

SEBASTIANO ISAIA

DOMINIO E KATÉCHON

Appunti di studio teologico-politici

Settembre 2013

Presentazione

Con un certo sprezzo del pericolo pubblico la sintesi di uno studio “teologico-politico” particolarmente focalizzato sul concetto paolino di *katéchon* e su alcune delle sue moderne “declinazioni”. Ogni pretesa di organicità e di coerenza dottrinarie qui appare vana, e almeno questo è un punto acquisito dal sottoscritto, il quale sa di essersi misurato con un oggetto che probabilmente non è alla sua portata. E d'altra parte non sarebbe la prima volta. Né, spero, sia l'ultima.

Naturalmente mi auguro che nella sintesi, che ha conferito un carattere particolarmente frammentato e frastagliato agli appunti di studio, la chiarezza del ragionamento non sia stata sacrificata oltremisura, e in ogni caso di ciò mi scuso in anticipo. Come sempre, mettere prudentemente le mani avanti può servire a rendere meno dolorosa un'eventuale caduta mentre si percorre un terreno particolarmente accidentato e pieno di trappole. Temo ma non per questo tremo, e dunque procedo, sapendo, marxianamente, di non aver altro da perdere se non le mie catene. «E la reputazione?» Quale?

Prima parte

La potenza del Dominio si sottrae al katéchon

*Il Dominio non è mai così contento
come quando si nega la sua esistenza.*

1. In *Timore e tremore*, tanto per rimanere in tema, Kierkegaard scrisse che il singolo è incommensurabile con la realtà, perché come attesta sempre di nuovo la fede contro la ragione «il Singolo come Singolo è più alto del generale»¹. Il filosofo di Copenhagen aveva di mira la *Filosofia del diritto* di Hegel e quegli epigoni del ragno di Stoccarda fin troppo acriticamente disponibili nei confronti di un Progresso (borghese) che già allora mostrava, almeno all'occhio dell'intellettuale umanamente sensibile, i primi inquietanti “risvolti dialettici”.

Ora, «Perché l'uomo s'innalzi all'uomo» (Schiller), realizzando le più feconde speranze maturate in ogni tempo sul terreno della cattiva condizione umana, occorre portare la realtà del mondo a misura del singolo individuo, oggi annichilito e angosciato da una totalità sociale che ci si presenta come un immane e incontrollabile meccanismo pronto a stritolarci al primo – eppur minimo – errore.

È da questa prospettiva concettuale, che chiamo *punto di vista umano*, che ho approcciato anche il tema in oggetto. Questa particolare prospettiva concettuale, che ha (*vuole avere*) un preciso “risvolto” politico, non si propone di rendere più buoni e migliori (“più umani”) gli individui, *hic et nunc*, ma piuttosto quello di renderli più coscienti, o semplicemente coscienti circa l'*attualità* del Dominio e la *possibilità* della liberazione. Questa coscienza critica è forse la sola vera libertà e la sola vera umanità a cui possiamo accedere nel regno dell'illibertà e della disumanità. Naturalmente questo punto di vista non è qualcosa di acquisito, di già dato, ma è

¹ S. Kierkegaard, *Timore e tremore*, p. 45, La biblioteca Ideale T., 1995.

piuttosto un obiettivo da conquistare sempre di nuovo, con uno sforzo che è insieme teorico e pratico.

2. «Ma senza tanto assurdo, dicono, l'uomo non potrebbe vivere sulla terra, perché non conoscerebbe che cosa è bene e che cosa è male. Ma perché stabilire questa distinzione fra bene e male, questa diabolica distinzione, una volta che costa tanto cara? Ed ecco tutta la scienza del mondo è nulla in confronto alle lacrime di questa bambina»².

So bene che il termine Male (con tanto di maiuscola) ha un forte connotato teologico, e difatti lo uso a bella posta, provocando le ire di non pochi materialisti duri e puri che hanno la bontà di leggere le mie modeste cose, non solo – anche – per civettare con la teologia, ma anzitutto per riferirmi a quella costellazione di pensiero che ha da sempre posto al centro della sua riflessione il «problema della teodicea», ossia la scottante questione della presenza del Male sulla terra. D'altra parte, per me la teologia è un discorso intorno all'uomo, analogo a quello della filosofia *stricto sensu*, essendo il concetto di Dio una delle creazioni concettuali più straordinarie e feconde dell'attività umana, ossia dell'uomo alle prese con la natura “esterna” e “interna”, col mondo subito e con quello creato sempre di nuovo dalla sua testa e dalle sue mani.

La tensione generata dalla dialettica Bene-Male (Dio-Maligno), tematizzata in mille modi (filosofici, religiosi, teologici, artistici, ecc.) fin “dalla notte dei tempi”, mi parla di *questo* mondo, non dell'*altro*, a cui peraltro non credo. La teologia è, per me, un discorso sull'uomo mediato dal concetto – umanissimo – di Dio. Per dirla con il Marx della *Questione ebraica*, «Noi non trasformiamo le questioni profane in questioni teologiche. Trasformiamo le questioni teologiche in questioni profane».

Il mio approccio con la teologia, e a fortiori con la teologia orientata in senso politico (come del resto è necessario che sia secondo tutti gli

² F. M. Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*, I, p. 239, IGDA, 1984.

studiosi laici della teologia, a cominciare naturalmente da Carl Schmitt) è di tipo storico-sociale e filosofico.

3. In molte posizioni ateiste colgo una certa debolezza dottrinarie e psicologica, che si cerca di celare dietro esibizioni muscolari fin troppo eloquenti. Invece di prendere di petto la propria debolezza e inadeguatezza, l'ateo che affetta pose estremiste ricorre all'esorcismo: *vade retro, Dio!* Come sempre, l'esibita lontananza dall'oggetto che crea inquietudine ne attesta piuttosto l'estrema vicinanza. Personalmente ho un ottimo e fecondo rapporto con Dio – cioè a dire con una particolare rappresentazione dell'esistenza umana.

4. «È possibile, in generale, porre la questione del *Theos* all'interno della dimensione umana?», chiese Jacob Taubes nel corso della sua polemica con l'indirizzo filosofico che aveva ridotto la teologia «a una semplice scienza della religione». Ecco la risposta: «La teologia parla di tutt'altro che della descrizione di un fatto umano. Il *sui generis* della teologia non ha legami nella rete delle relazioni umane; fa riferimento, piuttosto, a qualcosa che per sua natura trascende tutto, cioè: l'Assoluto»³. Pur condividendo la critica del riduzionismo scienziato della teologia, come del pensiero filosofico in generale, di Taubes non ne condivido invece il fondamento concettuale, il quale presuppone l'esistenza di una oggettiva dimensione extraumana. Per me, invece, tutto ciò che esiste, Dio compreso, si dà nella «rete delle relazioni umane», dentro la dimensione umana e, come già sostenuto, senza alcun residuo: l'Assoluto, ossia l'essenza irriducibile che spiega la nostra esistenza su questa Terra, è per me l'uomo colto nel suo necessario e vitale rapporto con il mondo che lo circonda. Soprattutto quando parla di Dio l'uomo parla di se stesso e del suo prossimo: non lo sa, ma lo fa, generando capolavori che ne illustrano l'enorme (*divino!*) potenziale creativo.

Solo chi non conosce in radice l'uomo – e quando dico *uomo* intendo dire anche e immediatamente la sua *comunità* – può sottovalutarne le

³ J. Taubes, *Messianismo e cultura*, pp. 42-43, garzanti 2011.

straordinarie e multiformi potenzialità, le quali possono prendere una piega piuttosto che un'altra secondo la natura dell'ambiente sociale che egli produce sempre di nuovo.

5. *Esprimere l'inesprimibile.* «Il mondo non è un enigma che si possa risolvere con una sola parola; la sua storia è troppo lunga per essere ridotta ad un paio di brevi proposizioni sconnesse e trascritte, come qualcuno sembra desiderare, su non più di un foglio di carta»⁴. Eppure non pochi filosofi hanno pensato (e pensano) di poter racchiudere l'essenza ontologica del mondo in alcune formule concettuali e/o matematiche, addirittura in un numero!

La pretesa di esprimere l'inesprimibile con i numeri deve necessariamente condurre il pensiero al fallimento. Ciò che il pensiero filosofico dispiegato non è in grado di comprendere né rappresentare in tutta la sua dimensione e profondità, può invece riuscire all'arte, la quale peraltro è una forma trasformata del pensiero filosofico, è per così dire la continuazione della filosofia con altri mezzi, quando l'oggetto della riflessione risulta impenetrabile a qualsiasi tipo di logica discorsiva. A volte l'intuizione estetica può arrivare là dove il pensiero filosofico "tradizionale" non riesce ad arrampicarsi, non solo e non tanto a cagione dei suoi difetti, delle sue insufficienze, ma appunto in grazia della natura dell'oggetto preso in considerazione. Una poesia, un quadro, una melodia, un racconto (anche di natura mistica) possono dirci molto intorno all'inesprimibile, e certamente assai più che un'arida, per quanto bella nella sua essenziale semplicità, formula matematica. La matematica è meglio lasciarla al mondo della natura.

6. Il *katéchon* è stato in passato, e in parte lo è ancora, un concetto chiave nello sforzo di legittimazione politico-ideologica della struttura di dominio.

⁴ F. W. J. Schelling, *Le età del mondo*, p. 50, Guida Editori, 1991.

7. La provvidenziale dialettica della Salvezza prescrive, per un verso l'avvento dell'Anticristo come momento di apocalittica chiusura dei tempi segnati dalla presenza del Male nel mondo, e per altro verso l'azione di una potenza di segno contrario (antiapocalittica) che frena e differisce il ritorno tra le nazioni del «serpente antico».

8. Come ha cercato di dimostrare Carl Schmitt, ogni epoca esibisce una peculiare fenomenologia dell'Anticristo (l'Islam, l'ateismo, l'Inghilterra, l'America) e un altrettanto peculiare *Katéchon* che ne deve arrestare, per quanto possibile, il trionfo, peraltro necessario nella misteriosa economia della Salvezza. L'Anticristo può a volte incarnarsi in personaggi che rappresentano la cifra antropologica dei tempi: Proudhon per Donoso Cortés e Max Stirner, sebbene in una guisa assai più complessa e persino ambigua, per Schmitt. Chissà cosa avrebbe detto Marx a proposito di queste preferenze. «Dimmi chi è il tuo Nemico, e ti dirò chi sei», forse è questo che avrebbe pensato l'avvinazzato di Treviri, a suo tempo assai critico – e sarcastico – nei confronti tanto dell'«insulso» Proudhon quanto di «San Max».

9. Donoso Cortés assimila i socialisti nella tensione teologica scaturita dall'instinguibile lotta che oppone il Bene al Male, e per questo si sente fortemente attratto dalla radicalità e dal decisionismo che permea il progetto socialista, il quale pone all'ordine del giorno niente meno che la scandalosa costruzione del Paradiso per opera dell'uomo. «Questo sì che è un Nemico all'altezza della situazione, un Nemico meritevole di essere preso in considerazione, anche al prezzo della propria vita; altro che il liberale che ci trascina nell'impotente confronto democratico fra le idee che infiacchisce anche il più virile tra i decisionisti!»: questo sembra dire Donoso Cortés. «Quando il socialismo chiama a raccolta tutti gli uomini affinché si levino in rivolta contro tutte le istituzioni sociali, non c'è dubbio che in tale maniera di porre e di risolvere il problema, se c'è

molto di falso, molto c'è pure di grandioso e di possente, degno della terribile maestà dell'assunto»⁵.

Per il “controrivoluzionario” spagnolo il socialismo ebbe il volto “demoniaco” di Proudhon, lo stesso personaggio che nel 1846 Marx definì un signore »che possiede una filosofia ridicola”, uno che «spaccia un fiacco hegelismo per darsi l'aria di un forte pensatore»⁶; chissà cosa avrebbe detto di Marx Donoso Cortés se ne avesse letto qualche scritto, come *La critica della filosofia del diritto di Hegel* (1844) o i *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, nelle cui pagine pulsa una critica della Teologia Politica e della società borghese che fa letteralmente impallidire il fiacco «radicalismo ateo» di Proudhon «La scuola liberale», scriveva Cortés, «domina soltanto quando la società vacilla [...] e non sa decidersi né per Barabba né per Gesù». Come tutti i moderni teorici di teologia politica Cortés non ha capito che la società borghese si è decisa per un terzo incomodo: il Signor Capitale.

