

AperTO - Archivio Istituzionale Open Access dell'Università di Torino

**Il "katéchon" e la legittimità del nostro tempo. Note su estetica e teologia politica.**

**This is the author's manuscript**

*Original Citation:*

*Availability:*

This version is available <http://hdl.handle.net/2318/1712308> since 2021-03-09T12:20:59Z

*Terms of use:*

Open Access

Anyone can freely access the full text of works made available as "Open Access". Works made available under a Creative Commons license can be used according to the terms and conditions of said license. Use of all other works requires consent of the right holder (author or publisher) if not exempted from copyright protection by the applicable law.

(Article begins on next page)

---

*Il «katéchon» e la legittimità del nostro tempo*  
*Note su estetica e teologia politica*  
**Federico Vercellone**

---

1. *Il ritorno del katéchon e la legittimità del nostro tempo*

La metafora paolina del *katéchon* o del «potere che frena» si abbatte con un'attualità davvero sorprendente su di un mondo pervaso da rancore e nostalgia per il tempo che fu, dominato da nazionalismi, da localismi quasi vernacolari, che ha perso di vista le forme di legittimazioni tradizionali. Immediatamente, così, veniamo ribaltati sul presente. Il tema della «legittimità dell'età moderna», a riprendere il titolo del famoso libro di Hans Blumenberg, non è per altro affatto inconsueto, si radica bensì in un tempo lontano<sup>1</sup>.

Sappiamo ormai troppo bene chi siamo, quasi non avessimo più inconscio. L'oggi lacerato dalle mille identità sembra voler rinunciare a questo eccesso di consapevolezza come se si fosse improvvisamente spalancato un abisso confusivo. Esso non dipende affatto da una crisi esantematica. Le spinte entropiche e centrifughe sono una situazione tipica già della prima modernità e della modernità matura – a voler percorrere un arco che va dalle poetiche del primo romanticismo tedesco per culminare nel grande saggio di Ernst Jünger, *La mobilitazione totale*, all'idea di un tempo dominato dalla sola *dynamis*, renitente alla *stasis*. Abbiamo a che fare con la grande paura, nutrita dalla modernità, di un tempo votato all'entropia, da intendersi qui in senso lato come inclinazione alla perdita di energia. Quello che viene a proporsi è un percorso lunghissimo e quanto mai significativo per cogliere ciò che sta ora accadendo. Non bisogna a questo proposito lasciarsi ingannare dall'immensa accelerazione temporale che ha coinvolto il nostro tempo<sup>2</sup>. In realtà il panorama odierno non è affatto inedito, ma si prepara nel corso dei secoli. Nulla è più indicativo a questo proposito delle difficoltà, per non dire del vero e proprio fallimento del processo di razionalizzazione del mondo sul quale Max Weber aveva a

<sup>1</sup> Cfr. H. Blumenberg, *Legittimità dell'età moderna*, Genova, Marietti, 1992.

<sup>2</sup> Cfr. R. Koselleck, *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, Bologna, Clueb, 2007, pp.

suo tempo attratto lo sguardo<sup>3</sup>. Il procedere lineare della secolarizzazione si sviluppa in realtà con andamento sussultorio coinvolgendo anche la sfera politica che ha sempre più difficoltà a legittimarsi ricorrendo a meccanismi solo secolari rinunciando alla sfera del sacro.

È in questo quadro che va inteso l'interesse sempre più intenso per la teologia politica nell'ambito della filosofia italiana. Come è noto, esso è al centro della riflessione filosofica dagli anni cinquanta del secolo scorso con la pubblicazione del *Nomos della terra* di Carl Schmitt. A partire da Massimo Cacciari per venire a Roberto Esposito e a Giorgio Agamben, la riflessione sul *katéchon* si è sviluppata in un quadro in cui l'esegesi della questione neotestamentaria proposta in 2 Ts intende aprire il cammino alla comprensione e all'autocomprensione del nostro tempo<sup>4</sup>. Si tratta di una questione squisitamente filosofico-politica – e non a caso essa non ha destato un particolare interesse in ambito teologico e storico-religioso (per esempio, nell'*Index patristicus* manca questa voce). Oggi, come si avrebbe intenzione di mostrare in questa sede, è divenuto evidente il suo risvolto estetico (e anche estetistico), che è per altro connesso all'idea stessa di *katéchon*, di una forma che trattiene e contiene. È proprio sul piano estetico, per altro verso, che viene a definirsi quella distinzione fondamentale tra legittimità e legalità che si sviluppa nel dialogo polemico tra Schmitt e Blumenberg<sup>5</sup>. Centrale nel confronto tra i due è, com'è ben noto, ancora una volta il concetto di secolarizzazione, la corrispondenza tra simboli trascendenti i quali, affini alla forma estetica, sono in grado di trattenere il molteplice, e la molteplicità irrelata che costituisce uno dei contrassegni della modernità. Come un'alternativa potente alle posizioni di entrambi si prospetta il pensiero di Jacob Taubes che lascia trasparire profonde nervature benjaminiane. Per quanto riguarda il confronto Taubes-Schmitt non è una questione di diagnosi ma di prognosi: l'*Ausnahmestand*, lo schmittiano «stato d'eccezione» contraddistingue implicitamente o esplicitamente per entrambi la situazione presente. E tuttavia tra i due si stabilisce una sorta

<sup>3</sup> Cfr. a questo riguardo innanzi tutto H. Joas, *Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte der Entzauberung*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 2017.

