



Antonio Maria Leozappa

(professore aggregato di Diritto commerciale nell'Università degli Studi Niccolò Cusano, telematica Roma, Facoltà di Giurisprudenza)

**Sul *mysterion tes anomias* (2Tess, 2):
nomos e diritti dell'uomo nella era digitale ***

*About mysterion tes anomias (2Tess, 2):
nomos and human rights in the digital era*

ABSTRACT: The paper is a thought starting from the *Second Epistle to the Thessalonians* by Paul The Apostle in order to analyze the current relevance of *nomos* as a conceptual instrument helpful to define and settle the juridical systems facing challenges of digital era.

SOMMARIO: 1. Premessa - 2. "È già in atto" - 2.1. "Il regno di senso della terra" - 2.2. La rinuncia papale - 2.3. La dissoluzione soteriologica - 3. La profezia schmittiana - 3.1. I *Katechon* - 4. Il triplice mistero - 5. Un mistero che illumina - 6. L'*anomia* - 6.1. "Il sistema-mondo" - 6.2. "*Ennemos Christou*" - 6.3. La volontà di potenza - 7. L'ambivalenza katechontica - 7.1. Il *Papa emeritus* - 8. La prova - 9. La visione nomica - 9.1 Il processo selettivo - 10. I diritti fondamentali dell'uomo - 10.1. L'inversione anomica - 11. La re-ontologizzazione del Digitale - 12. L'opzione di fondo.

"Nell'attuale crisi di valori, il mondo chiede ai giuristi piuttosto nuove idee che sottili interpretazioni: dobbiamo riprendere e riesaminare i concetti fondamentali".

(**Tullio Ascarelli**, *Studi di diritto comparato e in tema di interpretazione*, Giuffrè, Milano, 1952, p. 344)

"*Acheronta movebo*" (Virgilio, *Eneide* VII, 312)

1 - Premessa

Questo scritto è una riflessione sull'attualità del concetto di *nomos* sollecitata dalla *Seconda Lettera ai Tessalonicesi* attribuita a Paolo di Tarso: il paradigma incarnato dal *mysterion tes anomias* interroga l'uomo anche nell'oggi perché, astratto dal contesto religioso (orizzonte apocalittico e



attesa soteriologica), consente di rimettere in prospettiva le categorie concettuali con le quali la nostra società costruisce i propri ordinamenti. “Anomia, a me pare, è il termine che descrive in modo appropriato la condizione in cui viviamo oggi”: sono le parole del testamento spirituale di Jonathan Sacks, rabbino capo del *Commonwealth* e tra gli intellettuali più influenti del XXI secolo¹.

Scriva l’Apostolo:

“Vi preghiamo, fratelli, di non lasciarvi troppo presto confondere la mente e allarmare né da ispirazioni né da discorsi, né da qualche lettera fatta passare come nostra, quasi che il giorno del Signore sia già presente. Nessuno vi inganni in alcun modo! Prima infatti verrà l’apostasia (*discessio*) e si rivelerà l’uomo dell’iniquità (*ho Antrophos tes anomias; Homo peccati*), il figlio della perdizione (*o Nios tes apoleias; Filius perditionis*), l’avversario (*ho Antikeimenes; qui adversatur*), colui che s’innalza sopra ogni essere chiamato e adorato come Dio, fino a insediarsi nel tempio di Dio, pretendendo di essere Dio. Non ricordate che, quando ancora ero tra voi, io vi dicevo queste cose? E ora voi sapete cosa lo trattiene (*to katechon*) perché non si manifesti se non nel suo tempo. Il mistero dell’iniquità è già in atto, ma è necessario che sia tolto di mezzo colui che finora lo trattiene (*ho Katechon; Qui tenet*). Allora l’empio (*ho Anomos; Iniquus*) sarà rivelato e il Signore Gesù lo distruggerà con il soffio della sua bocca e lo annienterà con lo splendore della sua venuta”².

Direbbe Hannah Arendt che Paolo non è un commentatore, che è, piuttosto, da considerarsi tra gli “*auctores*, che aggiungono qualcosa al mondo”³, avendo contribuito a conformare l’Occidente quando decise di obbedire al Dio che, nel sogno, gli indicò di abbandonare l’Asia per annunciare il Vangelo in Macedonia⁴. Le sue parole sono enigmatiche; la scrittura è erratica, procede per salti, accelera e retrocede in una sequenza sincopata di visioni; la narrazione appare vertiginosa, soprattutto quando

* Contributo sottoposto a valutazione - Peer reviewed paper.

Il lavoro è un estratto, in parte rielaborato, di un più ampio saggio destinato a una pubblicazione monografica. Per i vocaboli del greco antico è stata operata la traslitterazione in latino.

¹ J. SACKS, *Moralità*, Giuntina, Firenze, 2021, p. 108.

² PAOLO DI TARSO, *Seconda Lettera ai Tessalonesi* (Testo CEI 2008), 1-8 (in *ora-et-labora.net*).

³ H. ARENDT, *Per un’etica della responsabilità*, a cura di M.T. PANSERA, Mimesis, Milano-Udine, 2017, p. 17.

⁴ Si veda *Atti degli Apostoli* (Testo CEI 2008), XVI, 6-10 (in *ora-et-labora.net*).



si intesse con le molte e contrastanti reazioni e commenti che ha sollecitato sin da subito, così come negli anni più recenti, in iniziati, santi, cultori e studiosi. L'Epistola ha un messaggio che va oltre il tempo nel quale è maturato e, proprio per questo, lascia spazi nei quali filologia, traduzione e commento si combinano tra di loro, innescando visioni e interrogativi che si intrecciano al testo, tutti insieme svolgendo il valore perenne e universale del messaggio (le storie del *Vecchio* e *Nuovo Testamento* rappresentano una galassia di formule, immagini, metafore, simboli che oltrepassano il contesto, religioso e sociale, nel quale sono germinate e, attraversando i secoli in un'onda mnemonica di warburghiana memoria, si rigenerano nel tempo e nello spazio. Le categorie culturali, con le quali il pensiero si esercita, continuano a esserne pervase e perenne, così, la loro influenza, eterea ma radicata. La forza può essere fattuale o controfattuale, dipende dalla capacità di dare senso e prospettiva all'attualità e, sicché ciò che si avvera, esse vanno considerate come una grammatica della vita, anche nella postmodernità).

È in questa prospettiva che, qui, il messaggio paolino sarà sondato con la sensibilità del cultore del diritto, procedendo per temi e scene, in una costellazione di pensieri e voci che considerano l'Epistola alla luce dell'originario contesto e, al contempo, con la distanza dei secoli in modo da aprire a una riflessione sulla perdurante attualità del *nomos* quale strumento concettuale per con-formare, stabilizzare e dare valore all'esistenza, individuale e collettiva. Come osserva Slavoj Žižek, «il solo modo per cogliere la verità del Nuovo è analizzare il mondo attraverso le lenti di ciò che era "eterno" nel Vecchio»⁵. Ripercorrere, con sguardo disincantato, il dualismo tra *nomos* e *anomia* e il contrasto tra questa e il *katechon*, proprio per gli interrogativi che il baratro sotteso alla parola *mysterion* suscita continuamente, scioglie dalle certezze assiomatiche, dai luoghi comuni, dalle mitologie sedimentate e conduce a risalire ai fondamentali, su ciò che viene assunto come ormai acquisito, ma che l'illuminazione di traverso spinge a nuovamente pensare, facendo, così, apparire rischi, che altrimenti continuerebbero a rimanere impliciti, e opzioni ancora da sperimentare (a questa storia appartiene la rinuncia al Soglio pontificio espressa, in data 11 febbraio 2013, da Benedetto XVI che, nella sua radicalità, appare anch'essa un evento della *pugna spiritualis* che attraversa l'èone attuale).

⁵ S. ŽIŽEK, *Dalla tragedia alla farsa. Ideologia della crisi e superamento del capitalismo*, Ponte alle Grazie, Milano, 2010, p. 13.



2 - "È già in atto"

Fu una scelta fatale, che ha segnato la storia, e non ha finito, quella compiuta da Sofronio Eusebio Girolamo quando, alla fine del IV secolo, tradusse il greco *anomia* nel latino *iniquitas*. Per Girolamo il messaggio paolino "significa questo: l'avvento dell'Anticristo è partorito dai numerosi mali e peccati con cui Nerone, il più impuro dei Cesari, ha oppresso il mondo. Ciò che questi più tardi opererà è già stato in parte compiuto da Nerone"⁶. Nessuna speculazione teologica può cancellare la vertigine che questa traduzione, che si fa interpretazione, porta con sé (per gli antichi, il traduttore era *interpres*): da lì, nella condizione postmoderna della fine dei "grandi racconti"⁷, il *mysterion* è precipitato, in una sequenza inarrestata, nel "mistero del male" che tutto comprende: dal pervertimento del cristianesimo⁸ al totalitarismo nazionalsocialista e comunista⁹.

Paolo di Tarso scrive agli Efesini che a lui, l'„ultimo fra tutti i santi“, è stata concessa la grazia di "illuminare tutti sulla attuazione del mistero nascosto da secoli in Dio, creatore dell'universo"¹⁰ (altra era stata la chiamata di Daniele, a cui furono illustrati i misteri, ma fu ordinato il silenzio: "Chiudi queste parole e sigilla questo libro, fino al tempo della

⁶ GIROLAMO, *Epistulae - CXXI (Ad Algasiam)*, in M. CACCIARI, *Il potere che frena*, Adelphi, Milano, 2013, p. 189.

⁷ J.-F. LYOTARD, *La condizione postmoderna*, Feltrinelli, Milano, 1981.

⁸ Nelle conversazioni che ebbe con David Cayley nella trasmissione *Perversione del cristianesimo*, programmata dalla canadese CBC nel 2000, Ivan Illich non cita Girolamo, ma la genealogia è evidente: "L'Anticristo, o diciamo il *mysterium iniquitatis*, è il conglomerato di una serie di perversioni con le quali cerchiamo di dare alle nuove possibilità che sono state aperte attraverso il Vangelo, istituzionalizzandole, sicurezza, capacità di sopravvivenza, indipendenza dalle persone singole. Io sostengo che il *mysterium iniquitatis* ha covato a lungo - so troppo della storia della Chiesa per dire che proprio adesso stia rompendo il suo guscio -, ma oso dire che oggi esso è presente più chiaramente di quanto lo sia mai stato prima. [...] Io credo che la nostra sia, per paradosso, l'epoca più esplicitamente cristiana, che potrebbe essere molto vicina alla fine del mondo" (I. ILLICH, *Perversione del cristianesimo*, a cura di F. MILANA, Quodlibet, Macerata, 2008, p. 116).

⁹ Si veda G. BAGET BOZZO, *L'Anticristo*, Mondadori, Milano, 2001, p. 109, secondo il quale il "male demoniaco" ha segnato la storia del XXI secolo: "il comunismo e il nazismo hanno rivelato l'opera di Satana. Dopo il totalitarismo possiamo intendere meglio le profondità di Satana".

¹⁰ PAOLO DI TARSO, *Lettera agli Efesini* (Testo CEI 2008), 3, 8-9 (in *ora-et-labora.net*).



fine¹¹). Quella di Paolo è, dunque, una duplice grazia: per essere stato prescelto e per essere stato incaricato della rivelazione a noi tutti. Ma rivelazione non significa, di per sé, svelamento.

La visione della Chiesa cattolica e romana è nel *Catechismo*, promulgato nel 1992, che parla, anch'esso, di mistero dell'iniquità:

“Prima della venuta di Cristo, la Chiesa deve passare attraverso una prova finale che scuoterà la fede di molti credenti. La persecuzione che accompagna il suo pellegrinaggio sulla terra svelerà il «mistero di iniquità» sotto la forma di una impostura religiosa che offre agli uomini una soluzione apparente ai loro problemi, al prezzo dell'apostasia dalla verità. La massima impostura religiosa è quella dell'Anti-Cristo, cioè di uno pseudo-messianismo in cui l'uomo glorifica se stesso al posto di Dio e del suo Messia venuto nella carne.

Questa impostura anti-cristica si delinea già nel mondo ogniquale si pretende di realizzare nella storia la speranza messianica che non può essere portata a compimento se non al di là di essa, attraverso il giudizio escatologico; anche sotto la sua forma mitigata, la Chiesa ha rigettato questa falsificazione del regno futuro sotto il nome di millenarismo, soprattutto sotto la forma politica di un messianismo secolarizzato «intrinsecamente perverso».

La Chiesa non entrerà nella gloria del Regno che attraverso quest'ultima pasqua, nella quale seguirà il suo Signore nella sua morte e risurrezione. Il Regno non si compirà dunque attraverso un trionfo storico della Chiesa secondo un progresso ascendente, ma attraverso una vittoria di Dio sullo scatenarsi ultimo del male che farà discendere dal cielo la sua Sposa. Il trionfo di Dio sulla rivolta del male prenderà la forma dell'ultimo giudizio dopo l'ultimo sommovimento cosmico di questo mondo che passa¹².

Dunque, il mistero dell'iniquità si rivelerà nella “prova finale”, ma l'impostura religiosa, nella quale si manifesta, se ha la sua ultima e massima forma in quella incarnata dall'Anticristo, non va intesa come un evento unico, quanto, piuttosto, come un fenomeno che pervade e attraversa la storia, perché emerge allorché si pretende di realizzare il messaggio messianico. E, in questa epifania, l'iniquità si intreccia con la “rivolta del male” per, poi, saldarsi con l'anomia, allorché l'impostura religiosa giunge a trasformarsi in ordine socio-politico.

¹¹ *Libro del profeta Daniele* (Testo CEI 2008), 12, 4 (in *ora-et-labora.net*).

¹² *Catechismo della Chiesa cattolica*, §§ 675-677 (in *vatican.va*).