L'uomo uscito dalle tenebre del Medioevo non è padrone del suo destino, nonostante i lumi della ragione e il progresso tecnico-scientifico. L'uomo propone e il Capitale dispone. È un colossale *amen!* sulle aspettative di emancipazione suscitate dalla borghesia nella sua fase storicamente rivoluzionaria.

10. «L'ordine del profano deve essere orientato verso l'idea della felicità» (W. Benjamin, *Frammento teologico-politico*).

Freud ebbe ragione, dal punto di vista dello *status quo* sociale caratterizzato dalla presenza del Dominio, a consigliare agli uomini un certo grado di autodisciplina, perché la Civiltà esige un prezzo da pagare in termini di repressione degli istinti. Per dirla con Marx, la

⁵ Juan Donoso Cortés, *Saggio sul cattolicesimo, il liberalismo e il socialismo*, 1850, p. 237, Rusconi, 1972.

⁶ K. Marx, Lettera ad Annenkov del 28 dicembre 1846, pubblicata nella *Miseria della filosofia*, 1847, pp. 136-137, Newton, 1976.

Civiltà (borghese) «ha emancipato il corpo dalle catene, perché ha posto il cuore in catene»⁷.

Uomini come Dostoevskij e Nietzsche non vollero invece firmare cambiali in bianco al cosiddetto Progresso della Civiltà, forse anche perché intuirono che gli istinti, più che depotenziati o repressi, vanno semplicemente *umanizzati*, come d'altra parte l'intera esistenza degli individui. Solo i teorici di una mitica «natura umana», per l'essenziale refrattaria alle trasformazioni sociali, possono far spallucce di fronte alla tragica scelta tra *castrazione* (o incivilimento) e *umanizzazione* (o liberazione) degli istinti.

11. A quanto ne so, è a Tertulliano che si deve la prima chiara teorizzazione dell'Impero Romano come potenza katéchontica: «Voi, che ritenete a noi nulla importi della salvezza dei cesari, [...] a noi è fatto obbligo, al di là di ogni limite di generosità, di pregare Dio anche per i nostri nemici ed invocare il bene per i nostri persecutori [...] Ma vi è un'altra ragione che ci spinge a pregare per gli imperatori, anzi per la prosperità di tutto l'impero e per la potenza romana, perché noi sappiamo che la terribile catastrofe sospesa sul mondo e la stessa fine della nostra era sarà ritardata fino al transito dell'Impero Romano. Perciò non vogliamo affatto compiere tale esperienza e, mentre preghiamo sia differita, contribuiamo alla continuità dell'Impero Romano»⁸.

Qui il momento apocalittico-escatologico è puramente residuale, appare non più che uno strumento ideologico chiamato a supportare la vigenza e la continuità dell'Impero Romano, in un momento in cui l'ascesa del cristianesimo, sebbene ancora contrastata, non sembra aver più alcun nemico mortale che le sbarrì la strada. Più che un discorso rivolto ai cristiani, l'*Apologeticum* è fin dall'incipit una sorta di richiesta di resa incondizionata presentata ai magistrati dell'Impero, sebbene sapientemente confezionata in guisa di « muta difesa».

⁷ K. Marx, *La filosofia del diritto di Hegel*, in *La questione ebraica*, p. 103, Newton, 1975.

⁸ Tertulliano, *Apologia del cristianesimo*, p.165, Rizzoli CDS, 2009.

Agostino, Tommaso d'Aquino, Lutero e Hobbes, sebbene quest'ultimo in modo assai "creativo" (borghese), si appoggeranno in qualche modo alla concettualizzazione fissata da Tertulliano.

12. Scrive Hobbes: «Togliete da qualunque compagine statale l'obbedienza, e quindi necessariamente la concordia popolare, e non soltanto non vi sarà benessere, ma in poco tempo lo stato andrà incontro alla dissoluzione. Coloro poi che giungono alla disobbedienza, con nessun altro scopo all'infuori di quello di riformare lo stato, si troveranno ad averlo annientato ... Un tale desiderio di cambiamento è simile all'infrazione del primo dei comandamenti di Dio, perché in esso Dio dice: "*Non habebis Deos alienos*", non accetterai gli dei delle altre nazioni»⁹. In effetti, si tratta di farla finita con ogni tipo di divinità. L'obbedienza dei sudditi è, secondo Hobbes, il più sacro dei comandamenti che essi sono chiamati a rispettare per conservare lo Stato, ossia la sola garanzia offerta ai cittadini per non precipitare nell'antico e barbarico stato di natura. Considerata l'eterna e tetragona malvagità umana, lo Stato rappresenta per il filosofo inglese il momento catechontico per eccellenza, svincolato peraltro totalmente dalla dialettica escatologica, inconcepibile con il suo assoluto pessimismo antropologico.

13. «Il carattere essenziale dell'impero cristiano era di non essere un regno eterno, ma di avere sempre presente la propria fine e la fine del presente eone, e malgrado ciò di essere capace di esercitare potere storico. Il concetto decisivo e storicamente importante, alla base della sua continuità, era quello di "forza frenante", di *kat-echon*. "Impero" significa qui il potere storico che riesce a *trattenere* l'avvento dell'Anticristo e la fine dell'eone attuale: una forza *qui tenet*, secondo le parole dell'apostolo Paolo nella seconda epistola ai Tessalonicesi [...] L'impero del Medioevo cristiano dura fintanto che è viva l'idea del *kat-echon*»¹⁰. Si può far dipendere l'esistenza di

⁹ T. Hobbes, *Il Leviatano*, I, pp. 380-381, UTET, 1955.

¹⁰ C. Schmitt, *Il nomos della terra*, pp. 43-44, Adelphi, 1991.

quell'Impero dalla vita di un'idea, qualunque essa fosse e per quanto teologicamente fondata essa fosse? Naturalmente no. Diciamo allora che l'idea del *katéchon* servì bene la prassi dell'Impero finché esso si mostrò vitale, capace di espansione materiale e spirituale, in grado di affrontare le sfide del tempo.

«Non credo», argomenta sempre Schmitt, «che la fede cristiana originaria possa avere in generale un'immagine diversa da quella del *kat-echon*. La fede in una forza frenante in grado di trattenere la fine del mondo getta gli unici ponti che dalla paralisi escatologica di ogni accadere umano conducono a una grandiosa potenza storica quale quella dell'impero cristiano dei re germani». Sulla paralisi escatologica posso pure convenire, e tra poco vedremo in che senso; trovo invece del tutto infondato stabilire, in modo più o meno implicito, una continuità radicale (sostanziale) tra il *katéchon* paolino e quello concettualizzato dai Padri della Chiesa, fino ad arrivare alle tarde concettualizzazioni di Lutero e Hobbes.

14. Carl Schmitt contrappone la visione cristiana del mondo a quella «marxista e progressista» (e già questo accostamento la dice lunga sul tipo di “marxismo” che aveva in testa lo scienziato sociale tedesco), visioni che, favorendo l'espansione della società dominata dalla tecno-scienza, lavorano per le paoline potenze dell'iniquità. «C'è la dottrina di S. Paolo Apostolo sull'uomo e la forza che redimono il potere del male e dell'Anticristo, ritardando così l'inizio della catastrofe definitiva. È la dottrina su ciò che S. Paolo chiama, con parola greca, il *kat-echon*, vale a dire che secoli interi della storia medievale cristiana e della sua idea dell'Impero si fondono sulla convinzione che l'Impero di un principe cristiano ha raggiunto il significato di essere *kat-echon*» (*L'unità del mondo*, 1951, in *L'unità del mondo, scritti vari*, p. 317, A. Pellicani Ed., 1994).

«L'unità mondiale di una umanità organizzata solo tecnicamente fu anche per Dostoevskij un tremendo incubo. Questo incubo si aggrava via via che la tecnica cresce. E che rimedio è ancora possibile oggi, date le enormi possibilità tecniche e la crescente intensità del potere politico? [...] Sono prospettive terribili. Che cosa possiamo contrapporvi? [...] Ogni unità del mondo, che non rifletta questa

immagine cristiana, potrebbe annunciare o il trapasso ad una nuova pluralità, densa di catastrofi, o il segno che è giunta la fine dei tempi»¹¹.

15. Troviamo una riflessione per certi versi analoga nel “tardo” Horkheimer: «Se oggi in Occidente avvenisse una rivoluzione, soprattutto nei Paesi in cui regna ancora la democrazia, il risultato potrebbe essere soltanto un generale peggioramento, perché sarebbe aperta così la strada più rapida e agevole verso quel controllo centralizzato e unitario che è abbastanza sensato prevedere come prossima ventura realtà [...] Questa mia considerazione può essere sostenuta solo entro un ordine di idee che abbia una chiara origine teologica. Dirò una frase alquanto audace: senza una base teologica, l’affermazione che l’amore è migliore dell’odio resta assolutamente immotivata e priva di senso. Perché l’amore dovrebbe essere migliore dell’odio? Appagare il proprio odio reca spesso più soddisfazione che non appagare il proprio amore. Perciò è necessario riflettere seriamente sulle conseguenze prodotte dalla liquidazione della religione»¹².

Questa sorprendente riflessione a mio avviso si chiarisce alla luce dell’esperienza sovietica, interpretata da Horkheimer, almeno nella fase finale della sua vita, come fallimento del progetto di emancipazione pensato da Marx (*emancipando se stesso il proletariato emancipa l’intera umanità*), e non come sconfitta di una rivoluzione proletaria nata su un terreno (la Russia capitalisticamente arretrata di Lenin) estremamente problematico, la cui funzione avrebbe dovuto essere, anche secondo il Lenin del 1917, quella di apripista e *momentanea* avanguardia della rivoluzione sociale nel mondo avanzato. Come Adorno (e Marcuse), anche Horkheimer oscillò tra una corretta interpretazione (Capitalismo di Stato) del regime sociale cosiddetto sovietico e una sua interpretazione completamente errata («Socialismo reale» o «Socialismo di Stato»),

¹¹ Ivi, pp. 314-319.

¹² M. Horkheimer, *Rivoluzione o libertà? Conversazione con Otmar Hersche*, pp. 52-56, Rusconi, 1972.

e questa indecisione concettuale portò i maggiori esponenti della Scuola di Francoforte a ricorrere sempre più spesso nelle loro analisi della moderna società di massa all'ambiguo concetto di «società industriale», il quale peraltro giustamente assimilava la Russia agli Stati Uniti e agli altri paesi occidentali. Naturalmente la «società industriale», la «società di massa» che fa degli individui delle monadi isolate, delle particelle atomizzate rese compattate dalla pressione sociale, altro non era, a Ovest come a Est, che la società capitalistica *sans phrase*.

Una volta che la strada che mena all'emancipazione di tutti e di ciascuno appare interrotta, e chissà per quanto tempo ancora; e che lo sviluppo tecno-scientifico, a Ovest come a Est, nel Capitalismo liberale come nel «Socialismo reale», sembra lavorare solo per il Dominio, e non certo per la felicità degli individui, ecco che Horkheimer, il quale aveva in orrore il totalitarismo stalinista e in odio gli stalinisti occidentali (molti dei quali lo criticavano per il suo “neutralismo” politico), individuò nell'alta cultura borghese, per un verso, e nella migliore produzione teologica, per altro verso, due punti di riferimento che potevano in qualche modo rendere possibile una resistenza contro le sempre più scatenate tendenze disumane, e quindi un possibile punto di partenza per costruire una nuova immagine dell'emancipazione. Come mettere al riparo e nutrire quel po' di pensiero critico che ancora riusciva a sopravvivere all'omologazione, alla reificazione, all'alienazione e alla massificazione generale? Posso non condividere la soluzione immaginata da Horkheimer (che per certi aspetti molto somiglia al karamazoviano «se Dio non esiste, tutto è possibile»), ma la comprendo benissimo e non la biasimo affatto, soprattutto se la confronto con la militanza culturale e politica di gran parte degli intellettuali “comunisti” del suo tempo. Il “katéchon critico” di Horkheimer mi appare incomparabilmente più onesto e fecondo del “paradigma escatologico” dei suoi detrattori, o di chi, come Alain Badiou, ancora oggi non smette di versare nostalgiche lacrime sul «crollo degli Stati socialisti come alternative percorribili (il caso dell'Unione Sovietica), o [sul] loro sconvolgimento operato da un violento capitalismo di Stato dopo lo scacco di un movimento di

massa esplicitamente comunista (è il caso della Cina tra gli anni 1965 e 1968)»¹³. Da ciò si evince che bella «idea di comunismo» hanno in testa certi filosofi “escatologici”.