<sup>4</sup> Cfr. G. Agamben, *Il tempo che resta. Un commento alla lettera ai Romani*, Torino, Bollati Boringhieri, 2000; Id., *Il mistero del male. Benedetto XVI e la fine dei tempi*, Roma, Laterza, 2013; M. Cacciari, *Dell'inizio*, Milano, Adelphi, 1990, pp. 623-630; Id., *Il potere che frena*, Milano, Adelphi, 2013, che contiene la più compiuta ricostruzione, della vicenda del *katéchon*; R. Esposito, *Cattolicesimo e modernità in Carl Schmitt*, in R. Racinaro (a cura di), *Tradizione e modernità nel pensiero politico di Carl Schmitt*, Napoli, Edizioni scientifiche italiane, 1987; R. Esposito, *Immunitas: protezione e negazione della vita*, Torino, Einaudi, 2002; Id., *Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero*, Torino, Einaudi, 2013. Sulla questione del *katéchon* nel confronto con Croce in vista della genesi di un «pensiero vivente» cfr. Id., *Il pensiero vivente*, Torino, Einaudi, 2010, p. 181.

<sup>5</sup> Cfr. H. Blumenberg e C. Schmitt, *L'enigma della modernità*, Roma - Bari, Laterza, 2011.

di abisso che Taubes sottolinea: la situazione di eccezione contraddistingue per Schmitt il momento in cui si afferma nuovamente, grazie alla persona del sovrano, la legittimità di un dominio assoluto. Per Benjamin, e forse anche per Taubes, invece la situazione di eccezione è permanente. Essa implica, per Benjamin, una decisione *tranchant*, che riapre i giochi, cui corrisponde, in una forma che rinvia alle poetiche dell'avanguardia, la situazione del totalmente nuovo, lo stato messianico, cui si ha accesso tramite un istinto alla felicità che costituisce un'intrinseca promessa edenica. Si tratta per Benjamin all'opposto di Schmitt, di interrompere nella *Jetztzeit*, nel qui e ora, la catena del tempo, secondo quanto eminentemente testimoniano le *Tesi di filosofia della storia*<sup>6</sup>. E una propensione del tempo al futuro che ribalta il senso degli eventi definendo l'ultima delle estasi temporali (e non la prima) come ciò cui davvero apparteniamo.

È ora opportuno venire ai precedenti storici della questione teologico-politica che è al centro di queste riflessioni, quella del *katéchon*, del potere che frena.

## 2. Il «*katéchon*» tra antico e moderno

La questione del *katéchon* ha dei precedenti importanti nella filosofia antica e nell'Antico Testamento, ma si sviluppa poi – come è ben noto – in tutta la sua portata nella *Seconda lettera ai Tessalonicesi*<sup>7</sup> di Paolo, ove si afferma che l'avvento dell'Anticristo si sta preparando, ma che esso incontrerà l'attrito di un *katéchon*, per l'appunto di un «potere che frena». Quest'ultimo svolge un ruolo al tempo stesso positivo e negativo: per un verso esso non consente l'avvento dell'Anticristo, e dunque di un male radicale, mentre, per altro verso, a venire impedita è anche la nuova *parousia* del Cristo che dovrebbe distruggere l'avversario quando e a condizione che esso si riveli. A questa ambiguità del *katéchon* è connesso tutto il suo destino futuro, un percorso nel quale la valenza negativa del concetto cederà sempre più il passo a interpretazioni positive<sup>8</sup>. Paolo si rifà a fonti altotestamentarie che tendono ad accentuare il volto negativo del *katéchon*, inteso come ciò che, per l'appunto, frena l'avvento del Messia (ancora oggi, vale la pena di ricordarlo, i partiti religiosi in Israele accusano quelli laici di costituire un freno all'avvento del Messia). La questione è

<sup>6</sup> Cfr. W. Benjamin, *Tesi di filosofia della storia*, in Id., *Sul concetto di storia*, a cura di G. Bonola e M. Ranchetti, Torino, Einaudi, 1997, per es. pp. 45-47.

<sup>7</sup> 2 Ts, 2: 1-12, in particolare 6-7.

<sup>8</sup> Cfr. a questo proposito F. Monateri, *Messianesimo e teologia politica. Il katéchon tra Taubes e Schmitt*, in corso di stampa su «Tropos», in cui tra l'altro, molto opportunamente, viene messa in evidenza la presenza decisiva di Benjamin nella relazione intellettuale tra i due.

quantomai delicata in quanto rinvia per un verso all'affermarsi dell'unico potere legittimo, il Regno di Dio annunciato dalla venuta del Cristo che riafferma la sua signoria sul mondo. Ogni altro regno o potere, a questa luce, risulta o illegittimo o ha un significato secondario rispetto al primo.

L'Anticristo si propone inoltre sotto forme maliose e fascinatrici. A leggere il testo paolino con gli occhi di oggi, potremmo dire che si tratta di fattezze estetizzanti. Egli esercita un potere seduttivo che assumerà modernamente le parvenze dell'ideologia, di un'apparenza che vuole accreditarsi come il vero. Il monito di Paolo è chiarissimo: egli ammonisce affinché non ci si faccia ingannare da qualcuno che profetizza che il giorno del Signore è vicino<sup>9</sup>. L'Anticristo si palesa così come il vicario illegittimo, come l'impostore, come colui che si propone in luogo del vero signore mimandone le fattezze. Ancora una volta, attraverso il motivo mimetico, si affaccia una determinazione estetica tangente con la politica. La questione della legittimità, quella del *vero* potere è dunque anche, a questa luce, una questione estetica. In questo schema non è prevista la possibilità di una diadochia: *uno* soltanto può essere il sovrano legittimo<sup>10</sup>. Veniamo al passo paolino. Scrive Paolo annunciando l'avvento dell'Anticristo:

Nessuno si inganni in alcun modo! Prima infatti verrà l'apostasia e si rivelerà l'uomo dell'iniquità, il figlio della perdizione, l'avversario, colui che s'innalza sopra ogni essere chiamato e adorato come Dio, fino a insediarsi nel tempio di Dio, pretendendo di essere Dio. [...] Il mistero dell'iniquità è già in atto, ma è necessario che sia tolto di mezzo colui che finora lo trattiene. Allora l'empio sarà rivelato e il Signore Gesù lo annienterà con il soffio della sua bocca e con lo splendore della sua venuta. La venuta dell'empio avverrà nella potenza di Satana, con ogni specie di miracoli, di segni e di prodigi menzogneri, e con tutte le seduzioni dell'iniquità, a danno di quelli che vanno in rovina perché non accolsero l'amore della verità per essere salvati. Dio perciò manda loro una forza di seduzione perché essi credano alla menzogna, e siano condannati tutti coloro che, invece di credere alla verità, si sono compiaciuti dell'iniquità<sup>11</sup>.