La *Seconda Lettera ai Tessalonicesi* è un testo del I secolo che conduce allo spirito delle origini¹³. Comprensibile, forse, ai Tessalonicesi (“Non ricordate che, essendo ancora in mezzo a voi, vi dissi queste cose”), il messaggio paolino si è oscurato immediatamente. Ogni intellegibilità era persa già al tempo di Agostino di Ippona, che, con disarmante franchezza, dichiara: “Io davvero confesso che ignoro ciò che intendeva dire”. Così, se le interpretazioni che si parli di Nerone, secondo la leggenda del *Nero redivivus*¹⁴, vengono evocate solo per essere liquidate con palese scetticismo (“a me sembrano completamente assurde le congetture di costoro”), sospeso rimane, invece, il giudizio da parte di Agostino su coloro che pensano che:

«in “sapete che cosa trattenga” e in “il ministero dell’iniquità è in atto” vengano indicati soltanto i cattivi e i falsi cristiani, che sono nella Chiesa, finché giungano a un numero tale da costituire un grande popolo per l’Anticristo - e che questo è il mistero dell’iniquità, che sembra occulto. [...] Pensano infatti che allo stesso mistero si riferisca ciò che dice nella sua lettera l’evangelista Giovanni: “Figli miei, questa è l’Ora, come avete udito che dovrà venire l’Anticristo, molti ora sono divenuti anticristici. Da questo conosciamo che è l’Ora. Sono usciti da noi, ma non erano dei nostri. Che se fossero dei nostri, certamente sarebbero rimasti con noi”. Come, dunque, si afferma che prima della fine, in quest’Ora, che Giovanni dice *novissima*, sono usciti dalla Chiesa molti eretici, che egli chiama anticristi, così alla fine usciranno da essa tutti coloro che non appartengono a Cristo, ma a quel *novissimum*, all’Anticristo, e allora si rivelerà»¹⁵.

Mysterion tes anomias, mysterium iniquitatis, mistero del male: osservata in sé, questa processione rende ancora più impenetrabile il messaggio paolino: siamo in presenza di epifanie, metamorfosi o dissimulazioni? Se “anticristo”, etimologicamente, è da intendersi chiunque “è contrario al Cristo e a tutte le sue membra”, come chiarisce il *Tractatus de Antichristo* del X secolo¹⁶, l’esegesi avverte che l’*Antichristos*

¹³ Per un quadro del dibattito scientifico si vedano i contributi raccolti nel volume *Il Katechon (2Ts 2,6-7) e l’Anticristo*, Morcelliana, Brescia, 2009; M. MARAVIGLIA, *La penultima guerra*, LED, Milano, 2006.

¹⁴ Sulla leggenda sorta nel I secolo dopo Cristo si veda F. SBAFFONI, *L’Anticristo nel pensiero del Cristianesimo antico (I-III sec.)*, in AA. VV., *La fine dei tempi*, Nardini, Firenze, 2000, p. 24.

¹⁵ AGOSTINO D’IPPONA, *De civitate Dei - XX*, in M. CACCIARI, *Il potere che frena*, cit., pp. 179-180.

¹⁶ ADSO DA MONTIER, *Tractatus de Antichristo*, in M. CACCIARI, *Il potere che frena*, cit., p. 195.



non appartiene alla Epistola paolina, emergendo solo nelle *Lettere di Giovanni*, per cui, ancorché una lunga tradizione lo identifichi con l'*Anomos*, "questa assimilazione è del tutto impropria"¹⁷. Per altro verso, l'*anomia*, se può tradursi in iniquità e male, è tuttavia una parola e, ancor prima, una immagine mentale che illumina la ordina-azione secondo la prospettiva di una ontologia che la radicalizza nella condizione umana; l'iniquità, secondo quella di una teologia che la considera strumento di giustizia; il male, qualunque sia la sua origine (metafisica, naturale o umana), che la coglie nella dimensione esistenziale. Sorge, allora, il dubbio che la processione sia una metamorfosi e, con esso, balena il sospetto che operi una dissimilazione¹⁸.

È per questo - perché "nessuno vi inganni in alcun modo!" - che Paolo scandisce, a segnatura, gli eventi e la loro successione: nel tempo della fine, quello che stiamo vivendo, opera il *mysterion tes anomias*, a cui si oppone il *katechon* (ciò/colui che trattiene); la soccombenza di quest'ultimo aprirà all'apostasia e, dunque, all'avvento dell'uomo dell'anomia (*ho Anthropos tes anomias, ho Anomos*), cui seguirà la parusia del Signore, che lo annienterà. Dalla lettera dell'Apostolo sono trascorsi duemila anni¹⁹.

¹⁷ M. VANNINI, *L'antiCristo*, Mondadori, Milano, 2015, p. 10, che, così, prosegue: «l'uomo dell'iniquità si inserisce bene nel genere letterario apocalittico, ma non ha niente a che fare con l'Anticristo - o gli Anticristi - delle *Lettere di Giovanni*, che sono semplicemente negatori del Cristo, senza alcun potere prodigioso satanico e senza che rimandino affatto alla fine dei tempi. L'autore della Seconda lettera ai Tessalonicesi ha infatti come testo di riferimento, per il passo che abbiamo citato, il capitolo 11 di Daniele, dove si parla di Antioco IV Epifane, il malvagio, che porterà l'abominio della desolazione nel luogo santo, proferendo insolenze contro il Dio vero, esaltando se stesso al di sopra di ogni divinità, e sta attualizzando quella "profezia" in riferimento a sovrani dei suoi giorni».

¹⁸ L'orizzonte è fenomenologico. *Phainomenon*: ciò che appare ai sensi o alla mente, come le cose si manifestano o, meglio, si accendono - la radice evoca il risplendere, il rivelarsi. Una fenomenologia guarda non al problema dell'esistenza, ma al prodursi e al muoversi di un evento o di una immagine nel mondo e nello spirito, per arrivare a coglierli per quel grappolo di idee che comprende, agitando la storia. Vita e idee si contagiano reciprocamente, perché se il vissuto alimenta le visioni esistenziali, queste condizionano la natura del vissuto.

¹⁹ "Un futuro è prevedibile non perché esista un nesso continuo di fatti tra il presente e l'avvenire e perché in qualche modo misterioso qualcuno sia in grado di vedere in anticipo tale nesso di necessità: è prevedibile perché è il riflesso, l'espressione, la manifestazione di una realtà divina, che da sempre, o meglio al di fuori di ogni tempo, ha in sé il germe di quell'evento per noi futuro. Perciò quell'avvenimento futuro può non essere prodotto da una concatenazione necessaria ed essere ugualmente prevedibile; può essere il risultato di caso e necessità mescolati e intrecciati, come sembrano pensare alcuni



2.1 - "Il regno di senso della terra"

La tradizione attribuisce l'Epistola all'ultimo Apostolo, ma la paternità è discussa²⁰, tra chi parla di scuola paolina²¹ e chi la ritiene di "un autore a noi sconosciuto" del I secolo, che voleva confutare la visione secondo la quale la *parousia* sarebbe già avvenuta o, quantomeno, sarebbe stata imminente²². La questione della paternità non è affatto secondaria, perché è quella della legittimità del messaggio che esprime. Ma questa incertezza di collocazione storica non ha condizionato la potenza della voce.

Nella molteplice varietà delle interpretazioni, il messaggio paolino ha aperto ai suoi lettori un paradigma esistenziale, originale e alternativo rispetto a ogni altro. La *Seconda Lettera ai Tessalonicesi* appartiene sì alla "scienza dell'apocalittica" ma rispetto a questa - che, come sottolinea Jacob Taubes, "comporta un atteggiamento passivo rispetto agli accadimenti della storia"²³ - rivela una diversità radicale: il processo escatologico non solo non vincola, ma sollecita gli uomini a esercitare la propria libertà di giudizio e di azione, come dimostra la resistenza del *katechon*, secondo l'intuizione di Carl Schmitt.

È stato, infatti, colui che si definì l' „*Epimeteo cristiano*”²⁴ a ricordare al mondo l'attualità dello scontro in atto tra il *mysterion tes anomias* e il *katechon*, che non si tratta di un conflitto simbolico, incarnandosi in istituzioni e uomini della politica e della cultura. Nel saggio *Acceleratori involontari ovvero: la problematica dell'emisfero occidentale* del 1942, Schmitt scrive:

sapienti greci, per esempio Eraclito”: così **G. COLLI**, *La nascita della filosofia*, Adelphi, Milano, 2017, p. 45.

²⁰ In senso favorevole, seppure problematicamente, si veda, per tutti, **J.S. BOSCH**, *Scritti paolini*, Paideia, Brescia, 2001, p. 151.

²¹ Si veda, per tutti, **G. ROSSÉ**, *Paolo e l'universalismo del messaggio cristiano*, in **G. ROSSÉ, V. VITIELLO**, *Paolo e l'Europa. Cristianesimo e filosofia*, Città Nuova, Roma, 2014, p. 16.

²² **M. VANNINI**, *L'antiCristo*, cit., p. 9. Il che farebbe retrodatare lo scritto dalla metà alla fine del I secolo d.C.

²³ **J. TAUBES**, *Escatologia occidentale*, a cura di E. STIMILLI, Quodlibet, Macerata, 2019, p. 66, che, così, prosegue: «qualsiasi attivo operare viene meno. Il destino della storia universale è predeterminato, e non ha senso cercare di resistergli. Lo stile apocalittico utilizza prevalentemente il passivo. Nelle apocalissi non "agisce" nessuno, piuttosto tutto "accade". Non si dice: Dio sente il grido, ma il grido giunse sino a Dio; non: il Messia giudica i popoli, ma il giudizio arriva sui popoli».

²⁴ **C. SCHMITT**, *Ex captivitate salus*, Adelphi, Milano, 1987, p. 14 (corsivo dell'A.).



«Nella tarda antichità e nel Medioevo gli uomini credevano a una potenza misteriosamente frenante, che veniva designata con la parola greca "kat-echon" (tenere basso), la quale impediva che la fine apocalittica dei tempi, matura già da un pezzo, sopraggiungesse. Tertulliano e altri autori vedevano nel vecchio *imperium romanum* di allora il rallentatore, ovvero il fattore che con sua semplice esistenza "tratteneva" l'eterno, determinando un rinvio della fine. Il Medioevo europeo ha ripreso questa credenza, e molti avvenimenti essenziali della storia medioevale sono comprensibili solo in questa prospettiva»²⁵.

Un giurista, acclarato come uno dei più grandi costituzionalisti del secolo XX, per la prima volta in scritti destinati al mondo della critica, si occupa di un testo escatologico e non esita a sostenere che «gli storici e i filosofi della storia dovrebbero prima o poi indagare e descrivere le diverse figure di "forze frenanti" (*Aufhalter*) e i diversi tipi di "rallentatori" (*Verzogerer*) della storia universale»²⁶. La tragedia del conflitto mondiale ha aperto consapevolezze che esigono nuove chiavi di interpretazione. La storia ha condannato i profeti del Progresso. Perciò, si indagano i testi fondanti la civiltà occidentale per trovare ragioni da cui ripartire: "il pensiero degli uomini deve nuovamente rivolgersi agli ordinamenti elementari della loro esistenza terrestre. Noi siamo alla ricerca del regno di senso della terra"²⁷.

Per Franco Volpi,

"Carl Schmitt impersonava e fondeva in sé questi due tipi di sapere tra loro incompatibili. Era un uomo di scienza, abituato al rigore della definizione e dell'argomentazione, ma al tempo stesso uno sciamano della parola e un mistagogo"²⁸.

Ma tanto è che le sue visioni della storia, invece del disincanto²⁹, hanno sollecitato le intelligenze di contemporanei e posteri. Se per Schmitt il *katechon* è "il concetto decisivo e storicamente importante" di una dottrina

²⁵ C. SCHMITT, *Acceleratori involontari ovvero: la problematica dell'emisfero occidentale*, in ID., *Stato, grande spazio, nomos*, a cura di G. GURISATTI, Adelphi, Milano, 2015, p. 209.

²⁶ C. SCHMITT, *Acceleratori*, cit., p. 209.

²⁷ C. SCHMITT, *Il Nomos della terra*, traduzione italiana di E. Castrucci, Adelphi, 2006, p. 15.

²⁸ F. VOLPI, *La selvaggia chiarezza*, Adelphi, Milano, 2011, p. 137.

²⁹ Per questa prospettiva, si veda S. NATOLI, *Il fine della politica*, Bollati Boringhieri, Torino, 2019, p. 33.



cristiana del potere (dall'Impero al Papato)³⁰, Giorgio Agamben è convinto che

“in un certo senso, ogni teoria dello Stato - compresa quella di Hobbes - che vede in esso un potere destinato a impedire o a ritardare la catastrofe, può essere considerata come una secolarizzazione di questa interpretazione di 2 Tess. 2”³¹.

Sul passo dell'Epistola, “almeno da Schmitt, si affaticano esegesi bibliche, giuridiche e politologiche, con encomiabile sfoggio di erudizione” chiosa Massimo Cacciari, che al *katechon* e all'„immenso rilievo storico, politico e teologico che può assumere” ha dedicato, nel 2013, il saggio *Il potere che frena*³².

2.2 - La rinuncia papale

11 febbraio 2013: nella sala del Concistoro, il Pontefice regnante, Benedetto XVI, proclama: “Declaro me ministero Episcopi Romae, Successoris Sancti Petri, mihi per manus Cardinalium die 19 aprilis MMV commissio renuntiare”³³.

“Potremmo ipotizzare che Ratzinger si dimette perché non riesce più a contenere le potenze anticristiche, all'interno della stessa Chiesa. Come diceva Agostino, gli anticristi sono in noi. Questa è una chiave per la decisione di Ratzinger, se vogliamo leggerla in tutta la sua serietà. La sua decisione fa tutt'uno con la crisi del politico, del potere che frena”.

La riflessione di Massimo Cacciari³⁴ matura nell'imminenza del Conclave, per la successione del Pontefice rinunziatario, e rimanda all'analisi de *Il potere che frena*, ove aveva già rilevato che:

³⁰ C. SCHMITT, *Il Nomos*, cit., p. 43.

³¹ G. AGAMBEN, *Il tempo che resta*, Bollati Boringhieri, Torino, 2018, p. 103.

³² M. CACCIARI, *Il potere che frena*, cit., p. 23-13.

³³ *Concistoro ordinario pubblico - Declaratio del Santo Padre Benedetto XVI sulla sua rinuncia al Ministero di Vescovo di Roma, Successore di San Pietro*, 11 febbraio 2013 (in *press. vatican.va*).

