



Filosofia Italiana

Recensione a

Massimo Cacciari, *Il potere che frena*, Adelphi, Milano 2013

di Fabio Vander

L'ultimo libro di Massimo Cacciari¹ riprende e rielabora un tema classico del pensiero filosofico-politico di sempre, ma particolarmente del '900, quello del rapporto fra teologia e politica. Tema centrale del saggio è il senso da attribuire alla celebre categoria del “*katechon*” («potere che frena»), a partire dalla *Seconda lettera ai Tessalonicesi* di Paolo di Tarso.

Cacciari punta a reimpostare il rapporto fra i termini oltre le più tralattizie dottrine della «*secolarizzazione*», secondo le quali l'apparato concettuale della politica moderna consisterebbe in una semplice «trasformazione in chiave immanentistica di idee 'religiose'» (p. 11). La questione è più complessa. Cacciari rifiuta infatti di presupporre la «originaria separazione» (p. 12) dei termini, da superarsi con una generica «influenza» delle idee religiose sulla pratica politica; tenta invece di dimostrare la originaria «destinazione politica» della «vita religiosa». *Teologia politica versus politica*. Così potrebbe essere riassunto il motivo centrale del libro.

¹ M. Cacciari, *Il potere che frena*, Milano, Adelphi, 2013.

È bene partire direttamente dal testo di Paolo; useremo l'estratto che Cacciari pone in appendice al suo libro, insieme ad altri testi di Padri della Chiesa e teologi che nel corso dei secoli si sono confrontati con il punto cruciale della *Lettera*.

Nel passo d'interesse Paolo mette in guardia i fedeli: la venuta del Signore non è «imminente». Bisogna avere «pazienza» e non precipitare, letteralmente, gli *eventi*. Prima dell'Avvento dovrà consumarsi il *'tempo' dell'Apocalisse* (o «tempo messianico» come dice Cacciari²). Quello dello scatenamento delle potenze malefiche, del *mysterium iniquitatis* (*rectius*: dell'*Iniquitas* come tale). C'è ancora molto da soffrire prima della Salvezza. Ma si dà anche un *terzo tempo*, prima di quello della Perdizione e poi della Salvezza. È quello *corrente*. Il tempo la cui *distensio* è in corso, e che è appunto il tempo del *katechon*. *Katechon* è *storia*. Questa scansione tra i *tre momenti* della salvezza è Paolo a accreditarla. Ad esempio laddove scrive che la Apocalisse «avverrà a suo tempo», dove evidentemente il tempo «che trattiene» è *prima* (dell'Apocalisse, che a sua volta è *prima* della Salvezza)³. I *tre tempi* sono: un tempo storico e due meta-storici, *in-temporali*. Ma fra storia e meta-storia, come fra teologia e politica c'è *differenza ontologica*⁴. Fra tempo e non-tempo c'è salto⁵. E non solo fra storia e Salvezza. Anche fra storia e Apocalisse. Mentre il *katechon* (che contrasta il male, ma *non* quello dell'Apocalisse) è tutto dentro la dimensione storica⁶. Non c'è salto fra politica e *katechon*. Non c'è salto perché anche il male ha una *doppia natura*: storica ed apocalittica, relativa ed assoluta. E se il tempo del *katechon* è tempo *storico*⁷, è perché il *suo* male è storico anch'esso; che è quanto Paolo a nostro avviso intende laddove parla di «mistero dell'iniquità /che/ è in atto» (p. 141). Il *katechon* è il potere *storico* che frena il male *storico* (quello appunto «in atto»⁸). *Katechon* è dunque *il tempo della politica* (oltre che *nella* storia). Con l'Apocalisse

² Quanto ai tempi della salvezza, anche secondo Cacciari il «Giorno» della Salvezza arriverà inatteso, ma «prima dovrà compiersi l'apocalisse completa dell'apostasia» (p. 50).

³ La scansione la aveva chiara già Agostino d'Ippona, secondo il quale «non verrà il giorno del Giudizio (che egli /Paolo/ chiama anche il giorno del Signore), se prima non sia venuto colui che egli chiama *refugam*, l'apostata» (p. 178), cioè Satana. Ma anche in Gerolamo era scandita la serie temporale: «se prima l'impero romano non sarà devastato e se prima non verrà l'Anticristo, Cristo non verrà» (p. 188).