16. La tentazione di leggere in chiave immediatamente politica, o politico-teologica, il concetto paolino di *katéchon* è stata sempre in agguato nei migliori salotti dell’intelligenza borghese, e il più delle volte, per non dire sempre, questo concetto, peraltro di ardua interpretazione “autentica”, è stato declinato in termini schiettamente ultrareazionari. Lo stesso Carl Schmitt, che pure quel concetto pose al centro della sua riflessione teologico-politica (anche in una dimensione geopolitica), sentì il bisogno di ammonire i suoi colleghi intellettuali come segue: «Ci si deve guardare dal fare di questa parola [Katéchon] una designazione generica per tendenze puramente conservative o reazionarie»¹⁴. Bisogna prendere molto sul serio l’indicazione schmittiana, tanto più in considerazione dell’autorevole pulpito in questione.

17. Appena ho finito di leggere *Il potere che frena* di Massimo Cacciari mi è tornato alla mente un aforisma del giovane Marx: «I reazionari d’ogni tempo sono buoni barometri degli stati d’animo dell’epoca loro, così come lo sono i cani per le tempeste»¹⁵. Più che *Il potere che frena*, l’interessante saggio del filosofo veneziano “prestato alla politica”, come recita la nota formula, avrebbe meritato quest’altro titolo: Il potere – politico – che *frana*.

Naturalmente Cacciari legge in chiave rigorosamente teologico-politica anche le dimissioni di Benedetto XVI, e fa bene. Ma vediamo con quali risultati: «Ci siamo affacciati al Novecento con una grande crisi: la crisi della forma-Stato. E oggi, che cosa

¹³ A. Badiou, *Il capitalismo oggi. Risposta a Toni Negri*, Controlacrisi.org, 11 agosto 2013.

¹⁴ C. Schmitt, *Tre possibilità di una immagine cristiana della storia*, in R. Cavallo, *Apocalisse e rivoluzione. Jacob Taubes interprete di Carl Schmitt*, AA.VV., *Apocalisse e post-umano, il crepuscolo della modernità*, p. 163, Dedalo, 2007.

¹⁵ K. Marx, *Il problema dell’accentramento*, in *Scritti giovanili*, p. 131, Editori Riuniti, 1975.

possiamo dire? In questo grande processo di dissoluzione delle forme del potere che frena, le forme del catechon, quelle che connotano la matrice della nostra riflessione teologico-politica, possiamo dire che la Chiesa, che ha avuto una sua dimensione “katecontica”, ce la fa? La decisione di Ratzinger che cosa ci dice? Perché Ratzinger si dimette? Non è un segno o una lucida dichiarazione di impotenza a reggere una funzione katecontica? Ratzinger dice: continuerò a essere sulla croce. Quindi, la dimensione religiosa rimane. Ma la dimensione katecontica? [...] Come diceva Agostino, gli anticristi sono in noi. Questa decisione fa tutt’uno con la crisi del Politico, del catechon politico, del potere che frena. Questa è una lettura della decisione di Ratzinger, se vogliamo leggerla in tutta la ¹⁶sua serietà». A quanto pare con Papa Francesco la Chiesa sembra avere in qualche modo ripristinato, e con in’aspettata rapidità, una certa funzione “katecontica”, almeno per quanto riguarda il decorso della sua crisi, la quale poi è parte integrante della crisi del Politico in generale. La condizione umana è talmente messa male, che a Papa Francesco è bastato pochissimo (un «buona sera», una pacca sulle spalle, qualche battuta sulla «globalizzazione dell’indifferenza», una antiquata borsa da viaggio, una semplicità che ammicca alla banalità) per entrare nei cuori di milioni di persone in tutto il mondo. Ah, millenaria saggezza (katechontica?) della Chiesa!

Eppure, come ricorda Maurizio Blondet nel suo *Gli Adelphi della dissoluzione* ci fu un tempo in cui il filosofo veneziano la pensava alquanto diversamente sulla funzione katechontica della Chiesa: «”Il Papa deve smettere di fare il katéchon!”», esclamò d’improvviso Massimo Cacciari. Mi stupì la sua foga, e ancor più il fatto che subito dopo parve pentirsi, come se la parola gli fosse sfuggita. Era un giorno del settembre 1993, e io lo stavo intervistando nella sua casa tersa, piena di volumi. Fuori, Venezia si sfaceva nel suo mare fecale, sotto un cielo grigio. Katéchon? Non ricordo molto di greco. Dovetti chiedergli che cosa volesse dire. “Katéchon è ciò che trattiene”, rispose Cacciari guardandomi incerto: “Ciò che trattiene l’Anticristo dal manifestarsi pienamente. San Paolo, ricorda?”. Ora

¹⁶ Intervista a *Vita.it*, 28 febbraio 2013.

ricordavo: Seconda Lettera ai Tessalonicesi (2, 6 e seguenti). Il passo enigmatico in cui Paolo di Tarso accenna al futuro manifestarsi dell'Anticristo»¹⁷. Quale eccezionale evento mutò la posizione di Cacciari intorno alla funzione frenante della Chiesa? La «discesa in campo» del Cavaliere Nero di Arcore? Possibile? Stento a crederlo, forse...

18. Nulla spaventa l'autentico conservatore più del caos, dell'assenza di ordine, del dileguare di ogni forma di potere, di autorità, di legge. *Autentico conservatore*, beninteso, nell'accezione filosofico-politica più pregnante del concetto, e quindi più distante da una sua lettura in chiave piattamente politologica.

Da sempre l'anomia ossessiona il conservatore. Il vuoto di potere e l'assoluta anarchia sono da sempre i suoi avversari più odiosi, più insidiosi, più pericolosi. In questa costellazione concettuale il gioco semantico tra *Demonio* e *Dominio* è fondato anche dal punto di vista della prassi storica, e sotto questo aspetto la riflessione schmittiana intorno al rapporto teologia-politica ha avuto almeno il merito di mettere in discussione le illusioni illuministiche circa l'assoluta novità storico-antropologica rappresentata dalla società che ha fatto della tecnica e della scienza i suoi pilastri fondamentali. La teologia politica disturba quelle illusioni, e a suo modo viene a ricordarci il fondo oscuro che collega le società classiste d'ogni epoca, compresa quella attuale. Naturalmente per chi scrive quel fondo oscuro ha il volto e la sostanza del Dominio sociale in generale, e del Dominio sociale *capitalistico* in particolare. La mia riflessione intorno alla presenza del Male nel mondo è tutta immanente alla prassi sociale umana, senza alcun residuo metafisico di qualche tipo.

Ma possiamo incasellare Massimo Cacciari nella rubrica degli autentici conservatori; può egli reggere il confronto con i grandi Controrivoluzionari del passato: da de Maistre a Donoso Cortés, da Schopenhauer a Carl Schmitt, o non dovremmo piuttosto collocarlo

¹⁷ M. Blondet, *Gli Adelphi della dissoluzione. Strategie culturali del potere iniziatico*, Edizioni Ares, 1994.

nella rubrica dei *conservatori triviali*? La domanda può apparire, oltre che oziosa, retorica, e forse lo è davvero.

16. Il conservatore sa che senza Legge non vi possono essere né Civiltà né Progresso. Solo nella dimensione dell'ordine vi può essere cambiamento costruttivo, mentre nell'anomia la brutta materia sociale non riesce ad aggregarsi in forme stabili idonee a schiudere agli individui la porta del progresso. Freud ha scritto pagine assai illuminanti sul prezzo, molto salato, che gli individui hanno dovuto pagare per accedere nella dimensione storica dopo millenni di vita semianimale. Ora, non appena riempiamo di reali contenuti storici e sociali la Civiltà, il progresso e il cambiamento cui abbiamo fatto cenno, scopriamo che la conservazione della vita – anche nel suo continuo cambiamento –, quella del singolo individuo come della sua comunità, coincide, per il conservatore, con la conservazione del Dominio sociale, ossia dei rapporti sociali che informano la prassi sociale nelle comunità segnate dalla divisione classista. Rapporti sociali di dominio e di sfruttamento.

20. La brusca accelerazione nel processo di globalizzazione capitalistica verificatasi alla fine degli anni Ottanta ha messo definitivamente in crisi i teorici del primato del *Politico* sull'*Economico*. Per Cacciari «La stessa crisi del progetto europeo segna la fine dell'età prometeica [...] Prometeo si è ritirato – o è stato di nuovo crocefisso alla sua roccia. E Epimeteo scorrazza per il nostro globo scoperchiando sempre nuovi vasi di pandora»¹⁸. Dopo essere sopravvissuto a ben due guerre mondiali e a un paio di catastrofi sociali di inaudita magnitudo, Prometeo non sarebbe riuscito a tenere testa alla globalizzazione: una lettura che non mi convince affatto, soprattutto perché evoca cesure epocali là dove insiste piuttosto il *continuum del Dominio*, il radicalizzarsi della natura del rapporto sociale capitalistico, l'attualizzarsi di tendenze su cui già Marx si era intrattenuto, non con potenza profetica, ma con grande acutezza critico-analitica.

¹⁸ M. Cacciari, *Il potere che frena*, p. 120-126, Adelphi, 2013.

21. Proprio oggi i delusi del «sogno europeo» scoprono con sgomento che, come ha scritto il *Wall Street Journal* del 25 febbraio 2012, «dietro la solidarietà europea si nascondevano gli interessi delle nazioni europee». Una “scoperta” davvero degna di nota, non c’è che dire. Quasi tutti i *maître à penser* parlano e scrivono di «ritorno dei particolarismi nazionali», di «ritorno della politica di potenza» anche in Europa, soprattutto in riferimento al nuovo ruolo egemonico giocato dalla Germania sul terreno della competizione economica. Per non parlare delle scosse telluriche che si registrano con sempre più frequenza e maggiore intensità nella «faglia del Pacifico», dove orbitano le più grandi potenze capitalistiche del pianeta. Nessun «ritorno», naturalmente: è la storia del Capitalismo che continua, una storia sempre «vecchia» eppure sempre «nuova», perché i rapporti di forza interimperialistici mutano sempre di nuovo, in intima relazione con i processi di ascesa e di declino economico delle Nazioni e delle macro aree geosociali; così come mutano continuamente le società, plasmate e riplasmate dalle corse del Moloch capitalistico.

Come il «falco conservatore» Robert Kagan ha capito (*Paradiso e potere*, Mondadori, 2003), e il progressista e politicamente corretto Jeremy Rifkin non ha capito (*Il sogno europeo*, Mondadori, 2005), il «progetto europeo» teneva insieme diversi e contraddittori interessi nazionali e sovranazionali. Raggiungere una massa critica continentale tale da poter competere con i maggiori blocchi capitalistici mondiali (USA-Canada-Messico, Cina, Tigri asiatiche); controllare e soffocare la Potenza sistemica della Germania, servirsi di questa stessa Potenza per dare sostanza materiale alle proprie velleità di grandezza (o di *Grandeur*, per essere più chiari), e così via. Ogni Nazione europea è stata “europeista” a misura dei suoi peculiari interessi economici e politici. Il tutto, confezionato con la luccicante ideologia europeista, peraltro fin dall’inizio inaridita da compromessi d’ogni sorta, a volte spinti fino al più ardito machiavellismo burocratico, o al più parossistico degli economicismi.

22. «La crisi europea è proprio crisi di potenze catecontiche. Il potere politico non frena, non trattiene il globale, e anche la Chiesa governa sempre meno... E quando il katechon non frena più, che cosa succede? Il pensiero reazionario dell'800 vedeva la vittoria dei barbari: socialismo, ateismo... C'è anche questo, ma io ho una lettura apocalittica: non semplicemente l'assalto esterno, barbarico, ma "energeitai". L'Anticristo non si è manifestato, ma è già in tutta la sua energia ovunque, anche nella Chiesa»¹⁹. L'Anticristo è ovunque, esattamente come il rapporto sociale capitalistico, impalpabile, ma quanto concreta Potenza sociale che tutto e tutti domina e plasma a sua immagine e somiglianza, attualizzando e radicalizzando sempre di nuovo il concetto e la prassi della biopolitica. In effetti, più che di *biopolitica* dovremmo piuttosto parlare di *biosociale*.

