'immortalità che si respira in quello messianico? Che cosa, in altri termini, è eterno nell'ordine storico? L'unica cosa a essere eterna nell'ordine storico è il tramontare, la *Dynamis* che spinge verso la fine, il desiderio bruciante di raggiungere l'ebbrezza fin dentro la morte.

Solo adesso, solo alla fine repentina del testo, Benjamin trae la conclusione politica che rende giustizia alla scelta del titolo, che spiega a ritroso il senso dell'accostamento del teologico al politico. Se l'opera della teologia è quella per cui il Messia congiunge l'accadere storico alla realizzazione del regno di Dio, la *Dynamis* storica all'intensità messianica, solo attraverso l'individuazione del ruolo della felicità come desiderio di tramonto della creatura addolorata, allora la ricaduta politica di questa teologia è facilmente individuabile: il compito della politica mondiale è portare a compimento la caducità creaturale, far tramontare il mondo. E che il suo metodo sia definito da Benjamin nichilista non vuol dire altro che la politica dovrà trattare il mondo come se fosse niente, lottando contro ogni tentativo di salvarlo, di farlo continuare a essere, impedendone il tramonto.

## II

L'incontro fra Benjamin e Carl Schmitt, il teorico della politica che nel novecento riprende e rilancia la tradizione della teologia politica, si consuma nelle poche pagine dell'*Ursprung des deutschen Trauerspiels* in cui si tratteggia il significato politico della figura principale del dramma barocco, ossia quella del sovrano. Per comprenderne i tratti Benjamin non esita a ricorrere alle tesi elaborate da Schmitt sul concetto di sovranità nella prima edizione, quella del 1922, del saggio "Teologia

<sup>13</sup> W. Benjamin, "Frammento teologico-politico", cit., pp. 512-513.

## JURA GENTIUM

politica: quattro capitoli sulla dottrina della sovranità<sup>14</sup>. Benjamin parte da una considerazione meramente teatrale: la scena dell'azione dei *Trauerspiele* è la corte con tutti i suoi intrighi, le sue congiure e le sue strategie da alta politica e al suo centro campeggia la figura del sovrano assoluto. Ma se nell'azione drammatica il sovrano «rappresenta la storia» e «tiene in mano l'accadere storico come uno scettro»<sup>15</sup>, ciò deborda la sfera del teatro e riguarda direttamente la teoria politica, o per dir meglio, «la teoria giuridica dello Stato». Nel XVII secolo, prosegue Benjamin, attraverso il confronto con le teorie giuridiche del medioevo, si forma «un nuovo concetto di sovranità». La Chiesa abbandona la vecchia teoria del tirannicidio e in particolare quella che si riferisce al caso dell'usurpatore, sebbene si fosse continuato a discutere se il segnale della sua eliminazione dovesse provenire dal «popolo, dall'anti-re, oppure unicamente dalla Curia». Se la Chiesa è costretta a lasciar cadere la teoria del tirannicidio è perché nel frattempo lo scisma protestante e le guerre di religione che ne erano seguite avevano rese obsolete le pretese teocratiche di quella dottrina. Non ha più corso quell'«assoluta intangibilità del sovrano» che giustificava la decisione di opporsi all'usurpatore fino alla sua eliminazione fisica. Contro gli effetti delegittimanti della riforma protestante la Chiesa è costretta a sviluppare una nuova teoria della sovranità, una teoria «estremistica» di derivazione controriformista: la legittimità della sovranità non proviene più da una diretta investitura divina che la protegge dagli usurpatori, cioè dalle imitazioni diaboliche, ma deriva da una condizione storica che corrompe lo stato dell'umanità condannandola a una situazione d'eccezione, vale a dire di deragliamento dalla situazione originaria, quella delle ferree leggi di natura.

Se per Benjamin «il moderno concetto di sovranità porta al supremo potere esecutivo da parte del principe», se cioè il sovrano moderno è *legibus solutus*, libero dal rispetto delle leggi di Dio, estraneo a qualsiasi ipotesi teocratica, ciò diviene accettabile da parte della Chiesa solo se

<sup>14</sup> Per una ricostruzione più puntuale del rapporto fra Benjamin e Schmitt rinvio al terzo capitolo, “Sovranità e eccezione”, del mio *Il lavoro del lutto. Materialismo, politica e rivoluzione in Walter Benjamin*, Milano, Mimesis, 2012, p. 103 e ss.

<sup>15</sup> W. Benjamin, “Il dramma barocco tedesco”, trad. it. di F. Cuniberto, in Id., *Opere complete*, vol. II, *Scritti 1923-1927*, a cura di R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, ed. it. a cura di E. Ganni, Torino, Einaudi, 2001, p. 97 e ss.

## JURA GENTIUM

questa concezione della sovranità «si sviluppa a partire da una discussione sulla stato di eccezione, e attribuisce al principe il compito supremo di evitarlo (*auszuschließen*)». Solo la necessità di far fronte allo stato d'eccezione giustifica la sospensione dell'ordinamento legale che altrimenti renderebbe all'istante il moderno principe un usurpatore.

Cade a questo punto del testo il rinvio di Benjamin a *Politische Theologie* di Schmitt: oscillante fra l'omaggio fatto in vista di un vantaggio accademico rivelatosi alla fine evanescente e la pezza d'appoggio scientifica, la citazione indiretta del testo schmittiano sembra riferirsi alla frase con cui inizia il primo dei quattro capitoli sulla teoria della sovranità, ossia: «Sovrano è chi decide sullo stato d'eccezione»<sup>16</sup>. Infatti, subito dopo, Benjamin prosegue: «Chi esercita il dominio è destinato fin dall'inizio a essere il detentore di un potere dittatoriale nello stato d'eccezione, ove questo sia determinato dalla guerra, dalla rivolta o da altre catastrofi». Sembra di capire che lo stato d'eccezione, qualunque sia la sua determinazione empirica – guerra, rivolta, etc. –, funga in ogni caso da presupposto necessario del potere del sovrano che se, come recita il passo schmittiano, decide (*entscheidet*) su di esso, lo fa almeno in due sensi: da un lato dichiarandolo nel caso in cui sia ancora latente o non riconosciuto, e dall'altro, una volta che sia stato reso pubblico, impegnandosi a escluderlo per sempre dalla vita delle comunità politiche facendo leva a tale scopo su quella autonomia assoluta dell'esecutivo che costituisce nella modernità l'essenza della sovranità<sup>17</sup>.

Parafasando la domanda che Sigismondo rivolge nella *Torre* di Hofmannsthal al re Basilio suo padre: «Da dove tanto potere, da dove?», si potrebbe egualmente, a proposito del sovrano barocco, porre la questione: «A che serve un così grande potere, a cosa?», e la risposta sarebbe: «A eliminare lo stato d'eccezione che grava sull'umanità

<sup>16</sup> C. Schmitt, *Le categorie del "politico"*, ed. it. a cura di G. Miglio e P. Schiera, Bologna, Il Mulino, 1972, p. 33.

<sup>17</sup> La citazione vera e propria che segue poche righe dopo – questa sì niente più di un omaggio – si limita a ricordare che la scomparsa «della viva coscienza del significato del caso eccezionale, che domina il giusnaturalismo del XVII secolo» non dipende da una maggiore stabilità politica del secolo successivo, bensì dall'affermarsi, per esempio in Kant per il quale «il diritto d'eccezione non è più affatto un diritto», del razionalismo teologico (Ivi, p. 40).

## JURA GENTIUM

storica ripristinando la ferrea legge di natura”. Ma questo movimento non sarebbe il ritmo del tramonto che aggiusta l’accadere storico sulla intensità messianica, ma il mero abbassamento della storia allo stato di natura irredenta.

Fin dall’inizio Benjamin è consapevole del fatto che il dispositivo schmittiano, avallando il contenuto politico manifesto dei *Trauerspiele* barocchi, ossia l’illusione sulle effettive possibilità d’azione del sovrano, finisce per rendere definitivamente impercettibile ciò che nella loro trama è già latente, vale a dire il loro contributo indiretto alla salvezza; di conseguenza, al di là della speranza di un appoggio derivante dal citarla, la sua è una critica della tesi schmittiana che viene colpita infatti nel suo nucleo fondante, la centralità della decisione. Nel momento in cui riprende l’analisi della figura del sovrano Benjamin sottolinea quella che per lui è la caratteristica peculiare del dramma barocco e cioè «l’antitesi tra l’assolutezza del potere sovrano e la sua effettiva capacità di governare». Se per Schmitt la decisione sullo stato d’eccezione è l’essenza della sovranità, per Benjamin al contrario ciò che occupa la scena è «l’incapacità decisionale del tiranno». «Il principe – aggiunge – che ha la facoltà di decidere sullo stato d’eccezione, mostra alla prima occasione che decidere gli è quasi impossibile». Quel che l’idea drammatica del *Trauerspiel* mette in scena è, al contrario della teoria politico-giuridica della sovranità, lo scollamento totale fra il potere assoluto e la capacità di governare. Anzi si potrebbe sostenere che quanto più il potere è assoluto, tanto più il governo è ineffettuale. Così facendo però Benjamin colpisce al cuore il discorso della teologia politica la cui riabilitazione era l’obiettivo dichiarato dell’opera schmittiana: per la teologia politica infatti il potere assoluto di origine divina e il governo storico-mondano debbono restare uniti, riuscire a compenetrarsi, pena il rischio che il governo, privo di un qualunque aggancio col potere, si riveli anomico (e tanto più anomico quanto più identificato come in Kelsen con la Norma fondamentale) e nelle condizioni scismatiche della modernità, foriere di guerre di religione miranti a schiacciare l’avversario – vere e proprie guerre di sterminio – incapace di tenere a freno la furia distruttiva delle ideologie.

Da qui quelli che appaiono i due capisaldi del discorso schmittiano: la tesi chiave enunciata in apertura del terzo capitolo di *Politische Theologie* per cui «tutti i concetti più pregnanti della moderna dottrina

## JURA GENTIUM

dello Stato sono concetti teologici secolarizzati» e la centralità accordata al tema paolino del *katéchon*, del potere frenante. Per quanto riguarda il primo punto ci sembra dirimente stabilire quali siano i “concetti teologici” che, secolarizzati, vanno a costituire le fondamenta della moderna dottrina dello Stato: non ci sembra di sbagliare se crediamo che essi non siano quelli della metafisica classica applicata ai dati della rivelazione, bensì quelli elaborati dall’ontologia moderna, dalla più recente “scienza di Dio” dove il termine scienza non ha nulla di generico ma rinvia alla scienza moderna e ai suoi effetti sulla tradizione religiosa e filosofica. D’altronde già in *Romanticismo politico* Schmitt era ricorso in modo massiccio al pensiero filosofico di Malebranche valorizzando al massimo la contrapposizione fra il moderno concetto di *occasio* e quello vetusto di causa. La distinzione fra la “vera causa” che non può essere che ritrovata in Dio e tutti i fatti di questo mondo che «vengono spiegati come pretesti occasionali per la Sua attività» dimostra come solo all’apparenza un filosofo come Malebranche abbia «conservato Dio, nel senso della tradizione metafisica cristiana»<sup>18</sup>. Affine al leibniziano principio di ragione sufficiente l’occasione, vale a dire un evento non necessario, bensì possibile se non addirittura contingente, cioè senza alcuna ragione, rappresenta il primo passo dell’emancipazione del pensiero moderno dall’ipoteca metafisica e l’inizio del riconoscimento integrale della libertà umana<sup>19</sup>.