⁴ Questo è il senso radicale del passo di Cacciari in cui si legge: «l'energia dell'Avversario è dunque più potente di ogni forza catecontica, e si arrenderà soltanto di fronte alla *parusia* del *Kyrios*, il Signore Gesù» (p. 48). Il Male trascende radicalmente *katechon*, come il Bene trascende assolutamente il Male (il loro può solo essere «*duellum* apocalittico», p. 49).

⁵ Si può dire che «il *katechon* si *ad-prossima* all'apostasia» (p. 88), ma poi fra tempo e non-tempo, cioè fra male relativo e male assoluto, c'è comunque *salto ontologico*.

⁶ A noi sembra che laddove Cacciari scrive che Agostino e Dante convergono «nel ritenere che il potere politico è comunque rimedio al peccato di impazienza» (p. 102), riconosce che *katechon* e politica coincidono; anche se non si tratta solo di «rimedio» all'impazienza (dei Cristiani che vorrebbero l'Avvento subito, senza passare per il Male), ma di «rimedio» (sempre parziale) all'*irrimediabile*, cioè alla finitezza come essere dell'ente.

⁷ In termini teologici: «tempo della misericordia» (glossa ordinaria, p. 191). Nella stessa glossa si nota per altro che anche imperatori anti-cristiani come Nerone, per quanto figure perverse, erano solo «ombre del futuro Anticristo» (p. 192). Ombre, cioè un Anticristo *parziale*. *Mysterium Iniquitatem*, non *Iniquitas*. In questo senso non diremmo con Cacciari che quello dell'apocalisse è ancora un tempo storico, sia pur estremo, che sia cioè «l'ultimo dei momenti storici» (p. 71). Il tempo del Male, come quello del Bene, è *intemporale*.

⁸ Non a caso sin dal II e III secolo, da Tertulliano, il *katechon* è stato fatto coincidere con l'Impero Romano, l'unico in grado di «ritardare una catastrofe immensa che incombe su tutto il mondo» (p. 150). Anche per Giovanni

a rigore non c'entra. Quando c'è l'uno non c'è l'altra⁹. L'avvento dell'Apocalisse importa certamente «*morte del tempo*» (p. 115), ma perciò stesso importa *morte del katechon*. Tanto che quando s'impone «l'assolutamente maligno» (Cassiodoro, p. 190), il *mediatore*, cioè il *katechon*, viene «tolto di mezzo (*de medio fiat, ek mesou genetai*)» (Paolo, p. 141).

Nel passo di Paolo ci sono due cose: 1) l'alterità appunto fra tempo della mediazione e tempo dell'immediato (negativo); 2) la conferma che il tempo del *katechon* è quello della mediazione, «*de medio*». E se è *della mediazione* allora è *della politica*. «Tolto di mezzo» significa *che è tolto il mezzo*. Non a caso, aggiunge Paolo, quello che segue al tempo è «l'apocalisse dell'*Anomos (Iniquus)*» (p. 141). *In-iquus*, non equo, privo di *phronesis, im-politico*. Con l'Avvento del Male non «muta il senso della 'saggezza' politica» (p. 117), ma semplicemente non ve ne è più di «saggezza» (e quindi di «temperanza e *mesotes*» politica). Il *non-tempo* dell'Apocalisse è altro dal *tempo della politica* (cioè è altro sia dal tempo, sia dalla politica). Al non-tempo del male seguirà poi, finalmente, il non-tempo del bene; l'avvento di Gesù, che il regno del male «distruggerà con il soffio della sua bocca» (p. 142). Stando alla *Lettera* dunque Gesù sgombrerà *facilmente* il mondo dalla «potenza di Satana», non però per restaurare il tempo ma, pare di capire, per disporre senz'altro la «pienezza dei tempi», l'era della «verità» e dell'«amore»; dove, come scrive Gerolamo, «si puote ciò che si vuole (*cuius iussisse, fecisse est*)» (p. 189).

Ora il saggio di Cacciari si concentra proprio «sull'immenso rilievo storico, politico e teologico» del concetto di *katechon* come ragionato principalmente da Paolo. In particolare sui «fondamentali orientamenti di filosofia politica» (p. 13) ad esso connessi.