³⁴ “Cacciari: il nuovo Papa dovrà sfidare l'Anticristo” - Intervista a M. Cacciari a cura di M. DOTI, 11 marzo 2013 (in *vita.it*), per il quale: «oggi, la spersonalizzazione delle figure politiche e, al contempo, l'accresciuta potenza delle figure marino-aeree come l'informazione, la finanza, la smaterializzazione dello stesso capitalismo [...]. Sono potenti immagini anticristiche - in quanto tali, teologicamente - e possono essere comprese soltanto in questa chiave epocale. La Chiesa si trova di fronte, per la prima volta, alla vera essenza dell'anticristo. Prima si era trovata di fronte a degli antagonisti,



“La Chiesa è *katechon* nei confronti della natura umana vulnerata, trattenendola dall’essere preda dell’inganno; è *katechon* nei confronti della sovranità politica, cercando di imporle il riconoscimento che essa è *rappresentante* anche di fini che quella sovranità trascendono; è, infine, come si è visto, *katechon in se stessa*, poiché sa che nel suo stato di *peregrina et militans* non può non partecipare anche all’energia dell’Avversario. E per tutti questi motivi è *katechon* del tempo della fine, pregando che esso possa durare fino alla conclusione dell’opera, la conversione, che testimonia esserle stata affidata”³⁵.

Anche per Giorgio Agamben

“la decisione di Benedetto XVI ha riportato alla luce il mistero escatologico in tutta la sua forza dirompente; ma solo in questo modo la Chiesa, che si è smarrita nel tempo, potrà ritrovare la giusta relazione con la fine di tempi. [...] Il paradosso della Chiesa è che essa, dal punto di vista dell’escatologia, deve rinunciare al mondo, ma non può farlo perché, dal punto di vista dell’economia, essa è del mondo e non può rinunciare a se stessa. Ma proprio qui si situa la crisi decisiva: perché il coraggio - questo ci sembra essere il senso ultimo del messaggio di Benedetto XVI - non è che la capacità di mantenersi in relazione con la propria fine”³⁶.

Alla rinuncia Agamben attribuisce un significato che va oltre il contesto ecclesiologico, perché consente di focalizzare alla radice il problema politico delle attuali democrazie:

ovvero a potenze che cercavano di sostituire la Chiesa nella propria funzione anche di potere che frena. Credo che la tragedia della Chiesa sia, in questo momento, proprio questa. Pensiamo all’anno della fede, alla tragedia dell’anno della fede. Che cosa significa? Cosa significa se non c’è più speranza? Se non c’è speranza per il mondo, non c’è speranza per la Chiesa stessa. Il *katéchon* derivava anche dalla fede. Ma se vien meno la fede, viene meno anche la speranza sulla Chiesa stessa. Era l’unico modo attraverso il quale la Chiesa poteva pensare il potere politico, ma anche se stessa come *katéchon*. L’unica legittimità della potenza catecontica derivava dal fatto di dare e darci il tempo per la conversione. Ma questa, a sua volta, è una speranza. E la speranza, a sua volta, non può fondarsi che sulla fede, per la Chiesa. E se viene meno la speranza in generale, come può esserci quella speranza che era fondata sulla fede? La Chiesa vive nel mondo, ma se nel mondo viene meno *tout court* la speranza, se non abbiamo più “speranza nel futuro”, nel suo senso più volgare e brutale? Sono queste le domande che ci si presentano oggi, all’apertura del Conclave. Domande epocali, me ne rendo conto. Ma proprio per questo, come dicevo prima, il gesto di Ratzinger va considerato nella sua grandiosa complessità teologico-politica».

³⁵ M. CACCIARI, *Il potere che frena*, cit., p. 72 (corsivo dell’A.).

³⁶ G. AGAMBEN, *Il mistero della Chiesa*, in ID., *Il mistero del male*, Laterza, Roma-Bari, 2013, p. 17.



“Una società può funzionare solo se la giustizia (che corrisponde alla Chiesa, all’escatologia) non resta una mera idea, del tutto inerte e impotente di fronte al diritto e all’economia, ma riesce a trovare espressione politica in una forza capace di controbilanciare il progressivo appiattimento su un unico piano tecnico-economico di quei principi coordinati ma radicalmente eterogenei - legittimità e legalità, potere spirituale e potere temporale, *auctoritas* e *potestas*, giustizia e diritto - che costituiscono il patrimonio più prezioso della cultura europea”³⁷.

La rinuncia al soglio pontificio di Benedetto XVI apre a interrogativi che vanno oltre l’attualità. La motivazione, tutta umana, dell’*ingravescente aetate* non riesce a placare l’ansia provocata da una decisione che, per la sua epocalità, sollecita una spiegazione più trascendente, anche secondo una logica non propriamente della ragione illuministica. Viene, così, in soccorso l’Epistola di Paolo di Tarso e si assiste, su tutto, al paradosso di un pensiero critico che mantiene, come punto di riferimento, le categorie escatologiche per leggere e dare un senso alla storia.

2.3 - La dissoluzione soteriologica

Nel secolo XI, il monaco irlandese, Malachia, compila nel *Prophetia Sancti Malachiae Archiepiscopi, de Summis Pontificibus* un elenco cronologico dei papi, che si conclude con *Petrus Romanus* intorno al Duemila. La profezia del discepolo di Bernardo di Chiaravalle è raccolta da Sergio Quinzio nell’opera *Mysterium iniquitatis*, nella quale narra dell’ultimo pontefice, Pietro II, che risiede nel Laterano, sempre più ignorato dai fedeli, *media* e dalla stessa Curia. Il Papa promulga un’enciclica per sancire come verità di fede il fallimento storico del Cristianesimo: “In questa morte culmina, e si consuma, il mistero dell’iniquità che domina l’intera storia del mondo”³⁸.

Il libello è il frutto di una sofferta riflessione, maturata nel corso di un decennio, avendone avuto Quinzio l’intuizione in *La croce e il nulla* del 1985. Lo scritto è riprodotto sotto il titolo *Vocabor Petrus* e si conclude così:

³⁷ G. AGAMBEN, *Il mistero*, cit., 18.

³⁸ S. QUINZIO, *Mysterium iniquitatis*, Adelphi, Milano, 2009, p. 87, per il quale: “la Chiesa di Cristo, che è suo corpo (cfr. Ef. 1,23), deve seguire la sorte di Gesù Cristo che ne è il capo (cfr. Ef. 1,22), deve cioè seguirlo nella morte, e come lui essere crocifissa nel mondo” (p. 86).



«Pubblicata l'enciclica che sancisce la fine del cristianesimo, come suo ultimo possibile significato, Pietro II sale all'interno della cupola di San Pietro, legge nella notte illuminandole con una lampada le parole scritte tutt'intorno alla sua base: "Tu es Petrus et super hanc petram aedificabo ecclesiam meam et tibi dabo claves regni coelorum". E cade all'incrocio dei bracci della croce, nel luogo dei falsi trionfi, là dov'è anche sepolto il pescatore di Galilea. Allora "ci fu un grande terremoto, di cui non si era mai visto l'eguale da quando gli uomini vivono sopra la terra. La grande città si squarciò in tre parti e crollarono le città delle nazioni. Dio si ricordò di Babilonia la grande, per darle da bere la coppa del vino del furore della sua ira. E tutte le isole fuggirono, e i monti non si trovarono più" (Ap. 18, 16-20)»³⁹.

La vicenda di Pietro II svela quanto quella di Benedetto XVI ha continuato a tenere serrato. È l'ambivalenza del processo escatologico: che l'anomia, l'iniquità, il male sono causa della fine dei tempi e, allo stesso tempo, all'origine della *parousia*. Questa coppia di verità (simultanee e contrapposte) accenna a una verità singola e più radicale, che si dispiega alla fine dei tempi: la dissoluzione è soteriologica. La condizione postmoderna è abitata da uomini che la professano.

La "storia Jacob Taubes-Carl Schmitt", come la ebbe a definire nei suoi scritti lo stesso rabbino-filosofo, è uno dei molti segni da cui si apprende la sulfurea trama del pensiero che considera la dissoluzione come via e strumento di salvezza:

"Per il giurista vale un'unica regola: finché è possibile trovare anche solo una forma giuridica, non importa con quale artificio, è necessario applicarla, altrimenti il caos dilaga. Il giurista è ciò che egli in seguito chiama *katechon*, colui che trattiene, che impedisce al caos di emergere. Non è questa la mia concezione del mondo né la mia esperienza. Come apocalittico immagino che direi: che vada pure a fondo. *I have no spiritual investment in the world as it is*"⁴⁰.

È, questa, una visione che Taubes condivide non solo con pensatori con cui coltiva una affinità elettiva, come Walter Benjamin⁴¹, ma anche con

³⁹ S. QUINZIO, *Mysterium*, cit., p. 13.

⁴⁰ J. TAUBES, *Scritti di Taubes su Schmitt e sulla teologia politica*, in J. TAUBES, C. SCHMITT, *Ai lati opposti delle barricate*, a cura di G. GURISATTI, Adelphi, Milano, 2018, p. 231, che, così, prosegue: "ma capisco che un altro possa investire in questo mondo. E, qualunque ne sia la forma, vede nell'apocalisse l'avversario, facendo di tutto per soggiogarla e sottometterla, poiché c'è il rischio che da essa si sprigionino forze che non siamo in grado di controllare".

⁴¹ "[Benjamin] sta con chi nell'apocalittico vede qualcosa connesso a una fine traumatica di tutte le esistenze storiche; che lascia spazio a un che di nuovo,



quelli rispetto ai quali la distanza non potrebbe essere più siderale, come Martin Heidegger e Ernst Jünger. La delegittimazione del mondo, “così come è”, è considerata dal primo “il compito della politica mondiale, il cui metodo dev’essere chiamato nichilismo”⁴² e sempre il nichilismo è il paradigma sul quale vengono a convergere anche i secondi in quel confronto raccolto da Volpi nel volume, emblematicamente, intitolato *Oltre la linea*. “L’attraversamento della linea, il passaggio del punto zero divide lo spettacolo; esso indica il punto mediano, non la fine. La sicurezza è molto lontana. In compenso sarà possibile la speranza”. La carica dissolutiva di Jünger⁴³ trova ulteriore radicalizzazione nel pensiero di Heidegger: “invece di volere oltrepassare il nichilismo, dobbiamo prima raccoglierci nella sua *essenza*”⁴⁴. Commenta Volpi: “sia Heidegger che Jünger bevono il calice fino in fondo, si fanno carico cioè dell’accusa di nichilismo, cercando di «sperimentare su di sé l’enorme potenza del niente». Essi la *sollecitano*, convinti che solo col suo compimento sia dato anche il suo esaurimento e, con esso, la possibilità del suo superamento”⁴⁵.

irraggiungibile da qualsiasi immagine mondana” (J. TAUBES, *Le “Tesi di filosofia della storia” di Walter Benjamin*, in ID., *Il prezzo del messianismo*, a cura di E. STIMILLI, Quodlibet, Macerata, 2017, p. 100). Taubes aveva organizzato, con inizio il 20 ottobre 1978 e per tutto il semestre invernale, un seminario ermeneutico, presso l’Istituto di filosofia, su “*Teologia politica come teoria della rivoluzione e della controrivoluzione sulla scorta Walter Benjamin e Carl Schmitt*”. Nell’elenco commentato delle lezioni, l’annuncio spiegava: «La tesi di Carl Schmitt: “Tutti i concetti più pregnanti della moderna dottrina dello Stato sono concetti teologici secolarizzati” (*Teologia politica*, 1922), ha aperto una problematica i cui effetti hanno oltrepassato di gran lunga l’ambito della giurisprudenza. Sia il *Frammento teologico-politico* (1922 ca) di Walter Benjamin, sia in particolare il suo capolavoro *Il dramma barocco tedesco* (1928), fino al suo testamento spirituale costituito dalle *Tesi di filosofia della storia* (1940) si pongono talora in tacito, ma in passi decisivi manifesto contrasto con le tesi di Carl Schmitt sulla teologia politica. Il seminario si propone di verificare in che senso le concezioni di filosofia dello Stato di Carl Schmitt “concordano” con le concezioni di filosofia dell’arte di Walter Benjamin (come lo stesso Benjamin sostenne in una lettera a Schmitt del dicembre 1930), e in che senso esse possano tuttavia venire intese come interpretazioni contrastanti della medesima questione» (J. TAUBES, C. SCHMITT, *Ai lati opposti*, cit., p. 263, nota 201).

⁴² W. BENJAMIN, *Frammento teologico-politico*, in *Opere complete di Walter Benjamin*, I, a cura di R. TIEDEMANN, H. SCHWEPPEMHAUSER, E. GIANNI, Einaudi, Torino, 2001, p. 513.

⁴³ E. JÜNGER, *Oltre la linea*, in E. JÜNGER, M. HEIDEGGER, *Oltre la linea*, Adelphi, Milano, 1997, traduzione italiana di A. LA ROCCA, F. VOLPI, p. 79 (corsivo dell’A.).

⁴⁴ M. HEIDEGGER, *La questione dell’essere*, in E. JÜNGER, M. HEIDEGGER, *Oltre la linea*, cit., p. 162 (corsivo dell’A.).

⁴⁵ F. VOLPI, *La selvaggia chiarezza*, cit., p. 53 (corsivo dell’A.).



7 luglio 1918: nel suo diario, Erik Peterson scrive: “Apri l’ultimo sigillo! Fa sì che il *Katechon* smetta di incidere sul reale come blocco dei tempi. Metti in scena l’ultimo atto!”⁴⁶.

3 - La profezia schmittiana

Per il contemporaneo che intenda esplorare il valore attuale dell’Epistola il percorso deve muovere dalla riflessione di Schmitt, tanto poderosa quanto pericolosa nei suoi meandri.

Come avvenne l’incontro tra l’Apostolo e colui che ambì di essere il *Kronjurist* del Terzo Reich? La risposta alla lettera di Pierre Linn del 24 dicembre 1948, riportata nel *Glossario*, fa risalire al 1932 la teoria del *katechon*⁴⁷. Schmitt ignora, però, il *mysterion tes anomias*. La sua attenzione è focalizzata, interamente, sul *katechon*, figura che eleva a livello di categoria concettuale, capace di dar conto della sequenza di fatti e trasformazioni della storia globale. L’interrogarsi è continuo:

“A dire il vero, da Lei volevo sapere: chi è il *Katechon* di oggi? Non si può certo pensare che sia Churchill o John Foster Dulles. La domanda è più importante di quella sul capo guardaboschi jungheriano. Per ogni epoca degli ultimi 1948 anni si deve poter nominare un *Katechon*. Il posto non fu mai vacante, altrimenti noi non esisteremmo più”⁴⁸.

⁴⁶ La citazione di Erik Peterson è tratta da G. CARONELLO, “L’Anticristo è un uomo, non un demone”. Su una figura escatologica di Erik Peterson, in *Il Katéchon (2Ts 2,6-7) e l’Anticristo. Teologia e politica di fronte al mistero dell’anomia*, Morcellania, Brescia, 2009, p. 183.