Ciò non toglie che per Schmitt la posizione degli occasionalisti – Géraud de Cordemoy, Guelincx e lo stesso Malebranche – rappresenti un primo tentativo di risposta alle aporie generate dal pensiero cartesiano che, scegliendo come punto di partenza il *cogito ergo sum*, ossia «l’argomentazione per cui dal pensiero si passa all’essere, mentre contemporaneamente si separa l’interiorità dall’esteriorità, il corpo dall’anima, *la res cogitans* dalla *res extensa*», produce «tutte le difficoltà logiche e metafisiche, i problemi di chiarire quale rapporto

<sup>18</sup> C. Schmitt, *Romanticismo politico*, ed. it. a cura di C. Galli, Milano, Giuffrè, 1981, p. 130.

<sup>19</sup> Su questo punto si vedano le pagine illuminanti di Aldo Masullo sull’uso vichiano del tema dell’occasione in relazione alla libertà: cfr. A. Masullo, *La libertà e le occasioni*, Roma, Jaca Book, 2011, p. 44 e ss.

## JURA GENTIUM

reciproco si stabilisca fra queste due entità e quale azione reciproca possa darsi fra l'anima e il corpo»<sup>20</sup>.

Per Malebranche, infatti, se è vero che «il mondo, con tutto quello che contiene, è sì soltanto un'occasione», è pur vero altresì che è «un'occasione per Dio» nel quale alla fine «ordine e legge vengono ritrovati»<sup>21</sup>. È sempre Dio infine che «mantiene e governa l'inesplicabile parallelismo fra i fenomeni dell'anima e quelli del corpo: i fatti della coscienza, gli impulsi della volontà, i movimenti del corpo, sono tutti quanti insieme, dei meri pretesti per l'attività di Dio. Chi agisce, in verità, non è l'uomo, ma Dio»<sup>22</sup>.

Le cose sembrano cambiare in *Politische Theologie*: qui l'occasione cede il passo a qualcosa di più forte, la decisione, che per sovrappiù è pure decisione sullo stato d'eccezione. Cambia di pari passo la posizione di Cartesio che non è più il responsabile delle divisioni e lacerazioni che un pensiero più maturo deve risanare, ma diventa il campione del nuovo «spirito razionalistico che trova una risposta a tutti i dubbi mediante l'impiego sempre sicuro della propria ragione»<sup>23</sup>. In particolare Schmitt è colpito dal fatto che per Cartesio tanto più questo razionalismo è conseguente ed effettuale quanto più affida a uno solo il compito di costruire o programmare la sua opera: come un solo architetto deve costruire una casa o una città, allo stesso modo le «migliori costituzioni sono opera di un solo "legislatore" intelligente, esse sono "inventate da uno solo", e infine: un solo Dio regge il mondo»<sup>24</sup>. A sostegno della tesi Schmitt cita la lettera di Cartesio al padre Mersenne in cui si paragona l'istituzione delle leggi di natura a opera di Dio con quella delle leggi dello Stato per mano del sovrano: «Non abbiate timore – scrive Cartesio –, ve ne prego di affermare e far sapere dappertutto che è Dio che ha stabilito queste leggi in natura come un Re stabilisce le leggi nel suo regno»<sup>25</sup>.

<sup>20</sup> *Ibidem.*

<sup>21</sup> *Ibidem.*

<sup>22</sup> *Ivi*, p. 131.

<sup>23</sup> C. Schmitt, *Le categorie del "politico"*, cit., p. 70.

<sup>24</sup> *Ibidem.*

<sup>25</sup> R. Descartes, "Lettera a Padre Mersenne del 15 aprile 1630", in *Id.*, *Tutte le lettere 1619-1650*, ed. it. a cura di G. Belgioioso, Milano, Bompiani, 2005, p. 147. Prima del passo citato da Schmitt Cartesio aveva scritto: «Ma nella mia fisica non rinuncerò a toccare molte questioni metafisiche, e in particolare questa: che le verità

## JURA GENTIUM

Consapevole del cambio di registro, Schmitt si prodiga a dimostrare la superiorità, in primo luogo scientifica, dell'eccezione sulla norma: in verità Schmitt sa bene che «sarebbe razionalismo conseguente dire che l'eccezione non dimostra nulla e solo la normalità può essere oggetto di interesse scientifico» e che l'eccezione «confonde l'unità e l'ordine dello schema razionalistico». Tuttavia «una filosofia della vita concreta non può ritrarsi davanti all'eccezione e al caso estremo, anzi deve interessarsi a esso nel più alto grado». Per questa filosofia «l'eccezione può essere più importante della regola», «più interessante del caso normale»<sup>26</sup>.

Il capitolo terzo fa ancora un passo in più: sulla base del principio generale enunciato in apertura secondo il quale quelli politici sono tutti concetti teologici secolarizzati, l'eccezione è letta in analogia con il miracolo: «lo stato d'eccezione ha per la giurisprudenza un significato analogo al miracolo per la teologia»<sup>27</sup>. Ma non certo per la vecchia teologia per la quale il miracolo non poteva far problema, piuttosto per quella che è chiamata a fare i conti con le ferree leggi naturali proprie della scienza moderna. È per quest'ultima che il miracolo non può avere più corso e di conseguenza nemmeno l'eccezione. Com'è allora

matematiche, che voi chiamate eterne, sono state stabilite da Dio e ne dipendono interamente, come fanno tutte le restanti creature. In effetti, dire che queste verità sono indipendenti da Dio significa parlare di lui come di un Giove o di un Saturno e assoggettarlo allo Stige e al destino». E dopo aveva proseguito: «Ora, non ve n'è alcuna in particolare che non possiamo comprendere se la nostra mente si volge a considerarla, ed esse sono tutte *innate nella nostra mente* come le leggi che un Re imprimerebbe nel cuore dei suoi sudditi, se ne avesse il potere. Al contrario, pur conoscendola, noi non possiamo comprendere la grandezza di Dio. Il fatto stesso, però, che la giudichiamo incomprensibile ce la fa stimare di più; così come un Re ha una maestà maggiore quando è meno familiarmente conosciuto dai suoi sudditi, a condizione tuttavia che essi non pensino per questo di non avere un Re e che lo conoscano a sufficienza per non dubitarne. Vi si dirà che, se Dio avesse stabilito queste verità, potrebbe cambiarle come fa un Re con le sue leggi. A questo bisogna rispondere di sì, posto che la sua volontà possa cambiare. – Ma io le concepisco come eterne ed immutabili. – Ed io giudico la stessa cosa di Dio. – Ma la sua volontà è libera. – Sì, ma la sua potenza è incomprensibile. In generale, possiamo esser sicuri che Dio può fare tutto quel che noi possiamo comprendere, ma non che non possa fare quello che non possiamo comprendere, poiché sarebbe temerario pensare che la nostra immaginazione abbia la stessa estensione della sua Potenza».

<sup>26</sup> C. Schmitt, *Le categorie del "politico"*, cit., p. 41.

<sup>27</sup> Ivi, p. 61. Su questo punto si veda S. Pietropaoli, *Schmitt*, Roma, Carocci, 2012, p. 51.

## JURA GENTIUM

possibile che, al contrario, per Schmitt la moderna scienza dello Stato si regga interamente sul concetto d'eccezione e quindi, per il principio della teologia politica, sul miracolo?

Forse c'è qualcosa nella modernità che Schmitt si rifiuta di accettare e che spiega l'oscillazione nei confronti del pensiero di Cartesio il quale nello stesso luogo in cui lo si riabilita viene in qualche modo collegato a quella corrente del pensiero moderno che finisce per negare la funzione del sovrano come “monteur” della grande macchina del mondo retta dalle leggi della moderna scienza naturale. Ma ci si potrebbe chiedere se l'ipotesi di Dio sia necessariamente contraria all'affermazione della scienza moderna, in altri termini se la decisione implichi per forza un sovrano trascendente e quindi atto a far miracoli.

Fra le questioni che Cartesio si trova ad affrontare su sollecitazione dei suoi interlocutori la più importante è forse quella che si chiede quale tipo di rapporto, se libero o necessitato, sia quello che intercorre fra Dio e le leggi di natura, se, in altri termini, le verità eterne della fisica e della matematica siano «vere e possibili soltanto perché Dio le conosce come vere e possibili e non, al contrario, che siano conosciute come vere da Dio quasi fossero vere indipendentemente da lui»<sup>28</sup>. Gli uomini sarebbero blasfemi, prosegue Cartesio nella stessa lettera, «qualora dicessero che la verità di qualcosa precede la conoscenza che ne ha Dio, poiché in Dio volere e conoscere non sono che uno; di modo che per ciò stesso che vuole qualcosa, la conosce, e perciò soltanto tale cosa è vera. Non bisogna dunque dire che se Dio non esistesse, queste verità sarebbero comunque vere; l'esistenza di Dio, infatti, è la prima e la più eterna di tutte le verità che possono essere e la sola da cui procedano tutte le altre»<sup>29</sup>.

Per quanto implicita la tesi è chiara: Dio avrebbe potuto far sì che le verità eterne fossero diverse da come sono, dal momento che esse sono vere perché Dio le conosce e le vuole come tali e non perché esse lo siano indipendentemente dalla conoscenza e dalla volontà di Dio. Una lettera più tarda ribadisce la tesi senza alcuna remora:

<sup>28</sup> R. Descartes, “Lettera a Padre Mersenne del 6 maggio 1630”, in Id., *Tutte le lettere 1619-1650*, cit., p. 151.

<sup>29</sup> *Ibidem*.



## JURA GENTIUM

Quanto poi alla difficoltà di concepire in che modo per Dio è stato libero e indifferente far sì che non fosse vero che i tre angoli di un triangolo fossero uguali a due retti o in generale che i contraddittori non potessero stare insieme: tale difficoltà si può facilmente superare considerando che la potenza divina non può avere limite alcuno; e poi ancora, considerando che il nostro spirito è finito e creato di una natura tale da poter concepire come possibili le cose che Dio ha voluto fossero veramente possibili, ma non tale da poter anche concepire come possibili quelle cose che Dio avrebbe potuto rendere possibili, ma che ha tuttavia voluto rendere impossibili. La prima considerazione, infatti, ci fa conoscere che Dio non può essere stato determinato a far sì che fosse vero che i contraddittori non possano stare insieme e che di conseguenza ha potuto fare l'opposto; l'altra considerazione ci assicura poi che benché ciò sia vero noi non dobbiamo cercare di comprenderlo poiché la nostra natura non ne è capace. E benché Dio abbia voluto che alcune verità fossero necessarie ciò non equivale a dire che le abbia volute necessariamente; infatti, una cosa è volere che esse fossero necessarie, e tutt'altra volerle necessariamente, ovvero essere necessitato a volerlo<sup>30</sup>.

Se in queste pagine Cartesio non parla del miracolo, è perché non ne ha bisogno. Non c'è nessuna necessità di ricorrere a un concetto teologico come il miracolo per sapere che le leggi di natura, le verità eterne della matematica e della fisica, come d'altronde quelle degli stati, sono infondate e si reggono su di una decisione arbitraria, su un atto di volontà non legittimato da nessun sapere preesistente: poggiano infine solo su quel grumo di certezza soggettiva che si chiama "cogito" sul quale a propria volta poggia anche l'esistenza di Dio, di un Dio verace che non si diverte a ingannarci.