Il punto è però come si imposta il rapporto fra politica e teologia, fra storia e avvento, in ultima istanza fra trascendenza e immanenza.

Crisostomo, fra IV e V secolo, il «potere che frena» è l'impero romano, ma inteso in senso del tutto negativo, cioè non come ciò che frena il male, ma ciò che frena il bene, potenza anticristiana (cfr. p. 173). Ma così si rivela solo il pregiudizio anti-imperiale ed anti-romano di Giovanni, perché in verità l'intenzione di Paolo è positiva: ciò che il *katechon* trattiene è il negativo, *tutto* il negativo, il male nella storia, di cui propriamente impedisce l'assolutizzazione (*ergo* che se il *katechon* coincide con l'impero romano la sua funzione storica è positiva). Non convincente neanche l'interpretazione di Vittorino di Petovio che legge «il mistero dell'iniquità in atto» come se appunto l'apocalisse fosse già dispiegata in tutta la sua potenza malefica (Cfr. p. 168), il che pare smentito proprio dal fatto che per Paolo c'è pure un potere «che frena» il male e che solo *dopo*, una volta «tolto di mezzo», lascerà campo libero al male assoluto. Se l'apocalisse «toglie di mezzo» il *katechon* questo evidentemente frena il male pre-apocalittico, quello relativo. Del resto l'Ambrosiaster distingue precisamente «ciò che trattiene» dalla «apocalisse che avverrà a suo tempo» (p. 170). Dove il *tempo dell'apocalisse* evidentemente non è il *tempo del katechon*. Anche Agostino propende per il *katechon* come impero romano; quanto invece al male «in atto», esso non può consistere nella chiesa dei «falsi cristiani» e degli eretici (cfr. pp. 180-181). Teodoro di Ciro è fra quanti banalizzano il problema del male «in atto», riducendolo appunto alle diatribe interne alla Chiesa di Roma, segnatamente alle colpe degli eretici (cfr. p. 183).

⁹ L'Anticristo, dirà Bruno il Certosino, «si rivelerà a suo tempo» (p. 199), *nel frattempo* agirà nel mondo una «iniquità» soltanto «velata», cioè parziale, non del tutto dispiegata, storica in questo senso. Il *katechon* solo a questa si opporrà. E che sia un contrasto politico Bruno lo conferma asserendo che è «l'impero cristiano» (p. 199), la *fede organizzata nel tempo*, ad agire da freno. Anche per Ottone di Frisinga «la malvagità del tempo presente», cioè del tempo storico, è relativa, nel senso anzidetto di *mysterium iniquitatis* ma non *Mysterium* assoluto; «figura dell'iniquità» (p. 203), suo *modo*.

Cacciari presuppone indubbiamente la dimensione storica. Ritiene però possibile decidersi entro di essa, rompere con l'ordine finito e "infuturarsi" nella dimensione della salvezza. In questo modo però, pur partendo appunto dalla dimensione dell'immanenza, la deduzione del rapporto con l'Altro, con il Futuro, non appare fondata. Cioè l'impressione è che le due dimensioni si giustappongano senza autentica deduzione del rapporto¹⁰. Ad esempio in un passo è detto: «il potere, *potestas*, mondano non può pretendere autentica *auktoritas*» (p. 15). Potrebbe obiettarsi: ma la "potestas" non pretende affatto "auktoritas". Di certo non la vuole come "autentica". La politica "autentica", la *Große Politik*, sa di poter disporre solo di una "auktoritas" inautentica, finita¹¹. La politica in quanto politica non è mai abbastanza *groß*. Del resto anche Cacciari parla di "aporia" con riferimento alla tensione fra «*auktoritas*» e «volontà di 'stato'» (p. 17), cioè politica; così come parla di «confusione» in campo prettamente politico («*in hoc saeculo*») fra «*auktoritas*» e «*potestas*» (confusione che però non esclude la ben possibile deduzione corretta del rapporto fra i termini, che come tale importa *relativizzazione* dell'*auktoritas*). Il punto è che Cacciari tiene fermo il *presupposto teologico*, il trascendente come l'autorità che «non può che provenire 'dall'alto' rispetto al piano della mediazione» (p. 19), della politica; su questa base è poi inevitabile la «irriducibile contraddizione» (p. 18) fra storia e teologia, fra politica e «*civis futurus*» (cioè *deciso* per il Valore). Non può darsi «compromesso», lamenta Cacciari, fra piani irriducibilmente altri, di certo non da parte della *pura* politica, cioè di quell'attività «che semplicemente distribuisce e amministra» (p. 21). E in effetti non può, se il *presupposto* resta coerentemente *teologico*. Del resto rispetto ad esso è ineffettuale non solo la politica come mera *tecnica* (appunto *amministrazione+redistribuzione*), ma qualsiasi politica¹².