Il concetto adorniano di *composizione organica dell'individuo*, elaborato dal filosofo tedesco in analogia – in realtà si tratta di ben più che di una semplice analogia – con il noto concetto marxiano di *composizione organica del capitale*, "gira" a pieno regime: «*Novissimum organum*. E' stato dimostrato da tempo che il lavoro salariato ha foggato le masse dell'età moderna, e ha prodotto l'operaio come tale. In generale, l'individuo non è solo il sostrato biologico, ma – nello stesso tempo – la forma riflessa del processo sociale, e la sua coscienza di se stesso come un essente-in-sé è l'apparenza di cui ha bisogno per intensificare la propria produttività, mentre di fatto l'individuo, nell'economia moderna, funge da semplice agente del valore [...] Decisiva, nella fase attuale, è la categoria della composizione organica del capitale. Con questa espressione la teoria dell'accumulazione intendeva "l'aumento della massa dei mezzi di produzione a paragone della massa della forza-lavoro che li anima". Quando l'integrazione della società, soprattutto negli stati totalitari, determina i soggetti, sempre più esclusivamente, come momenti parziali nel contesto della produzione materiale, la "modificazione nella composizione organica del capitale" si continua negli individui. Cresce così, la composizione organica dell'uomo ...

¹⁹ Massimo Cacciari, *Politica e Chiesa non sanno più contenere il male*, La Stampa, 29 marzo 2013.

La tesi corrente della “meccanizzazione” dell’uomo è ingannevole, in quanto concepisce l’uomo come ente statico, sottoposto a certe deformazioni ad opera di un “influsso” esterno, e attraverso l’adattamento a condizioni di produzione esterne al suo essere. In realtà, non c’è nessun sostrato di queste “deformazioni”, non c’è un’interiorità sostanziale, su cui opererebbero – dall’esterno – determinati meccanismo sociali: la deformazione non è una malattia che colpisce gli uomini, ma è la malattia della società, che produce i suoi figli come la proiezione biologistica vuole che li produca la natura: e cioè “gravandoli di tare ereditarie”»²⁰. Sotto questo aspetto, l’operaio chapliniano di *Tempi moderni* è ben al disotto della verità, non è adeguato né al concetto né, soprattutto, alla prassi della composizione organica umana del XXI secolo.

23. Quando Cacciari denuncia, come se si fosse trovato dinanzi a chissà quale epocale novità, che «Il Politico non può più avanzare alcuna “autorità” che non si presenti al “servizio” del funzionamento del sistema tecnico-economico»²¹, egli mostra tutta la sua arretratezza teoretica. «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)»²². Siamo dinanzi alla disumana e totalitaria *weltanschauung* del Capitale: signori, che novità!

D’altra parte, cosa ci si può aspettare da un intellettuale nostalgico della cosiddetta Prima Repubblica, declinata anche in chiave “katéchontica”?

«Dc e Pci, quelle sì erano potenze catecontiche. Leadership complesse, che filtravano i fermenti eversivi delle basi sociali, li trasformavano. Quando sono scoppiate, è stata la catastrofe: venticinque anni di massacro»²³. Sì, decisamente ci troviamo al cospetto di un reazionario triviale.

²⁰ (T. W. Adorno, *Minima moralia*, p. 278, Einaudi, 1994.

²¹ M. Cacciari, *Il potere che frena*, p. 122.

²² Ivi, p. 125.

²³ M. Cacciari, *Politica e chiesa non sanno più contenere il male*.

24. E nel girone dei reazionari triviali si può certamente collocare anche lo psicoanalista «di scuola lacaniana» Massimo Recalcati: «Mentre l'epoca dominata da figure come quelle di Alcide De Gasperi o di Enrico Berlinguer appariva caratterizzata da una tensione etica tra legge e godimento ancora edipica (si pensi solo alla politica dell'austerità teorizzata negli anni Settanta da Berlinguer), l'azione di Berlusconi appare totalmente svincolata da questo dissidio. Non c'è vergogna, senso di colpa, senso del limite appunto, poiché non c'è senso della Legge disgiunto da quello del godimento, perché il luogo della Legge coincide propriamente con quello del godimento. Tutto è apertamente (perversamente) giocato come se non esistesse castrazione. La figura del capo del governo riabilita così i fantasmi del Padre freudiano dell'orda, del Padre che ha diritto di godere di tutte le donne, del Padre bionico immortale, inscalfibile, osceno e inattaccabile, non come limite al godimento (è il volto ancora rassicurante dei Padri della prima Repubblica), ma come esercizio illimitato del godimento. In questo la figura di Berlusconi fa davvero epoca»²⁴.

Praticamente un'istigazione a un nuovo parricidio, con il quale cominciare la nuova Civiltà post berlusconiana. Silvio: occhio alla clava! Dopo aver scritto, molto giustamente, che «In questa apparente diffusione della libertà, è solamente la realtà del dominio a intensificarsi», Recalcati se ne esce con l'elogio del «cattocomunismo» degli anni Settanta: complimenti vivissimi! Evidentemente egli manca di immaginazione, oltre che di coscienza delle cose colte nella loro radicalità sociale.

25. Anche in Walter Tucci troviamo il concetto di *katéchon* associato alle figure di Berlinguer e Moro: «La *dissimulazione onesta* è un atteggiamento *catechontico* volto a frenare le forze negative per trovare una misura nella trasformazione del mondo. Significa creare ordine. Questo, d'altronde è il contributo che la politica può dare alla società, l'unico che la rende davvero indispensabile e che ne

²⁴ M. Recalcati, *L'uomo senza inconscio*, nota di p. 13, Raffaello Cortina, 2010.

legittima la funzione [...] Nella dissimulazione si esprime una peculiare geometria del politico, in posizione ortogonale rispetto alla retta dello spirito del tempo [...] Per questo il vero politico è sempre una figura *tragica*. Gli ultimi che abbiamo avuto in Italia, Enrico Berlinguer e Aldo Moro, rivelavano già nel linguaggio questa ortogonalità esistenziale e politica, il primo dichiarando di sentirsi rivoluzionario e conservatore (un caso chiaro di tensione tra *escathon* e *katechon*) e il secondo parlando della *difficile democrazia* italiana. Al contrario, oggi la crisi della politica è direttamente visibile nel *comico* installato a Palazzo Chigi, segno che la maschera italiana ha finalmente preso il potere dopo aver agito in passato nelle correnti sommerse dello spirito nazionale, esprimendosi al meglio solo nella commedia dell'arte. Per questo l'opposizione oggi la fanno più efficacemente i comici che i politici di lungo corso»²⁵. La stella di Grillo non aveva ancora toccato lo zenit.

Associare l'«onesto Enrico» alla tensione dialettica tra *escathon* e *katéchon* è davvero... comico, e ciò oltretutto la dice lunga circa l'infimo livello politico e culturale della gran parte dei personaggi che usano concetti presi a prestito dalla teologia politica.

In un certo ambiente politico-intellettuale, che grossomodo possiamo identificare con l'ex «sinistra operaista» del PCI, ma anche con una parte di intelligenza di «estrema sinistra» in accesa – ma mai radicale – polemica con quel partito, prese piede all'inizio degli anni Settanta l'abitudine di servirsi di sofisticati concetti teologico-politici per sostenere e legittimare prassi ultrareazionarie. La stessa esistenza di quel partito, “comunista” solo a chiacchiere (almeno dalla sua stalinizzazione avvenuta alla fine degli anni Venti), sostanzialmente una realtà ultrareazionaria, o semplicemente borghese.

Dopo la catastrofe del cosiddetto «socialismo reale» in Europa quella tendenza si è assai rafforzata, come si evince dalla pubblicazione di numerosi saggi e di non poche riviste dedicati specificamente al rapporto politica-teologia, non solo riguardato da una prospettiva

²⁵ W. Tucci, *Confessioni di un politico*, Rivista di psicologia analitica, 12 marzo 2010.

storica, ma tematizzato soprattutto con una precisa intenzione politica. Ultrareazionaria anche questa, è il caso di precisarlo?

Crollata miseramente la Chiesa Diamantica Russa, i fedeli avvezzi un tempo a pregare con il viso rivolto verso il Cremlino hanno evidentemente sentito il bisogno di cercare nuove verità in grado di surrogare in qualche modo una concezione del mondo che faceva acqua da tutte le parti già quando la Patria dei Soviet raggiunse, nel secondo dopoguerra, la sua massima capacità espansiva politico-ideologica.

26. Il concetto chiave chiamato a legittimare la politica di conservazione sociale dispiegata dal PCI, e poi dai suoi più o meno abortiti eredi politici, è appunto il *katéchon*. Anche il concetto legato alla figura di Epimeteo, «colui che impara solo dopo», contrapposto al più noto Prometeo, gioca un ruolo strategico nella concezione politico-teologica di molti intellettuali ex e post “comunisti”.

Adesso è arrivato il momento di chiamare in causa un pezzo grosso del *katéchon*.

27. Scrive Mario Tronti: «Toni Negri mantiene il paradigma *escatologico*, io invece assumo il paradigma *katecontico*. Penso che non possiamo più dire o credere che ci sia un’idea lineare della storia, quindi che comunque sia dobbiamo andare avanti nello sviluppo poiché comporterà contraddizioni nuove. Credo che bisogna trattenere, non lasciar scorrere il fiume della storia. Bisogna rallentare l’accelerazione della modernità. Perché questo tempo più lento permette di ricomporre le nostre forze»²⁶. Sorvolo sul «paradigma escatologico» di Toni Negri, la cui “teologia politica” può apparire apocalittica giusto agli occhi di un ultraconservatore organico alla storia del PCI.

Qui appare evidente il carattere reazionario del pensiero trontiano, il quale non mette radicalmente in discussione il Capitalismo, ma si preoccupa piuttosto di contenerlo, di trattenerlo, di imbrigliarlo in qualche modo, per rallentarne le peraltro necessarie accelerazioni. Il

²⁶ M. Tronti, *Noi operaisti*, p. 111, DeriveApprodi, 2009.

paradigma proposto da Tronti più che «*katecontico*» appare decisamente chimerico, perché fondato sull'idea che la politica possa sussumere sotto di sé il concetto e la prassi del *Capitale*. Un'ideologia, questa, smentita ovunque e sempre di nuovo, anche da quelle esperienze (fascismo, nazismo, stalinismo, keynesismo) che solo il pensiero superficiale – e statalista – può portare come esempi che attestano il trionfo del *Politico* sull'*Economico*, mentre esse realizzarono piuttosto l'esatto contrario all'interno di contesti storico-sociali eccezionali.

D'altra parte, se riflettiamo sulla natura politico-sociale delle forze che Tronti intende «ricomporre» ci rendiamo conto a quale sostanza escrementizia alluda l'ex teorico del cosiddetto operismo italiano.

«Eschaton e catechon infatti vanno assieme. Nel linguaggio cristiano: devi trattenere il male e proporre il bene. Nel linguaggio politico: devi governare questa società e superarne la forma attuale. Le due prospettive non sono affatto in alternativa come nella vulgata di oggi, per cui o sei contro il capitalismo e non devi governarlo o lo governi e non vuoi più superarlo»²⁷. Pieno di speranza il mondo ancora attende dagli intellettuali un tempo organici al PCI un esempio concreto di governo basato su questa feconda dialettica tra eschaton e katéchon. Aspetta e spera! In realtà, e al di là delle battute ironiche, ci troviamo dinanzi a una pietosa giustificazione elaborata da un intellettuale che ha ancora in testa un vecchio dibattito ideologico intorno alla «prassi rivoluzionaria» che già allora non riusciva a coprire la prassi di una soggettività politica interamente assorbita nella gestione dello *status quo* borghese.

Fino a quale punto sia reazionario il pensiero «katechontico» del nostro amico, lo dimostra al di là d'ogni ragionevole dubbio il discorso²⁸ che egli ha tenuto al Senato della Repubblica lo scorso 9 maggio per ricordare Antonio Maccanico, scomparso due giorni prima. Vale la pena riprendere i passaggi salienti del lungo discorso commemorativo non per soddisfare un insaziabile spirito polemico, ma per sviscerare concetti che mi sembrano importanti.

²⁷ M. Tronti, *Quel circolo di sacro e secolare*, Centro per la riforma dello Stato, 11 maggio 2006.

²⁸ Accessibile dal sito del Senato.

Per Tronti la figura di Maccanico va scoperta e rivalutata adeguatamente, e quindi additata come esempio di «servitore dello Stato», perché «ne abbiamo bisogno tutti, ne ha bisogno il Paese, ne ha bisogno l'Italia». «Dovremmo rivalutare questa figura del servitore dello Stato: é una figura un po' obsoleta, oggi disconosciuta, con una patina simpaticamente ottocentesca di impronta liberale e di formazione crociana, fatta di sobrietà, serietà, competenza, volutamente nascosta nelle pieghe delle istituzioni, che è e non appare mai. Una figura da rivalutare proprio oggi, quando siamo abituati ad avere tutto e sempre sulla scena e, poi, vediamo e constatiamo che dietro la scena di molti personaggi, come sotto il vestito, non vi è niente». L'allusione a Berlusconi e a Grillo è abbastanza chiara: molta apparenza, esaltata da triviali gesti spettacolari volti a catturare il ventre e quindi i voti dell'elettorato, e poco o nulla consistenza politica, intellettuale, etica.