È Schmitt ad aver bisogno del miracolo in modo che quella che è una decisione non si risolva in un arbitrio ingiustificato, ma sia legittimata da una autorità più alta: rinviando al concetto teologico del miracolo, la decisione sullo stato d'eccezione come sua versione secolarizzata, dimostra di avere dalla sua una ragione necessaria e non soltanto quella sufficiente. Se si sospende la legge vigente, si fosse pure il *Führer*, lo si fa sempre, come avrebbe detto Lacan, per il bene dei sudditi cui non resta che ringraziare per il grazioso interessamento del sovrano.

Da qui la necessità nel pensiero giuridico schmittiano del *katéchon* che presenta subito un aspetto che se non fosse tragico sarebbe divertente: nel 1933 Hitler è il *katéchon* che ci deve proteggere dalla

<sup>30</sup> R. Descartes, "Lettera a Mesland del 2 maggio 1644", in Id., *Tutte le lettere 1619-1650*, cit., pp. 1913-1915.

## JURA GENTIUM

degenerazione parlamentarista, dopo il 1945 diventa l'anticristo che ha vinto per mancanza di un *katéchon* adeguato; in mezzo sta un Prometeo che si rimpiccolisce e si trasforma in Epimeteo, il fratello stupido che, esposto al pericolo rappresentato dal politico, sbaglia, capisce in ritardo e chiede scusa<sup>31</sup>.

Fatto sta che il *katéchon* è l'ossessione irrisolta di Schmitt dopo la fine della guerra: nella lettera a Blumenberg del 20 ottobre del 1974, quasi un bilancio di una vita intellettuale, Schmitt individua nel problema del *katéchon* il *Leit-motiv* della sua vita di giurista: «Da più di quarant'anni (dal 1934 quindi, calcolando all'ingrosso, se non addirittura dal 1932 in base a un'altra testimonianza di Schmitt) raccolgo materiale sul problema del *katéchōn* ovvero *katéchōn* (Ts2 2,6): e da altrettanto cerco un orecchio umano che sia disposto ad ascoltare e a comprendere tale questione – per me la questione di fondo della mia *Teologia politica*»<sup>32</sup>.

In realtà è in testi degli anni cinquanta che il tema del *katéchon* tende a imporsi: nel capitolo terzo de *Il nomos della terra* un intero paragrafo è dedicato a “L'impero cristiano come forza frenante”. È evidente la nostalgia di Schmitt per l'impero cristiano medievale la cui funzione si trasmette secolarizzata al sistema degli stati moderni che compongono fino alle guerre mondiali lo *Ius publicum europaeum*: la prestazione che lo rende unico è di tenere insieme la prospettiva escatologica e il potere storico-mondano. L'impero infatti è del tutto consapevole di non essere eterno, di essere anzi destinato alla fine e malgrado ciò di poter esercitare pienamente il potere per il bene dei sudditi. È sottinteso che la prospettiva della fine imminente senza un potere a far da freno spingerebbe le masse a un comportamento simile a quello che s'immagina adotterebbe colui che sapesse all'improvviso di avere pochi

<sup>31</sup> Levinas ha capito subito: forse l'essere ebreo lo ha protetto dalla stupidità. Ma Schmitt non demorde: fra tutte le possibili incarnazioni della figura di Epimeteo a lui è capitata la peggiore: sebbene sembrasse destinato a esserlo non è diventato un Epimeteo cristiano, gli faceva difetto per poterlo essere «l'ancoraggio a una storia della salvezza che preservasse dalla disperazione la sua idea d'Europa». Senza l'idea di un *katéchon*, aggiunge, «l'Europa era perduta» (cfr. C. Schmitt, *Ex Captivitate Salus*, trad. it. di C. Mainoldi, Milano, Adelphi, 1993, p. 33). Il *katéchon* quindi coincide con la salvezza.

<sup>32</sup> H. Blumenberg, C. Schmitt, *L'enigma della modernità. Epistolario 1971-1978 e altri scritti*, trad. it. di M. Di Serio e O. Nicolini, Roma-Bari, Laterza, 2011, p. 76.

## JURA GENTIUM

mesi di vita: l'abbandono al godimento più sfrenato. Di conseguenza impero «significa qui il potere storico che riesce a *trattenere* l'Anticristo e la fine dell'èone attuale: una forza *qui tenet*, secondo le parole dell'apostolo Paolo nella *Seconda epistola ai Tessalonicesi*, capitolo secondo»<sup>33</sup>.

Non diversamente si esprime il saggio “Tre possibilità di una immagine cristiana della storia” in cui il problema è ancora quello «della conciliazione della fede escatologica con la coscienza storica», dal momento che «la viva attesa di una fine ormai imminente sembra togliere ogni senso alla storia e opera una paralisi escatologica, per la quale non mancano esempi storici». Ma si può sempre ipotizzare un ponte di cui l'impero cristiano medievale è una delle incarnazioni e che «consiste nell'idea di una forza che trattiene la fine e sconfigge i malvagi»<sup>34</sup>. Se la funzione del *katéchon* fosse solo quella di gettare un ponte fra due grandezze fra di loro incompatibili come da un lato la fede escatologica per la quale la redenzione dell'umanità è possibile alla condizione che la storia finisca e dall'altro la storia che al contrario ritiene che la possibilità di un'umanità redenta si dia soltanto dentro i suoi confini e che quindi non può avere fine, la sua tematizzazione da parte di Schmitt avrebbe un senso pur restando non condivisibile: ci sono altri modi, quello di Benjamin per esempio, di tenere insieme *Dynamis* storica e intensità messianica. Ciò che fa problema è il senso di vero e proprio orrore con cui Schmitt guarda alla fine: essa va evitata esattamente come lo stato d'eccezione. La fine è una catastrofe, non

<sup>33</sup> C. Schmitt, *Il nomos della terra*, trad. it. di E. Castrucci, Milano, Adelphi, 1991, p. 43. Se per Schmitt la fede cristiana originaria non può avere della storia un'immagine diversa da quella del *katéchon* è perché solo essa getta i ponti «che dalla paralisi escatologica di ogni accadere umano conducono a una grandiosa potenza storica quale quella dell'impero cristiano dei re germanici» (Ivi, p. 44). Ma se tutto questo può andar bene per l'impero che resta una forza mondana, perché dovrebbe valere allo stesso modo per la chiesa? Sembra strano che la chiesa che deriva la sua legittimità dalla promessa escatologia faccia di tutto per rinviarne l'esito, anzi si faccia essa stessa potere frenante.

<sup>34</sup> C. Schmitt, “Tre possibilità di una immagine cristiana della storia”, trad. it. di G. Agamben e E. Coccia, in Id., *Un giurista davanti a se stesso. Saggi e interviste*, Vicenza, Neri Pozza, 2005, p. 252.

## JURA GENTIUM

prepara la redenzione, ma affretta l'Anticristo. È una deriva nichilistica e materialistica, una disfatta irrimediabile<sup>35</sup>.

Per Benjamin al contrario la catastrofe è una categoria positiva del pensiero storico e se il barocco ha qualcosa da dire riguardo alla salvezza nelle condizioni date della modernità è proprio perché ha rinunciato a qualunque fede escatologica: «Non esiste alcuna escatologia barocca», scrive Benjamin subito dopo aver citato *Politische Theologie*, esiste solo «un meccanismo che accumula ed esalta i frutti della terra prima di consegnarli alla morte»<sup>36</sup>. Anche il sovrano, incapace di decidere e ripristinare l'ordine, precipita giù in basso in quel mondo delle creature da cui aveva creduto di tirarsi fuori a causa di quel dominio assoluto che lo destinava, illudendolo, a decidere sullo stato d'eccezione. Non c'è al di là che tenga: c'è soltanto una violenza distruttiva, nichilistica, che svuota il cielo e sottrae al mondo le creature bisognose di salvezza. Portandole sulla scena, inondandole di luce, il teatro barocco dà forma a «una quantità di cose che prima si sottraevano a ogni raffigurazione»<sup>37</sup>, le espone un attimo prima dell'annientamento, in modo che allo spettatore esterrefatto esse si possano offrire come allegorie della redenzione. La catastrofe è nel tempo dei moderni il modo povero con cui si declina il ritmo del tramonto. E quello dell'intensità messianica.

### III

I responsabili della comunità cristiana di Tessalonica sono preoccupati: gira fra loro chi, appellandosi anche a presunte lettere di Paolo, getta scompiglio fra i fedeli annunciando l'imminenza del ritorno di Cristo e dell'avvento del giorno del giudizio. Si generano allarmismi, comportamenti strani, defezioni: chiedono lumi, norme di condotta. Paolo risponde: stiano calmi, non c'è alcuna fretta. Prima che si dia il giorno del Signore debbono accadere alcune cose: deve innanzitutto venire «il figlio della perdizione, colui che si contrappone e si esalta

<sup>35</sup> Su questo punto condividiamo le parole di Stefano Pietropaoli: «Schmitt vede nella Chiesa romana un argine che riesce a contenere la deriva materialista, relativista e nichilista della modernità» (cfr. S. Pietropaoli, *Schmitt*, cit. p. 60).

<sup>36</sup> W. Benjamin, «Il dramma barocco tedesco», cit., p. 105.

<sup>37</sup> Ivi, p. 106.

## JURA GENTIUM

contro *ogni* – come lo chiamano – *dio* o oggetto di venerazione, così da insediarsi nel tempio, presentandosi come dio». Glielo ha già detto di persona: loro sanno cosa trattiene la rivelazione finale affinché non avvenga che al suo tempo. Il mistero dell'iniquità è già in azione, anche se per ora c'è chi lo trattiene, ma solo fino a quando non sia tolto di mezzo. Solo allora «l'iniquo si rivelerà e il signore Gesù lo eliminerà col soffio della sua bocca, lo dissolverà con la manifestazione della propria venuta». Se l'iniquo potrà esercitare tanto potere sarà per «la potenza attiva del Satana», dell'avversario, che si manifesterà con «segni e prodigi menzogneri, con tutti gli inganni dell'ingiustizia» fuorviando coloro che, se si perdono, è per «aver respinto l'amore della verità che li avrebbe salvati» È per questo d'altra parte che Dio li travia in modo tale che credano «alla menzogna, perché siano giudicati tutti coloro che invece di credere alla verità si sono compiaciuti nella menzogna»<sup>38</sup>.

Abbiamo in parte parafrasato, in parte citato, il passo incriminato della *Seconda lettera ai Tessalonicesi*. Tralasciando il fatto che secondo gli studiosi la lettera non è di quelle autentiche sebbene sia riconducibile nei suoi contenuti all'insegnamento generale di Paolo, e date per scontate le difficoltà della traduzione, a una prima lettura sembra che il tema del *katéchon* sia del tutto secondario. L'esegesi successiva sembra dare ragione a questa tesi: interpretando l'accento al *katéchon* come un riferimento criptato all'Impero romano di cui non si può, per degli evidenti motivi di opportunità, annunciare esplicitamente la scomparsa imminente della quale d'altronde si è del tutto sicuri, i commentatori escludono che Paolo si stia dichiarando a favore della presenza di una qualunque forza che trattenga l'anticristo.