Cacciari approfondisce comunque il rapporto tra *katechon* e tecnica (o politica come tecnica). Per dire: il *katechon* non può essere fatto meramente politico, «da sua essenza politica» non può ridursi a formale guardiano dei «confini prestabiliti», di regole altrettanto formali ed astratte. Insomma la «vita», che la politica amministra, «non potrà essere mai compiutamente pre-detta» (p. 23). Ma la politica non è affatto mera tecnica. Ha in sé le forze critiche che

¹⁰ Ad esempio c'è un passo in cui è detto che il trionfo di Satana «è dovuto all'irrompere del trascendente sull'orizzonte della storia» (p. 30); come è possibile ciò? Come il trascendente può "irrompere" nell'immanente? Diverso il caso di progresso e "innovazione", che sono possibili solo *entro l'immanenza* e *come* immanenza. Tanto che anche Cacciari sostiene che la politica, cioè «l'impero si innova, si riproduce innovandos». La politica è effettivamente auto-critica dell'immanente. E il *katechon*? È *guardiano* dell'autocritica dell'immanenza. Garantisce che l'immanenza *non trascenda* (e il Male non anticipi il suo Giorno). Vero che *secondo Paolo* dovrà esserci un attimo in cui si consuma il trascendimento della politica nell'impolitico, nel regno dell'"anomia", ma allora semplicemente non ci sarà più *katechon*, non ci sarà più niente da tenere nei suoi limiti. Non ci saranno più limiti.

¹¹ Del resto più avanti sarà Cacciari a dire che è un *Valore* trascendente ad assicurare la «superiorità dell'*auktoritas* meta-politica» (p. 42). Ergo la "auktoritas" politica è per sua natura "inautentica".

¹² Recentemente Roberto Esposito, di contro proprio alle teorizzazioni recenti della teologia politica, ha ricordato che per fondare la politica «non è vero che abbiamo bisogno di un riferimento superiore, trascendente» (L. Fabiani, *Ateologia politica*, "La Repubblica", 27 maggio 2013, p. 34, intervista a Roberto Esposito).

continuamente negano la norma e la sostituiscono con un'altra. Cioè con un altro rapporto di forze. Il *katechon* è solo uno dei fattori in gioco; quello che evita che le forze critiche trascendano. È "potere che frena" nel senso di guardiano del negativo. Il limite opposto (al male) dal *katechon* è la politica *come limite*. Conserva la politica (preservandola dagli eccessi del male). *Zelator rei publice*. Non diremmo che «assai problematico appare il carattere politico del *katechon*» (p. 23), nel senso che a nostro avviso *katechon* e politica coincidono. Del resto il *katechon* si oppone «al 'trionfo' dell'apostasia» non più che a quello della «*parusia*». Ai regimi del Male, come alle teocrazie del Bene. È *potere che frena* pure il Bene. Il suo è un registro differente. Politico in senso proprio. Il fatto che il trionfo del male possa avvenire solo a seguito della «liquidazione di ciò che ora lo trattiene (*to katechon*)» (p. 23), conferma appunto che il *katechon* è *limite interno* al male (è il bene *del male*) e solo in quanto il male *lo liquida* può poi pretendersi *assoluto*, dilatarsi ad «Apocalisse». Ora poiché il *male limitato* (come pure il *bene limitato*) è la politica, il tempo del *katechon* è appunto il *tempo della politica*. Tesi queste a mio avviso già presenti direttamente in Paolo, ad esempio nel passo già citato della "iniquità in atto", cioè di un'iniquità data, storica, relativa. L'iniquità *della politica*. Non v'è dubbio poi che l'avvento del Male importi la «distruzione della stessa forma politica» (dubbi ne ha invece Cacciari, cfr. p. 27). Dopo di che è normale che la politica abbia bisogno di tranquillità, di pace, di "*farsi epoca*", nel senso di stabilizzarsi evitando ogni "decisione" rivoluzionaria (cfr. pp. 28-29). In questo consiste la compatibilità (se non proprio la coincidenza) con il *katechon* in quanto antemurale all'imporsi di forze eversive *assolute* (quali appunto la *metapolitica* "apocalisse"). Finché c'è *katechon*¹³, c'è politica.