Ma continuiamo: «Dicevamo che le istituzioni vanno accuratamente seguite e curate. Maccanico era in fondo un manutentore della macchina statale, un grande manutentore, quelli che conoscono benissimo questa macchina, alla perfezione: sanno come funziona, sanno dove si può trovare un guasto e soprattutto sanno dove mettere le mani nel momento in cui questo guasto va riparato. Ecco, di queste figure oggi avremmo molto bisogno. Quando le istituzioni perdono questa funzione [di mediazione], viene a mancare il loro prestigio e, quando viene a mancare il loro prestigio, si innesca quel distacco che sta all'origine di questa non più sopportabile – credetemi – crisi dell'idea stessa e della pratica stessa della politica. Non la dovremmo più sopportare!». Maccanico come efficiente e discreto *meccanico* della macchina statale capitalistica. Inutile dire che chi scrive mira all'opposto a sabotare questa mostruosa macchina fatta di ingranaggi (le istituzioni) che afferrano l'individuo fin dalla nascita, per farne un cittadino socialmente abile nel lavoro e nel “tempo libero”. Una volontà politica che giustamente irrita chi aderisce alla concezione pattizia della «società civile».

«Maccanico era certo un membro della élite. Ma, ecco, le élite sono necessarie, come sono necessarie le masse. E il rapporto tra élite e masse va ricostruito per i tempi nuovi, non va azzerato. Questo è il

senso e, nello stesso tempo, il compito della riforma che bisogna attuare. Come si seleziona il ceto politico? Non la sua soppressione, ma la sua selezione è il problema. Come si formano i gruppi dirigenti, le classi dirigenti? C'è bisogno di direzione dei processi altrettanto di come c'è bisogno di partecipazione ai processi di decisione. L'alto e il basso devono ricongiungersi, non devono contrapporsi. C'è da praticare un percorso di ricostruzione difficile, faticoso, ma necessario, una trama mediatrice tra noi che siamo qui e tutto quanto confusamente preme e spinge fuori da qui». Tronti avverte la crisi della politica (borghese) in generale e della sua forma democratico-parlamentare in particolare, e da buon conservatore ne ha paura, perché sa che quando la classe dirigente perde il controllo politico-ideologico delle «masse» la società si apre ad esiti imprevedibili. Il rivoluzionario all'opposto, pur sapendo benissimo che l'incremento della sofferenza e del caos non spalanca automaticamente la porta alla lotta di classe rivoluzionaria, come la storia del XX secolo insegna anche ai teorici della «spontaneità di classe», sa altrettanto bene che solo la catastrofe materiale e spirituale di una società può realizzare le condizioni oggettive della Rivoluzione sociale. Pur ridicolizzando i teorici del «tanto peggio, tanto meglio», il rivoluzionario non frena il processo sociale, non lo trattiene, non pratica insomma il *katéchon*, qualsiasi significato si voglia attribuire a questa magica parola, ma piuttosto prepara le condizioni soggettive affinché la catastrofe sociale possa trasformarsi in un fecondo processo rivoluzionario teso a innescare il conto alla rovescia nell'esistenza del Dominio, qualsiasi forma esso assuma – compreso quello che, di fatto, realizzerà la stessa Rivoluzione nella sua azione anticapitalistica.

28. Concludo questa rubrica katechontica con due esempi di *katéchon* declinato da “destra”, ma sempre in chiave rigorosamente *antiglobal* (e antiamericana).

«A proposito dell'enigma di San Paolo riguardante il *nunc quid detineat* (ciò che ora trattiene) e *qui teneat nunc* (colui che ora trattiene) noi, seguendo in parte Schmitt nella sua idea di *Grossraum* [Grandi spazi], sosteniamo che: rispetto al processo ideologico di

globalizzazione annunciato nel 1991 dal presidente Bush padre, nel senso della costruzione di un *one world*, un mondo uno, dobbiamo propiziare la realizzazione di grandi spazi autonomi come *katechon* alla prospettiva fondamentalista della globalizzazione secondo la quale questo è l'unico dei mondi possibili, e al suo progetto mondialista di dominazione della Terra sotto un unico governo ... Oggi "il mistero dell'iniquità" è l'idolatria del monoteismo del libero mercato, che genera individualismo e nihilismo sociale; ciò che lo trattiene è la resistenza culturale, etica e spirituale realizzata dai valori della tradizione greca, romana, cristiana, che ci permettono in certa misura di mantenere ancora la nostra identità, il nostro *ipse*, continuando ad essere noi stessi ... La difficoltà consiste nel sapere *qui teneat* (ho *katéchon*), chi ostacola e impedisce l'arrivo del male. Noi crediamo, anche a rischio di essere accusati di populismo dai saccenti, che siano i popoli con il loro protagonismo ad avere rimpiazzato "colui che trattiene". Stiamo assistendo alla fine di un'epoca, alle esequie della modernità, ma allo stesso tempo stiamo assistendo alla nascita di nuove forme di organizzazione e partecipazione. Su questo dobbiamo scommettere»²⁹.

Per il cileno Buela il nemico comune dei popoli, il Male Assoluto che occorre contrastare per arrestare la corsa di Satana, è la civiltà anglosassone: quella inglese nel XIX secolo e quella americana a partire dal XX secolo.

29. Scrive Luigi Copertino: «Il modello economico turbocapitalista anglo-americano è riuscito, a causa dell'abbattimento globale delle frontiere nazionali, a vincere in competizione con il modello europeo-continentale molto più attento alle esigenze sociali e nazionali. La globalizzazione è barbarie nichilista di fronte alla quale un pensiero veramente e sanamente "conservatore", e pertanto per definizione difensore della stabilità sociale, dovrebbe ritrarsi inorridito. Ed in tal caso dove individuare, nello scenario mondiale attuale, oltre che nella Chiesa cattolica, la presenza del *Katéchon* capace di resistere e di opporsi al manifestarsi del mistero d'iniquità?

²⁹ Alberto Buela, *Il Sudamerica come katechon metapolitico*, dal Blog Metapolitica.

La destra cattolica neocon si trastullare con discorsi magniloquenti sul “diritto naturale” e sulla “tradizione europea nei valori del Nuovo Mondo” mentre sull’intero pianeta si dispiega, umanamente irresistibile, la forza del mistero d’iniquità³⁰.

Anche qui, come si vede, insiste l’immediata corrispondenza tra Capitalismo «selvaggio», ossia di matrice anglosassone, e «mistero d’iniquità»: il Grande Satana turbocapitalista avrebbe trionfato sull’«economia sociale di mercato» tanto cara ai democristiani europei – e ultimamente, soprattutto dopo i successi del modello tedesco, anche ai socialdemocratici del Vecchio Continente. In effetti, sull’intero pianeta si dispiega, umanamente irresistibile, la disumana potenza del rapporto sociale capitalistico, il quale ha negli Stati Uniti solo la sua punta più avanzata, il suo vertice, la sua massima manifestazione. Primato che, come tutti sanno, è sempre più minacciato dalle potenze capitalistiche storicamente ascendenti, Cina in testa.

Chi continua a vedere negli Stati Uniti d’America una sorta di anomalia storica che sarebbe meglio cancellare, o quantomeno ridurre a ragione «per amore dell’umanità», mostra di continuare a non capire né la natura del Capitalismo, dalla sua genesi («accumulazione primitiva», rivoluzione industriale) ai nostri giorni (Imperialismo, Società-Mondo), né la storia geopolitica del mondo, con al centro la bilancia di potenza sistemica tra le Nazioni. Solo capendo l’una e l’altra si può accedere a una comprensione della società americana non viziata da preconcetti ideologici di diversa natura, e ci si può risparmiare il sempre più ridicolo *vade retro Satana* antiamericano.

30. *Fine del tempo del Dominio e tragedia dei nostri giorni*. «Dopo che tutto sarà consumato, un angelo griderà in mezzo allo spazio che svanisce: *Non c’è più tempo*»³¹.

³⁰ L. Copertino, *La deriva conservatrice della destra cattolica*, Alfa e Omega, novembre-dicembre 2004.

³¹ G. De Maistre, *Le serate di Pietroburgo*, p. 145, Libero, 2004.

Scrive Paolo Virno: «Non è certo il luogo per discutere in dettaglio l'uso conservatore della nozione di katechon. Basti per il momento una sola osservazione: Schmitt e il suo album di famiglia (Hobbes, De Maistre, Donoso Cortés) evocano una “forza che trattiene” per indicare genericamente il ruolo stabilizzatore e protettivo che compete alle istituzioni politiche dinanzi alla pericolosità dell'animale disambientato e neotenicò [...] Tutto questo non vale, è ovvio, per quanti criticano lo Stato confidando nell'innata mitezza della nostra specie. Per costoro, una “forza che trattiene” è sempre meritevole di biasimo; per costoro, quindi, l'appropriazione del katechon da parte del pensiero politico autoritario è del tutto legittima, anzi inoppugnabile»³².

In quanto nemico irriducibile della forma Stato mi sento chiamato in causa. Rispondo alla “provocazione” facendo ricorso, con una certa economia di pensiero della quale molto mi scuso, citandomi. Per ben due volte!

Nella Presentazione dell'*Angelo Nero sfida il Dominio* si legge:

«Al cuore del processo genetico delle comunità umane non ci sono né il Bene né il Male – magari concepito hegelianamente come astuta manifestazione del Bene –, ma la prassi sociale degli uomini, a iniziare dall'attività che ha fatto dell'uomo la “Creatura Civile” che conosciamo: il lavoro. Si tratta di capire se questa prassi sociale ha reso possibile l'esistenza di condizioni *umane* (e dunque dell'individuo umanizzato, dell'”uomo in quanto uomo”), ovvero se essa ha negato – e continui a negare – in radice questa possibilità.

Una volta Proudhon disse che “siamo nati perfettibili, ma non saremo mai perfetti” (*Filosofia del progresso*, 1853); per quanto mi riguarda, non si tratta di fabbricare l'Uomo Perfetto, secondo un'antica e infantile utopia, ma di rendere possibile il respiro all'individuo umanizzato. La perfezione, per dirla con la “saggezza popolare”, non è di questo mondo; l'umanità invece può esserlo: *voilà tout!*»³³.

³² P. Virno, *Antropologia e teorie delle istituzioni*, EIPCP, 2009.

³³ Il PDF è scaricabile da questo blog.

In *Bisogno ontologico e punto di vista umano* scrivo: «L'uomo è (storicamente, socialmente e antropologicamente) tale nella misura in cui oppone resistenza, materiale e spirituale, alle cose, e non le subisce semplicemente e passivamente. L'uomo pone il mondo come una mediazione tra sé e l'ambiente circostante, e lo fa naturalmente, per così dire, prima che la cosa diventi oggetto della sua riflessione. Mediare significa comprendere, trasformare, padroneggiare, senza soluzione di continuità reale e concettuale. *Medio, dunque esisto!* L'uomo è la specie che pone la mediazione. Probabilmente è in questo *porre la distanza* tra sé e la natura, che ha reso possibile l'anomalia chiamata uomo, che va cercata la genesi del Male e la *possibilità* del suo definitivo annientamento»³⁴.

L'uomo non è «per natura» ma sempre e necessariamente «per società», natura inclusa, ovviamente. La stessa esistenza dello Stato, che contrariamente a ciò che sostiene l'ideologia pattizia è lo strumento più formidabile di cui possono disporre le classi dominanti per difendere ed espandere il loro potere sociale (economico, politico, ideologico, psicologico), testimonia della disumanità della condizione umana. Katechon o non katechon il peggio è già *adesso*, e non smette di peggiorare, necessariamente. Che il concetto di katechon sia, a prescindere dalla coscienza dei suoi teorici (“reazionari” o “progressisti” che siano), un potente strumento concettuale al servizio del Dominio appare, dalla prospettiva critico-radiale, oltremodo evidente.