Sembra piuttosto che la sua preoccupazione concerna la capacità dei convertiti, ebrei e gentili, di resistere alla ridda di falsi profeti, Messia improvvisati, maghi e taumaturghi, millantatori d'ogni sorta, personaggi che fanno miracoli o ne hanno beneficiato, insomma degli esperti nell'arte della finta, specializzati soprattutto nel fingere di essere Dio,

<sup>38</sup> San Paolo, *Le lettere*, a cura di C. Carena, Torino, Einaudi, 1999, pp. 230-231. La parafrasi-traduzione del passo sul *katéchon* è un nostro arbitrio. Carena traduce così: «occorre che chi lo trattiene si tolga di mezzo per un attimo»; la *Bibbia* della Cei in quest'altro modo: «ma è necessario che sia tolto di mezzo colui che finora lo trattiene».

## JURA GENTIUM

che inevitabilmente invaderà lo spazio aperto dalla rivelazione o per trarne lucro o per mera esaltazione e mitomania. Alcuni saranno talmente bravi, probabilmente perché per primi veritariamente ingannati dalla loro finta, da trascinarsi dietro quasi l'intero popolo di Dio; e lo saranno anche perché Dio darà loro una mano per tastare la fede dei suoi adepti.

A partire dalla seconda venuta di Gesù e dall'annuncio della terza e definitiva, il tempo, per quanto lungo possa essere in secoli e millenni, è ridotto, è diventato corto perché di esso già sappiamo la fine. Che fare, come comportarsi, in questo tempo che sta in mezzo? Come gestire e governare questa transizione? Soprattutto come far fronte al gioco degli specchi, alle fantasmagorie, che ci circonda da ogni parte? Tenendo ferme due cose: la prima che le comunità cristiane non potranno ricorrere per risolvere le difficoltà che incontrano agli schemi intellettuali ereditati dalle due tradizioni culturali cui appartenevano prima della conversione: quella ebraica e quella greca; la seconda: non dimenticare mai che l'avvento dell'anticristo, la rivelazione dell'iniquo, è condizione necessaria per la venuta del Cristo, che quest'ultimo si farà strada solo attraverso la, e a partire dalla, sua imitazione<sup>39</sup>.

Alain Badiou, la cui interpretazione di Paolo è azzardata come poche, ma che almeno ha il merito di sottrarlo al peso esorbitante della tradizione della metafisica e quindi della teologia politica, leggendolo piuttosto come l'organizzatore nonché l'ideologo del partito cristiano, ha messo in evidenza la distanza presa dall'apostolo nei confronti di quei due modi d'essere – ebraico e greco – che non sono tanto due nazioni o due religioni, quanto due regimi discorsivi o due dispositivi intellettuali con i quali si pensa l'esperienza. Quello ebraico, centrato sulla figura del profeta, è un discorso dei segni, della loro requisizione e decifrazione. Quello greco, la cui incarnazione è il saggio, è invece un discorso del cosmo, dell'ordine che regna nella totalità del mondo, dell'appaiamento del pensiero e dell'essere. In modo ancora più specifico – e in questo caso ogni parola di Badiou meriterebbe una discussione accurata e senza sconti:

<sup>39</sup> Sulla paradossale prospettiva comune del cristiano e dell'Anticristo di accelerare l'eliminazione del potere che frena si veda M. Cacciari, *Il potere che frena*, Milano, Adelphi, 2013, p. 50.

## JURA GENTIUM

il discorso ebraico è un discorso dell'eccezione perché i segni profetici, il miracolo, l'elezione designano la trascendenza come al di là della totalità naturale. Lo stesso popolo ebraico è di volta in volta segno, miracolo ed elezione. Esso è propriamente eccezionale. Il discorso greco si serve dell'ordine cosmico per adattarsi, mentre il discorso ebraico si serve dell'eccezione a quest'ordine per dare un segno della trascendenza divina<sup>40</sup>.

Citando indirettamente Lacan, Badiou può affermare che «l'idea profonda di Paolo è che il discorso ebraico e quello greco siano *le due facce di una stessa figura di maîtrise* perché l'eccezione miracolosa del segno non è che il “meno uno”, il punto critico, di cui si sostiene la totalità cosmica»<sup>41</sup>. Come per Lacan l'universale affermativa si fonda sull'esistenziale negativa per cui ne esiste almeno uno tra gli elementi dell'insieme che funge da soggetto per il quale non vale il predicato, così l'eccezione non sospende la regola ma la conferma. Richiamarsi all'eccezione e al suo corrispettivo teologico il miracolo è il modo con cui si tenta di riaffermare la padronanza sul mondo messa a rischio da un evento soprannumerario.

Il progetto paolino, per Badiou, è in realtà quello di

mostrare che una logica universale della salvezza non può adattarsi a nessuna legge, né a quella che lega il pensiero al cosmo, né quella che regola gli effetti di un'elezione eccezionale. Il punto di partenza non può essere il Tutto, ma neanche un'eccezione. Né la totalità, né il segno possono andar bene. Occorre partire dall'evento in quanto tale che è acosmico e illegale in quanto non si integra in nessuna totalità e non è segno di niente<sup>42</sup>.

Nella vita concreta di Paolo questo evento acosmico e illegale e al quale egli tenta di dare portata universale attraverso il suo instancabile lavoro (politico) di organizzatore e ideologo (intellettuale transfuga dalla sua classe e dalla sua nazione), è la resurrezione di Cristo. Questo è l'evento al quale Paolo sarà d'ora in poi fedele qualunque cosa accada. Questo evento non è vero secondo le procedure standard elaborate fino a ora (un ora che dura ancora adesso), vale a dire quelle della logica classica da un lato e della semiotica inferenziale dall'altro; esso è vero perché

<sup>40</sup> A. Badiou, *San Paolo. La fondazione dell'universalismo*, trad. it. di F. Ferrari e A. Moscati, Napoli, Cronopio, 1999, p. 67-68.

<sup>41</sup> Ivi, p. 68.

<sup>42</sup> Ivi, pp. 68-69.

## JURA GENTIUM

marchia a fuoco il soggetto espellendolo dalle condotte abituali, esponendolo all'infamia, costringendolo ad andare a suo rischio e pericolo al di là del principio del piacere.

Questa è la risposta di Paolo ai Tessalonicesi: restino fedeli alla verità che Cristo è risorto, attraversino forti di questa verità il tempo che gli è toccato in sorte, non si lascino sedurre, e per quanto è possibile stiano calmi (sono, se ci si fa attenzione, le virtù proprie dei rivoluzionari di professione). Soprattutto accettino la finta: dal momento che il proprio della finta, come direbbe Lacan, è che non si potrà mai sapere se è una finta o no, o, per dirla con Derrida, se è una finta o una finta di finta, allora tanto vale stare al gioco. L'unico modo di stare in un mondo che potrebbe essere finto è fare finta di parteciparvi. Tale ci sembra è il senso di un altro passo molto commentato di Paolo, quello della prima lettera ai Corinti in cui anche qui rispondendo a una serie di questioni sull'atteggiamento da tenere con i non battezzati o i battezzati provenienti da altre confessioni, sui rapporti fra i sessi, insomma su tutta una miriade di aspetti della vita quotidiana, Paolo dà un'indicazione generale a partire però da una svolta temporale:

Questo vi dico fratelli: il tempo è ridotto, e per quel che ne resta, chi ha moglie stia come se non ne avesse, chi piange come se non dovesse piangere, chi gioisce come se non dovesse gioire, chi compera come se non dovesse conservare, e chi usa del mondo come se non avesse da usufruirne: poiché l'aspetto di questo mondo passa. Vorrei che non aveste preoccupazioni<sup>43</sup>.

È il *Leit-motiv* di Paolo: non preoccupatevi, se qualcuno vi dice di essere Dio e vi invita o vi ordina di fare delle cose per lui non prendetelo sul serio, partite dal presupposto che è una finta e fate finta di crederci. È il vostro cuore che deve restare saldo nella verità che Cristo è risorto, ed è solo per questa verità che potreste accettare anche il martirio, ma per tutto il resto no, il resto non è così importante. E se poi è proprio lui, il Cristo, e non un sosia, lo saprete subito perché a quel punto la vostra conoscenza non sarà per enigmi e attraverso lo specchio ma sarà un faccia a faccia e brucerete al suo cospetto. Voi dovete solo testimoniare che Cristo è risorto, nient'altro (e in una traduzione alla

<sup>43</sup> San Paolo, *Le lettere*, cit., p. 73.



## JURA GENTIUM

Badiou: testimoniare che il capitalismo, come i prodotti alimentari, ha una data di scadenza, che il comunismo è qui anche se sotto mentite spoglie o come un'immagine in uno specchio deformante, che l'eguaglianza avanza nonostante il vociare sofisticato delle differenze. Vi diranno: siete sorpassati, sognatori, pazzi, complici di assassini. Voi state calmi, non preoccupatevi, fate finta e cercate di sopravvivere).

### IV

L'aspetto forse più sconcertante di un testo di per sé già sufficientemente complicato come "Per la critica della violenza" (risalente anch'esso al 1921) è la tesi che compare nel finale sulla quasi indiscernibilità della violenza mitica e di quella divina. Riassumiamo brevemente i passaggi chiave di questo saggio: 1) la violenza di cui ha senso discutere è solo quella che si muove in un orizzonte morale e giuridico nel quale vale prima di tutto la differenza fra il diritto e la giustizia; 2) se il nesso fondamentale della sfera moral-giuridica è quello rappresentato dalla coppia concettuale mezzi-fine, bisognerà partire da esso per comprendere la violenza ma in modo tale da separarne i termini trattando una volta la violenza solo come mezzo e un'altra solo come fine; 3) il concetto di mezzo si divide a sua volta in mezzi violenti e mezzi non violenti o mezzi puri; 4) la violenza come mezzo sta dalla parte del diritto e si divide in violenza che crea diritto e violenza che lo conserva; 5) la violenza come fine, cioè come pura manifestazione, riguarda la giustizia e si scinde ulteriormente in violenza mitica e violenza divina.

Dopo aver fatto notare l'applicazione coerente e rigorosa del metodo diairetico da parte di Benjamin, occorrerà però mettere l'accento sul fatto che a differenza di tutte le altre coppie di opposizione che si mantengono come tali, l'ultima invece s'indetermina, diviene indecidibile: è impossibile distinguere, perlomeno a priori, fra la violenza mitica e quella divina. La difficoltà sta nel fatto che in entrambi i casi la violenza è pensata indipendentemente dal diritto: essa non è un mezzo per, ma un fine in sé, una pura espressione della collera. Tuttavia una differenza c'è: mentre la violenza mitica si situa si potrebbe dire al di qua del diritto, quella divina ne sta del tutto al di là.

## JURA GENTIUM

Valgano gli esempi: la violenza di Apollo e Artemide nei confronti di Niobe non è, dice Benjamin, una punizione inflitta a causa dell'infrazione di un diritto esistente. Nel mondo mitico non c'è ancora il diritto. Tuttavia la loro violenza che vendica l'oltraggio subito dalla loro madre Latona accusata e derisa da Niobe per aver avuto solo due figli quando lei ne ha fatti ben quattordici, finisce per essere la premessa per l'istituzione della sfera del diritto. Il mito è il fondo oscuro da cui emerge il diritto.