Si avvia, a partire da qui, un percorso che si articola in un quadro temporale sterminato che va da Girolamo a Crisostomo e a Tertulliano, per svilupparsi ulteriormente, e non senza interruzioni significative, con Costantino I ed Eusebio di Cesarea, sino alla Riforma, a Lutero e Calvino, per poi attraversare più tardi il pensiero russo, da Rozanov a Sestov, e venire quindi al suo punto culminante con il grande confronto Schmitt-

<sup>9</sup> Cfr. 2 Ts, 1-2.

<sup>10</sup> Su questo tema si soffermerà polemicamente nei confronti di Carl Schmitt E. Peterson, *Il monoteismo come problema politico*, Brescia, Queriniana, 1983.

<sup>11</sup> 2 Ts, 3-4. La versione italiana di questo passo paolino è tratta dalla *Bibbia di Gerusalemme*, Bologna, EDB, 2009.

Taubes sullo sfondo del quale aleggia l'ombra, quanto mai accattivante e in fondo vincente, di Walter Benjamin. Cos'è in gioco nel corso di tutta questa plurimillennaria vicenda? Null'altro che la forma di legittimazione del potere politico. Si delineano, per contrasto, sul lato opposto, le caratteristiche del potere illegittimo che è essenzialmente un potere ideologico, e un'ideologia del potere che si afferma adottando spoglie false, seducenti e mentitrici. Per quanto questa interpretazione sia molto debitrice della nostra contemporaneità, è difficile smentire che il passo paolino ci conduca in questa direzione.

Il *katéchon* frena il processo messianico, la storia della salvezza. Pur svolgendo un ruolo negativo, esso è tuttavia funzionale al complesso dello sviluppo di quest'ultima. Com'è stato rilevato, la questione del *katéchon* ha un'inflessione curiosa laddove esso costituisce un limite alla nuova *parousia* del Cristo, che viene tuttavia spesso guardato con malinconia non appena viene meno<sup>12</sup>. In ogni caso da Gerolamo a Ireneo a Ticonio il *katéchon*, che esso venga direttamente o meno tematizzato, agisce come un freno nei confronti della nuova *parousia* del Cristo<sup>13</sup>. La sua connotazione, quantomeno inizialmente, è dunque negativa. Esso può essere inteso, come avviene in Gerolamo, come l'Impero che frena il nuovo avvento, o – in Ireneo e Ticonio – come la parte oscura della Chiesa. Fu Agostino, in fondo sulla scia di Tertulliano, attraverso la duplicazione dei Regni e delle Città divina e umana, a conferire a Roma un significato centrale, quantomeno limitatamente alla sfera prettamente politica, mettendo così a tacere il conflitto dei Regni che si cela dietro alla questione del *katéchon*. Tertulliano riconosce, in *Contra Apologeticos*, nell'Impero un vero e proprio freno, per l'appunto un *katéchon* che argina la dissoluzione finale, l'avvento della fine del mondo. Quest'ultima viene intesa come un evento negativo e non invece salutata come l'accadimento messianico. La continuità dell'Impero è una salvaguardia di tutti e non si identifica con la civiltà romana e con i suoi vizi<sup>14</sup>.

Nella prima fase della sua storia, la questione del *katéchon* contiene entro di sé, più o meno celatamente, quella del conflitto dei Regni, la domanda, davvero potente, circa il luogo del Regno di Dio, da collocarsi sull'orizzontale di una vocazione storico-messianica piuttosto che sulla verticale della trascendenza<sup>15</sup>, con conseguenze potenzialmente conflittuali sul piano della legittimità dell'uno o dell'altro *imperium*. A ciò fa

<sup>12</sup> Cfr. R. Esposito, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Torino, Einaudi, 2002, p. 76.

<sup>13</sup> Cfr. Gerolamo, *Lettera ad Algiam*, in *Lettere*, Milano, Rizzoli, 1989, p. CXXI; Ireneo, *Adversus Haereses*, Roma, Città Nuova, 2009, V, XXV, 1; Ticonio, *Liber regularum*, II, 10, in P. Camastra (a cura di), *Il Liber regularum di Ticonio*, Monopoli, Viverein, 1998.

<sup>14</sup> Cfr. Tertulliano, *Contra Apologeticos*, par. 28, 29, 30, 31, 32.

<sup>15</sup> Cfr. su questi temi innanzi tutto G. Filoramo, *Il sacro e il potere. Il caso cristiano*, Torino, Einaudi, 2009, in particolare pp. 31-78.

seguito – ci sia concessa un’ipotesi sicuramente *outrée* – una sorta di *costruzione della (e costrizione alla) trascendenza*. Verrebbe in altri termini da ipotizzare che la trascendenza, quella che potrebbe definirsi in questo caso come la messa in verticale della fede, derivi in parte dalla frustrazione nei confronti della mancata seconda venuta del Cristo. Questo passo, che si prepara in Agostino, produce, come si è detto, una sorta di dislocazione dei piani che consegna ad autorità diverse le chiavi del regno dei cieli e di quello di questa terra e del suo governo<sup>16</sup>. La trascendenza e la *sua costruzione* consentono così che si definisca un ordine che tempera e integra le istanze originariamente contrapposte. Attraverso questo passaggio il *katéchon* rovescia il suo segno: esso assume un significato e una portata definitivamente positiva e azzerà il significato negativo che esso aveva all’origine. È un processo che ha forse il suo culmine ideale, molti secoli dopo, nel *De Monarchia* dantesco, laddove il contemperarsi dei due momenti prefigura un ordine perfetto:

A tutte le argomentazioni che precedono dà conferma un fatto memorabile: cioè la situazione dell’umanità che il figlio di Dio o attese, o quando volle, egli stesso predispose prima di farsi uomo per la salvezza degli uomini. Se infatti ripercorriamo la storia dell’umanità a partire dalla caduta dei nostri primi parenti, che fu la falsa via, origine di ogni nostro traviamiento, troveremo che solo sotto la perfetta Monarchia del divo Augusto il mondo fu tutto in pace. E che allora il genere umano sia stato felice nella tranquillità di una pace universale, lo ammettono tutti gli storici; lo attestano poeti illustri e si è degnato di attestarli anche l’interprete della mansuetudine di Cristo; ed infine Paolo chiamò questo stato felicissimo «pienezza dei tempi». E veramente pieni furono i tempi e le cose temporali tutte, perché nessuna istituzione per la nostra felicità mancò allora di chi la rendesse efficiente. Ma come sia diventato poi il mondo da quando questa tunica inconsueta dovette per la prima volta subire la lacerazione da parte dell’artiglio della cupidigia, lo possiamo leggere, e vorremmo, ahimè, non vederlo<sup>17</sup>.

D’ora in poi perdere il *katéchon*, avvedersi del suo tramonto produrrà una nostalgia vertiginosa, una malinconia che non riguarda l’Apocalisse mancata bensì il terrore del suo realizzarsi, l’avvento di un’irrimediabile catastrofe da evitarsi a qualsiasi costo. È questo, in fondo, il passaggio che ci conduce sino al capitolo ultimo della vicenda, quello concernente la triade Schmitt-Taubes-Benjamin: qui il confronto si svilupperà lungo un asse che mette a confronto l’apologia schmittiana del *katéchon*, del potere che frena, inteso come ultimo baluardo nei confronti dell’avvento di un caos avvertito come nichilistico, e la necessità rinnovata di un esito messianico che oltre-

<sup>16</sup> Cfr. a questo proposito in particolare Agostino, *De civitate Dei*, 4.

<sup>17</sup> Dante, *Monarchia* I, XVI, in Id., *Tutte le opere*, Firenze, Sansoni, 1965.

passi le rovine della storia le quali, proprio in forza del loro volto barbarico, danno ragione alle speranze di Walter Benjamin e Jacob Taubes.

Ripercorrere la vicenda del *katéchon* per gettare lo sguardo sul presente significa, per dirla molto in breve: 1) trasferirci dalla sfera prettamente teologica a quella filosofico-politica connotata in questo caso da potenti inflessioni estetiche, e cioè calarsi nella storicità del potere mondano della quale il *katéchon* è parte integrante nelle interpretazioni successive, 2) che lo vedono incarnarsi ora nell'Impero ora nella Chiesa Cattolica. La storia antica del *katéchon* ci fa assistere, come si accennava sopra, a una trasformazione della sua interna struttura che ne modifica profondamente l'assetto. Il *katéchon*, che ha dapprima una valenza e un significato puramente negativi nell'interpretazione paolina, viene assumendo, come si è accennato sopra, nella Patristica latina, attraverso Tertulliano e Crisostomo, una valenza positiva. La questione è di un significato difficilmente sottovalutabile per ciò che concerne le forme di legittimazione del potere occidentale. Sulla base di questo cammino la forma dell'Impero viene via via a emanciparsi dalla romanità per palesarsi come una forma intemporale del potere politico. E la questione del potere legittimo è connessa alla radice all'idea di un potere monocratico che non ammette che *un* sovrano, *un* arconte legittimo. Tutto il resto scivola, in quest'ottica, nella dimensione di un vicariato illegittimo. A partire dall'invasione romana e dal conflitto tra gli Zeloti e l'Impero romano<sup>18</sup>, che si configura come la figura primigenia di un immane conflitto reale e simbolico insieme, per venire al passo di Paolo in 2 Ts, e al suo implicito conflitto con Roma, andando innanzi, sono costantemente in questione l'arconte legittimo e quello fittizio. Quest'ultimo è la vera propria figura dell'ideologia, o l'ideologia in figura: l'arconte illegittimo rappresenta il principe senza carisma, che dunque è destinato a tramontare nel giro di breve. Egli è una figura dell'apparenza, *dell'apparenza estetica* laddove vorrebbe simboleggiare l'eterno, mentre null'altro è che il signore fittizio e dunque transeunte, ciò che dunque è destinato a tramontare in breve tempo. La figura dell'ideologia è dunque quella della *sostituzione* del sovrano legittimo con l'impostore: è il doppio come realtà e incubo come ci insegna la leggenda della maschera di ferro. L'ideologia e la sua figura nascono dunque attraverso la figura dello scambio, della sostituzione del vero signore con un falso arconte. Essa cerca di imporre il doppio apparente o l'apparenza del doppio, e questo ci conduce da Erode sino a Hitler nella satira di Chaplin, passando per la meravigliosa fiaba di Hoffmann, *Il piccolo Zaccheo detto Cinabro*, a venire infine alla denuncia della Chiesa Confessante tedesca che non riconosce legittimità alcuna al Führer nel nome di un solo Signore.

<sup>18</sup> Cfr. M. Hengel, *Gli zeloti. Ricerche sul movimento di liberazione giudaico dai tempi di Erode I al 70 d. C.*, Brescia, Paideia, 1996, pp.