31. Scrive Marx: «Nel frattempo, l'antagonismo tra il proletariato e la borghesia è una lotta di classe contro classe, una lotta che, spinta alla sua espressione più alta, è una rivoluzione totale. D'altronde, c'è da meravigliarsi che una società fondata sull'*opposizione* delle classi, porti ad un *contrasto* brutale, ad un corpo a corpo finale?» La posta in gioco è la *continuità del Dominio*, né più né meno. Il *corpo e corpo finale* decide della continuità ovvero della soluzione di continuità con tutte le epoche segnate dalla divisione classista delle società. «La condizione dell'affrancamento della classe lavoratrice è

³⁴ Il testo è scaricabile da questo blog.

l'abolizione di tutte le classi ... La classe lavoratrice, nel corso del suo sviluppo, sostituirà all'antica società civile una forma di associazione che escluderà le classi ed il loro antagonismo e non vi sarà più potere politico propriamente detto, in quanto il potere politico è proprio la ratifica ufficiale dell'antagonismo nella società civile»³⁵.

L'emancipazione dell'umanità attraverso la rivoluzione sociale e l'esercizio del potere da parte delle classi dominate, e di chiunque desideri collaborare all'annientamento di qualsiasi forma di rapporti sociali di classe; questo processo non realizza il compimento e la fine della storia concepita, hegelianamente, in termini astratti, della storia «in sé e per sé». Esso realizza piuttosto la fine della storia segnata dal maligno marchio del Dominio di classe, la fine della preistoria umana, per dirla con Marx, l'ultima catastrofe, per civettare con Carl Schmitt e con gli altri teorici della Controrivoluzione. Si compie la catastrofe del Dominio, o la sua *eutanasia*, come altre volte ho preferito chiamare il processo sociale che porta al superamento delle classi, dello Stato, della politica e dell'economia, almeno nell'accezione che gli uomini le hanno attribuito negli ultimi quattromila e rotti anni. Anno più, anno meno... Intendo ovviamente riferirmi all'economia della «scarsità» basata sullo sfruttamento delle classi dominate.

32. Finisce la storia (l'*eone*) del Dominio e inizia il tempo dell'uomo in quanto uomo. È il tempo del Dominio di classe che si compie, ed è la sola condizione che permette all'uomo di venire al mondo. E quando dico *uomo* non intendo, lo ripeto, l'«uomo perfetto» a cui alludono ironicamente gli avversari del punto di vista umano, i quali sanno, esattamente come chi scrive, che la perfezione non è di questo mondo – e probabilmente nemmeno dell'Altro, se esistesse; alludo all'individuo associato liberamente in comunità con altri individui, il quale è in grado, come e insieme ai suoi compagni (o fratelli), di padroneggiare con la testa e con le mani la propria esistenza, invece di esserne dominato per l'essenziale – e molte volte anche per

³⁵ K. Marx, *Miseria della filosofia*, p. 135, Newton 1976.

l'inessenziale –, come accade oggi. L'uomo, non la perfezione, occorre conquistare.

Qui non si annuncia la certezza, e nemmeno la probabilità del compimento dei tempi del Dominio e del conseguente ingresso degli individui nella dimensione umana, ma soltanto la splendida *possibilità* di questo evento.

33. Per Helmut Fleischer: «L'elemento messianico del marxismo si rivela nella sostituzione della fede in Dio con una fede nella storia, che assicura la salvezza»³⁶. Detto che per me la storia non assicura affatto la salvezza, cosa che probabilmente fa di me un estraneo al cosiddetto marxismo, qui non cercherò di mettere in luce gli errori che hanno indotto molti interpreti del pensiero marxiano a concepire il marxismo come una scienza escatologica della salvezza, come un messianismo storico («altro che materialismo!»), nonché, ovviamente, come Grande Profezia – Karl Popper parlò di Marx nei termini di un «profeta del corso della storia». Il mio obiettivo è assai più modesto e ristretto: stabilire se nel *mio* pensiero è possibile rintracciare «l'elemento messianico», come ha sostenuto qualche mio lettore.

34. L'apocalittico non fa che ripetere: «Il mondo crolla sotto il peso dell'Iniquità, *ma il Regno di Dio è vicino*», e invita i fedeli a prepararsi spiritualmente all'inevitabile quanto prossima fine dei tempi; il rivoluzionario sostiene invece che il Regno dell'Uomo è, a un tempo, vicinissimo e lontanissimo, sempre più possibile e tuttavia sempre meno probabile. Il suo pensiero scommette sulla *possibilità* contro la *probabilità*, la quale oggi depone a favore della continuità del Dominio, come deve riconoscere chiunque non ragioni «a testa in giù». Già la stessa semplice esistenza del rivoluzionario è a suo modo una forzatura, un'anomalia, uno scandalo, un'impossibile scommessa.

L'apocalittico dice: «Il crollo del Capitalismo è inevitabile e prossimo»; il rivoluzionario sostiene invece che se il crollo

³⁶ P. Fleischer, *Marxismo e storia*, p. 81, Il Mulino, 1970.

economico-sociale non si trasforma in *rivoluzione sociale* la stessa catastrofe diventa per il Capitalismo una grande opportunità per una sua ulteriore espansione. La quasi morte si capovolge in una nuova fanciullezza. Il rantolo si trasforma in un grido di Potenza. Qui parla non solo la teoria (del valore), ma soprattutto la prassi storica: vedi le due guerre mondiali del XX secolo.

34. Come ho scritto altrove, il mio punto di vista non è, sempre per rimanere sul terreno della teologia politica, messianico-apocalittico, ma piuttosto *tragico*, proprio perché esso assume come momento centrale nella riflessione intorno alla teoria e alla prassi della liberazione il rafforzamento dei dominanti e l'indebolimento dei dominati, nonostante la stessa struttura materiale della società capitalistica renda possibile e sempre più plausibile l'emancipazione di ciascuno e di tutti. *La liberazione*: così straordinariamente vicina e, a un tempo, così maledettamente (malignamente) lontana. *Siamo prigionieri a un passo dalla liberazione*, e tali resteremo fino a quando non spalancheremo gli occhi della coscienza – «di classe» – su questa fin troppo paradossale e contraddittoria realtà.

Si tratta di una tensione dialettica che genera fenomeni sociali (incluse le patologie cosiddette psicosomatiche) di cui il più delle volte non abbiamo nemmeno il sentore.

È ciò che chiamo *tragedia dei nostri tempi*, dinanzi alla quale chi vuole militare dalla parte del punto di vista umano non deve chiudere gli occhi, per immaginare scenari gradevoli ma radicati sul nulla, per elaborare pensieri meno complicati e più sorridenti a una speranza che ha il volto dell'impotenza. La speranza va nutrita col pane, a volte duro, della verità, non con il veleno dell'ideologia, che a volte conforta e consola, come la religione, ma sempre rende inabili a un'autentica prassi rivoluzionaria. In questo peculiare senso la verità è rivoluzionaria. Oggi lo sguardo tragico sul mondo è forse quello che meglio permette di cogliere l'essenza del tempo in cui viviamo. Tragico, beninteso, nel ristretto senso appena sopra chiarito.

Per ricapitolare la mia posizione "politico-teologica" mi servo di un'intelligente riflessione critica di un mio lettore: «Ecco quella che a me pare una declinazione del messianismo ebraico in chiave

umanistica. Se per gli Zeloti il male assoluto era l'Impero Romano, per Isaia lo è il Capitalismo. Mi sbaglio? Non si può essere più teocratici di così. Per giustificare la ribellione anarchica e l'utopia umanistica un Dio cercato nel fondo del cuore è necessario. Come legge Isaia la storia di Caino ed Abele all'origine della Polis Ebraica o quella di Romolo e Remo all'origine della Polis pagana? Non si può essere umanisti senza non riconoscere che il tema del male è proprio radicato nel cuore dell'uomo. Prima che nella perversione della Polis».

Come ho già detto, per me il tema del Male è radicato interamente nel cuore della prassi sociale umana, *senza alcun residuo*. Si tratta di capire in quali condizioni questa prassi rende possibile il respiro dell'uomo su questa Terra. Il libero arbitrio, il peccato originale, la caduta di Adamo ed Eva, la dialettica Caino-Abele e altre mirabili produzioni concettuali testimoniano dell'ammirevole e fecondo sforzo dell'uomo indigente (sul piano della condizione umana) di dare un senso alla presenza del Male fra i suoi simili e di dar conto della prassi sociale. Scriveva Schelling: «Qui sarebbe il caso di usare le parole che Platone scrive al tiranno di Siracusa: “Quale problema ci poni, o figlio di Dionigi e di Doride, quando dici *qual è il fondamento di ogni male?* Questo problema è infatti come una spina piantata nell'anima fin dalla nascita, per cui chi non se la strappa, non può mai diventare veramente partecipe della verità”»³⁷. A mio avviso quel fondamento non ha né un'origine extramondana né una causa antropologico-naturale. Ancora una volta dobbiamo interrogare la storia delle comunità umane per avere accesso, se non alla Verità, a una cospicua parte di essa.

«Il dolore è qualcosa di universale e necessario in ogni vita, l'inevitabile punto di passaggio verso la libertà [...] Ogni essere deve imparare a conoscere la sua propria profondità; ciò è impossibile senza sofferenza»³⁸. Per me non si tratta di sradicare definitivamente ogni genere di dolore e di sofferenza, quanto piuttosto di umanizzarli, per un verso prosciugando tutte le fonti di dolore che

³⁷ F. W. J. Schelling *Filosofia e religione*, in *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, p. 45, Mursia, 1990.

³⁸ F. W. J. Schelling, *Le età del mondo*, p. 170, Guida Editori, 1991.

originano da un assetto *disumano* della comunità, e per altro verso di accogliere il sofferente in una dimensione umana che ne addolcisca quanto più è possibile il dolore. Come aveva capito il giovane Hegel il nostro stesso rapporto con la morte non è qualcosa di meramente naturale, non importa se ci riferiamo alla «natura esterna» piuttosto che a una supposta e astorica «natura umana»: esso è invece intimamente connesso con il tipo di comunità umana che ci ospita. «Come sono diverse le immagini che della morte si tramandano nella fantasia del nostro popolo ed in quello dei greci! Presso di questi un genio bello, il fratello del sonno, eternato nei monumenti funebri; da noi invece lo scheletro, il cui orrendo cranio fa mostra di sé su tutte le casse da morto. A quelli la morte ricordava il godimento della vita, a noi ricorda il nostro soffrire. Per loro era un invito alla vita, per noi alla morte»³⁹.

Il pensiero della morte non ha sempre avuto negli individui il carattere angosciante che connota la nostra sensibilità dinanzi alla fine del nostro tempo.

35. *Se credi, vedi*. Lo psicologo Leon Festinger condusse nel 1954 un interessante esperimento che Daniela Ovadia, divulgatrice scientifica, ha raccontato sul blog *Le Scienze* (18 luglio 2013). «Festinger si era unito ai Seekers, una setta di Chicago, creata da una transfuga dei Dianetics che affermava di comunicare con gli alieni. La leader del gruppo, Dorothy Martin, aveva profetizzato la fine del mondo per la notte del 21 dicembre di quell'anno. Solo i seguaci della setta sarebbero stati salvati e trasportati su astronavi aliene verso un mondo migliore. I Seekers ci credevano fermamente, tanto che molti vendettero le loro proprietà e si licenziarono, aspettando tutti insieme il trasporto stellare che, ovviamente, non avvenne. Festinger era lì con loro, con l'intento di comprendere che cosa accade quando si dimostra a un individuo, con prove concrete, che ciò in cui crede è falso.

La reazione fu inaspettata: dopo qualche ora di smarrimento, arrivò qualcuno con un messaggio dagli alieni. Il mondo era stato salvato

³⁹ F. Hegel, *Scritti teologici giovanili*, I, pp. 77-78, Guida Editori, 1977.

grazie alla forza spirituale del gruppo. Da quel momento in poi, racconta Festinger in *When Profecy Fails* (un superclassico della psicologia sociale), i Seekers, che inizialmente non facevano proselitismo, si lanciarono in una frenetica attività di reclutamento di nuovi adepti, ancora più rafforzati nel credo malgrado la prova della sua fallacia fosse davanti ai loro occhi».

Ovadia, molto impegnata a trovare il modo di combattere i preconcetti antiscientifici della gente, e che critica l'approccio eccessivamente scienista della comunicazione scientifica, trae dall'episodio appena raccontato questa conclusione: «Attribuire tutto all'ignoranza spesso è fuorviante, perché strettamente parlando non si tratta di individui che ignorano le prove che porto a sostegno del mio modo di vedere: semplicemente, non ci credono». Come dicevano i Padri della Chiesa, *se non credi, non vedi*.