Il giudizio di Dio nei confronti della tribù di Korah raccontato nella *Bibbia* e portato da Benjamin come esempio della violenza divina invece dissolve il diritto preesistente per il fatto di non far morire gli avversari di Mosè secondo quelle leggi che prevedono una morte violenta e sanguinosa, simile alle forme del sacrificio mitico, ma, inventandosi "una cosa nuova", facendoli sprofondare senza spargimento di sangue in un abisso improvvisamente apertosi sotto i loro piedi. Il sacro abolisce il diritto e il mito<sup>44</sup>.

Posta così la differenza, essa è però immediatamente differita: non è possibile, scrive Benjamin, né soprattutto «è urgente per gli uomini stabilire se e quando la pura violenza si sia realizzata in un determinato caso». Di più: «solo la violenza mitica, e non quella divina, si lascia riconoscere con certezza come tale; salvo forse in effetti incomparabili, perché la forza purificante della violenza non è palese agli uomini». Si giunge infine al paradosso: se la violenza divina può usare per manifestarsi «tutte le forme eterne che il mito ha imbastardito col diritto», allora essa potrà apparire sia «nella vera guerra come nel giudizio divino della folla sul delinquente». Resta fermo tuttavia che ogni violenza mitica, nella misura in cui pone diritto, è riprovevole: la si chiamerà violenza (/potere) dominante (*die schaltende Gewalt*). Allo stesso modo è riprovevole la violenza che conserva diritto che Benjamin definisce amministrata (*verwaltete*). Solo la violenza divina «che è insegna e sigillo, mai strumento di sacra esecuzione, è la violenza (/potere) che governa (*die waltende Gewalt*)»<sup>45</sup>.

<sup>44</sup> Anche Benjamin riprende il rapporto conflittuale fra greco ed ebreo, fra le due tradizioni culturali, finendo per neutralizzarle.

<sup>45</sup> W. Benjamin, "Per la critica della violenza", trad. it. di R. Solmi in Id., *Opere complete*, vol. I, *Scritti 1906-1922*, cit., p. 488.

## JURA GENTIUM

Tutta la questione, di per sé già abbastanza complicata se si riferisse soltanto al dominio morale, diviene incandescente se si tiene conto che per Benjamin essa attiene alla politica e per soprammercato alla politica rivoluzionaria: se si può assicurare realtà anche a quella violenza che si situa al di là del diritto, a «una violenza pura e immediata» (si noti: “pura e immediata” esattamente come i mezzi definiti puri e non violenti<sup>46</sup>) – e tutto il saggio mira esclusivamente a questo –, allora «risulta dimostrato che e come sia possibile anche la violenza rivoluzionaria, che è il nome da assegnare alla suprema manifestazione di pura violenza da parte dell'uomo»<sup>47</sup>.

Eppure, per quanta enfasi sia posta sulla violenza rivoluzionaria, non c'è urgenza nello stabilire se e quando la violenza divina si sia manifestata. Ciò è tanto più strano se si pensa che anche per Benjamin come per Paolo, citato tuttavia una volta sola e indirettamente in tutta l'opera completa, il tempo è ormai contato, è diventato breve: lo tragga, più ancora che da Marx, da Lukács, da Bloch, da Sorel o dall'apocalittica ebraica studiata insieme a Scholem, quel che è certo è che anche per Benjamin il tempo è agli sgoccioli. E in più c'è da fare in fretta: questo tema dell'urgenza e della fretta è costante in Benjamin che ancora nelle “Tesi sul concetto di storia”, di fronte al disastro provocato dal patto di non aggressione fra la Germania e l'Urss, insiste sulla necessità di accelerare la spinta rivoluzionaria per scongiurare una disfatta che non toccherebbe solo i soccombenti attuali ma tutti i vinti della storia.

Nonostante ciò si avverte in Benjamin una certa esigenza di lentezza, quasi il bisogno si ritardare il tempo della redenzione. La ragione di questo andamento lento nelle questioni apocalittiche sarebbe da cercare forse nella necessità morale di permettere a tutte le creature di partecipare alla salvezza: il rinvio del giorno del giudizio concede un tempo in più a chi, per qualunque motivo, fosse rimasto indietro. Ciò non è tuttavia in contraddizione con la fretta di concludere: è solo l'altro

<sup>46</sup> Su questo punto e per una lettura più generale dell'intero testo rinvio al secondo capitolo del mio già citato *Il lavoro del lutto. Materialismo, politica e rivoluzione in Walter Benjamin*, cit., p. 65 e ss.

<sup>47</sup> W. Benjamin, “Per la critica della violenza”, cit., pp. 487-488.

## JURA GENTIUM

polo della dialettica salvifica che oscilla fra rallentamento e accelerazione.

Questo elemento saturnino – l’attesa, la pazienza, la caparbieta – che Benjamin immette nel prestissimo dell’intensità messianica non ha tuttavia niente a che vedere con la presenza di un potere frenante. Lo schema tripartito del potere/violenza prevede un potere dominante, un potere amministrato e un potere che governa: né il primo né il secondo però frenano alcunché. Il potere dominante è quello che pone il diritto, che lo crea. Potrebbe sembrare che esso sia un potere rivoluzionario. Ma per Benjamin – e questo è un punto decisivo – la rivoluzione non è un passaggio di poteri, non è la sostituzione di un regime di potere con un altro. La rivoluzione è tale solo se dissolve il diritto in quanto tale e da ciò deriva la necessità della violenza: nessun regime si estingue da solo, esso tende a conservarsi e, se non è in grado di riuscirci, a mutare.

Il potere amministrato è quello che gestisce l’ordinamento dato, difendendolo da ogni rischio di caduta. A questo proposito però Benjamin aveva già notato come il potere che conserva diritto tenda a indebolire progressivamente la violenza creatrice da cui aveva preso abbrivio col risultato di fiaccare anche se stesso. Questo processo sfocia necessariamente nella situazione in cui «nuove forze o quelle prima oppresse, prendono il sopravvento sulla violenza che finora aveva posto il diritto, e fondano così un nuovo diritto destinato a una nuova decadenza»<sup>48</sup>.

Resta il potere che governa, quello stesso che nell’*Ursprung*, proprio perché legato al potere assoluto e alla decisione, si rivelava ineffettuale, e che invece qui, proprio perché accetta l’ordine della finta e il nodo dell’indecidibile, mostra di essere efficace. Il potere che governa è il potere rivoluzionario, quello che, vinta la rivoluzione, ha ora il compito di guidare gli oppressi, divenuti classe dirigente, al comunismo, guadagnando il tempo di mezzo, governando la transizione. Lo deve fare utilizzando gli scarsi mezzi che gli offre un tempo povero: una classe operaia di recente formazione e di dubbia fedeltà, il sapere necessario a far camminare la macchina sociale saldamente in mano alle classi dominanti, e soprattutto la produzione della ricchezza senza la quale non esiste il comunismo ancora e chissà per quanto tempo dipendente

<sup>48</sup> Ivi, p. 487.

## JURA GENTIUM

dall'accumulazione capitalistica. Il governo rivoluzionario è posto dinnanzi a questo paradosso: per pervenire un giorno al comunismo, bisogna adesso governare il capitalismo. Per un tempo che tutti sanno breve, ma che può allungarsi a dismisura, sarà impossibile decidere se si sta rafforzando il capitalismo o preparando il comunismo, se le misure che si prendono sono capitaliste o comuniste. Che cos'è la nuova politica economica, un cedimento alla borghesia o un passo in avanti verso una società senza classi? Per usare i termini di Sorel, vista l'importanza che all'epoca di "Per la critica della violenza" sembra avere per Benjamin, come si può sapere a priori se uno sciopero che si vuole limitato, ossia per Sorel politico, non evolva in uno sciopero generale proletario e viceversa se uno sciopero che si dichiara generale non copra in realtà interessi meschini e contingenti?

Se il potere rivoluzionario è un potere che governa è proprio perché non tenta di decidere, ma convive con l'indecidibile e accetta la finta: esso è tanto più rivoluzionario quanto più finge di essere capitalista, è capitalista come se non dovesse esserlo più. Quanto più finge e finge di fingere tanto più afferma la verità. Quello che conta infatti è che resti saldo, fedele alla verità di cui è l'effetto: che il capitalismo è dall'inizio vicino alla sua fine e che è solo questione di tempo. Nel frattempo i rivoluzionari devono stare calmi, essere gentili, sorridere quanto più è possibile, evitare di indignarsi, non prendersi sul serio, fare finta. E soprattutto si godano il tramonto.

## Ancora sul “potere che frena”. *In dialogo*

Massimo Cacciari

Per corrispondere adeguatamente ai problemi, alle critiche, alle prospettive che suscitano i saggi qui pubblicati dovrei scrivere un saggio dieci volte più ampio de *Il potere che frena*. Non posso che limitarmi a cercare di chiarire lo svolgimento del mio discorso, soprattutto per quanto riguarda la o le *facies* catecontiche attuali, in riferimento agli scritti degli amici e colleghi e ringraziandoli, anzitutto, in modo nient'affatto formale, per l'attenzione che hanno voluto dedicare al mio libretto (che, come molti di loro hanno bene evidenziato, può comprendersi soltanto nel contesto di altri, e più consistenti, miei lavori, dal “trittico” sull'Europa, *Geofilosofia dell'Europa*, *L'Arcipelago*, *Europa o Filosofia*, a *Dell'Inizio*, *Della cosa ultima* e *Labirinto filosofico*). Collocare le questioni affrontate esplicitamente in *Il potere che frena* nel contesto più generale del significato delle moderne concezioni dello Stato (Galli), confrontarle con la filosofia del diritto e della religione di Hegel (Morani), con il pensiero di Benjamin (Moroncini), con quello di Derrida e Nancy (Vignola), con il *Prinzip Hoffnung* di Bloch (Cacciatore), sarebbe stato certamente utile, e forse necessario, ma avrebbe appunto comportato una storia generale dei modi in cui religione, teologia, politica, le diverse forme di messianismo, di escatologia, i diversi sensi del *chronos apokalypsesos* si sono incontrati, scontrati e “meticcianti” sulla luttuosa scena d'Europa. In particolare, l'assenza nel mio libretto di un esame diretto delle tesi di Benjamin (qui ampiamente discusse da uno dei suoi più validi interpreti, Bruno Moroncini) è senza dubbio pesante (per quanto di questo autore mi sia tante volte e a lungo altrove occupato). A me sembra, tuttavia, che dal punto di vista benjaminiano non si possa cogliere il *katéchon* se non come il principio che lotta perché non accada, *nel segno del Messia*, l'accordo tra storia e Regno di Dio, o, per dirla più politicamente, come la potenza che vuole impedire la rottura, il *kairos* rivoluzionario. La complessità di questa figura, la sua *complicità* con le altre che insieme anche contrasta, è la tesi, invece, che cerco di sostenere. Anche

## JURA GENTIUM

l'allargamento dell'orizzonte del mio scritto a Hegel, che propone Roberto Morani in un saggio quanto mai stimolante e originale, mi sembra problematico. Che Nietzsche assuma l'idealismo hegeliano, e l'idealismo in genere, come "potere frenante" dell'avvento dell'ateismo e del nihilismo, è pensiero nietzschiano, non "esegesi" di Hegel. D'altra parte, Nietzsche stesso ha bene inteso che colui che chiamò Dio *Geist* compì il balzo *decisivo* dell'Europa nell'ateismo! Anche lo Hegel di Kojève è pensiero ritardante, frenante? Non credo. Direi che per Hegel qualsiasi forma catecontica non ha più significato effettuale, poiché proprio lo *Stato* realizza l'*éschaton*, non nel senso volgare che il "divenire" cessa, ma nel senso che la storia-destino che ha condotto il Sapere all'attuale assoluto Potere (*Sapere assoluto*) appare compiuto<sup>1</sup>. È evidente che laddove tale *sistema* entri in crisi o in crisi lo si consideri, Stato e Sapere ritornano necessariamente a poter assumere *facies* catecontiche. Per questo motivo, appunto, Schmitt non è affatto un hegeliano, poiché egli si oppone all'architave che serra insieme filosofia della religione e filosofia del diritto: «più nessun mistero in Dio». L'apparire, il manifestarsi della Verità in quel *vir qui adest*, Gesù *il Cristo*, continua a non essere per lui la completa *Offenbarung* di "tutto" Dio – e cioè di Dio *nel Logos*<sup>2</sup>.