### 3. Benjamin, Taubes, Schmitt

Passando subito al Novecento per approfondire l'attualità della questione, abbiamo a che fare con una ripresa del *katéchon* che ne modifica profondamente il significato. All'antica dimensione dell'attesa messianica se ne congiunge un'altra tutta secolare: è l'affacciarsi sulla scena del nichilismo. I due aspetti della questione si saldano tra di loro in una miscela inaspettata e in qualche modo esplosiva. L'attesa messianica, il nuovo regno si affaccia ora come una minaccia – agli occhi di Carl Schmitt, il quale riesuma la questione del *katéchon*<sup>19</sup> – che assume le vesti della rivoluzione bolscevica, promessa di catastrofe e rovine irredimibili, e non certo dell'agognata apocatastasi. L'evo cristiano sembra così prolungarsi verso la sua fine cercando dei punti di resistenza. Si va verso la fine dei tempi, in un clima più che naturalmente buio e pessimistico che legge la fine come catastrofe e non come avvio di un mondo nuovo<sup>20</sup>. Sull'altro versante, da Benjamin a Taubes, la speranza messianica sembra rinnovarsi proprio grazie a un'adozione del nichilismo che trae paradossalmente profitto dal panorama di rovine su cui affaccia il presente. In questo contesto la speranza messianica rinnova inaspettatamente il suo antico vigore. La diagnosi concernente il momento critico incarnato dall'oggi è la medesima agli occhi dei due grandi interlocutori, Taubes e Schmitt, i quali divergono tuttavia radicalmente quanto alla prognosi, alla prospettiva sul futuro<sup>21</sup>. Anche in questo caso i risvolti estetici della questione si lasciano avvertire sin dall'inizio. Per un verso abbiamo a che fare con un problema che concerne la forma in quanto elemento in grado di chiudere e, latamente, di concludere, di fornire un significato stabile e non soggetto a eccessive oscillazioni. Per utilizzare in chiave metaforica i termini, si potrebbe dire che abbiamo a che fare con un tentativo di contrapporre all'entropia moderna, alla tendenza nichilistica alla dispersione energetica una reazione negentropica. La metafora della *Vulgata* della *forma qui tenet* esprime queste assonanze e sembra proporsi come contrappeso dinamicamente positivo a una *dynamis* negativa, a un'instabilità sistematica che – per utilizzare Ernst Jünger – contrassegna l'epoca della mobilitazione totale. Emerge – sia detto di passaggio – su queste basi l'esigenza già espressa dai Romantici tedeschi di una forma dinamica, di una forma in movimento capace di captare i *disiecta membra*

<sup>19</sup> Dopo una prima occorrenza nel 1942 in *Terra e mare*, C. Schmitt sviluppa il tema del *katéchon* soprattutto in *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello Jus publicum europaeum*, a cura di F. Volpi, Milano, Adelphi, 2003.

<sup>20</sup> Si propone così l'alternativa, proposta da Giorgio Agamben, in *Il tempo che resta. Un commento alla lettera ai romani*, Torino, Bollati Boringhieri, 2000, tra il tempo della fine e la fine del tempo. Cfr. per es. *ibidem*, p. 63.

<sup>21</sup> Cfr. innanzi tutto a questo proposito J. Taubes e C. Schmitt, *Ai lati opposti delle barricate. Corrispondenza e scritti 1948-1987*, Milano, Adelphi, 2018.

di un universo in costante divenire<sup>22</sup>. Tralasciamo tuttavia per il momento questo aspetto per sottolineare invece che la proposta benjaminiana e quella taubesiana ci conducono – rispetto a Schmitt – su di un versante opposto, ma non meno nobile e consolidato nella tradizione estetica e filosofica: quello dell'estetica delle rovine. Si tratta in questo caso di rovine che rappresentano un vero e proprio geroglifico: non come nel caso delle rovine settecentesche, si pensi a Piranesi, indici di un passato ctonio che vuole riaffiorare, ma alfabeto tuttora da comporre di una lingua del futuro ancora da inventare. L'identità messianica, connessa all'idea di *katéchon*, che si era andata celando durante quasi tutta la sua storia, ricompare alla fine come una sorta di rimosso che affiora nella piena maturità del momento storico-spirituale. La pratica del nichilismo, evocata da Benjamin, prelude alla fine della storia del *katéchon*, e all'avviarsi di un'altra vicenda che più intimamente ci appartiene. Quello che è in gioco – con Benjamin e Taubes – è l'indirizzo del tempo messianico, il suo significato ultimo, quell'orientamento che vede nel tempo della fine la chance della *Erlösung*, di una redenzione che si fonda su di un atto di decisione. Essa interrompe il susseguirsi monotono degli attimi e introduce un tempo nuovo. Questa decisione che interrompe introduce la pratica programmatica del nichilismo che viene evocata da Benjamin nel *Frammento teologico-politico*. È l'idea di un tempo messianico che tragga profitto dalle rovine del tempo. Tutto questo si salda naturalmente con l'immagine dell'angelo della storia della quarta delle *Tesi di filosofia della storia* il quale, come è ben noto, attraversa un panorama di rovine sospinto da un vento che lo conduce innanzi senza che egli possa sapere dove davvero stia andando in quanto procede a ritroso, di spalle<sup>23</sup>. Benjamin aggiunge, come si accennava, che ci troviamo dinanzi a una pratica positiva del nichilismo, il vero e proprio fantasma che si era parato agli occhi di Schmitt. Si annunzia qui – come già si diceva sopra – una nuova poetica delle rovine molto consentanea al nostro tempo. Alle rovine settecentesche che indicano l'attualità di un passato che può farsi modello solo a saperlo sapientemente ricostruire, si sostituiscono delle nuove rovine che semplicemente additano il futuro senza volgere indietro lo sguardo. Si tratta, senza mezzi termini, della proposta di un'ermeneutica del futuro. Queste rovine sono gli epigoni di una catastrofe il cui senso ultimo sarà definito in un futuro redento che viene a configurarsi come una vera e propria apocatastasi. È così l'idea, o il paradosso, di un nichilismo messianico quella che viene e a profilarsi. Essa esclude

<sup>22</sup> Mi permetto di rinviare, per quanto riguarda le origini del problema, al mio *Nature del tempo. Novalis e la forma poetica del romanticismo tedesco*, Milano, Guerini & Associati, 1998.