36. Il Grande Inquisitore di Dostoevskij imputò a Gesù un eccesso di illuminismo e una conoscenza della «natura umana» abbastanza approssimativa, viziata appunto dall'ottimismo dell'illuminista: «Tu eleggesti il libero amore dell'uomo affinché liberamente potesse seguirTI, attratto e conquistato da Te. In luogo della salda antica legge, con il libero cuore l'uomo doveva decidere davanti a sé che cos'è male, avendo davanti per guida soltanto la Tua immagine. Tu non scendesti dalla croce quando con atroci offese Ti gridavano: "Scendi dalla croce e crederemo che sei Tu". Tu non discendesti perché non volevi guadagnarTI il favore degli uomini mediante il miracolo, e avevi sete di fede libera, non di quella che il miracolo concilia. Avevi sete d'amore fondato sulla libertà, non del fanatismo degli schiavi davanti alla potenza che anche suscita terrore. Ma Tu giudicasti l'uomo in modo troppo alto: creato ribelle, si sa, non è che uno schiavo»⁴⁰. Secondo William Hamilton «Il Grande Inquisitore ha scoperto che l'uomo deve essere amato con più tolleranza di quanto non abbia fatto Gesù, amato per quello che è, non per quello che dovrebbe essere» (W. Hamilton, *La morte di Dio*, p. 83, Feltrinelli, 1969). Spetterà soprattutto a Paolo fare i conti con la

⁴⁰ *I fratelli Karamazov*, I, pp. 248-249.

tragica scelta “illuminista” di Gesù denunciata dal Grande Inquisitore, il cui pessimismo antropologico appare sorprendentemente attuale.

Seconda parte

Il katéchon secondo Isaia

1. «Ora, fratelli, circa la venuta del Signore nostro Gesù Cristo e il nostro incontro con lui, vi preghiamo di non lasciarvi così presto sconvolgere la mente, né turbare sia da pretese ispirazioni, sia da discorsi, sia da qualche lettera data come nostra, come se il giorno del Signore fosse già presente. Nessuno vi inganni in alcun modo; poiché quel giorno non verrà se prima non sia venuta l'apostasia e non stato manifestato l'uomo del peccato, il figlio della perdizione, l'avversario, colui che s'innalza sopra tutto ciò che è chiamato Dio od oggetto di culto; fino al punto da porsi a sedere nel tempio di Dio, mostrando se stesso e proclamandosi Dio. Non vi ricordate che quand'ero ancora con voi vi dicevo queste cose? Ora voi sapete che ciò che lo trattiene [*to katéchōn*] affinché sia manifestato a suo tempo. Infatti il mistero dell'empietà è già in atto, soltanto c'è chi lo trattiene [*ho katéchōn*], affinché sia tolto di mezzo» Così Paolo di Tarso nella *Seconda lettera ai tessalonesi* (2, 1-7).

Il testo paolino «com'è noto non solo è considerato di dubbia veridicità ma risulta alquanto enigmatico»⁴¹. Sul carattere enigmatico di quel testo concorda anche Giorgio Agamben⁴².

Secondo F. Lamendola «non tutti i filologi neotestamentari sono concordi nell'attribuzione paolina di quel testo»⁴³. Per quanto mi riguarda, la sua autenticità per così dire fattuale non costituisce un dato essenziale, dirimente, perché ciò su cui intendo riflettere è piuttosto sull'indubbia potenza teologico-politica dei passi in questione, una potenza concettuale che non a caso è stata a più

⁴¹ R. Cavallo, *Apocalisse e rivoluzione. Jacob Taubes interprete di Carl Schmitt*, in AA.VV., *Apocalisse e post-umano, il crepuscolo della modernità*, Dedalo, 2007.

⁴² G. Agamben, *Il tempo che resta*, p. 102, Bollati Boringhieri, 2000.

⁴³ F. Lamendola, *L'anticristo ebreo e il misterioso "katéchon"*, *elementi chiave dell'apocalittica cristiana*, Arianna, 3 febbraio 2009.

riprese usata per fondare sistemi politico-teologici di cui ancora si discute.

Giustamente Agamben sostiene che «il passo paolino, malgrado la sua oscurità, non contiene alcuna valutazione positiva del *katéchōn*. Esso è, anzi, ciò che deve essere tolto di mezzo perché il “mistero dell’*anomia*” sia pienamente rivelato»⁴⁴. Anch’io penso che la *Seconda Lettera ai Tessalonicesi* «non può servire a fondare una “dottrina cristiana” del potere», e chi lo ha fatto ha certamente contraddetto le intenzioni e lo spirito che animano quella Lettera, usandola strumentalmente, non importa se in buona o cattiva fede, per conseguire obiettivi estranei alla teoria e alla prassi, se così posso esprimermi, di Paolo.

La mia tesi – provvisoria – è che il *katéchōn* paolino cerca, a un tempo, di legittimare sul piano teologico l’accettazione dell’epoca profana, che si sostanzia nella presa d’atto dell’esistenza dell’Impero romano e/o di altre autorità costituite; e di dare un senso all’attesa dell’immane salvezza, nutrendo la speranza con il cibo della fede, non con quello, velenoso già nei tempi brevi, della disperazione o della vana esaltazione. La *fine dei tempi* va attesa e preparata spiritualmente, non va fatta precipitare con meri atti di volontà: niente (e nessuno) può forzare la maturazione dei tempi, la quale non è nella nostra disponibilità, almeno per l’essenziale. Chi è tanto folle da forzare i tempi della *parousía* va incontro alla propria morte reale o spirituale.

Si tratta di due registri diversi, l’uno razionale l’altro mistico, mobilitati sul fronte di una sola causa: l’inevitabile ricomparsa di Gesù. Si tratta di una Scienza dell’Attesa.

Per penetrare, anche psicologicamente, quel fondamentale concetto paolino occorre comprendere il contesto storico ed esistenziale nel quale Paolo di Tarso si trovò a svolgere la sua feconda opera apostolica. Qui non tenterò neanche di tracciare un quadro storico del tempo, che do per conosciuto; cercherò piuttosto di ripercorrere ad ampi passi lo stretto sentiero teologico, religioso e psicologico che l’Apostolo dovette percorrere per mettere in dialettica, più che in

⁴⁴ Ivi, p. 104.

armonia, due esigenze che indubbiamente ci appaiano in reciproca opposizione, e comunque di non facile raccordo.

2. Il tempo dell'attesa escatologica non è un tempo *cronologico*, quantitativo; esso ha piuttosto una dimensione eminentemente *esistenziale*, qualitativa, e per questo il dato psicologico vi gioca una funzione centrale. Faccio riferimento a una psicologia interamente radicata sul terreno della prassi storico-sociale, ossia profondamente e intimamente connessa con la vita comunitaria colta nella sua concreta storicità (incluso il momento geopolitico), e quindi a una psicologia carica delle aspettative e delle tensioni sociali ed emotive dell'epoca di riferimento. Ogni astratto e superficiale psicologismo qui è bandito.

3. Come ricorda Taubes, la predicazione di Gesù aveva generato enormi aspettative circa l'imminente fine dei tempi presso i suoi stretti discepoli e presso le moltitudini che lo seguivano in un numero sempre crescente; aspettative che però verranno presto frustrate dal *ritardo* della fine. La fine si fa sempre aspettare, sembra non volere iniziare mai! «Questa delusione è il punto centrale della vita di Gesù, che mette fine a ciò che ha fatto fino ad allora e a partire da qui determina in modo nuovo la sua vita. Se l'intera storia della cristianità si basa sul ritardo della parusia, allora il fatto che la profezia di Gesù non si è avverata si può prendere come primo dato di questa storia [...] Mentre i discepoli vagano per le città di Israele, Gesù parla pubblicamente davanti alle moltitudini, le illumina sul battesimo, su che cosa avviene nel regno di Dio, e sul giudizio che attende quelli che non si convertono. Quando gli apostoli fanno ritorno, Gesù sfugge la folla ed evita le moltitudini che lo seguono, perché vogliono aspettare insieme a lui l'arrivo del regno di Dio e l'apparizione del Figlio dell'uomo. Fino al ritorno dei discepoli Gesù si rivolge ai molti perché venga il Regno; dopo la delusione vuole che ciò abbia luogo attraverso il suo *dolore* e la sua *morte* per i molti [...] Il dolore del Figlio dell'uomo per Gesù è un atto messianico e non ha nulla a che fare con un mettersi personalmente alla prova. Il

dolore del Messia trova la sua collocazione nell'evento escatologico del *kairós*: è un dolore che salva»⁴⁵.

4. L'evento morte-resurrezione, che sancisce l'inizio della fine (il *countdown messianico*) attraverso la fine di una vita reale (quella di Gesù), ripristina in qualche modo la fede nei suoi seguaci, ma il bisogno di credere nell'imminenza della Salvezza, della Salvezza *hic et nunc*, rimane in loro invincibile, e Paolo deve farvi i conti.

O il Messia deve ancora venire, e allora hanno ragione coloro che hanno visto in Gesù nient'altro che un impostore, uno dei tanti falsi messia che da tempo immemore calcano le scene dell'ebraismo; oppure Gesù è davvero il Messia, e allora la sua perdurante assenza dalla scena della Salvezza, la sua "vacanza" messianica, appare difficile da comprendere e, soprattutto, da accettare sul piano emotivo. «Se Egli è risorto dal mondo dei morti per salvarci, perché tarda ad apparirci per condurci finalmente fuori dalla dolorosa dimensione del Male? Che senso ha procrastinare all'infinito la fine dei tempi, così che la seconda venuta del Messia morto sulla croce sembra coincidere con i tempi prospettati dal messianismo ebraico? Non avrebbe più senso, allora, ritornare alla vecchia concezione, la quale mostra almeno una maggiore coerenza teologica?»

Inutile dire che non intendo attribuire ai primi cristiani questa riflessione teologica, la quale è piuttosto strumentale al mio argomentare.

5. Il dubbio si diffonde, come si evince anche dalla *Seconda lettera di Pietro*, scritta dall'apostolo a destinatari non meglio precisati poco prima di morire: «Sappiate questo, prima di tutto: che negli ultimi giorni verranno schernitori beffardi, i quali si comporteranno secondo i propri desideri peccaminosi e diranno: "Dov'è la promessa della sua venuta? Perché dal giorno in cui i padri si sono addormentati, tutte le cose continuano come dal principio della creazione" [...] Ma voi, carissimi, non dimenticate quest'unica cosa: per il Signore un giorno è come mille anni, e mille anni sono come

⁴⁵ J. Taubes, *Escatologia occidentale*, pp. 84-85, Garzanti, 1997.

un giorno. Il Signore non tarda l'adempimento della sua promessa, come pretendono alcuni; ma è paziente verso di voi, non volendo che qualcuno perisca, ma che tutti giungano al ravvedimento» (3, 3-8-9). L'allusione ai «mille anni» rinvia ai *Salmi*: «Perché mille anni sono ai tuoi occhi come il giorno di ieri che è passato, come un turno di guardia di notte». Il tempo della vita umana è, a paragone del Tempo infinito del Signore, simile all'erba che la mattina «fiorisce e verdeggia» e che già alla sera «è falciata e inaridisce» (90-6). È il massimo che Pietro riesce a dire, rinviando peraltro gli interlocutori al «caro fratello Paolo» per spiegazioni più convincenti e profonde. Non senza ammonire chi ne travisa il pensiero. Infatti, «in tutte le sue [di Paolo] lettere ci sono alcune cose difficili a capirsi, che gli uomini ignoranti e instabili travisano a loro perdizione».

Pietro è costretto all'ambiguità: per un verso conferma l'imminenza della fine dei tempi, e difatti parla di «ultimi giorni», i quali si annunciano proprio con la venuta degli «schernitori beffardi» che irridono l'Attesa; anche l'allusione alla pazienza del Signore non contraddice questa prospettiva apocalittica: si può ben comprendere che Egli si ponga l'obiettivo (stavo per aggiungere: *umanissimo...*) di salvare quanti più uomini sarà possibile sottrarre all'influenza del Demonio. Per altro verso l'apostolo ricorda ai fedeli che il Signore ha al polso, per così dire, un orologio affatto diverso dal loro: questo orologio non conta secondi, minuti e ore, ma secoli, millenni, intere ere geologiche. È il punto debole del discorso pietrino, perché chi crede nella *parousía* di Gesù pensa di avere sincronizzato il proprio orologio con quello del Messia già venuto. Pietro ha un piede nella vecchia tradizione apocalittica e l'altro nella nuova: è una posizione difficile, assai precaria, la sua.