⁴⁷ C. SCHMITT, *Glossario*, a cura di P. DAL SANTO, Giuffrè, Milano, 2011, p. 112: «Nous sommes toujours - comme en 500 ou 800 - dans le “aion” chrétien, toujours en agonie, et tout évènement essentiel n’est qu’une affaire du “Kat-echon”, c’est-à-dire de “celui qui tient”, qui tenet nunc (2. ep. de Saint-Paul au Thessaloniques. 2. chap. vers 7.). Vous connaissez ma théorie du Katekon, elle date de 1932. Je crois qu’il y a en chaque siècle un porteur concret de cette force et qu’il s’agit de le trouver. Je me garderai d’en parler aux théologiens, car je connais le sort déplorable du grand et pauvre Donoso Cortés. Il s’agit d’une présence totale cachée sous les voiles de l’histoire».

⁴⁸ C. SCHMITT, *Glossario*, cit., p. 91 che, così, prosegue: “ogni grande imperatore del Medioevo cristiano riteneva in piena fede e coscienza di essere il *Katechon*, e lo era veramente. È del tutto impossibile scrivere una storia del Medioevo senza vedere e comprendere questo fatto centrale. Ci sono depositari temporanei, transitori e frammentati di questo compito. Sono sicuro che non appena il concetto sarà sufficientemente chiarito potremo addirittura metterci d’accordo su molti nomi concreti e fino ai giorni nostri”.



Schmitt parla del *katechon* come della “forza che trattiene la fine e sconfigge i malvagi”⁴⁹. Se il riferimento ai “malvagi” sembra riecheggiare le parole di Agostino, al contempo, però, prosaicizza il *mysterion tes anomias*, che pur dovrebbe essere di grande evocazione per un giurista. (Schmitt aveva chiuso la tarda intervista a Fulco Lanchaster del 1982 con la perentoria affermazione: “Mi sento al cento per cento giurista e niente altro. E non voglio essere altro. Io sono giurista e lo rimango e muoio come giurista e tutta la sfortuna del giurista vi è coinvolta”⁵⁰). Come mai l’autore del *Nomos della terra* si disinteressa al mistero che opera nel tempo della fine, quando è quello dell’anomia?

Una prima traccia sembra emergere nel saggio *Tre possibilità di una immagine cristiana della storia* del 1950 dove si legge:

“La viva attesa di una fine ormai imminente sembra togliere ogni senso alla storia e opera una paralisi escatologica, per la quale non mancano esempi storici. Vi è, tuttavia, anche la possibilità di un ponte, di cui la storia dell’impero medioevale offre esemplificazioni sorprendenti. Il ponte consiste nell’idea di una forza che trattiene la fine e sconfigge i malvagi. È il *kat-echon*, di cui parla il misterioso passo della seconda lettera ai Tessalonicesi di Paolo”⁵¹.

Quando il tempo della fine viene vissuto come la fine dei tempi, il *mysterion tes anomias* ne è assorbito, perché, in questa dimensione, non esiste più una azione determinata in un momento dato: la dissoluzione si compie in ogni istante, nell’ambito di una simultaneità indefinita, che la rende condizione intrinseca all’esperienza, intellettuale e carnale. Per Schmitt, eventi come l’ateizzazione o la islamizzazione non sono causa della paralisi escatologica, ma un derivato: sono processi interni, che la presuppongono, invece di determinarla. Questo potrebbe spiegare perché un giurista possa ostentare tanta indifferenza all’evocazione, nella storia, del *mysterion tes anomias*. Lo ignora perché, quando scrive, si è già consumato, ormai a dispiegarsi sono solo gli effetti. E si comprende anche l’ossessione per il *katechon* (“mi sono incapricciato” confessa in *Imperium*⁵²), il cui valore è nel credere, senza arrendersi, alla fine dei tempi

⁴⁹ C. SCHMITT, *Tre possibilità di una immagine cristiana della storia*, in ID., *Un giurista davanti a se stesso*, a cura di G. AGAMBEN, Neri Pozza, Vicenza, 2005, p. 252.

⁵⁰ C. SCHMITT, *Un giurista davanti a se stesso*, in ID., *Un giurista davanti a se stesso*, a cura di G. AGAMBEN, cit., p. 183.

⁵¹ C. SCHMITT, *Tre possibilità*, cit., p. 252.

⁵² C. SCHMITT, *Imperium*, traduzione italiana di C. BADOCCO, Quodlibet, Macerata, 2015, p. 69.



e la forza nell'ingaggiare la battaglia, anche se la guerra sarà persa. Diversamente dal *mysterion tes anomias*, il *katechon* è, ancora e sempre, un soggetto storico e, anzi, è il soggetto che genera e fa essere la storia.

La visione escatologica di Schmitt è, però, in definitiva opposta a quella di Paolo. Per il giurista si tratta di una dimensione, per l'apostolo è un processo dinamico, che si dispiega e ruota intorno al dualismo tra il *nomos* e il *mysterion tes anomias* e alla lotta tra quest'ultimo e il *katechon*. È questo agone che accende la storia umana dopo la venuta del Cristo e la attraversa sino all'avvento dell'*Anomos*. Osserva Agamben:

"L'escatologia non significa, infatti, necessariamente - come Schmitt suggerisce - una paralisi degli eventi storici, nel senso che la fine dei tempi renderebbe inutile ogni azione. Proprio al contrario, fa parte integrante del senso delle cose ultime che esse debbano guidare e orientare l'azione nelle cose penultime"⁵³.

Alla fine, in *Imperium* sembra riconoscerlo anche Schmitt, ma non sembra trarne le conseguenze:

"Perché la fine non arriva? Ma tutto ciò significa attendere la parusia come qualcosa di imminente. Il mondo è al tramonto. Domani sarà tramontato perché è corrotto [...]. Ciò potrebbe voler dire che l'inventario delle possibili risposte a tali domande è ormai esaurito. Invece non è così. Primo: perché non possiamo sapere con altrettanta esattezza quello che Dio sa. La storia non è calcolabile come un orario ferroviario o un'eclissi lunare e simili. Secondo perché, continuando a esserci alcune cose - sì, i peccatori - a tenere a freno [*halten es auf*] la venuta della fine, continuano ad esserci viceversa anche alcuni giusti che pregano"⁵⁴.

Altra traccia emerge nella teorica del *nomos*, la più alta concettualizzazione di Schmitt, per il quale l'occupazione della terra è un evento storico, che si traduce in categoria logica per elevarsi a principio giuridico. Essa contiene, in sé, l'ordinamento iniziale dello spazio ed è l'origine di ogni ulteriore diritto⁵⁵. Ma nello sviluppo che, progres-

⁵³ G. AGAMBEN, *Il mistero*, cit., p. 15.

⁵⁴ C. SCHMITT, *Imperium*, cit., p. 68.

⁵⁵ Secondo Schmitt «l'occupazione di terra precede l'ordinamento che deriva da essa non solo logicamente, ma anche storicamente. Essa contiene in sé l'ordinamento iniziale dello spazio, l'origine di ogni ulteriore ordinamento concreto e di ogni ulteriore diritto. Essa è il "mettere radici" nel regno di senso della storia» (C. SCHMITT, *Il Nomos*, cit., p. 27). Da questo atto primordiale derivano tutti i criteri: "nomos è la misura che distribuisce il terreno e il suolo della terra collocandolo in un determinato ordinamento, e la forma con ciò data dell'ordinamento politico, sociale e religioso. Misura, ordinamento e forma



sivamente, passa dalla terra alla presa di possesso del mare e dell'aere, l'occupazione tende a sradicarsi e tale processo è destinato a disperdersi con i traffici senza luogo dell'economia, che segnano la fine del *nomos* della terra⁵⁶. Così, la globalizzazione economica, altresì e per conseguenza, segna "la forma con ciò data dell'ordinamento politico, sociale e religioso"⁵⁷. L'intuizione di Schmitt è, oggi, il manifesto professato dalle potenze dell'emisfero occidentale.

È dato pensare alla fine del *nomos* come all'avveramento del regno dell'*anomia*?

"Finché la storia universale non sarà conclusa, bensì ancora aperta al mutamento, finché le situazioni non saranno fisse e cristallizzate per sempre, finché - in altre parole - uomini e popoli avranno ancora un futuro, e non solo un passato, allora nelle forme sempre nuove dell'apparire degli eventi della storia del mondo sorgerà un nuovo *nomos* [...]. Poiché alla base di ogni nuovo periodo e di ogni nuova epoca della coesistenza tra i popoli, tra gli imperi e i paesi, i detentori del potere e le forme di potere di ogni specie, vi sono nuove suddivisioni dello spazio, nuove delimitazioni e nuovi ordinamenti spaziali della terra"⁵⁸.

Davvero potente è la pagina di Schmitt: il *nomos* è *ordo ordinans* che, nelle sue metamorfosi storiche, mantiene salda e insuperabile la capacità strutturante del potere e della convivenza. Per Schmitt, lo sradicamento della globalizzazione non segna la fine del *nomos*, ma la sua trasformazione. Spartire e assegnare sono una segnatura che opera in modo ontologico e trascendente: dal nome che si fa ente, alla cosa che diventa bene, allo spazio che si erge a istituzione. Finché ci sarà storia, non ci sarà *anomia*: questa è la profezia schmittiana⁵⁹.

costituiscono qui una concreta unità spaziale" Secondo il giurista "tutte le regolamentazione successive, scritte e non scritte, traggono la loro forza dalla misura interna di un atto originario, costitutivo ed ordinativo in senso spaziale" (C. SCHMITT, *Il Nomos*, cit., 2006, pp. 59-70. Corsivo dell'A.).

⁵⁶ "Proprio qui, nel campo dell'economia, l'antico ordinamento spaziale della terra perse evidentemente la sua struttura": così C. SCHMITT, *Il Nomos*, cit., p. 302.

⁵⁷ C. SCHMITT, *Il Nomos*, cit., p. 59.

⁵⁸ C. SCHMITT, *Il Nomos*, cit., p. 70.

⁵⁹ Secondo Schmitt "la paura umana del nuovo è spesso grande quanto la paura del vuoto, anche quando il nuovo rappresenta il superamento del vuoto. Perciò molti vedono solo un disordine privo di senso laddove in realtà un nuovo senso sta lottando per il suo ordinamento. Non vi è dubbio che il vecchio *nomos* stia venendo meno, e con esso un intero sistema di misure, di norme e di rapporti tramandati. Non per questo, tuttavia, ciò che è venturo è solo assenza di misura, ovvero un nulla ostile al *nomos*. Anche nella lotta



Si può comprendere, allora, la scelta elettiva di guardare al *katechon* e ignorare il *mysterion tes anomias*. Il primo può conciliarsi con la teoria del *nomos* solo se isolato dal secondo. Le metamorfosi del *nomos* possono avere bisogno del *katechon*, ma sono, ontologicamente, incompatibili con l'*anomia*.

3.1 - I *Katechon*

A questo punto, guardiamo alle incarnazioni del *katechon* perché, come insegna Leonardo, i contorni non appartengono alla figura, ma al paesaggio circostante.

Nell'Epistola, il *katechon* è declinato, prima, al neutro e, poi, al maschile: è, dunque, forza e persona. Tale ambivalenza è quella del suo ruolo nell'economia della salvezza. I primi esegeti di Paolo convergono nell'identificare il *katechon* nell'Impero romano: Ambrosiaster⁶⁰, Giovanni Crisostomo⁶¹, Teodoreto di Ciro⁶², Girolamo⁶³, Cassiodoro⁶⁴ unitamente alla *Glossa ordinaria*⁶⁵ e, più tardi, a Martin Lutero⁶⁶. Il punto è fermo. Il *katechon* si dispiega nella sfera del potere secolare: si incarna nell'*imperium*, tanto che Adso da Montier si impegna a preservarne la continuità nel Regno dei Franchi⁶⁷.

più accanita fra le vecchie e le nuove forze nascono giuste misure e si formano proporzioni sensate. *Anche qui sono e qui regnano Dei / E grande è la misura*" (C. SCHMITT, *Terra e mare*, Adelphi, Milano, 2006, p. 110).

⁶⁰ AMBROSIASER, In *epistulam Beati Pauli ad Thessalonicenses secundam*, traduzione italiana di V. LIMONE, in M. CACCIARI, *Il potere che frena*, cit., p. 170.

⁶¹ G. CRISOSTOMO, In *epistulam secundam ad Thessalonicenses Commentarius - IV*, in M. CACCIARI, *Il potere che frena*, cit., p. 173.

⁶² TEODORETO DI CIRO, *Interpretatio in epistulam secundam ad Thessalonicenses*, in M. CACCIARI, *Il potere che frena*, cit., p. 183.

⁶³ GIROLAMO, *Epistulae*, cit., p. 188.

⁶⁴ CASSIODORO, In *epistulam secundam ad Thessalonicenses*, in M. CACCIARI, *Il potere che frena*, cit., p. 190.

⁶⁵ *Glossa ordinaria. Epistula secunda in Thessalonicenses*, in M. CACCIARI, *Il potere che frena*, cit., p. 192.

⁶⁶ M. LUTERO, *Prefazioni alla Bibbia*, a cura di M. GIOVANNINI, Marietti, Genova, 1987, p. 168.

⁶⁷ "Fintantoché i re franchi, che devono custodire l'impero romano, continueranno a governare, il potere del regno romano non morirà mai del tutto, conservandosi nei suoi sovrani": così ADSO DA MONTIER, *Tractatus de Antichristo*, cit., p. 194.



Sarà Tertulliano ad allargare la prospettiva associando alla forza temporale dell'Impero romano quella spirituale della preghiera⁶⁸, secondo una visione ripresa da Ottone di Frisinga, che si riferisce, ora, al regno, ora, "al sacerdozio e alla sede di Roma"⁶⁹, e da Bruno il Certosino che parla di "impero cristiano e l'unità delle fede"⁷⁰. La visione è, definitivamente, teorizzata da Tommaso d'Aquino, che professa la continuazione e trasformazione dell'impero temporale dei Cesari in quello spirituale della Chiesa cattolica romana⁷¹.