<sup>23</sup> Entrambi questi testi benjaminiani sono comparsi in italiano in W. Benjamin, *Sul concetto di Storia*, Torino, Einaudi, 1997.

dal proprio orizzonte il nichilismo del nietzschiano «uomo più piccolo» oscurato dalle proprie piccole voglie, da quella pluralità di piccole pulsioni desideranti che attraversano l'uomo tardo-moderno<sup>24</sup>.

#### 4. *Il potere instabile*

Quella che viene a profilarsi non è così tanto una fine definitiva, quanto una lunga agonia che diviene quasi una sorta di stato cronico del paziente. Ed è su questo aspetto che ci si soffermerà nell'ultima parte di questo contributo. È un quadro generale che rende edotti di un potere costitutivamente instabile, costantemente esposto allo «stato di eccezione», che si regge sulla base di una struttura dinamico-conflittuale. Va aggiunto che la legittimità del potere si definisce, nel mondo cristiano, grazie alla sua capacità di confermarsi nel proprio supporto sovrasensibile, di produrre una rappresentazione imperitura del proprio sé che faccia aggio su quella transeunte<sup>25</sup>. Si tratta in fondo di una legittimazione estetica nel senso che essa trascorre attraverso un riverbero, un'autorappresentazione che sancisce a monte quello che accade a valle. La struttura del potere reca così traccia di una relativa ma sistematica instabilità e *dynamis* che rinvia alla questione – necessità della sua legittimazione. Potremmo dire che abbiamo a che fare con una strutturazione del potere intimamente esposta – per via della sua strutturazione dinamica – all'instabilità e dunque all'eccezionalità. È una forma del potere che si vincola a simboli trascendenti e, insieme, si struttura su simboli della trascendenza. La trascendenza, tra l'altro, può talora anche immanentizzarsi. È per esempio il caso di Carlo Magno, del *Re che nuota*, per riprendere Horst Bredekamp. Grazie alla sua figura maestosa, radunando intorno a sé, nelle acque della piscina di Aachen, figli, ottimati e la stessa guardia reale, Carlo esercita un potere *embedded*, connesso alla sua figura fisica possente. Si tratta pertanto di un potere costantemente congiunturale, instabile, in particolare se messo a confronto con le teocrazie orientali, in quanto esso è connesso al suo corpo e alla sua persona<sup>26</sup>. Andando indietro nel tempo – sia detto di passaggio – già la struttura del potere imperiale, vero e proprio modello

<sup>24</sup> Cfr. M. Cacciari, *Il potere che frena*, cit., pp. 83-89.

<sup>25</sup> È quanto suggerisce G. Filoramo, *Il sacro e il potere. Il caso cristiano*, cit., pp. 63-64: «Il Cristo della *parousia* è, comunque, da un punto di vista teologico-politico, una figura del potere, anzi del potere per antonomasia, del potere nel suo stesso fondamento, del potere "assoluto". Si sarebbe tentati di dire che, dal punto di vista cristiano, se è vero che ogni potere viene da Dio, questo potere si realizza e si fonda, trovando la sua rappresentazione e visibilità soltanto nella sovranità di Cristo».

<sup>26</sup> Cfr. H. Bredekamp, *Der schwimmende Souverän. Karl der Große und die Bildpolitik des Körpers*, Berlin, Wagenbach, 2014.

delle configurazioni successive del potere politico, dipende, sia pure da un ben altro punto di vista, dalla congiunzione del tutto eccezionale della carica di pontefice massimo e di quella di pretore, riunendo così entro di sé prerogative eterogenee e d'ordine giuridico e religioso<sup>27</sup>.

Il potere occidentale appare così irrequieto e la sua sanzione sin dalle origini instabile. Ma ciò non va del tutto a suo discapito. Si tratta di un potere dinamico e/o di una intima *dynamis* del potere che connota la sua struttura occidentale in contrapposizione alla struttura ieratica dell'impero d'Oriente.

Questa struttura instabile, conflittuale, dinamica ha bisogno per convalidarsi di simboli stabili – e qui veniamo al versante estetico della questione – che trattengano l'irrequietudine che sta sullo sfondo. Possono essere l'immagine dell'imperatore, ma anche quello dell'acconciatura dell'imperatrice che fa sfoggio di sé sui mosaici di tutto l'impero. Il *katéchon*, il potere che frena, si articola (anche) in una simbologia estetica universale che è tale, *universale*, solo in quanto coagula, trattiene entro di sé l'instabilità e la tendenziale entropia che la nutre. (Va sottolineato che più profondamente il *katéchon* cela e rivela al tempo stesso, quantomeno originariamente, il conflitto tra i Regni, quello di Dio e quello dell'uomo, un conflitto indicibile *à la lettre* che si sviluppa su questa terra e che ha questa principalmente come posta in gioco. Il Regno di Dio non è in altri termini alle origini un *altro* mondo, ma questo stesso mondo che si fa *altro*).

Cosa significa universale in questo quadro? Qui la trascendenza dell'universale prende un aspetto diverso rispetto a quello cui ci ha abituati un certo lessico religioso. Non dobbiamo guardare in verticale ma in orizzontale. I simboli *katecontici* sono universali solo in quanto trattengono entro di sé in un'unica *facies* sguardi che provengono da parti diverse. La prospettiva non modifica in altri termini la consistenza della struttura simbolica. È questa in fondo la cellula originaria del pluralismo moderno.

Il *katéchon* addita una dinamica formale quanto mai significativa, laddove si dimostra che il nostro potere mondano è *costitutivamente* dotato di una struttura instabile, e che la crisi, lo «stato di eccezione», per riprendere Carl Schmitt, è dunque permanente. Esso, per tornare agli inizi del discorso, trattiene e dà forma al male – e, così facendo, venendo a contatto con esso, paradossalmente impedisce che emerga nella sua dimensione esantematica e apertamente patologica. Solo emergendo, per altro, il male, da intendersi in questo caso principalmente come entropia, andamento verso la morte, è davvero tale e può essere sconfitto.