Che poi Cacciari dica che non c'è politica senza conflitto, quindi senza male, interesse e bisogno è certo legittimo, così come parlare di «violenza immanente» (p. 34), dove però l'intrinsecità della violenza all'immanente è per ciò stesso la sua limitazione, la sua *politicizzazione*. Se la politica non può essere senza violenza, anche la violenza *politica* non può essere senza *phronesis*. Il *katechon* questo stato suggella: la finitezza della politica tramite la violenza (che ne scuote gli assetti e ne aggiorna gli istituti), ma anche la finitezza della violenza, ad opera di una politica che ne frena gli *animal spirits*. *Katechon* è violenza *urbanizzata*. Cioè appunto politica. Del resto è quanto pare sostenere anche Cacciari laddove scrive che «le potenze che sorvegliano, puniscono, frenano», cioè appunto il *katechon*, non solo presuppongono la «nostra *natura vulnerata*», cioè la natura finita del *Dasein*, ma sono consapevoli che «non possono né prevenirla, né guarirla» (p. 35). La violenza può essere arginata ma non estirpata. Non fosse altro perché chi dovrebbe estirparla è *portatore sano* di ciò che dovrebbe estirpare (ma in verità può solo limitare,

¹³ Cacciari definisce il *katechon* energia «essenzialmente *esecutivo-amministrativa*, produce sicurezza - ma una sicurezza alla fine impotente di fronte al dilagare dell'anomia» (p. 29); noi distingueremo: finché c'è politica c'è *katechon*; quando trionfa "l'anomia", cioè il Male assoluto, non c'è più politica, *ergo* non c'è più neanche l'antemurale politico del *katechon* (che quindi, a rigore, è più ineffettuale che "impotente" contro l'anomia).

frenare). La conclusione pare inevitabile: la finitezza, ontologica e storica, quindi politica, esaurisce l'ambito di vigenza del "potere che frena". Conclusione che invece Cacciari fatica ad accettare. Ritiene che alla politica debba comunque assicurarsi un *plusvalore* che ne implementi la mera sorveglianza catecontica; senza questo *plus* di *valore* il potere esaurirebbe "la propria stessa energia" politica.

Di qui la ritornante esigenza di individuare «un legame profondo tra la dimensione politica ed escatologica» (p. 38). Legame che si ammette debba essere conflittuale, scandito da *polemos*, anche se la tensione non deve mai salire al punto «da non permettere la sopravvivenza di uno solo dei duellanti» (p. 42). Il *polemos della politica*. Quel tanto di *polemos* necessario e sufficiente a che si abbia (e conservi) politica. Dunque valore e prassi, teologia e politica devono andare sempre insieme. Polemicamente¹⁴, ma insieme.

Ma se si continua a presupporli come assoluti, come è possibile relazione senza aporia? Cacciari vede il problema, tanto che parla di «legno d'acciaio» e di «eroico centauro» (p. 44), ma evidentemente è maggiore in lui la diffidenza verso qualsiasi potere politico che «si definisca per principio *autonomo* rispetto a ogni valenza propriamente spirituale» (autonomia intesa come colpevole ragione della "*techne politikè*", di una politica ridotta "ad amministrazione o 'polizia'", ecc.)¹⁵. Una politica così *astratta* è poi ripudiata esattamente come la teologia *astratta*, quella propria di certa tradizione cristiana da Origene ad Ambrogio.