La prospettiva spirituale è recuperata nella sua pienezza da Calvino, per il quale il *katechon* è "non il regno ma la predicazione della parola di Dio"⁷². Così, ai nostri giorni, è stato indicato nello stesso apostolo Paolo nelle ricerche di studiosi come Oscar Cullmann, Peter Stuhlmacher e Enno E. Popkes, mentre Colin Nicholl lo identifica nell'Arcangelo Gabriele⁷³. Agli Ebrei che non accettano il Cristo guarda, invece, Peterson (suscitando il polemico e perplesso commento di Schmitt: "Che cosa il dotto filologo ed esegeta Peterson abbia pensato del *Kat-Echon* lo sappiamo: l'incredulità degli Ebrei, il loro rifiuto continuato fino al giorno di oggi di diventare cristiani, trattiene la fine dell'Eone cristiano"⁷⁴); e, più, di recente Sergio Quinzio, per il quale

«a "trattenere" la manifestazione dell'Anticristo è il perdurare della sinagoga e della sua ostilità contro i credenti nel Messia Gesù. Tolto questo ostacolo, nel tempio di Gerusalemme entreranno i cristiani giudaizzanti, gli "apostati" che continuando il culto e restando legati alle opere legali negano la morte salvifica di Cristo (Gal 2,21)»⁷⁵.

⁶⁸ TERTULLIANO, *Apologeticus Adversus Gentes pro Christianis*, in M. CACCIARI, *Il potere che frena*, cit., p. 150.

⁶⁹ OTTONE DI FRISINGA, *Chronica sive Historia de duabus civitatibus*, in M. CACCIARI, *Il potere che frena*, Adelphi, Milano, 2013, p. 205.

⁷⁰ BRUNO IL CERTOSINO, *Expositio in epistulam Pauli secundam ad Thessalonicenses*, in M. CACCIARI, *Il potere che frena*, cit., p. 199.

⁷¹ TOMMASO D'AQUINO, *Epistola II ad Thessalonicenses*, in ID., *Opera omnia*, XIII, Typis Petri Fiaccadori, Parma, 1962, p. 577.

⁷² G. CALVINO, *In epistulam Pauli ad Thessalonicenses alteram commentarii*, in M. CACCIARI, *Il potere che frena*, cit., p. 206.

⁷³ Si veda P. METZGER, *Il KATECHON. Una fondazione esegetica*, in *Il Katechon (2Ts 2,6-7) e l'Anticristo*, cit., p. 25.

⁷⁴ C. SCHMITT, *Teologia politica II*, a cura di A. CARACCILOLO, Giuffrè, Milano, 1992, p. 65.

⁷⁵ S. QUINZIO, *Un commento alla Bibbia*, Adelphi, Milano, 2008, p. 732.



Un discorso a sé, per l'articolazione e le rapinose evoluzioni, merita la riflessione di Schmitt, che muove dalla visione dei primi Padri della Chiesa:

“dunque: prima al maschile e poi al neutro. Ciò non significa altro che questo: *ho katechon* è l'*imperator* che di volta in volta regna, mentre *to katechon* è l'*imperium*. E fintanto che c'è l'*imperium*, anche il mondo non tramonterà”⁷⁶.

Il giurista, però, va oltre e indaga, continuamente, le incarnazioni del *katechon* nelle istituzioni e personaggi che hanno operato quali forze trattenitrici di questo o quel processo storico che apre alla dissoluzione. Con il che l'ambivalenza che, sin dall'origine, ha connotato il suo pensiero esegetico si colora sempre più di ambiguità. I *katechon* sono tali allorché si riconoscono nella visione cristiana della storia e, dunque, hanno consapevolmente interpretato il ruolo, come è accaduto a “ogni grande imperatore del Medioevo cristiano”⁷⁷; ma lo sono anche quando la contrapposizione alla dissoluzione, nella politica o nella cultura, non è illuminata dal Cristo, come Hegel che - “ultimo grande filosofo sistematico della Germania - per Nietzsche non fu nient'altro che il grande rallentatore e la grande forza frenante sulla via dell'autentico ateismo”⁷⁸. Hegel e Savigny sono considerati “freni degli acceleratori volontari e involontari sulla via che porta alla completa funzionalizzazione”⁷⁹ e, con essi, sono arruolati, spesso con fulminei rimandi, alla schiera dei *katechon* personaggi come l'imperatore Francesco Giuseppe (che sembrò trattenere “con la sua semplice esistenza, la fine del decrepito impero asburgico, e fu qualcosa di più che una folle superstizione se a quel tempo era opinione diffusa che

⁷⁶ C. SCHMITT, *Imperium*, cit., p. 70. Secondo il giurista «nella concreta localizzazione spaziale in rapporto a Roma, e non già in norme e idee generali, sta dunque la continuità che lega il diritto internazionale medioevale e l'impero romano. Carattere essenziale dell'impero cristiano era non di essere un regno eterno, ma di avere sempre presente la sua 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, capitolo secondo» (C. SCHMITT, *Il Nomos*, cit., p. 43).

⁷⁷ C. SCHMITT, *Glossario*, cit., p. 91.

⁷⁸ C. SCHMITT, *Acceleratori*, cit., p. 209.

⁷⁹ C. SCHMITT, *La situazione della scienza giuridica europea*, a cura di A. SALVATORE, Quodlibet, Macerata, 2020, p. 75.



l’Austria non sarebbe crollata finché egli restava in vita”⁸⁰), Rodolfo d’Asburgo e il maresciallo Pilsudski⁸¹, il presidente ceco Thomáš Masaryk (che “fu un autentico *Katechon* europeo; il *Katechon* della liberal-democrazia occidentale”⁸²). Altri *katechon* sono considerati i Tranquilli della terra, il gruppo seguace del mistico tedesco Gerhard Tersteegen⁸³; “forse” i Gesuiti⁸⁴ e, su tutti, l’Impero bizantino che,

«nonostante la sua debolezza, riuscì a “reggere” per molti secoli contro l’Islam, impedendo così che gli Arabi conquistassero l’intera Italia. In caso contrario, con l’estirpazione della antica civiltà cristiana, l’Italia sarebbe stata incorporata nel mondo islamico, così come accadde in quell’epoca all’Africa settentrionale»⁸⁵.

Oltre la storia si colloca, invece, la schietta proclamazione del 25 marzo 1948: “ora io sono più di Thomáš Masaryk”⁸⁶.

Ma c’è un’ultima, vertiginosa, lettura nella pluridecennale riflessione sul messaggio paolino svolta da Schmitt. È quella accennata, più che tratteggiata, nel *Glossario* quando definisce il *katechon* “senz’altro il peggiore dei criminali”⁸⁷. È l’interpretazione più sulfurea che attraversa l’esegesi di ogni tempo, propagandosi dai primi commentatori ai più contemporanei e che giunge a prospettare l’unità tra il *katechon* e l’*Anomos*.

⁸⁰ C. SCHMITT, *Acceleratori*, cit., p. 209.

⁸¹ C. SCHMITT, *Acceleratori*, cit., p. 209.

⁸² C. SCHMITT, *Glossario*, cit., p. 160 che così prosegue: “egli operò con mirabile consapevolezza - infinitamente superiore a quella che i politici, i filosofi e gli storici tedeschi seppero dimostrare allora - e fece una scelta molto oculata a favore dell’Occidente”.

⁸³ C. SCHMITT, *Imperium*, cit., p. 68.

⁸⁴ C. SCHMITT, *Glossario*, cit., p. 101.

⁸⁵ C. SCHMITT, *Terra*, cit., p. 21.

⁸⁶ C. SCHMITT, *Glossario*, cit., p. 166. Si tratta di una proclamazione illuminata dalla confessione del 16 giugno 1948: “ecco la parola-chiave segreta di tutta la mia esistenza spirituale e pubblicitaria: la lotta per un autentico rafforzamento cattolico (contro i neutralizzatori, gli estetici, i sostenitori dell’aborto, della cremazione e del pacifismo). Sulla via di questo rafforzamento cattolico Theodor H.[aecker] non è più riuscito a seguirmi; tutti si sono allontanati da me, anche Hugo Ball. Mi restano solo Konrad Weiß e alcuni amici fedeli, come Paul Adams” (p. 231). È per questo che, di sé, ha potuto dire di essere *katechon* e, al tempo stesso, parlando del suo rapporto con il regime nazista, l’Epimeteo cristiano: la figura creata dal poeta Konrad Weiß nel 1933 in contrapposizione al Prometeo pagano: colui che “si accorge in ritardo” del danno compiuto aprendo il vaso di Pandora.

⁸⁷ C. SCHMITT, *Glossario*, cit., p. 352.



La lettura dei Padri della Chiesa, che aveva identificato il *katechon* nell'Impero romano, ne aveva già sottolineato l'ambivalenza, stante la sua forza oppressiva e persecutoria, dando così corpo a quella insofferenza che sembra emergere dalla stessa Epistola quando lo indica come "ciò che deve essere tolto di mezzo". Questa venatura ha trovato ulteriore coloritura in quanti considerano la resistenza del *katechon* causa del ritardo della *parousia* del Signore e, dunque, fonte di sofferenza più che di salvezza, tanto da evocare la demonologia antica, per la quale dal principio strutturale dell'analogia cosmica deriva che solo un demone può trattenere un altro demone⁸⁸. È in questo contesto che si arriva a considerare quella tra il *katechon* e l'*Anomos* una contrapposizione che dissimula una unità radicale. Una visione che viene proposta tanto più nella condizione postmoderna, ove l'intreccio tra l'azione del trattenere e quella dell'*anomia* fanno emergere *katechon* e *Anomos* metamorfosi di "un unico potere"⁸⁹. È l'ultima dissimulazione di un mistero che continua, metaforicamente e storicamente, a incombere⁹⁰.

Epperò, si è detto, è lo stesso Paolo - perché "nessuno vi inganni in alcun modo!" - a puntualizzare la scansione degli eventi: se già al tempo dell'Apostolo è in atto il *mysterion tes anomias*, sarà solo a seguito dell'apostasia che si rivelerà l'uomo dell'*anomia*; prima dovrà essere "tolto di mezzo" il *katechon*, che lo trattiene, "perché non si manifesti se non nel suo tempo"; ed è a seguito dell'apparizione dell'*Anomos* che avverrà la *parousia* del Signore Gesù, che lo "annienterà". Nell'Epistola, il dramma si dispiega, dunque, in tre fasi e gli attori non sono sempre coincidenti.

Dinanzi al formidabile intrico di visioni teologiche, concezioni storiche, teorie giuridiche che l'Epistola ha sollecitato nei secoli, ci accorgiamo che, qualsiasi cosa pensiamo, siamo ancora immersi nella trama.

4 - Il triplice mistero

Il mistero del messaggio paolino è, ancora, vivo ed è triplice.

⁸⁸ Si veda P. METZGER, *Il KATECHON*, cit., p. 33.

⁸⁹ G. AGAMBEN, *Il tempo*, cit., p. 104. Per una ricostruzione di questa prospettiva interpretativa, M. RIZZI, *Storia di un inganno (ermeneutico)*, in *Il Katechon (2TS 2,6-7) e l'Anticristo*, cit., p. 41.

⁹⁰ Per un quadro ricostruttivo delle interpretazioni sulla figura katechontica si veda M. MARAVIGLIA, *La penultima guerra*, cit., p. 172.



C'è un mistero, si è detto, sulla segnatura: dopo la *Vulgata* si manifesta come *mysterium iniquitatis* e, nella postmodernità, come il mistero del male; c'è un mistero sull'identità: che tende a dissimularsi in quella dell'*Anomos* o dell'Anticristo per, poi, con-fondersi nel *katechon*. C'è, infine, un terzo mistero che tutti li assorbe, quello relativo al suo stesso significato: il greco *mysterion* deriva da *mystes* che vale per iniziato e allude alla verità celata ai profani; il latino *mysterium* è, invece, ciò che supera la ragione. Se, dunque, vale come segreto è la dimensione dell'occultamento che comprime la possibilità del conoscere; se come arcano, quella che esclude la stessa capacità di comprensione (segreto e arcano: visti dall'esterno sono, ambedue, una rivelazione senza svelamento).

Se il *mysterion* è un arcano per Pietro II, il papa dell'enciclica *Mysterium iniquitatis* - l'esercizio di letteratura apocalittica di Sergio Quinzio⁹¹ -, i primi Cristiani lo intesero come segreto. Ottone di Frisinga prospetta, comunque, che "Paolo chiama *mistero* qualcosa di occulto (siamo soliti infatti chiamare mistiche le cose segrete)"⁹².

⁹¹ L'articolato pensiero di Quinzio può essere sintetizzato in queste considerazioni: "il mistero dell'iniquità, il mistero dell'apostasia anticristica, sebbene già allora additato come all'opera, non ci viene svelato in nessun luogo: né nei testi sacri né nella tradizione della Chiesa formatasi nei secoli, in luogo della parusia di Cristo che si sperava e si credeva imminente con l'instaurazione del suo regno di giustizia". "Il mistero dell'iniquità non è neppure genericamente il male, perché il male è di solito visibile nei suoi effetti. Il mistero dell'iniquità è la forza sotterranea e invisibile che lo propaga, così come nei testi ebraici il peccato è forza mortifera che epidemicamente contagia e contamina". "All'avanzare nella storia dell'iniquità la *Seconda Lettera ai Tessalonicesi* dà il nome di «mistero». Un termine spesso usato e abusato nel senso di «incomprensibile per la ragione umana». Ma non è questo il senso di «mistero» nel *Nuovo Testamento*. Il «mistero» è qualcosa che è in Dio, e che gli uomini giungono a comprendere solo nel momento in cui Dio lo svela; ma allora esso appare in tutta la sua evidenza". "Nell'Apocalisse, invece, il «mistero» è posto nel futuro, non è ancora svelato. Viene riferito infatti al compimento finale, quando «si compirà il mistero di Dio» (Ap 10,7). Qui, intanto, un primo svelamento dell'ultimo mistero avviene soltanto in visione (cfr. Ap 17, 1 e 3), quando appare la simbolica donna (cfr. Ap 17,18) dal «nome misterioso»: «Babilonia la grande» (Ap 17,5), di cui viene poi annunciata la terribile caduta nel successivo capitolo 18. La visione della strepitosa ricchezza e potenza di Babilonia con i suoi enormi traffici su scala mondiale, e della sua distruzione, occupa l'intero capitolo, ed è difficile distaccare quelle immagini da ciò che vediamo nel nostro mondo. Questo «mistero», non ancora svelato se non in visione, è chiaramente una sola cosa con il mistero dell'iniquità. Gli altri «misteri» di cui si legge nel Nuovo Testamento vengono svelati nel tempo di Gesù o nel tempo apostolico che viene immediatamente dopo, quello in cui Paolo scrive le sue lettere" (S. QUINZIO, *Mysterium*, cit., pp. 61, 82, 59-60).