Condivido profondamente due elementi fondamentali, che mi sembrano presenti un po' in tutti i contributi qui presentati. Il primo riguarda l'affermazione che nell'espressione "teologia politica" entrambi i termini sono uno immanente all'altro. Un'immanenza che si dà oltre ogni possibile astratta gerarchia (Moroncini), o come reciproca metamorfosi (Bruzzone). Chiamare il nesso "dialettico", quindi, forse è meno appropriato, nella misura in cui con "dialettica" si sottolinei un integrarsi tra i due tendente a escludere o emarginare il conflitto. Teologia e politica formano invece un con-vergere che è sempre, anche se a volte in forme latenti, in sè conflittuale, polemico<sup>3</sup>. Il secondo

<sup>1</sup> Mi sia consentito di rinviare a questo proposito al mio *Labirinto filosofico*, Milano, Adelphi, 2014.

<sup>2</sup> Su alcuni aspetti di questa problematica specificatamente teologica in Schmitt sono pagine davvero pregnanti quelle che vi dedica Tommaso Gazzolo.

<sup>3</sup> Forse non mi è riuscito di essere molto chiaro, ma la mia idea è proprio quella sottolineata da Giuseppe Cacciatore nel suo importante contributo, e cioè che nessuna

## JURA GENTIUM

elemento riguarda la natura della potenza catecontica. Essa non solo muta storicamente, ma è in se stessa *plurale* (Gazzolo). Di più, va intesa, come dice benissimo Fabio Corigliano, anche *in se stessa frenante* (il *katéchon* è, infatti, costantemente chiamato a frenare la propria doppia tendenza: alla *potestas* dispotica e/o alla *auctoritas* spirituale). La contraddizione è implicita nell'idea di *katéchon*, a meno di derubricarlo a potenza semplicemente tecnico-amministrativa. Ma una teoria di tipo luhmanniano non ha, a mio avviso, nulla a che fare con un'istanza catecontica. Non avrei perciò nulla da obiettare al discorso di Marchettoni, se non appunto che il *katéchon* di cui egli parla per l'Evo del terzo millennio *non è già più katéchon*. O, meglio, ne rappresenta la dimenticanza, presumendo invece, magari, di esprimerne la negazione. Ho cercato di mostrare nel mio saggio come qualsiasi concezione del *katéchon* presupponga il necessario riferimento a *potestas* e *auctoritas* insieme, si componga di *dinamiche* sempre potenzialmente confliggenti, non possa non indicare, in uno, il tempo della *durata* e quello, paradossale, dell'*éschaton*. Insomma, ha senso parlare di potenze catecontiche fino a quando appare necessario, per interpretare l'Evo e agirvi, collocarsi in una prospettiva apocalittico-escatologica. Laddove questa necessità non sia più avvertita, o si ritenga affatto superata, la "scena" si trasforma esattamente in quella descritta da Marchettoni. Ma, allora, non si "sostituisce" forse al *katéchon* l'*idolo* del Tecnico-economico e al simbolo teologico-politico, che conteneva al suo interno quella figura, la *teologia economica*, di cui molti saggi qui discutono, e con particolare vigore quello di Carlo Galli? D'altra parte, che il *katéchon* debba assumere questa interna pluralità deriva dal carattere stesso della *civitas* che esso-egli è chiamato a *regere*. È la *civitas* intrinsecamente confligente di Agostino; la *civitas* che tiene in sé tutti i conflitti di Babilonia e *inoltre* quello tra Babilonia tutta e la *civitas Dei*, o ciò che in *hoc saeculo* ne è figura, *figura futuri*. Il *katéchon*, se veramente tale, dovrà mostrare di saper *regere* anche questa suprema contraddizione, e dunque di conoscere-riconoscere anche i *cives futuri*. Certo, si potrebbe sostenere che i cittadini dell'*Urbs-orbis* governati da quella *simia* del *katéchon* che è

delle due "potenze" che si esprimono nel "binomio" può venire *ab-solutizzata*, e che esse si trovano a *con*-fliggere anche nell'idea del *katéchon*.



## JURA GENTIUM

l'Economico insieme alla sua "teologia" sono anch'essi *cives futuri*, sempre in movimento verso ciò che ancora non posseggono – e che perciò una tale forma di esistenza non sarebbe che secolarizzazione di quell'*esodo*. Ma nella secolarizzazione, appunto, si perde ogni riferimento al senso dell'*éschaton* trascendente qualsiasi forma possa assumere la durata. E il problema che io ho cercato di porre è appunto questo: come sia pensabile e definibile un Politico capace di *auctoritas*, che cancelli in sé la memoria dell'*éschaton*.

Temo, però, di non essere riuscito a ben precisare il significato che assegno a questo termine, *éschaton*, nel mio saggio. Ci torneremo<sup>4</sup>. Prima vorrei sottolineare come nel contributo di Tommaso Gazzolo venga chiarito, a mio avviso con grande acutezza, la relazione imprescindibile tra l'idea catecontica e teologia trinitaria. La paradossalità di questa teologia consiste nell'implicare necessariamente e, in uno, porre in crisi l'idea di rappresentanza. Per essa (come ho discusso in innumerevoli occasioni a partire da *Dell'Inizio*) Dio è *Relazione*, e la *Relazione*, *non adventitia*, implica che i termini "si rappresentino" reciprocamente. Ma in loro questa rappresentazione, pena il perdere l'*unità* di Dio, deve darsi *perfettamente*. Ogni *persona* della *Relazione* *ri-presenta* in sé le altre, ne accoglie e esprime compiutamente il significato. La teologia trinitaria impone un'idea di potenza non *assoluta*, ma *relazionale in sé*. E tuttavia esige anche che la potenza rappresentante tenda costantemente al "sovrumano" di quella *Relazione* che si pensa o si crede propria del *Deus Trinitas*. Ora, il problema che mina alle radici la potenza autenticamente catecontica consiste nel fatto che essa dovrebbe saper porre in una tale, non contingente, non artificiale, relazione *le due città*, realisticamente assunte nel loro perpetuo contraddirsi. Da ciò deriva, certo, che essa non potrà mai esprimersi né in termini puramente monarchici, né, ancor meno, tirannici. Ma quale *analogia* è definibile tra *Deus Relatio* e rappresentanza politica? Il venir meno della potenza catecontica fa tutt'uno, anche storicamente, con il dramma e la crisi, a partire dalla tarda Scolastica, della *analogia* nel discorso teologico. Nessuna energia anagogico-analogica la "trae" ormai verso la Luce della eterna *Relatio*;

<sup>4</sup> E ci tornerà in particolare un mio saggio di imminente pubblicazione nell'*Annuario Filosofico*.

## JURA GENTIUM

il gioco politico precipita, allora, nella selva dell'*allegorico*, nel *Trauerspiel* benjaminiano; infine: il *katéchon* non contiene, non *tiene* più in sé le potenze anticristiche (ciò che poteva riuscirgli, certo, solo al prezzo inevitabile di “compromettersi” continuamente con esse), ma, anzi, ne è contenuto, ne diviene funzione, entra al loro servizio. *Pharmakon* ancora, malgrado tutto? Vignola, nel suo saggio, ha bene indagato la “farmacologia” catecontica, di cui io avevo indicato qualche tratto tra Agostino e Dante. Certamente come tale il Politico intende ancora rappresentarsi. Ma con quale credibilità, ovvero “autorevolezza” (e senza «credenza», Machiavelli *docet*, non esiste neppure *potestas*...). Marchettoni mi pare risponda affermativamente. Da parte mia, ritengo che qui, comunque, si fuoresca dalla dimensione precisamente catecontica, dal momento che questa non può non riferirsi all'idea di *éschaton*, non può non insistere nell'ambito di un discorso escatologicamente orientato.

Ora, Massimo Donà solleva la questione teoreticamente decisiva. Quale evento verrebbe ritardato dall'azione del *katéchon*? Il giorno del Giudizio, della grande *Krisis*. Il *katéchon* frena l'Anticristo, per ritardare il Giudizio, e cioè la suprema *Ur-theil*, cioè il *taglio*, la separazione insuperabile tra le due città, tra fede e idolatria, tra Bene e Male. Tuttavia, così operando, egli-esso nulla propriamente ritarderebbe, poiché questo Giudizio non può, “logicamente”, che *differire* sempre. Il *katéchon* altro non esprime, dunque, che il non poter mai accadere della perfetta distinzione. Di più, l'idea di un definitivo Giudizio comporterebbe la crisi dell'idea stessa di *Deus Trinitas*. Se Dio è Relazione mai è lecito pensare che Egli possa “implodere” nell'*Unum absolutum*, né “esplosione” nella separatezza tra le Persone. Ma questa morta separatezza sarebbe invece il destino delle creature fatte a sua immagine? Qui, si noti, troviamo il problema logico-teologico sotteso all'idea origeniana di apocatastasi. Il problema, tuttavia, del *katéchon* sembra disporsi su un diverso piano; il suo tenere-in-forma l'Evo non è rivolto essenzialmente a differire il Giudizio, ma a opporsi al *regime* dell'Anticristo. E qui di nuovo il suo carattere doppio o plurale: da un lato, come *potestas* mondana, *legge positiva* che cerca di opporsi, sul piano dell'immanenza, a quella *legge* che l'Anticristo storicamente esprime; dall'altro, anche come *auctoritas*, poiché afferma di voler *dar tempo* agli eredi-infanti, affinché questi giungano a riconoscere la bontà

## JURA GENTIUM

dell'Annuncio<sup>5</sup>. Riconoscere tale bontà implica *qui e ora* l'appartenere sì alla città di Dio, ma ancora *perplexa et permixta* con quella dell'uomo, dove anche il *civis futurus* continua a vivere *in dubio*.

Comunque, allora, il *katéchon* non avrebbe a che fare con l'*éschaton*? Il suo tempo sarebbe esclusivamente quello del differire e della durata? No; sarebbe immediatamente disarmato nel suo opporsi all'Anticristo se non "tenesse" in sé anche il riferimento all'*im-possibile* Giudizio; la sua è un'opera di continua *distinzione* o, appunto, *differenza* tra dimensioni che tendono inesorabilmente a emergere *sole*, e questa tendenza, immanente a ciascuna di esse, deve *anche* essere rappresentata, in nessun modo può essere ridotta a questione riguardante la loro privata "interiorità". Il *katéchon* ha a che fare con l'*éschaton* nel suo significato più proprio e, per così dire, prossimo: quello per cui ogni momento può trasformarsi nell'*istante* della decisione, nell'*istante* della *metanoia* o *conversio*, del *prender-parte e del decidersi* dell'esserci *in hoc saeculo*. Con la possibilità di un tale evento il *katéchon* si trova continuamente *ai ferri corti*. L'irrompere del *decisivo* nella storia, comunque questo possa essere inteso e vissuto, sia che esso trasformi o ri-formi o innovi, la potenza catecontica è costretta ad assumerlo in sé, come proprio ineludibile problema. Il suo tempo è quello della durata *continuamente contraddetta*. Per essa non è il "quando" del Giudizio che conta, ma il "come" si combattano le due nature escatologicamente orientate (nel senso che entrambe esistono-per-la-Fine): la cristiana e l'anti-cristica. Il "pensiero escatologico" caratteristico del *katéchon*, una paradossale escatologia "di rimando", cerca di combinarle proprio nel loro opporsi.