Resta il problema: come contemperare due ambiti che, pensati radicalmente, sono irrelati? Indubbiamente quello del rapporto di Cesare e Dio è un *dover essere*, un «problema irrisolvibile» (p. 58), un'aporia («paradosso di Gesù» lo chiama Cacciari). Non volere l'*autonomia* della politica e della teologia è impossibile se si insiste a presupporne l'*assolutezza*. D'altro canto: se si vuole la *relazione* (quale che sia) se ne deve accettare la *relativizzazione*. Paolo, con il *katechon*, vi era già arrivato. E invece per Cacciari il *katechon* non basta, il suo ruolo, scrive, «è anche di mediazione» (p. 59) e «quasi di temperanza e di mediazione» (p. 60). Perché "anche" e "quasi"? Perché evidentemente si presume che la politica abbia comunque bisogno di un *supplemento d'anima*. *Katechon + etwas mehr*. Cosa? La «testimonianza di coloro che hanno accolto "l'amore della verità"»

¹⁴ Il massimo di tensione polemica (fino ad integrare invero gli estremi della rottura, cioè della *differenza ontologica*) fra teologia e politica nei *Vangeli* di Marco, Matteo, Luca cfr. p. 54. Di certo Paolo è il più politico degli Apostoli.

¹⁵ Contro l'autonomia della politica (e autonomia nel senso eminente di «potere di costituire da sé la legge») Cacciari subordina la produzione *politica* della "legge", alle forze virtuose che invece la Legge ritengono esclusiva di Dio (cfr. p. 47), che non hanno bisogno di *iter* legislativo. Il *katechon* è di conseguenza accusato di *intelligenza con il nemico*. Invece di contrastare il Male, contrasta il Bene (contestandogli la *riserva di Legge*). Anche più avanti Cacciari sostiene che, poiché il *katechon* contrasta l'avvento del Male, solo dopo il quale vi sarà quello del Bene, ecco che allontanando il trionfo del primo allontana anche, «diabolicamente», quello del secondo (cfr. 61). Argomento francamente un po' sforzato. Come parimenti sforzata appare anche l'altra spiegazione, più simpatetica, del durare del *katechon* (che allontana l'Avvento); la dilazione dei tempi dell'attesa non sarebbe concessione al negativo, ma piuttosto agli «uomini di dura cervice» perché si dispongano, *nel frattempo* (che precede l'Avvento), «all'accoglimento dell'amore della verità» (p. 70). Un *differimento termini* di valore escatologico. Solo quando l'opera di "evangelizzazione", *favorita dal katechon* e operata dalla Chiesa (cattolica), potrà dirsi conclusa «avverrà /finalmente?/ la piena apocalisse dell'Anticristo».

(p. 59). Senza di questo la politica resterebbe *astratta* «mediazione», mero rotismo formalistico-burocratico.

Da questo presupposto viene dedotta la necessità di una *teologia politica*. Ma in verità l'aporia resta insormontabile. Tanto che Cacciari sostiene sì che la politica (per non ridursi a *politicismo*) «tiene in sé» il negativo, ma deve ammettere che questa coesistenza di opposti è un «arcano» (p. 64). E in effetti per il pensiero non-dialettico (o della qualsiasi *teologia politica*) non può non esserlo¹⁶. Per il pensiero dialettico invece si spiega sia il relativo, sia l'assoluto (assoluto *negativo*, nel caso dell'Apocalisse). Cioè sia la politica, sia il totalitarismo. Perché senza dubbio il tempo del Male, quello dell'ipostatizzazione del negativo, è il tempo del totalitarismo. Cacciari sostiene che la critica *anti-cristica* (cioè operata dal Male assoluto) della politica (e *dunque* la critica del *katechon*) *rimane politica*: essa «opera la 'de-sostanzializzazione' di ogni potere politico – ma questa è ancora prassi politica» (p. 82). *Meta-politica* come politica. Ma quando il porre limiti (la politica) «*de-lira*», come dice Cacciari, cioè supera i limiti che pone (*ed è*), a nostro avviso si ha piuttosto totalitarismo. L'ipostatizzazione dell'Anti-Cristo è totalitarismo. In questo senso la critica della politica, in quanto critica *assoluta*, non è politica. *Metapolitica è impolitico*.