⁹² OTTONE DI FRISINGA, *Chronica*, cit., p. 203 (corsivo dell'A.).



Della preparazione da parte di Satana di “un piano segreto dell’empietà” parla Calvino:

“poiché, non avendo ancora Satana radunato tante forze, da far sì che l’Anticristo possa opprimere apertamente la Chiesa, Paolo dice che egli sta preparando in segreto ciò che potrebbe compiere in modo palese una volta che il suo tempo sia giunto”⁹³.

E sempre al diavolo, che “fa parecchie cose come in segreto”, si richiama Teodoro di Mopsuestia⁹⁴ e, così, Teodoreto di Ciro:

«attraverso le eresie, infatti, il diavolo, avendo allontanato molti dalla verità per mezzo delle eresie, predispone la rovina dell’inganno. Pertanto, [l’Apostolo] ha definito “mistero dell’iniquità” costoro, in quanto posseggono un legame occulto, con l’iniquità»⁹⁵.

Bruno il Certosino parla di “un’iniquità spirituale”⁹⁶ e la *Glossa ordinaria* di “iniquità mistica”⁹⁷. Ci saranno, nel tempo, altre letture, ma quella legata a Satana percorrerà la riflessione cristiana sino al XXI secolo: “comprendere il mistero del male vuol dire, per il Cristianesimo, valutare il ruolo di Satana come agonista di Dio” osserva, ne *L’Anticristo*, Gianni Baget Bozzo per il quale, comunque, “*il mysterium iniquitatis* è una tragedia avvenuta in cielo prima della creazione del mondo”⁹⁸.

Quando lo sguardo si sposta sulla terra, la visione viene a colorarsi dei chiaroscuri della storia umana. Da Giovanni Crisostomo l’occultamento viene attribuito allo stesso Paolo:

⁹³ G. CALVINO, *In epistulam Pauli*, cit., pp. 210-208.

⁹⁴ TEODORO DI MOPSUESTIA, *In epistulam posteriorem Pauli ad Thessalonicenses Commentarii Fragmenta*, in M. CACCIARI, *Il potere che frena*, cit., p. 185.

⁹⁵ TEODORETO DI CIRO, *In epistulam*, cit., p. 183.

⁹⁶ BRUNO IL CERTOSINO, *Expositio*, cit., p. 199.

⁹⁷ GLOSSA ORDINARIA, cit., p. 191.

⁹⁸ G. BAGET BOZZO, *L’Anticristo*, cit., pp. 112-109, che, nell’ambito di una visione escatologica del Cristianesimo, rileva come “Satana è il padrone dell’ora in Giovanni, ha un potere innanzi a Dio che Dio rispetta. Il regno di Satana sta innanzi a Dio come un potere. Di tutto ciò non c’è traccia nella Bibbia ebraica. Ci troviamo di fronte a un dato esclusivo di Gesù e del Nuovo Testamento, un dato che non è presente in nessuna parte del Nuovo Testamento quanto nei Vangeli, dove Gesù è direttamente in gioco. Che cosa è avvenuto di teologicamente nuovo tra l’Antico e il Nuovo Testamento, perché su un punto tanto decisivo il linguaggio della Rivelazione sia cambiato? Il nuovo Testamento è una nuova Rivelazione, una Rivelazione in cui la discontinuità con l’Antico Testamento è tanto grande quanto la sua continuità. Evidentemente ciò appare in tutti gli altri testi: la Trinità, il Verbo incarnato, il Corpo di Cristo, l’Eucarestia, l’escatologia dell’anima e dei corpi” (p. 106).



“dice che Nerone è il tipo dell’Anticristo”, ma “ne ha parlato in modo oscuro, e non ha voluto renderlo manifesto, non per timore, ma piuttosto per insegnarci a non suscitare inutili inimicizie, nulla essendovi che debba rendere impazienti”⁹⁹.

Una tesi che sarà riproposta anche nelle interpretazioni più recenti¹⁰⁰.

Il passo successivo è, allora, quello che vede nel mistero un dramma storico. Per Giorgio Agamben lo è già sotto il profilo semantico. La prospettiva è quella dello studio sul significato del termine *mysterion* condotto da Odo Casel, il monaco dell’abbazia benedettina di Maria Laach tra i principali ispiratori del Movimento liturgico:

“il termine *mysterion* indica [...] una prassi, un’azione o un dramma nel senso anche teatrale del termine, cioè un insieme di gesti, di atti e parole attraverso i quali un’azione o una passione divina si realizza efficacemente nel mondo e nel tempo per la salvezza di coloro che vi partecipano”¹⁰¹.

Con questi riferimenti concettuali, Agamben annota:

“Il *mysterium iniquitatis* della Seconda lettera ai Tessalonicesi non è un arcano sovratemporale, il cui unico senso è di porre fine alla storia e all’economia della salvezza: è un dramma storico (*mysterion* in greco significa «azione drammatica»), che è in corso per così dire in ogni istante e in cui incessantemente si giocano le sorti dell’umanità, la salvezza o la rovina degli uomini”¹⁰².

“Che cosa aggiunge a questa concezione del mistero il *mysterium iniquitatis* della Seconda lettera ai Tessalonicesi? Qui il dramma escatologico è, per così dire, messo in scena, nella forma di un conflitto o di una dialettica fra tre personaggi: il *katechon* («colui che trattiene»), l’*anomos* (il «fuori legge») e il messia (Dio e Satana sono anche nominati, ma restano sullo sfondo)”¹⁰³.

Ci accorgiamo, così, che il *mysterium iniquitatis* finisce per perdere ogni consistenza. La sua presenza nella storia umana si dissolve, finendo per incarnare il titolo di testa di una rappresentazione: quella della *pugna spiritualis* tra il *katechon*, l’*Anomos* e il Messia.

⁹⁹ GIOVANNI CRISOSTOMO, *In epistulam secundam*, cit., p. 173.

¹⁰⁰ Per un quadro storico di questa tesi, si veda P. METZGER, *Il KATECHON*, cit., p. 26.

¹⁰¹ G. AGAMBEN, *Mysterium iniquitatis. La storia come mistero*, in ID., *Il mistero del male*, Laterza, Roma-Bari, 2013, p. 30.

¹⁰² G. AGAMBEN, *Il mistero*, cit., p. 16.

¹⁰³ G. AGAMBEN, *Mysterium*, cit., p. 33.



5 - Un mistero che illumina

Schmitt rimprovera a Juan Donoso Cortés di non aver compreso il valore del *katechon* e, per questo, sentenza: “fallì dal punto di vista teologico”¹⁰⁴. Avrà anche ignorato la Epistola paolina, ma Donoso Cortés sa afferrare il cuore del mistero:

“I misteri cattolici sono paragonabili a corpi luminosi e al tempo stesso opachi, che tutto illuminano e tuttavia non possono essere rischiarati da niente, neppure dalla loro stessa luce, e la loro luce non può essere offuscata dalla loro stessa ombra, poiché sono perpetuamente luminosi. Al tempo stesso che proiettano la loro luce su tutto l’universo, conservano per sé la propria ombra; tutto illuminano ma non possono essere illuminati. Tutto penetrano eppure sono impenetrabili”¹⁰⁵.

Nella formulazione di Donoso Cortés, il mistero illumina senza essere illuminato. È qualcosa che sembra impuntarsi contro il modo consueto di pensare, ma come possa illuminare il mistero, che rimane tale, lo spiega Pavel Florenskij nelle pagine autobiografiche dedicate ai figli, nelle quali, la notte del 7 novembre 1916, iniziò a raccogliere la propria visione della vita:

“Il fatto che al mondo ci fosse *l’incognito* non era, per come lo intendevo io, una condizione transitoria della mia mente che ancora non aveva conosciuto tutto, ma una peculiarità sostanziale del mondo. L’ignoto è la vita del mondo. Perciò era mio desiderio conoscere il mondo proprio in quanto *incognito*, senza violare il suo mistero, ma spiandolo. E il simbolo era spiare il mistero. Poiché dai simboli il mistero del mondo non viene celato, ma anzi rivelato nella sua vera sostanza, cioè *in quanto mistero*. Le vesti non velano, ma svelano un corpo splendente, e lo fanno, tra l’altro, in modo ancora più splendido, rivelandolo nel suo casto pudore. Al contrario, un corpo denudato sfacciatamente si chiude alla conoscenza, poiché ha perso la partita con il proprio pudore, che è di fatto la misteriosa profondità della vita e la luce del profondo”¹⁰⁶.

Quella di Paolo è una rivelazione senza svelamento: fa apparire e mette da parte o, addirittura, fa apparire per mettere da parte. È il corpo

¹⁰⁴ C. SCHMITT, *Glossario*, cit., p. 91.

¹⁰⁵ J. DONOSO CORTÉS, *Saggio sul cattolicesimo, il liberalismo e il socialismo*, a cura di G. ALLEGRA, Il Cerchio, Rimini, 2007, p. 121.

¹⁰⁶ F. FLORENSKIJ, *Ai miei figli*, a cura di N. VALENTI, L. ZAK, Mondadori, Milano, 2009, p. 206 (corsivo dell’A.).



velato di Florenskij e, come il corpo velato di Florenskij, il suo senso riposa in questo. Perché il mistero non esprime, ma evoca¹⁰⁷. Più che concetti con i quali elaborare pensieri, ispira immagini mentali in grado di aprire a un altro modo di guardare al mondo, suscitando risonanze, collegamenti, rimandi. Annota Heidegger: “Ma noi non sappiamo mai un mistero svelandolo o analizzandolo, ma unicamente custodendolo come mistero”¹⁰⁸. I misteri meta-fisici non hanno soluzioni, ma solo una storia. Il loro operare è proprio nel pro-vocare l’uomo non perché li risolva, ma perché li viva, mettendo il mondo in com-unione con essi. La prima implicazione è prendere consapevolezza che l’accettazione dell’esistenza nella vita del mistero è, come osserva Jean Guitton, alternativa alla visione dell’assurdità (nel senso sartriano) dell’esistenza¹⁰⁹. La seconda implicazione è che proiettarsi in questa dimensione significa promuovere a dignità di pensiero non la soluzione, ma l’esperienza del mistero (esperienza deriva da *ex-per-ire*: attraversare). Ciò che si viene a comprendere del mistero è quello che si manifesta nell’atto di acquisire consapevolezza della sua esistenza, che, dunque, non è avanti a noi come oggetto di teorica valutazione, estraneo all’interrogante, ma come fenomeno della realtà che appare, appunto, perché sia vissuto con i sensi e la mente. In questa prospettiva, il mistero non è, ma si fa; non è cosa, ma processo; non ha natura definita o fissa, ma è forma concreta, che vive nella immanente relazione con chi lo guarda.

¹⁰⁷ Già per Eraclito “il Signore, cui appartiene l’oracolo che sta a Delfi, non dice né nasconde, ma accenna” (Frammento 93, in **ERACLITO**, *I frammenti e le testimonianze*, a cura di C. DIANO, G. SERRA, Mondadori, Milano, 1993). La dimensione del mistero attraversa il tempo della autentica sapienza, quella che doveva essere recuperata dalla filo-sofia di Platone, ma rimane inaccettabile all’uomo della postmodernità che, come appare immediatamente evidente nel commento di Giorgio Colli, finisce per fraintenderla: “il dio dunque conosce l’avvenire, lo manifesta all’uomo, ma sembra non volere che l’uomo comprenda. C’è un elemento di malvagità, di crudeltà nell’immagine di Apollo, che si riflette nella comunicazione della sapienza” (**G. COLLI**, *La nascita*, cit., p. 16). Ma, effettivamente, la comunicazione della sapienza si risolve nella conoscenza dell’avvenire? La sapienza è una forma di comprensione della realtà che riconosce valore alla vita. Ciò non ha nulla a che fare con la conoscenza dell’avvenire. La finestra spalancata sul domani può, anzi, rappresentare lo schermo più oscuro sulla realtà dell’oggi. Come intuito da Florenskij, quando l’ignoto è la vita del mondo, sapienza è spiarlo, non conoscerlo.

¹⁰⁸ **M. HEIDEGGER**, *La poesia di Hölderlin*, a cura di F.-W. VON HERRMANN, L. AMOROSO, Adelphi, Milano, 1988, p. 29.

¹⁰⁹ Si veda **J. GUITTON**, *Il mio secolo, la mia vita*, Rusconi, Milano, 1990, p. 309.



Custodire il *mysterion tes anomias* significa riconoscere l'*anomia* come *datum* immanente alla storia umana e sperimentarla come *factum* dei processi e dinamiche nelle quali questa storia si dispiega. Allora, le manifestazioni con cui percorre i secoli vanno intese come epifanie, che lo rivelano come tramite un prisma ed è guardando attraverso che ricostruiamo, a poco a poco, il mirabile intrico, con il suo spessore omniavvolgente di risonanze.

6 - L'*anomia*

Le manifestazioni con le quali il *mysterion* ha attraversato la storia non riescono a scardinare la corrispondenza lessicale che, nell'Epistola, salda la sua rivelazione con l'avvento che prepara: quello dell'*ho Anthropos tes anomias* (l'uomo dell'*anomia*).

Ho Anthropos tes anomias è il primo degli appellativi e *ho Anomos* l'ultimo; nell'intermezzo, sono associati a quello di *Nios tes apoleias* (figlio della perdizione) e, poi, a *Antikeimenos* (l'avversario); l'avvento terminale è contrassegnato come *l'apokalypsis o Anomos*. È l'evidenza di una *connectio*, di una interdipendenza, che trova espressione anche semanticamente: il mistero dell'*anomia* si incarna a tal punto nell'uomo dell'*anomia* da trasformarlo nell'Anomico.