Ciò comporta che nell'*istante* della decisione passato e futuro si separino assolutamente, disconnettendosi dal presente, come mi sembra interpreti il mio pensiero Marchettoni? Che il possibile (poiché, essendo pensabile, tale anche rimane) del Giudizio appaia l'*im-possibile*, che l'*istante* escatologico *de-cida* la durata temporale, non conduce affatto a una simile conclusione. Una considerazione escatologica del divenire storico concepisce ogni presente come la possibile soglia attraverso cui può irrompere *ciò che decide*, come possibile *istante* della *katastrophè*.

<sup>5</sup> Ed è inutile aggiunga, ancora una volta, come queste due prospettive *non* siano "armonizzabili" dialetticamente.

## JURA GENTIUM

Ma ciò non mette affatto in crisi quella connessione di passato e futuro, che è, tra l'altro, attestata dallo stesso regime temporale dei nostri idiomi<sup>6</sup>. Il *nunc instantis* escatologico non è un buco nero annichilente ogni dimensione temporale, ma salvezza dello stesso passato e apertura (o fede certa, per il credente) a quel Giudizio, alla cui luce, lungi dall'essere riassorbita e annullata nell'*Unum*, ogni figura apparirà finalmente perfettamente distinta, come *quel singolo*. Un pensare escatologico si oppone soltanto all'idea storicistica di una inesorabile connessione temporale; sulla soglia del presente, invece, le dimensioni del tempo sono tanto poco sconnesse da mettere in gioco integralmente, ogni volta, il proprio significato.

Sia chiaro: il tempo del *katéchon* non è questo. Per esso il passato va fatto *durare*. La sua ossessione non può che essere quella della durata. E il suo futuro richiamerà alla radice greca del *mellon*, che indica non l'impazienza dell'infuturarsi, ma bensì *l'indugio*: il futuro come un indugiare nello stesso presente. Ma quando durata, differire, indugio occupano l'intera scena e il *katéchon* non è più in grado in alcun modo di *rappresentare* l'attesa, l'*éschaton*, la decisione, quando insomma non ha più a che fare con alcun Fine, la sua figura subisce una metamorfosi radicale. O, meglio, un mutamento di nome. Perduto ogni significato escatologico, la sua potenza non sarà più in grado di confrontarsi con quella escatologia che certamente è, invece, costitutiva dell'*auctoritas* anticristica. Cesserà perciò di essere potenza frenante-contenente. Essa appare allora destinata a "liquidarsi" all'interno delle dimensioni di cui *reggeva il differire*. Se ne potranno anche trovare tracce sia tra i resti della *civitas dei*, che nelle sopravvivenze del Politico, che nel *regime* che al primato catecontico del Politico sembra destinato a succedere. Ma il suo nome diviene del tutto improprio, non appena cessi di riconoscersi appartenente al dramma che nella storia i due protagonisti incarnano, i *Doppelgaenger* (si veda, per questa "figura", il saggio di Attilio Bruzzone), Cristo e *Antikeimenos*. Se il *katéchon* opera semplicemente per *de-anarchizzare* Gesù Cristo, ovvero per eliminarne l'*Adveniens* imprevedibile, ovvero per ridurne la figura al "così è stato", si troverà impotente di fronte all'*avvenire* della compiuta manifestazione dell'Avversario. Il *katéchon* deve essere compreso come l'essenziale

<sup>6</sup> Come ho cercato di mostrare in *Labirinto filosofico*, Milano, Adelphi, 2014.

## JURA GENTIUM

*framezzo* tra i due protagonisti – ma è evidente che laddove di essi fraintenda radicalmente il significato, egli cesserà di svolgere qualsiasi azione efficace nei loro confronti, e cioè non saprà né frenare, né ritardare. Mi sembra che proprio questo non venga colto da Schmitt. Qualora il *katéchon* operasse in chiave puramente anti-escatologica, a nome di quale Fine potrebbe pretendere di contenere l'*Antikeimos*? Il suo “titolo” diverrebbe mero flatus vocis. È per questo motivo essenziale che il *katéchon* si volge per necessità ad assumere anche una *auctoritas*, e quindi a entrare in conflitto con quelle potenze che pretenderebbero, a loro volta, di detenerne il monopolio. Come ha visto anche Cacciatore, mi sembra in sintonia con quanto io affermo, il *katéchon* ha immanente in sé la tendenza a dar vita a una qualche forma di *religio civilis* (il problema è: come giustificare una *religio civilis* di fronte a una *auctoritas* cristiana? È qui possibile un *compromesso*? Che esso venga costantemente ricercato non costituisce una risposta, ma mostra semmai l'insuperabilità dell'aporia).

Per questi motivi ho messo in dubbio nel mio saggio il carattere catecontico del Grande Inquisitore. Certo, egli vuole de-anarchizzare il *vir qui adest*, l'energia di colui che *avviene sempre* (poiché il suo impossibile è estrema, ultima misura del possibile stesso), ma per agire in tal senso altro non può se non assumere in sé, *fino a farsene suo contenuto*, i tratti di colui che avrebbe dovuto, in quanto *katéchon*, contenere, trattenere, frenare. Il Grande Inquisitore non è più “terra di mezzo”; di una sponda ha ormai soltanto dolorosa memoria; all'altra è giunto e vi ha messo radici – ed è quella dell'idolatria, dell'ultimo uomo, della “teologia economica”. In altri termini, riprendendo suggestioni che vengono dal saggio di Cacciatore, il Grande Inquisitore, proprio nel suo odio per la *libertà del Liber*, o, meglio, poiché *dispera* radicalmente di essa e odia, a un tempo, ciò che lo condanna a disperare, è destinato al naufragio delle proprie stesse funzioni catecontiche, cessando di valere come la persona del *fra Antikeimos* e Giudizio.

Quale forma assume, a questo punto, il Fine – si chiede Fabio Corigliano? Possiamo dire che la potenza catecontica assumeva in sé, *per contra-dirle*, le escatologie opposte dei *Doppelgaenger*. La sua era una *contro-escatologia*, che, in quanto tale, fondava la propria identità nell'essere-fra, e continuava a operare in relazione al Fine (proprio nel volerlo ritardare). Come si potrebbe anche immaginare un'opera di

## JURA GENTIUM

contenimento se l'azione non fosse commisurata a un qualche *con-fine* (questo valeva anche per il grande *Katéchon* che ha rappresentato, agli occhi della cristianità delle origini, l'Impero romano – sempre considerato, pur nella sua più feroce *libido dominandi*, come *limite* alla barbarie)? Il *katéchon* poteva pensare di contenere, di *tenere-in-forma* il dissidio, il grande *polemos* caratterizzante l'Evo, poiché conosceva, *comprendeva* in sé il Fine dei suoi antagonisti. È possibile presumere di prevedere il corso degli eventi, è possibile presumere che il futuro corrisponda in qualche modo al nostro “progetto”, soltanto se il pensare e l'agire si commisurano a finalità definibili. Nell'in-finita durata nessun Fine può essere rappresentato. Il futuro appare come variazione del medesimo, o diversa stazione della stessa sostanza. Ovvero, la durata diviene fine a se stessa. Ma un *katéchon* del puro durare (senza *virtus*, avrebbe detto il “maledetto” fiorentino, e perciò senza quelle *idee* che muovono la *virtus*) è una contraddizione in termini che si liquida da sé; la potenza del durare in-finito non è più la sua, non gli appartiene più in alcun modo. Essa si rivela, invece, come *il proprio*, fino a qui nascosto, della potenza dello stesso *Antikeimenos*. Tempo apocalittico: il senso segreto dell'azione dell'Anticristo si manifesta finalmente: non la radicale opposizione al segno della Croce in nome di un segno altrettanto ultimo, di un *éschaton* a questo opposto. Ma in nome della assoluta indifferenza a ogni Segno, in nome del semplice anelito all'in-finito, all'assenza di forma-limite. Noi, semi-barbari (Nietzsche), non pensiamo altro fine che il *de-lirio* di un'interminabile procedere. Ma in esso nessuna soddisfazione, nessuna *Befriedigung* può essere anche soltanto pensata – e come potrebbe *regere* il *katéchon* senza almeno prometterla? E in che altro consiste qualsiasi forma di *auctoritas* se non nel far credere realmente possibile la “soddisfazione”? e cioè che la “crescita” (*augere*) abbia un fine? Epimeteo volge lo sguardo al *katéchon che fu*, all'essere-stato del *katéchon*. I suoi doni sono quelli dell'in-forme e in-finita durata – o semmai della cieca speranza che l'infuturarsi indefinibile coincida col Fine. Vorrei fosse chiaro che questo esito non comporta affatto lo stabilirsi di una tacitiana pace-deserto, tantomeno il trionfo di una sola sovranità imperiale. Ma piuttosto quello di una *stasis* globale! Il tempo della durata *post-catecontico* esprime, con potenza anche maggiore che nel tragico Novecento, l'epoca dell'universale *Mobilmachung*, dell'insonne

## JURA GENTIUM

competizione e del conflitto. Un sistema-mondo è altrettanto impensabile della riduzione a una sola Legge della molteplicità dei fenomeni naturali. Ciò che sembra venir meno è la possibilità di costruire *progetti di ordine* durevole, capaci di *regere* i movimenti delle potenze tecnico-economiche e guidarne gli effetti. La mera obbedienza a essi (per loro, oggi, *reges regnant!*) segna, in uno, il compimento e la fine dell'energia catecontica.

E certo, con essa, anche il tramonto del “centro” europeo, di quel *Geist* europeo-occidentale che nel grande *polemos*, guerra-e-relazione, tra teologico e politico, messianismo e Stato, *katéchon* e *éschaton*, aveva saputo realizzare in tutti i campi le sue grandi opere. Non solo compimento-tramonto dello Stato, ma anche della “sacralità” europea (dell'ultimo *katéchon*, la Chiesa *forma politica?*), poiché al venir meno dell'energia catecontica corrisponde perfettamente il crollo della fede per l'Ultimo, per l'*Im-possibile*. Se per le potenze politiche occidentali il loro periplo si è conchiuso ed è come non sapessero più a quali terre rivolgersi, dove approdare (o magari fare naufragio), per l'*auctoritas* spirituale che le ha accompagnate-contrastate per tutto l'Evo accade qualcosa di essenzialmente analogo: essa non riesce più ad attingere dalla profondità escatologica della fede la ragione del proprio essere. E su quali altre basi l'*auctoritas* spirituale potrebbe distinguersi dagli ordini politici mondani? Sia chiaro: tramonto non significa affatto morte (ammesso che il termine abbia un qualche senso, sia filosofico che storico); esso può significare anche una infinita durata. Epimeteo non lo sa; egli può soltanto riguardare senza nostalgia al cammino percorso e comprendere che, *nell'Ora*, il *Geist* dell'Occidente giunge a un compimento. Ci è lecito ricordare con Hegel che proprio in Ore simili la civiltà classica ha creato alcuni dei suoi frutti più alti? Ci è lecito suggerire con la sapienza d'Oriente che un fiore è completo solo quando cade, o con le parole di Rilke che «allorché l'Evo finisce, il genio tutto in sé raccoglie»? *Ripeness is all?* Sarebbe coscienza o consolazione l'affermarlo? Su tali domande si dovrà ancora a lungo indugiare – anche se non più all'ombra o al riparo di qualche *katéchon*. Finalmente *liberi* perciò? Epimeteo potrebbe essere considerato *Prometeo liberato*, o quel Prometeo avvenire cui fa cenno Cacciatore, sulla scia del blochiano «principio speranza»? E finalmente *uguali*, poiché liberi dagli ordini

## JURA GENTIUM

necessariamente gerarchici che il *katéchon* disponeva? Ma la *terza persona*, fraternità? Dove trovarne traccia?