6. Paolo, a sua volta, non può fare a meno di riscaldare i cuori dei confratelli, ribadendo sempre di nuovo l'imminenza della Salvezza («*il tempo è vicino!*»), per dirla con l'apocalittico Giovanni), ma al contempo capisce che non può vendere false speranze, anche perché avverte il rischio di una prematura prassi orientata alla Salvezza: gesti sconsiderati e un'esistenza precaria e disordinata in attesa di una vana liberazione avrebbero potuto cancellare per sempre le

ancora sparute, deboli e raccoglieticce comunità cristiane. Emblematica è, a questo proposito, la situazione della comunità cristiana tessalonicese, divisa in tendenze messianiche che non riuscivano a trovare un accordo su un punto decisivo: i tempi della seconda venuta di Cristo. Il Tempo è *ora* («è il *nostro* tempo?»), o in un *incerto* futuro?

Che fare? Come spiegare il ritardo del Ritorno che Salva? «Perché tu, Paolo, che sei il nostro amato Maestro, non sai dirci nulla di preciso intorno alla Santa scadenza? Quanto a lungo dobbiamo aspettare il ritorno di Gesù? Quanto sarà ancora lungo il tempo delle tribolazioni e dei supplizi? Non ha forse detto Gesù di essere lui stesso il Messia, che non c'è più alcun Messia da attendere? Il tempo non si è forse compiuto con la Sua morte e con il Suo ritorno dal regno delle tenebre?» Ancora una volta l'alternativa che investe la figura di Gesù è posta nei termini secchi dell'*aut aut*: o Messia o impostore. Se Gesù viene *ora* egli conferma la propria essenza divina, e prova di aver detto il vero prima di morire sulla croce; se tarda egli avrà provato la tesi dei suoi avversari.

7. Probabilmente i ceti più poveri delle comunità cristiane erano quelli meglio disposti nei confronti del partito dell'imminenza (la *parousía hic et nunc*), come sempre accade tra chi non ha nulla da perdere se non le proprie catene. Tra l'altro il partito dell'imminenza ha già fatto una grande concessione a Gesù prendendo sul serio il passaggio della salvezza *erga omnes* attraverso la morte e la risurrezione, un Evento inimmaginabile per qualsiasi altra concezione religiosa. «Gesù è morto e risorto per noi», dicono gli Apostoli; «appunto, risorto per *noi*», puntualizzano i militanti dell'imminenza.

Quel partito, sempre più impaziente, ha preso alla lettera la predicazione di Paolo, ed è disposto a concedere a Gesù una seconda possibilità. Quello su cui non è disposto a scendere a compromessi è sul carattere imminente della *parousía*. Quando l'amato Maestro scrive che «noi viventi, che saremo rimasti, verremo rapiti insieme con loro [con i risuscitati dal Signore], [...] e così saremo sempre

con il Signore»⁴⁶, chi legge si sente chiamato in causa *personalmente*: la *redde rationem* con le potenze del Male non può sopravvivergli, e quantomeno dovranno essere i suoi più prossimi eredi: i suoi figli e i suoi nipoti a beneficiare della seconda venuta. L'ebreo è abituato ai tempi lunghi messianici, salvo le accelerazioni apocalittiche nei tempi di crisi; il cristiano delle origini, invece, non può attendere troppo a lungo la *parousía* del Messia senza vivere quell'attesa come una smentita della propria fede, come un doloroso precipitare nella vecchia dimensione ebraica.

Paolo cerca dunque di dare una risposta alle scottanti domande dei fedeli, le quali lo costringono a trovare un senso al tempo dell'attesa, innanzitutto per rafforzare la sua stessa fede, e quindi il suo atteggiamento non è strumentale, ossia orientato solo a captare e conservare il consenso. L'apostolo cerca di convincere gli astanti, ne ricerca l'approvazione, certo, ma nelle sue lettere apostoliche è possibile osservare una teologia in formazione, originale in punti cruciali rispetto alla tradizione ebraica. Si tratta a tutti gli effetti di un'autochiarificazione, di una teologia *di fatto* e in progresso. Rispondendo ai problemi inediti posti dalla comunità dei fedeli egli sonda e saggia in primo luogo la profondità del proprio pensiero, la sua consistenza. Egli capisce i limiti di una fede fondata esclusivamente sull'intuizione e sul sentimento.

8. Paolo sa con certezza almeno una cosa, e cioè di non sapere *quando* Gesù sarebbe ricomparso dinanzi agli uomini. A questo punto si tratta, per lui, di dare una ragione a questa imbarazzante certezza socratica, la quale lo espone a problemi teologici di difficile soluzione. *Come razionalizzare il tempo dell'attesa?*

Intanto, giacché la *parousía* si dà in un tempo non prevedibile (giorni, mesi, anni), nelle more della Salvezza occorre pur vivere, magari solo *oborto collo*; bisogna cioè lavorare, pagare le tasse, rispettare l'autorità costituita, sposarsi, avere dei figli e curarli, andare alla ricerca di qualche umana e fugace felicità e via di seguito. L'esistenza in vita degli individui ha delle leggi che gli si

⁴⁶ Paolo, *Seconda lettera ai Tessalonesi*.

impongono con assoluta necessità e, come diceva Schopenhauer, solo la morte li mette al riparo dalla volontà di potenza della vita, la quale vuole con tutte le forze e sopra ogni cosa... *vivere*, perpetuarsi il più a lungo possibile, mettere solide radici *in questo* mondo.

Si tratta insomma di firmare un compromesso con la realtà, in attesa della maturazione dei tempi. Ma, si badi bene, difficilmente in questo caso si può parlare di una Realpolitik politico-teologica, perché il punto escatologico non viene negato, e anzi lo stesso compromesso è chiamato a conservare la possibilità (vissuta come *certezza*) dell'Evento salvifico. Chi vede nell'apostolo di Tarso il filosofo della rassegnazione allo *status quo* probabilmente proietta sulla sua opera apostolica la millenaria prassi della Chiesa Romana, come se tra le due cose vi fosse un'omogeneità essenziale.

9. Paolo cerca di dare una dignità teologica alla propria malferma posizione, e lo fa introducendo un concetto che costituirà uno dei pilastri fondamentali della tarda riflessione teologica cristiana.

Nella misura in cui nulla può essere estraneo a Dio, è evidente che anche l'Impero Romano e ogni altra autorità costituita devono con assoluta necessità avere una funzione nel Piano provvidenziale del Signore. Per dirla con Einstein, Dio non ama giocare a dadi: ciò che ci appare come fatalità e mero accidente, non è che un tassello del puzzle da sempre presente nell'Intelligenza divina. Quale sia esattamente quella funzione nessuno può dirlo con certezza, e d'altra parte negarne la realtà significa ammettere la possibilità della casualità e persino dell'errore in colui che per definizione non può ammettere alcuna casualità né errori.

Nella *Lettera ai romani* Paolo scrive: «Ogni persona stia sottomessa alle autorità superiori; perché non vi è autorità se non da Dio, e quelle che esistono sono stabilite da Dio. Perciò chi resiste all'autorità si oppone all'ordine di Dio» (13, 1-2). Come sempre nei testi paolini l'interpretazione non può essere univoca, e la loro ambiguità corrisponde a un preciso dato di realtà, proprio perché Paolo deve fronteggiare diverse sfide, deve suonare allo stesso tempo più corde, per rendere la sua musica gradevole alle più diverse sensibilità.

Il tempo sta arrivando: che importanza ha quindi chi oggi detiene il potere secolare? Non cambiate nulla della vostra vita: rimanete dove siete, a ciò che siete e a ciò che fate per sopravvivere in questa valle di lacrime. Non vale la pena sprecare tempo ed energie adesso (un'allusione temporale sempre vaga) che il Tempo viene, bruciando il tempo effimero della contingenza. *Il tempo dell'attesa messianica relativizza tutto*. Anche questa lettura ha una sua pregnanza teologica, mi pare.

10. Certo, Paolo avrebbe potuto dire ai confratelli che le autorità costituite, lungi dall'essere funzionali al misterioso Piano divino (ciò che è reale è divino, per mutuare Hegel), rappresentano piuttosto la fenomenologia del Demonio. A quel punto però il rapporto con la realtà non avrebbe ammesso alcun compromesso, e la comunità cristiana avrebbe dovuto dichiarare una guerra permanente a ogni forma di autorità e di routine. Come sostenuto sopra, è proprio questo esito immaturamente apocalittico che l'apostolo cerca di scongiurare. Egli, infatti, sa benissimo che questo atteggiamento negativo alla lunga sarebbe stato esiziale per la giovane Chiesa. La spada secolare avrebbe annientato rapidamente lo stesso ricordo del sacrificio di Gesù. Paolo è costretto a *trattenere*, a *frenare* il partito del tutto e subito. Qui è lo stesso apostolo che si fa carico di una prassi catechontica, frenando l'apocalittica con una gnosi che non contraddice il messianesimo di nuovo conio.

11. «La predicazione di Gesù è sovversiva, perché richiede da parte del popolo, e non solo dei singoli individui, un atto decisivo per il Regno» (J. Taubes, p. 82). Gesù non prospetta riforme sociali idonee a migliorare la vita in questa valle di lacrime, ma rivela un segreto che all'istante rivoluziona l'intera esistenza di chi lo crede vero. Il segreto è l'imminente fine dei giorni in questo mondo segnato dal peccato originario, è la salvezza per chi dice *sì* al Regno. Si tratta naturalmente del Regno millenario di cui parla l'*Apocalisse* di Giovanni.

Come ricorda sempre Taubes, «Il concilio di Efeso del 431 definisce il millenarismo una "deviazione falsificante". In quell'occasione venne modificata anche la preghiera per il regno di Dio nel Padre

nostro: “Venga il tuo regno” fu sostituito con “Venga il tuo spirito” [...] In tal modo anche la visione che si muove all’interno del nesso tra la predicazione di Gesù, la teologia di Paolo e l’apocalittica va perduta, e insieme ad essa la chiave per comprendere il cristianesimo delle origini»⁴⁷. Questo a ulteriore dimostrazione di quale abisso separi la Chiesa di Roma da Gesù e dalle stesse prime comunità che si raccolsero intorno al suo nome denso di significati assai dirompenti. Fuori della prospettiva messianica e chiliastica la parola di Gesù e dei suoi primi seguaci risulta muta. Peggio: falsa.

L’atto decisivo che Gesù chiede alle moltitudini che seguono la sua predicazione nutrendo aspettative via via più grandi è «la *secessio plebis*, l’esodo del popolo nel deserto [...] Il deserto è la via per sottrarsi al dominio di questo mondo». Il deserto reale e ideale rappresenta per il popolo ebraico un appuntamento fisso, un nodo ineludibile nella sua vicenda storica. Ma ciò che Gesù chiede al suo popolo implica una decisione che esso non si sente di prendere: «L’invito di Gesù alla conversione fallisce [...] I ricchi e i benestanti non vogliono rinunciare a tutto, né i poveri e i miserabili vogliono lasciare il poco che hanno, “perché è meglio per noi servire l’Egitto che morire nel deserto”»⁴⁸. Come disse Aaronne a Mosè, disceso in fretta con le tavole della Legge dal monte Sinai, «questo popolo è incline al male». È il popolo che alla prima occasione volge le spalle all’unico Dio e corre ad adorare vitelli d’oro. Forse è anche questo retaggio appreso fin da bambino che spinse Gesù ad affrettare i tempi della *secessio plebis*, cortocircuitando il tempo presente con il tempo messianico attraverso il proprio sacrificio sul Golgota.

12. Nella *Lettera ai romani* Paolo sembra attribuire il ritardo della parusia all’«indurimento [che] si è prodotto in una parte d’Israele», ossia all’ostinata ritrosia degli ebrei dinanzi al compimento messianico prodotto dalla vita, dalla morte e dalla resurrezione di Cristo. Senza la conversione cristiana degli ebrei, del Popolo Eletto, o almeno di una parte di esso, il tempo non può compiersi. È appena

⁴⁷ J. Taubes, *Escatologia occidentale*, pp. 106-107.

⁴⁸ Ivi.

il caso di ricordare che l'«indurimento» denunciato da Paolo aveva un preciso riscontro nella violenta persecuzione delle primitive comunità cristiane operata dagli ebrei, ostili fino al parossismo dinanzi all'eresia cristiana. Come attestano gli *Atti degli Apostoli* (ad esempio: 23, 27-28), non poche volte l'intervento del potere imperiale romano salvò gli apostoli dall'ira dei Giudei. Forse qui troviamo una delle fonti storiche che ispireranno Tertulliano.