Se, come osserva Hannah Arendt, "ognuno degli autori può essere racchiuso in una singola parola per coloro che lo conoscono"¹¹⁰, per Paolo, questa, è: *anomia*. Tutta l'Epistola è travagliata, nel profondo, dalla sua tremenda verità. È centro di attrazione di tutte le cose dette, laccio che serra gli eventi dall'inizio alla fine, in una unità di fondo che nessuna interpretazione può disconoscere o oscurare. Siamo avanti a una segnatura che ci sfida alla decifrazione secondo la prospettiva che apre. (Roberto Calasso: "*Graecum est, non legitur*: ma quella lingua che non si legge è la lingua che agisce"¹¹¹)

6.1 - "Il sistema-mondo"

È decisa l'interpretazione del termine paolino dichiarata da Agamben nel saggio *Il tempo che resta*: «*Anomia* non dev'essere qui tradotto, come fa Girolamo, con un generico "iniquità" o, peggio ancora, "peccato". *Anomia*

¹¹⁰ H. ARENDT, *Per un'etica*, cit., p. 19.

¹¹¹ R. CALASSO, *La rovina di Kasch*, Adelphi, Milano, 1994, p. 81.



non può che significare "assenza di legge" e *anomos* è colui che è fuori dalla legge»¹¹².

L'alfa privativa ha, in effetti, ispirato la visione per la quale il *mysterion* sia preordinato alla dissoluzione del *nomos*, in ciò avvalorata dalla qualificazione della forza che si oppone in termini di *katechon*, il trattenitore. Ma se, nell'Epistola, la segnatura dell'*anomia* sta nella contrapposizione rispetto al *nomos*, questo risulta, a sua volta, in-definito ("assenza di legge": ma quale è la legge?). Il *nomos* brilla come un buco nero: la sua presenza si rivela indirettamente, come pensiero risonante. *Nomos/anomia, anomia/katechon, katechon/nomos*: l'uno si riflette nell'altro, e viceversa, e tutti insieme tra loro, uniti dal nesso indissolubile e lampeggiante delle opposizioni binarie. Non più che su questo procedere si basa la profezia paolina, che si propaga attraverso un gioco di specchi tanto vertiginoso quanto fluttuante ("la scrittura parlante è qualcosa di diverso dal discorso scritto", aveva annotato, nei *Quaderni neri*, Heidegger¹¹³).

È in questo con-testo che la lettura di Massimo Cacciari si rivolge alle categorie schmittiane:

«Quello dell'anomia [...] è un sistema - è, anzi, il sistema-mondo. In esso è impensabile un ordine "territorializzato", come quello sempre presupposto dal *katechon*. È impensabile una fonte del potere che ne trascenda il funzionamento immanente - un'idea da cui il suo esercizio dipenda e a cui esso si richiami. La legge a cui gli ultimi uomini obbediscono non si impone come il frutto di decisioni sovrane, né appare dettata in vista di uno stato che trascenda quello esistente. Essa deve valere puramente come l'espressione delle "naturali" esigenze di funzionamento del sistema, dell'„ovvio" rispetto delle regole grazie alle quali l'apparato lavora»¹¹⁴.

Per il filosofo, l'*anomia* non è caos e non è anarchia, perché l'Avversario è apostata, si erge come dio, celebra un proprio culto e, per

¹¹² G. AGAMBEN, *Il tempo*, cit., p. 104. La chiosa risale all'anno 2000. Nel successivo, di oltre un decennio, testo della conferenza *Mysterium iniquitatis* e in quello dedicato al "tentativo di interpretazione della abdicazione di Benedetto XVI" intitolato *Il mistero della Chiesa*, che sono ambedue raccolti nel volume *Il mistero del male. Benedetto XVI e la fine dei tempi*, si torna, tuttavia, a parlare senza distinzioni di anomia, iniquità e male.

¹¹³ M. HEIDEGGER, *Note VI-IX (Quaderni neri 1948/49-1951)*, Bompiani, Firenze-Milano, 2022, p. 16.

¹¹⁴ M. CACCIARI, *Il potere che frena*, cit., p. 118 (corsivo dell'A.). Si vedano, altresì, i contributi "in dialogo con Massimo Cacciari" raccolti in (a cura di T. GAZZOLO, L. MARCHETTONI) *Il potere che frena*, in *Jura gentium*, XII, 2015.



conseguenza, "l'apostasia, l'organizzazione dell'apostasia è fatto civile, politico, religioso in uno"¹¹⁵. Ma l'*anomia*, di cui si parla, è riferita essenzialmente al tempo dell'avvento dell'*Anomos*, allorché il *katechon* avrà perso la battaglia.

I passaggi sul *mysterion tes anomias* risultano, ancora una volta, fuggitivi. Cacciari mostra di condividere l'indifferenza di Schmitt. Quella dell'*anomia*, così come la katechontica, sono considerate "forze che si incarnano, che assumono la vivente realtà di persone"¹¹⁶. Lo scontro si dispiega nella contrapposizione tra *nomos* e *anomia*, perché «la "storia" dell'Anticristo è fatta di ordini, di leggi, di re. Le sue guerre sono per il dominio, non di rapina»¹¹⁷. Il destino del conflitto è segnato e si avvera mediante la disarticolazione del *nomos* e la sua progressiva sostituzione a opera dell'*anomia*: è una tras-formazione diacronica, i cui tempi sono scanditi dalla liquefazione dei *katechon*:

«Il dissolversi della forma catecontica si origina dal suo stesso interno, "viene da noi", come si è visto. Inizia con la critica dell'idea di impero, prosegue con quella di ogni "dio mortale", corrode, infine, logicamente-filosoficamente la *realtà* dello Stato, lo de-sostanzializza, lo spoglia di ogni *auctoritas*, ne denuncia la natura di finzione ideologica, dimostra l'impossibilità di superare il piano assolutamente orizzontale della rete dei conflitti e degli interessi»¹¹⁸.

La tras-formazione trova una spinta decisiva nella globalizzazione, che sconvolge gli ordini katechontici facendoli implodere:

«emerge la "apocalittica" aporia. Non può darsi *nomos* del Mondo, così come non vi è la Legge della natura. Esistono soltanto *queste* leggi determinate. E, *oltre* a esse, esistono forze, potenze decisive che operano sul piano globale e producono in base delle norme interne del proprio funzionamento. Ma esse sono per natura aliene a ogni legislazione "dall'alto", intolleranti di ogni *katechon*»¹¹⁹.

Il passo decisivo è la fine del *nomos*. Qui, Cacciari si insinua nel vortice delle categorie schmittiane che oscillano tra la profezia ("finché - in altre parole - uomini e popoli avranno ancora un futuro, e non solo un passato, allora nelle forme sempre nuove dell'apparire degli eventi della storia del

¹¹⁵ M. CACCIARI, *Il potere che frena*, cit., p. 64 (corsivo dell'A.).

¹¹⁶ M. CACCIARI, *Il potere che frena*, cit., p. 24 (corsivo dell'A.).

¹¹⁷ M. CACCIARI, *Il potere che frena*, cit., p. 63.

¹¹⁸ M. CACCIARI, *Il potere che frena*, cit., p. 118 (corsivo dell'A.).

¹¹⁹ M. CACCIARI, *Il potere che frena*, cit., p. 121.



mondo sorgerà un nuovo *nomos*¹²⁰) e la presa d'atto ("dominio delle funzioni: *cuius regio, eius oeconomia*; ora: *cuius oeconomia, eius regio*. È questo il nuovo *nomos* della Terra; non più un *nomos*¹²¹). Per il filosofo la trasformazione diacronica del *nomos* in *anomia* ha compimento, più che mediante la sostituzione del primo con la seconda, nella loro fine: la dissoluzione riguarda non solo il *nomos* katechontico, ma anche l'ordine che, sotto il vessillo degli anticristi, lo ha progressivamente eroso e sostituito. Al dominio dell'*Anomos* corrisponderà la sovranità (non della Legge, ma) delle leggi: una sovranità che, per definizione, è debole perché disancorata da una "idea" che la trascenda e, dunque, priva della legittimazione necessaria a dare fondamento al potere di disporre. E difatti:

«Il momento dell'*Antikeimenos* non è perciò quello della Tirannia, più o meno feroce, bensì quello dell'autonomizzarsi delle sfere di potenza e del confliggere tra di loro alla «luce» dell'apostasia. I diversi domini - economico, finanziario, politico, giuridico, tecnico-scientifico - competeranno tanto più duramente, quanto più comune si farà la loro *Weltanschauung* (che è quella del sistema-mondo, in tutta la sua strutturale aporeticità). In questa competizione, liberi da ordinamenti sovra-ordinati, dovranno mutare la loro configurazione e la propria interna normatività. Così, anzitutto, l'antica sovranità statale, vero modello di *katechon*, dovrà "superarsi", ricollocandosi su una dimensione che, da un lato, la renderà sempre più *relativa* e, dall'altro, la costringerà a dar vita a "grandi spazi", che, per le ragioni che derivano da tutto quanto fin qui sostenuto, dell'impero non potranno che essere deboli *simia*. La norma giuridica, da parte sua, dovrà adeguarsi a quel centaurico giusnaturalismo artificiale, cui si riferisce quando si invocano le "leggi" dell'economia e del mercato. Il "cervello sociale" produttore di innovazione, a sua volta, spogliandosi di ogni "auratica" autonomia, dovrà, per competere efficacemente, manifestarsi come produzione di forme di vita, come quella legge, anzi, che le struttura dal loro stesso interno»¹²².

Quella di Cacciari è la radiografia del tempo presente. Lo vediamo già: la dissoluzione degli ordini territorializzati - dall'Impero, prima, allo Stato, poi - ha liberato le forze della globalizzazione e la volontà di potenza della Tecnica ormai autonoma (l'economia, la finanza, la scienza, il diritto, la stessa politica). Il loro dominio pretende di giustificarsi sulle

¹²⁰ C. SCHMITT, *Il Nomos*, cit., p. 70.

¹²¹ C. SCHMITT, *Glossario*, cit., p. 251.

¹²² M. CACCIARI, *Il potere che frena*, cit., p. 125 (corsivo dell'A.).



leggi che le regolano, quale espressione delle fisiologiche esigenze di funzionamento del sistema. Al naturalismo, aperto alla trascendenza, del *nomos* della terra si sostituisce quello, chiuso nella sua immanenza, delle leggi della globalizzazione e della tecnica.

In questo ragionare, tuttavia, emerge una dissonanza. Se, per Cacciari, l'*Anomos* non può qualificarsi, come tale, che "nei confronti della legge del Cristo"¹²³, epperò, nella sua costruzione, lo è rispetto al *nomos* della terra. La prospettiva continua a essere quella di Schmitt: l'apostasia è, infatti, data dall'immanenza del sistema della globalizzazione e della Tecnica, nel quale è destinato a prosperare l'*Anomos*.

6.2 - "Ennemos Christou"

Ora, nella letteratura paolina, il *nomos* è combinato con predicati che si intrecciano tra loro, per composizione e opposizione, come il *nomos pisteos* (la legge della fede)¹²⁴, il *nomos ton entelòn* (la legge dei comandamenti)¹²⁵ e il *nomos ton ergon* (la legge delle opere)¹²⁶, disegnando un quadro a geometria variabile: se "l'uomo è giustificato per la fede indipendentemente dalle opere della Legge"¹²⁷, l'*anomos* - colui che è fuori dalla legge ebraica - non è, di per sé, *anomos theou*, fuori dalla legge di Dio, perché può essere *ennemos Christou*, immerso nella legge del Cristo. Questa è la condizione dello stesso Paolo, che testimonia l'esperienza di cui parla, proponendola ai suoi lettori. Il *nomos* assume, allora, un valore di segnatura, appare come il punto fisso che consente di riunire in un unico tratteggio insegnamenti diversi per aprirli a una duplicità di piani di lettura: uno, immediato, con riferimento al testo, contenente la predicazione, che ne fornisce le coordinate interpretative; e l'altro, di riflesso, che attraverso una opera di scarnificazione del contesto e di confronto fa emergere la visione generale che ispira l'apostolato. La straordinaria tensione della narrazione mira a questo: alla individuazione della dimensione nella quale le diverse immagini possano, connettendosi, rendersi feconde e dare espressione a quella intrinseca unità che risiede in un preciso atteggiamento esistenziale nei confronti dell'uomo, del mondo e di Dio.

¹²³ M. CACCIARI, *Il potere che frena*, cit., p. 64.

¹²⁴ PAOLO DI TARSO, *Lettera ai Romani* (Testo CEI 2008), 3, 27 (in *ora-et-labora.net*).

¹²⁵ PAOLO DI TARSO, *Lettera agli Efesini*, cit., 3, 8-9.

¹²⁶ PAOLO DI TARSO, *Lettera ai Romani*, cit., 3, 28.

¹²⁷ PAOLO DI TARSO, *Lettera ai Romani*, cit., 3, 28.



In questo senso, il *nomos* non è un codice da osservare, che si articola in precetti che chiamano all'esercizio di atti nella vita. Siamo oltre l'Ebraismo. Il *nomos ton entolon* e il *nomos ton ergon* sono giudicati criticamente da Paolo, che contrappone loro il *nomos pisteos* inteso quale condizione esistenziale, come *forma vivendi*. Dice il Cristo: "Io sono la via, la verità e la vita"¹²⁸. E, come osserva Sergio Cotta, "Gesù non è re perché ha il *potere* di legiferare, ma perché *conosce* e quindi è in sé la condizione fondativa del legiferare. La Verità"¹²⁹. Ecco perché il cristiano, come Paolo, è *nomoi apethanon*, morto al *nomos*¹³⁰, e, allo stesso tempo, *ennemos Christou*.

Ma c'è di più, È sempre l'Apostolo a riconoscere che "quando i pagani, che non hanno *nomos*, per natura agiscono secondo il *nomos*, essi, pur non avendo *nomos*, sono *nomos* a se stessi; essi dimostrano che quanto il *nomos* esige è scritto nei loro cuori come risulta dalla testimonianza della loro coscienza e dai loro stessi ragionamenti, che ora li accusano ora li difendono"¹³¹. Agire per natura secondo il *nomos*, dice Paolo. Ma cosa si intende? La formula è scolpita da Cicerone quando afferma che "la vera legge è la retta ragione, in accordo con la natura"¹³². Paolo parla di *nomos*, Cicerone di *lex*. Nel celebre passo de *La Repubblica*, il filosofo romano è consapevole della presenza di un ordine nelle trame dell'esistenza, vigoreggiante in un fondamento ontico che affiora alla superficie della vita e che sollecita la comprensione da parte della ragione umana. La legge ciceroniana è, certamente, il *nomos* greco, ma non c'è corrispondenza biunivoca perché, come osserva Pier Giuseppe Monateri, la *lex* romana "è

¹²⁸ *Vangelo secondo Giovanni* (Testo CEI 2008), 14,6 (in *ora-et-labora.net*).