## Gli autori

**Attilio Bruzzone** è dottore e assegnista di ricerca in Filosofia presso l'Università di Genova. Studioso di Simmel, del pensiero marxiano e marxista eterodosso del Novecento tedesco, e di teoria critica, svolge la sua attività di ricerca con particolare riguardo alla dimensione estetica e storica, psicologica e sociologica. Tra le sue pubblicazioni: *Georg Simmel e il tragico disincanto*, Milano-Udine, Mimesis, 2010; *Krise des Subjekts und subjektivistische Dialektik. Ein kritischer Ausblick über Georg Simmel hinaus*, Regensburg, Roderer, 2014. All'attività filosofica e didattica affianca quella musicale con i progetti di musica elettronica port-royal e diamat.

**Attilio Bruzzone**, Università degli Studi di Genova, Dipartimento di Antichità, Filosofia e Storia (DAFIST), Via Balbi 4, 16126 Genova, Italia, [attilio.v.bruzzone@gmail.com](mailto:attilio.v.bruzzone@gmail.com).

**Massimo Cacciari** è professore emerito di Filosofia all'Università San Raffaele di Milano. Tra i numerosi riconoscimenti il Premio Hannah Arendt, quello dell'Accademia di Darmstadt, la Medaglia d'oro Pio Manzù della Presidenza della Repubblica. Le sue opere, pubblicate in Italia e all'estero, più connesse con *Il potere che frena* sono *Geofilosofia dell'Europa*, Milano, Adelphi, 2003; *L'arcipelago*, Milano, Adelphi, 1997; *Europa o filosofia*, Madrid, Machado, 2007; *The Unpolitical. Essays on the Radical Critique of the Political Thought*, New Haven, Yale University Press, 2009. Il suo ultimo volume è *Labirinto filosofico*, Milano, Adelphi, 2014.

**Massimo Cacciari**, Università Vita-Salute San Raffaele, Facoltà di Filosofia, Via Olgettina 58, 20132 Milano, Italia, [cacciari.massimo@univr.it](mailto:cacciari.massimo@univr.it).

**Giuseppe Cacciatore** è professore ordinario di Storia della filosofia presso il Dipartimento di Studi umanistici dell'Università degli studi di Napoli Federico II. È Accademico dei Lincei e membro di numerose Accademie. Ha una vastissima produzione scientifica che spazia dalla

## JURA GENTIUM

filosofia tedesca a quella italiana, da quella francese a quella spagnola e iberoamericana. Tra le sue pubblicazioni più recenti: *Sulla filosofia spagnola. Saggi e ricerche*, Bologna, Il Mulino, 2013 e *Problemi di filosofia della storia nell'età di Kant e di Hegel. Filologia, critica, storia civile*, Roma, Aracne, 2013.

**Giuseppe Cacciato**, Università degli Studi di Napoli Federico II, Dipartimento di Studi Umanistici, Via Porta di Massa 1, 80133 Napoli, Italia, [cacciato@unina.it](mailto:cacciato@unina.it).

**Fabio Corigliano** è dottore di ricerca presso la Scuola di Dottorato in Giurisprudenza dell'Università di Padova con una tesi in Filosofia del diritto. Ha svolto attività di docenza presso la Facoltà di Scienze Politiche dell'Università di Trieste e presso la Facoltà di Scienze Internazionali e Diplomatiche di Gorizia. È attualmente docente presso la Scuola Superiore Universitaria per Mediatori Linguistici – Ciels di Gorizia. Fa parte del Comitato redazionale della rivista *Dada. Rivista di Antropologia Post-globale*. È autore di *Amministrazione e politica. La rappresentazione degli interessi collettivi*, Roma, Aracne, 2012.

**Fabio Corigliano**, Scuola Superiore Universitaria per Mediatori Linguistici – Ciels, Villa Ritter – Via Brigata Pavia 140, 34170 Gorizia, Italia, [fcorigliano1@libero.it](mailto:fcorigliano1@libero.it).

**Massimo Donà**, filosofo e musicista jazz, è nato a Venezia il 29 ottobre 1957. Si è laureato a Venezia con Emanuele Severino nel 1981. Ora è docente ordinario di Filosofia Teoretica presso la Facoltà di Filosofia dell'Università Vita-Salute San Raffaele di Milano. Tra le sue ultime pubblicazioni, ricordiamo: *Filosofia dell'errore. Le forme dell'inciampo*, Milano, Bompiani, 2012; *Misterio grande. Filosofia di Giacomo Leopardi*, Milano, Bompiani, 2013; *Erranze*, Milano, Albo Versorio, 2013; *L'angelo musicante. Caravaggio e la musica*, Milano-Udine, Mimesis, 2014; *Parole sonanti. Filosofia e forme dell'immaginazione*, Bergamo, Moretti & Vitali, 2014.

## JURA GENTIUM

**Massimo Donà**, Università Vita-Salute San Raffaele, Facoltà di Filosofia, Via Olgettina 58, 20132 Milano, Italia, [dona.massimo@univr.it](mailto:dona.massimo@univr.it)

**Carlo Galli** è professore ordinario di Storia delle dottrine politiche presso l'Università di Bologna. Si è occupato di storia del pensiero politico continentale e dei concetti-chiave della moderna razionalità politica. Dirige la rivista *Filosofia Politica*, di cui è stato tra i fondatori. Ha ideato e diretto numerose collane scientifiche presso editori come Il Mulino e Laterza. È presidente della Fondazione Gramsci Emilia-Romagna. Dal 2013 è membro della Camera dei deputati. Fra le sue opere più recenti: *Il disagio della democrazia*, Torino, Einaudi, 2011; *Perché ancora destra e sinistra*, Roma-Bari, Laterza, 2013; *Sinistra. Per il lavoro, per la democrazia*, Milano, Mondadori, 2013.

**Carlo Galli**, Università di Bologna, Dipartimento di Storia Culture Civiltà, Piazza S. Giovanni in Monte 2, 40126 Bologna, Italia, [carlo.galli@unibo.it](mailto:carlo.galli@unibo.it).

**Tommaso Gazzolo** è ricercatore a tempo determinato in Filosofia del diritto presso il Dipartimento di Giurisprudenza dell'Università di Sassari. È autore di due monografie sul pensiero di Montesquieu (*Montesquieu e Saint-Just: dal cesaricidio alla morte del re*, Genova, Compagnia dei librai, 2012; *La scrittura della legge. Saggio su Montesquieu*, in corso di pubblicazione) e di saggi dedicati a diversi temi della filosofia del diritto moderna e contemporanea (in particolare: Locke, Nietzsche, Schmitt, il concetto di interpretazione).

**Tommaso Gazzolo**, Università di Sassari, Dipartimento di Giurisprudenza, Viale Mancini 5, 07100 Sassari, Italia, [tommaso.gazzolo@libero.it](mailto:tommaso.gazzolo@libero.it).

**Leonardo Marchettoni** è ricercatore a tempo determinato in Filosofia del diritto presso il Dipartimento di Giurisprudenza dell'Università di Parma. È Segretario di redazione di *Jura Gentium Journal* e membro del Consiglio direttivo del Centro Jura Gentium. È autore di due

## JURA GENTIUM

monografie (*I diritti umani tra universalismo e particolarismo*, Torino, Giappichelli, 2012; *Relativismo e differenza culturale*, Roma, Nuova Cultura, 2012) e di numerosi saggi pubblicati su riviste italiane e internazionali.

**Leonardo Marchettoni**, Università degli Studi di Parma, Dipartimento di Giurisprudenza, Via Università 12, 43121 Parma, Italia, [leonardo.marchettoni@unipr.it](mailto:leonardo.marchettoni@unipr.it).

**Roberto Morani** ha conseguito l'abilitazione scientifica nazionale per la seconda fascia in Filosofia Teoretica e in Storia della Filosofia ed è attualmente docente a contratto presso l'Università del Piemonte Orientale. Suoi saggi su Hegel, Nietzsche, Heidegger sono usciti in diverse miscellanee e riviste (*Il Pensiero*, *Giornale di Metafisica*, *Annuario filosofico*). Ha inoltre pubblicato i volumi *Soggetto e modernità. Hegel, Nietzsche, Heidegger interpreti di Cartesio*, Milano, FrancoAngeli, 2007 e *Essere, fondamento e abisso. Heidegger e la questione del nulla*, Milano-Udine, Mimesis, 2010.

**Roberto Morani**, Università del Piemonte Orientale, Dipartimento di Studi Umanistici, Via Galileo Ferraris 116, 13100 Vercelli, Italia, [robertomorani@virgilio.it](mailto:robertomorani@virgilio.it).

**Bruno Moroncini** è professore ordinario di Filosofia morale presso l'Università degli studi di Salerno. La sua attività di ricerca si è concentrata soprattutto su aspetti e momenti della filosofia moderna e contemporanea. In particolare si è a lungo occupato del pensiero e dell'opera di Walter Benjamin. Fra gli ultimi volumi pubblicati si segnalano: *Il lavoro del lutto. Materialismo, politica e rivoluzione in Walter Benjamin*, Milano-Udine, Mimesis, 2012 e *Lacan politico*, Napoli, Cronopio, 2014.

**Bruno Moroncini**, Università di Salerno, Dipartimento di Scienze umane, filosofiche e della formazione, Via Giovanni Paolo II 132, 80084 Fisciano (SA), Italia, [bmoroncini@unisa.it](mailto:bmoroncini@unisa.it).

## JURA GENTIUM

**Paolo Vignola**, dottore di ricerca in Filosofia, svolge attività di ricerca in collaborazione con l'Institut de Recherche et d'Innovation di Parigi. Studioso di filosofia francese contemporanea e di filosofia della tecnologia, è co-fondatore della rivista internazionale *La Deleuziana*. Ha tradotto e curato diversi libri e articoli di Bernard Stiegler, pubblicato numerosi saggi su riviste nazionali e internazionali, curato tre volumi di saggi collettivi e pubblicato quattro monografie, di cui la più recente è *L'attenzione altrove. Sintomatologie di quel che ci accade*, Napoli-Salerno, Orthotes Editrice, 2013.

**Paolo Vignola**, Institut Recherche et Innovation, 111 Rue Saint Martin, 75004 Paris, France, [vignola\\_paolo@yahoo.it](mailto:vignola_paolo@yahoo.it).