<sup>27</sup> Cfr. P. Monateri, *Augurio. Impero, legge e stato di eccezione*, Milano - Udine, Mimesis, 2017.

È una vicenda che va vista anche e soprattutto nella prospettiva del presente. In questo quadro, per dirla molto, troppo perentoriamente, il *katéchon* è ciò che oggi – a ragione o meno non è qui in discussione – ci manca. Siamo l'epoca che non conosce più il potere che frena. L'epoca che vive una crisi immensa di legittimazione e di auto-legittimazione. Dall'antico, al moderno, al postmoderno si è passati all'antropocene. All'epoca entropica per eccellenza<sup>28</sup>. La questione è politica, o meglio estetico-politica. C'è da chiedersi, alla luce delle considerazioni precedenti, da cosa l'instabilità dipenda, se essa sia contingente, connessa a un oggi che ha per così dire intrapreso una rotta eccentrica o se sia invece legata e quasi iscritta in un più lontano destino. Questo modifica in profondità la diagnosi relativa all'instabilità del nostro tempo e delle nostre forme della sovranità.

### 5. *Questioni di provenienza*

C'è dunque da interrogarsi nuovamente circa la nostra provenienza, e questo ci consente di guardare al presente. Per capire se siamo precipitati improvvisamente in un baratro, in un luogo al quale siamo estranei e nel quale è impossibile riconoscersi, o se questo frangente stesse preparandosi da molto tempo sulla base di un'instabilità costitutiva delle forme di sovranità che abbiamo ereditato. Per dirla in altri termini, c'è da chiedersi se il diluvio di immagini identificanti e confusive insieme dal quale siamo sovrastati dalla moda, al lusso alla politica, se il manifestarsi della società dello spettacolo, secondo la definizione di Guy Debord, sia un evento, dal punto di vista storico, recente o recentissimo o se invece faccia parte di un percorso che perdura nel tempo.

Si potrebbero intendere le forme simboliche attuali della legittimazione e dell'auto-riconoscimento, anche quali forme tarde e degenerate del *katéchon*, per leggere quindi anche il presente in un'ottica che discende della sua dinamica. In questo modo si potrebbe riconoscere nel presente ipertecnologico, invaso dallo tsunami delle immagini, sempre meno dispensatore di sicurezze, l'esito di un lunghissimo percorso nel quale già il primo incastro è instabile. Instabile per altro è già sin dall'inizio la dinamica del potere imperiale: Cesare, come si diceva, incarna la duplice carica di sommo pontefice e di pretore, riunendo nella sua persona, in modo contingente, la duplice prerogativa, l'unione delle due legislazioni e dei due regni che resterà poi elemento costitutivo della regalità. Il vincolo

<sup>28</sup> Cfr. a questo riguardo e in questo contesto P. Sloterdijk, *L'antropocene: uno stato processuale ai margini della terra?*, in Id., *Che cosa è successo nel XX secolo?*, Torino, Bollati Boringhieri, 2017, pp. 9-35.

universale proprio del potere imperiale è da questo punto di vista sempre e costantemente instabile e provvisorio. Se i due elementi vengono a scindersi ci si viene così a trovare con un potere senza legittimazione, per riprendere Massimo Cacciari che si rifà a sua volta a Benjamin, con una *potestas* priva di *auctoritas*, e con una richiesta di legittimazione che gira a vuoto intorno a immagini-guida insature, incapaci di fornire quello che esse sembrerebbero promettere. È il mercato odierno dell'immaginario, il quale non fa altro che inviare sigilli del sé a un Io sempre più incerto e confuso nei più diversi ed eterogenei ambiti (spesso tuttavia in relazione tra di loro): dal lusso, al glamour, alle identità politiche, religiose ecc.

La questione in breve è questa: se la crisi di legittimità, e cioè delle forme di autorappresentazione del potere odierno, crisi patente e a tutti visibile, dipenda da un terremoto che ci conduce – per dirla in modo molto approssimativo – al di fuori e al di là del sistema simbolico dell'Occidente cristiano oppure se questa crisi non si collochi invece proprio nel cuore di questo stesso sistema. Da questo punto di vista non saremmo di fronte a un evento traumatico bensì dinanzi a qualcosa che si prepara lungamente nel corso dei secoli. E questo cambia la prospettiva e l'ottica dello sguardo. In questo contesto ricostruire una storia del *katéchon* in relazione al suo esito «apocalittico», davvero rivelativo, significherebbe interrogarsi in modo essenziale sul presente.

L'affacciarsi nel nostro tempo di una dimensione sempre più influente dell'estetico e dell'estetizzazione potrebbe così dipendere anche da una crisi del *katéchon* che non ha rinunciato alle proprie prerogative nella civiltà dell'immagine. Al contrario la sua presenza è sempre più incalzante. Esso continua a produrre simboli, identità e identificazioni apparentemente universali e, in realtà, sempre più singolari e addirittura idiosincratici e *embedded*, connessi al corpo proprio. Nel mondo del crollo delle *élites*, nel quale i leader carismatici si succedono incessantemente gli uni agli altri, si lascia dunque forse avvertire l'ultima eredità del *katéchon*, ormai slabbrato e decaduto sino a configurarsi come un nevrotico movimento in cui la richiesta di legittimazione coincide col crollo del nuovo leader carismatico e con un nuovo avvicendamento al vertice. Davvero la potenza del sacro – per dirla con Hans Joas – aleggia sulle nostre teste inquietante come un richiamo ambiguo ma difficilmente estirpabile.