Secondo la nostra lettura totalitarismo è propriamente *il sistema politico dell'impolitico*. «L'ordine dell'*Antikeimenes*» è l'*ordine del disordine* (l'ordine del *non-katechon*), quello nel quale un Satana ormai trionfante «rappresenta' le forze non contenibili» (p. 84), le forze che si sono liberate dall'impaccio del *katechon*, del limite, della politica. E l'*ordine dell'illimitato* è appunto il sistema del totalitarismo. Solo in questa prospettiva diviene chiaro perché «dovere» e «diritto» scompaiono e «imperi catecontici, potenze spirituali-mondane, i loro epocali conflitti sembrano dissolversi di fronte alla energia di questo ultimo. Egli è l'*apostata*» (p. 86). Perché il totalitarismo quando finalmente s'impone, si fa sistema, annulla la politica (i suoi istituti, i suoi soggetti, i suoi «imperi» ecc.). È *nomos anti-nomico*¹⁷. *Il Totalitarismo de-storicizza il katechon e storicizza l'Apocalisse*. Questo aveva capito Dostoevskij e detto con il Grande Inquisitore, che appunto *apocalizza il katechon*¹⁸ (*fa Apocalisse dell'anti-Apocalisse, il katechon appunto*). A tal punto l'Inquisitore disprezza il divieto che Paolo oppone all'«impazienza», che realizza senz'altro l'«impazienza» per l'Apocalisse

¹⁶ Che poi si dica che la Chiesa cattolica deve comunque *sporcarsi le mani* con il mondo e la politica, agendo come «*peregrina et militans*» (cfr. pp. 72-73) è comprensibile (anzi inevitabile), ma non è un modo di fondare la necessità di qualcosa come una *teologia politica*. A meno che non si intenda con questo la semplice negazione di ogni valore, la riduzione alla sola dimensione dell'immanenza. Rischio ben presente a «tutta l'escatologia cristiana», che trova infatti «tanto arduo» contemperare Valore e Storia. Non a caso si parla di «*katechon paradossale*» (p. 75). Dove però ad essere paradossale è proprio lo statuto della *teologia politica*.

¹⁷ Giusto dire che «quello dell'anomia è un *sistema* - è, anzi, *il sistema-mondo*» (p. 118); noi sosteniamo che il totalitarismo è stato precisamente il «*sistema-mondo*», *totale* per antonomasia, del male, della trascendenza di ogni *misura*, di ogni *metro* politico.

¹⁸ Questo ci sembra intenda anche Cacciari laddove scrive che con l'Inquisitore «il *katechon* si supera» (p. 104), trascende la missione di contrasto del male e si risolve anzi nel suo contrario. Il male è ipostatizzato nell'atto stesso in cui viene storicizzato.

(per quella di Cristo *c'è tempo*). L'Inquisitore non è Satana, ma solo perché *viene prima*. È un Satana *storico* (il fallimento dell'Inquisitore è perché il suo tempo non è ancora venuto). La politica è invece altra cosa. Assunzione consapevole della finitezza: dell'essere, del divenire, delle soluzioni. Roma («impero») e «*respublica*» coincidono. Non parleremmo di «'misura' *impossibile* per l'impero» (p. 92); perché l'impero è misura, *phrónesis*. La politica coincide con la «*theologia civilis*» (che intanto è *civilis*, in quanto *non è theologia*). Non c'è bisogno di altro, neanche *entro* la «dimensione» civile (*contra* Agostino). *La città è una*. Il «*civis futurus*», il Cristiano, vi ha piena cittadinanza, anche politica, ma come tutti gli altri *cives*. È finito, storico e peccatore come tutti. Che poi agisca «per procurare 'quaggiù' altri cittadini alla città di Dio, strappandoli ai 'valori' del secolo» (p. 94) è cosa che riguarda al più la sua missione di apostolato.

Alle aporie delle *Due Città* di Agostino risponderà adeguatamente, come sottolinea con forza Cacciari, solo Dante. Ma proprio in quanto per lui il *katechon* coincide senz'altro con la politica, è concepibile «soltanto come impero. Potere imperiale perfetto, cioè *romano*» (p. 97). E questo infatti è politica: impero *romano*. Per l'umanesimo italiano «che un altro fine sussista, nulla toglie alla 'autonomia' e perfezione in sé di quello politico» (p. 97).