## 6. *La bellezza, le rovine e la perdita dei trascendentali*

Siamo così dinanzi a un'esteticità che ha perduto il trascendentale della bellezza, vero e proprio *katéchon*, simbolo monocratico di un'epoca e del suo stile. Al crollo della bellezza come trascendentale sembra corrispondere un nuovo paesaggio di rovine. In questo caso le rovine vanno intese

secondo un doppio registro: sia in quanto reperti decaduti di un mondo che non sussiste più, sia in quanto simboli di un nuovo mondo. Esse non riempiono più le volte del trascendentale, ma sono discese verso terra e qui allignano. Le rovine sono in breve sintomi e segni di una nuova sistemazione del simbolico. Se – per rifarci a un simbolo potente – la bellezza era un tempo una forma conclusiva, un’invariante simbolica che regnava come una sorta di trascendentale sopra tutte le sue forme concrete, ora abbiamo a che fare con una sorta di frantumazione nominalistica. La bellezza si fa *embedded*, si incarna proteiforme in mille corpi diversi. Difficile dire se si tratti di una pluralizzazione della bellezza e, in breve, più in generale, se la questione abbia a che fare con il pluralismo<sup>29</sup>. Piuttosto, verrebbe da dire, la pluralizzazione della bellezza deriva da una risistemazione del simbolico e dei suoi sistemi.

Sembrerebbe che il contatto tra *high* and *low*, annunciato e sponsorizzato da Andy Warhol, si realizzi sempre più intenso e talora quasi impercettibile – come quando la famosa frase di Nietzsche in *Così parlò Zarathustra* «Bisogna avere ancora un caos dentro di sé per partorire una stella danzante» andò a finire su innumerevoli t-shirt in un’estate catalana. In questo caso, naturalmente, quasi nessuno era in grado di riconoscere l’autore del testo, che poteva comodamente essere attribuito a qualche fantasioso giovane villeggiante molto affezionato alla vita notturna eccessiva del luogo.

Per dirla in breve, con l’autorità della bellezza si perde anche l’autorialità. Come si diceva sopra, si tratta di una vera e propria rivoluzione dei sistemi simbolici. La perdita tendenziale del trascendentale della bellezza è sintomo e segnale di una rivoluzione nominalistica in atto che impegna ambiti sempre più vasti in una sequenza impressionante e imprevedibile che va dall’ultimo dei trascendentali medioevali sino ai diritti umani figli della cultura illuministica. È come se, nell’epoca dei sovranismi, avessimo a che fare con una generale rovina degli universali, e con una sorta di corporeizzazione dei valori.

La questione delle rovine si propone così come una sorta di possibile rivoluzione del simbolico nel nostro tempo, laddove la bellezza stessa sembra costituire, per tornare a quanto sopra si diceva, la memoria del *katéchon* perduto. Cos’è la bellezza infatti, a cosa è dovuto il suo incanto, se non al fatto che essa è in grado di tenere a freno il contenuto, i frammenti cui essa dona forma e significato? Raccogliendoli in una forma, essa ne frena la dispersione e si rivela così come un davvero meraviglioso

<sup>29</sup> Mi permetto di rinviare per la discussione di questi temi al mio, *Oltre la bellezza*, Bologna, Il Mulino, 2008. Cfr. inoltre per quanto riguarda una presa di partito sostanzialmente relativistica a proposito della pluralità della/e bellezza/e, C. Sartwell, *I sei nomi della bellezza*, Torino, Einaudi, 2006.

veicolo semantico. Le rovine della bellezza si trasformano così in una sorta di mercato delle icone: non si tratta tanto di un'effettiva pluralizzazione della bellezza, ma del fatto che non sussiste più – almeno apparentemente – alcuna leadership (che non sia quella del mercato). Nient'altro è il mondo estetizzato, in fondo, che il mondo senza leadership, quantomeno stabili, l'universo nel quale ogni icona si afferma come legittima per poi decadere, e lasciarsi sostituire dalla successiva. Questo vale per i leader come per i modelli della bellezza. La cosa è paradossale, ma funziona quasi ovunque all'incirca nello stesso modo: né il potere né la bellezza detengono più principi di legittimazione minimamente stabili. Questo produce una sorta di avventurosa rivoluzione permanente in cui ogni puntata assomiglia sempre più a una puntata di *Dynasty*: a ogni nuovo volto o *facies* del potere mondano o della bellezza ne fa seguito un'altra che si configura come aspirante a rappresentare l'icona legittima – e così via. È una perversa dialettica estetica, che imita il *katéchon*, e che avvolge sia il potere mondano sia la bellezza in quanto sua icona: entrambe sono sempre vicarie palesemente illegittime dell'unica figura autentica. Sono vicari potenti poiché richiamano l'origine, e intenderebbero incarnarla. Ma sono kitsch – per dirla con Adorno<sup>30</sup> – poiché la tradiscono e devono ogni volta essere sostituite da icone «davvero» autentiche, dunque sempre più kitsch. Il richiamo dell'origine diviene funzionale al mercato delle icone. Il grande supermarket che garantisce il nuovo spettro dell'eternità.

*Katéchon and the Legitimacy of the Present Age. Notes On Aesthetics and Political Theology*

The idea of the *katéchon*, of a restraining power, begins with the Second Letter of Saint Paul to the Thessalonians and extends its influence over time up to the debate, in the 1970s, between Carl Schmitt and Jacob Taubes. The essay surveys the history of this concept, and its political and aesthetic consequences in the present age, dominated by populism and charismatic leader. What needs to be envisioned, in this frame, is an aestheticization of the ancient mechanism of legitimacy of political power.

*Keywords:* Katéchon, Contemporary Forms of Symbolization, Political Theology, Aesthetics, Aestheticization of Politics.

Federico Vercellone, Dipartimento di Filosofia e Scienze dell'educazione, Università di Torino, Via S. Ottavio 20, 10124 Torino, federico.vercellone@unito.it.

<sup>30</sup> Cfr. T.W. Adorno, *Kitsch*, in Id., *Gesammelte Schriften* 18, *Musikalische Schriften* V, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1984, pp. 791-794.