Certamente è giusto dire, come scrive Cacciari, che il *katechon* esprime la «volontà di contenere e porre-in-forma il 'sottosuolo' sempre potenzialmente anarchico degli appetiti, dei bisogni, degli istinti» (p. 109). Perché questa è effettivamente la missione della politica: *frenare* l'ipostatizzazione, «potenzialmente» sempre possibile, del negativo. Non altro. Né «*auctoritas* spirituale», né «insopprimibile nostalgia di santità».

Così se «nessun compromesso dialettico può riuscire tra queste dimensioni» (p. 109), storica ed escatologica, è perché la dimensione storica è «*compromesso dialettico*». Lo è di suo. Quanto al *katechon*, esso si esaurisce nella sua dimensione¹⁹. È chiaro poi che il *katechon* è *impotente* rispetto all'Anticristo (mi riferisco alle considerazioni di Cacciari a p. 111). È infatti «rimedio» al male *relativo*, non certo *assoluto*. «Il soffio della sua bocca» non spegnerà mai le fiamme dell'Inferno. È un *povero Cristo* il *katechon*. Così come il male «in atto» con cui ha a che fare, è un *povero Diavolo*.

Che poi i nostri siano tempi di *crisi del katechon*, è indubbio. Il *katechon* è una *Salvezza relativa*, ma ai tempi nostri è in crisi pure quella relativa di *Salvezza*. È il tema dell'ultimo capitolo del libro

¹⁹ E solo su questa scorta si può dire, del tutto esattamente, che «ogni epoca ne presenta /di bene e male/ combinazioni peculiari, enfatizzandone un tratto piuttosto che un altro» (p. 110). Perché in effetti in ogni passaggio storico c'è più o meno bontà, più o meno cattiveria, più o meno giustizia, più o meno onestà e così all'infinito. Questa era stata la lezione del *Politicus* per definizione: Machiavelli. Lo dice Cacciari in un suo recente intervento sulla *Metafisica della rivoluzione*: non c'è nuovo senza vecchio, la rivoluzione è sempre *in parte* conservazione. Per Machiavelli appunto «i fondatori di 'principati nuovi' debbono conoscere bene gli antichi *exempla*, debbono ben sapere che gli uomini camminano 'quasi sempre per le vie battute da altri', che 'tutte le cose che sono state' possono ancora essere. Non si dà una pura *inventio novitati*» (M. Cacciari, *Metafisica della rivoluzione*, «La Repubblica», 7 maggio 2013, p. 57). La rivoluzione («desiderio di *res novae*») deve essere sempre *fondata* («*conversionis*»)

di Cacciari. Che la politica riesca sempre meno a governare il mondo, ridotto a «spazio di *permanenti crisi*, di passaggio da crisi a crisi senza soluzione di continuità» (p. 123), è perfettamente vero, ma non significa però che siamo alla vigilia «della Decisione». L'invito paolino a non essere «impazienti» vale anche per noi. E chissà per quanto ancora.

Il copyright degli articoli è libero. Chiunque può riprodurli. Unica condizione: mettere in evidenza che il testo riprodotto è tratto da www.filosofia-italiana.net

Condizioni per riprodurre i materiali --> Tutti i materiali, i dati e le informazioni pubblicati all'interno di questo sito web sono "no copyright", nel senso che possono essere riprodotti, modificati, distribuiti, trasmessi, ripubblicati o in altro modo utilizzati, in tutto o in parte, senza il preventivo consenso di Filosofia-italiana.net, a condizione che tali utilizzazioni avvengano per finalità di uso personale, studio, ricerca o comunque non commerciali e che sia citata la fonte attraverso la seguente dicitura, impressa in caratteri ben visibili: "www.filosofia-italiana.net". Ove i materiali, dati o informazioni siano utilizzati in forma digitale, la citazione della fonte dovrà essere effettuata in modo da consentire un collegamento ipertestuale (link) alla home page www.filosofia-italiana.net o alla pagina dalla quale i materiali, dati o informazioni sono tratti. In ogni caso, dell'avvenuta riproduzione, in forma analogica o digitale, dei materiali tratti da www.filosofia-italiana.net dovrà essere data tempestiva comunicazione al seguente indirizzo (redazione@filosofia-italiana.net), allegando, laddove possibile, copia elettronica dell'articolo in cui i materiali sono stati riprodotti.