¹²⁹ S. COTTA, *La legislazione tra il divino e l'umano*, in (a cura di A. FILIPPONIO, R. COPPOLA), *Diritto divino e legislazione umana*, Giappichelli, Torino, 1998, p. 23 (corsivo dell'A.).

¹³⁰ PAOLO DI TARSO, *Lettera ai Galati* (Testo CEI 2008), 2,19 (in *ora-et-labora.net*).

¹³¹ PAOLO DI TARSO, *Lettera ai Romani*, cit., 2, 14-15.

¹³² M.T. CICERONE, *La Repubblica*, a cura di F. NENCI, III, 22, Bur, Milano, 2015, p. 473: "la vera legge è la retta ragione, in accordo con la natura, diffusa tra tutti gli uomini, immutabile, eterna, quella che chiama al dovere con il suo comando, con il suo divieto distoglie dalla frode. Non è permesso proporre modifiche a questa legge, né è lecito derogare a una qualche sua disposizione, né è possibile abrogarla interamente [...] né questa legge sarà una a Roma, un'altra a Atene, una ora, un'altra in futuro, ma una sola terrà unite tutte le genti e in ogni tempo, e sarà uno solo comune guida e signore di tutti, il dio: lui di questa legge autore, arbitro, giudice; chi a essa non ubbidirà, fuggirà a se stesso [...], ha rifiutato la sua natura di uomo".



la formula di una *sanctio*¹³³. (Come per l'*anomia* divenuta *iniquitas*, siamo avanti, nuovamente, a una traduzione che ha della fatalità¹³⁴).

Nel manoscritto preparatorio della lezione del 3 marzo 1971, tenuta da Michel Foucault al *Collège de France* nell'ambito del corso annuale della *Cattedra di Storia dei sistemi di pensiero*, leggiamo che *nomos* può avere "il significato di natura, di una condotta conforme a natura, o comunque a ciò che è necessario: un uso al limite della sua conformità con la natura. Superficie di contatto natura/legge". La chiosa finale è ancor più preziosa della notazione: «N.B. L'adeguamento si effettua nella forma del "come si deve", conforme, convenienza, armonia, allineamento»¹³⁵. Ora, nei significati nei quali si è attualizzato nella storia del pensiero e del potere, è emersa una antitesi del *nomos* rispetto alla natura, tra i *nomoi* e la *physis*, che dai Sofisti è giunta sino alla contemporaneità - vedi la riflessione di Leo Strauss¹³⁶ - ma il valore che, su tutti, è sopravvissuto alla selezione del tempo è quello che identifica il *nomos* con la *forma vivendi* che corrisponde alla condizione umana, all'*humanitas* che, in questo, opera dunque come un "canone", nel significato del suo etimo, che viene da *canna* quale strumento di misurazione.

Come il *nomos* dei Greci si dispieghi nel *nomos* di Paolo appare nel comandamento cristico dell'amore, che testimonia per vero il senso di una visione che attraversa i secoli, ispirando già *Antigone*, la tragedia di Sofocle risalente al V secolo a.C.: " gli amori teco e non gli odii partecipo" sono le parole con cui, nel confronto con Creonte sulle "leggi degli dei, leggi incrollabili, leggi non scritte", la fanciulla replica all'obiezione del re

¹³³ P.G. MONATERI, *I confini della legge*, Bollati Boringhieri, Torino, 2014, p. 32.

¹³⁴ "Le conseguenze di questa fusione con un concetto giuridico romano si fanno sentire ancora oggi. Uno studioso di vaglia, il romanista spagnolo Alvaro d'Ors, ha affermato a ragione che la traduzione di *nomos* con *lex* è stata una delle peggiori malefatte della nostra cultura occidentale, dal punto di vista sia linguistico che concettuale": così C. SCHMITT, *Nomos - Presa di possesso - Nome*, in ID., *Stato, grande spazio, nomos*, cit., p. 348. Singolare questo destino che accompagna le traduzioni del termine *nomos* nella lingua latina, che ne determinano il fraintendimento, se non il pervertimento. Tanto più singolare in Cicerone che quanto al suo studio della filosofia e all'esercizio dell'eloquenza ci tiene a precisare: "io congiungi sempre le lettere latine alle greche" (M.T. CICERONE, *I doveri*, BUR, Milano, 2007, p. 72). Ma è altrettanto singolare che nella lingua inglese, la lingua della globalità, sia proprio il termine *law* a rendere lo *ius*.

¹³⁵ M. FOUCAULT, *Lezioni sulla volontà di sapere*, a cura di P.A. ROVATTI, Feltrinelli, Milano, 2011, p. 168.

¹³⁶ Si veda L. STRAUSS, *Diritto naturale e storia*, Il Melangolo, Genova, 2009, p. 108.



per cui anche nell'Ade "neppur morto sarà caro il nemico"¹³⁷.
Comenterà Simone Weil:

"perché la legge non scritta alla quale questa giovinetta obbediva, lontanissima dall'aver qualcosa in comune con un qualche diritto o con alcunché di naturale, non era altro che l'amore estremo, assurdo, che ha spinto il Cristo sulla Croce"¹³⁸.

Dunque, quello di Paolo non è da intendersi come un nuovo *nomos*, ma, piuttosto, come la sua suprema manifestazione, l'espressione della sua "pienezza"¹³⁹ in quanto - muovendo dalla inclinazione che, più di ogni altra, spinge a valorizzare, a dare valore all'essere umano - è in grado di aprire a una vita di giustizia: la virtù e il principio sul quale converge il messaggio evangelico delle Beatitudini¹⁴⁰ unitamente alla tradizione biblica¹⁴¹ e a certo pensiero greco¹⁴². È per questo che anche i pagani, "che non hanno *nomos*", possono conoscerlo: essendo la *forma vivendi* che rappresenta la autentica dimensione dell'*humanitas*, anche ai non cristiani è dato "per natura" con-formarsi. La distanza è radicale, ma è la medesima prospettiva che echeggia nel pensiero di Heidegger quando afferma che

"il *nomos* non è solo legge, ma più originariamente è l'assegnazione nascosta nella destinazione dell'essere. Solo questa destinazione può disporre l'uomo nell'essere. Solo tale disposizione è in grado di reggere e vincolare. Altrimenti ogni legge resta solo il prodotto della ragione umana"¹⁴³.

6.3 - La volontà di potenza

Possiamo, a questo punto, interrogarci sul valore dell'*anomia*, se, effettivamente, debba essere cercato nella "disattivazione e l'ineseguibilità della legge" - il *nomos ton entelòn* (legge dei comandamenti) e il *nomos ton*

¹³⁷ SOFOCLE, *Antigone* (in *filosofico.net*).

¹³⁸ S. WEIL, *La persona e il sacro*, a cura di M.C. SALA, Adelphi, Milano, 2012, p. 31.

¹³⁹ G. RAVASI, *Le tavole della Legge e del cuore*, in M. CACCIARI, L. CANFORA, G. RAVASI, G. ZAGREBELSKY, *La legge sovrana*, BUR, Milano, 2006, p. 74, che sottolinea: «il verbo greco *pleroun* indica non tanto un "compiersi" quanto un fiorire in totalità e splendore assoluto».

¹⁴⁰ Si veda Matteo (Testo CEI 2008), 5,6 e 5.10 (in *ora-et-labora.net*).

¹⁴¹ Si veda, per tutti, *Libro dei Salmi* (Testo CEI 2005), 33,5 (in *ora-et-labora.net*).

¹⁴² Si veda ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, a cura di C. MAZZARELLI, Bompiani, Milano, 2007, I, 1129B.

¹⁴³ M. HEIDEGGER, *Lettera sull' „umanismo“*, Adelphi, Milano, 2013, p. 99.



ergon (legge delle opere) - che Agamben fa discendere dall'Evangelo. La lettura dello studioso si completa con l'identificazione della resistenza del *katechon* in quella di chi «nasconde la *katargesis*, lo stato di tendenziale anomia che caratterizza il messianico e, in questo senso, ritarda lo svelamento del "mistero dell'anomia"», risolvendosi nella "sostanziale illegittimità di ogni potere nel tempo messianico"¹⁴⁴. Ma il presupposto di questa interpretazione è, appunto, proprio ciò che lo stesso Paolo insiste a escludere: "Rendiamo dunque inoperante la legge attraverso la fede? Non sia! Anzi, teniamo ferma la legge"¹⁴⁵.

Anche la lettura per la quale è il Messia a "inaugura[re] una zona d'anomia"¹⁴⁶ sembra sottintendere un pensiero del mondo come realtà ordinata e armoniosa, che, però, non appartiene all'Apostolo, per il quale la condizione esistenziale dell'uomo è quella che risale alle origini: alla cacciata dal Paradiso terrestre allorché gli uomini sono "morti per il peccato"¹⁴⁷. Il suo senso, come sottolinea Joseph Ratzinger-Benedetto XVI, riposa in questo: "se la struttura relazionale dell'umanità è turbata fin dall'inizio, ogni uomo entra da allora in poi in un mondo caratterizzato dal turbamento delle relazioni"¹⁴⁸. Il turbamento è, dunque, intrinseco alla condizione umana e, in ciò, l'*anomia* appare come la dimensione che le è propria: che sta all'inizio e attraversa tutta la storia umana.

In questa prospettiva, l'*anomia* non è pensabile come de-gradazione del *nomos*, come a-nomia, ossia quale causa di un dis-ordine derivante dalla sua progressiva dissoluzione. Appare, piuttosto, come una *forma vivendi* alternativa, una condizione strutturale altra, che evoca quella che Eraclito chiama *polemos*¹⁴⁹ e Empedocle *neikos*¹⁵⁰, che, infatti, con-corrono, anch'essi, con l'armonia (qui, si direbbe *nomos*) a reggere il mondo. (Paolo

¹⁴⁴ G. AGAMBEN, *Il tempo*, cit., pp. 93-104, che rileva come, nella *Seconda Lettera ai Tessalonicesi*, si ritrovi "il vocabolario tecnico paolino dell'*energeia* e della *dynamis*, dell'essere in atto (*energein*) e dell'essere inoperante (*katargein*)" esposto nella *Lettera ai Romani* e, di conseguenza, *anomia* è il *nomos* inoperante, ridotto in stato di *katargesis* nel tempo messianico. Cfr., altresì, ID., *Mysterium*, cit., p. 35.

¹⁴⁵ PAOLO DI TARSO, *Lettera di Romani*, cit., 3, 31.

¹⁴⁶ G. AGAMBEN, *Mysterium*, cit., p. 34.

¹⁴⁷ PAOLO DI TARSO, *Lettera agli Efesini*, cit., 2, 5.

¹⁴⁸ J. RATZINGER - BENEDETTO XVI, *In principio Dio creò il cielo e la terra*, Lindau, Torino, 2006, p. 99.

¹⁴⁹ Si veda il frammento 14 in ERACLITO, *I frammenti*, cit.

¹⁵⁰ Si veda Poema fisico n. 22 in EMPEDOCLE, *Poema fisico e lustrale*, a cura di C. GALLAVOTTI, Fondazione Valla-Mondadori, Milano, 1993.



appella Satana il “dio di questo mondo”¹⁵¹, che opera anche nella quotidianità - “più di una volta ho desiderato venire da voi, ma il Satana ce lo ha impedito”¹⁵². L’Apostolo è ben consapevole che il mondo non è un *cosmos* e, nell’Epistola, profetizza che mai lo sarà. La sua missione è predicare la Parola del Verbo incarnato e la nuova “vita” che Dio ha concesso agli uomini, “annullando il documento scritto del nostro debito”, che è stato “tolto di mezzo inchiodandolo alla croce; avendo privato della loro forza i principati e le potestà ne ha fatto pubblico spettacolo dietro al corteo trionfale di Cristo”¹⁵³. Dunque, è la predicazione di Paolo a contestare il dominio di quello che lo stesso Cristo chiamò “principe di questo mondo”¹⁵⁴. Paolo non è un re-azionario, ma un rivoluzionario).

Così come il *nomos*, l’*anomia* è, dunque, a fondamento del tempo dell’uomo, nel significato proprio del termine: che dà fondamento. Il mondo ha ambedue le matrici: l’una si contra-pone all’altra e ciò implica che il rapporto tra uomo e mondo non può essere concepito assumendo la centralità del *nomos* e l’eccezionalità dell’*anomia*, con la seconda che si atteggia quale fattore perturbativo del primo. *Nomos* e *anomia* coesistono nella storia, lottando per la supremazia, l’uno è limite all’altra, con interazioni che si sviluppano secondo logiche antagonistiche e complementari. Viste dall’esterno, le azioni anomiche non si distinguono in nulla da quelle nomiche: hanno lo stesso apparato strumentale di principi e regole, diritti e doveri, facoltà e vincoli. La sola, ma radicale differenza è nella giustificazione: che non è più nella condizione umana. L’*humanitas* cessa di essere il paradigma di riferimento da contemplare per cogliere orizzonte e prospettive di senso, per discernere il bene e il male con quel “cuore intelligente” che Salomone invocò per sé nella preghiera all’Altissimo¹⁵⁵.

¹⁵¹ **PAOLO DI TARSO**, *Seconda Lettera ai Corinzi* (Testo CEI 2008), 4,4 (in *ora-et-labora.net*).

¹⁵² **PAOLO DI TARSO**, *Prima Lettera ai Tessalonicesi* (Testo CEI 2008), 2,18 (in *ora-et-labora.net*).

¹⁵³ **PAOLO DI TARSO**, *Lettera ai Colossesi* (Testo CEI 2008), 2, 14-15 (in *ora-et-labora.net*).

¹⁵⁴ *Vangelo secondo Giovanni*, cit., 12,31.

¹⁵⁵ “Un cuore intelligente” è la bella traduzione del *Primo Libro dei Re* (3,3) di **A. FINKIELKRAUT**, *Un cuore intelligente*, Adelphi, Milano, 2011, p. 13.



La via dell'anomia¹⁵⁶ è quella nella quale l'ordina-azione risulta un arte-fatto, che dà espressione a quelle concezioni della vita e dell'esistenza, a quelle ideologie che, sostituendo la convenzione al canone, accolgono il bene e male in funzione della attuazione o meno della volontà di potenza¹⁵⁷. È la realizzazione della promessa del serpente - *l'eritis sicut Deus* - secondo il proclama del Poeta dei *Fiori del male*: "Teoria della vera civiltà. Non consiste nel gas, o nel vapore, o nei tavolini parlanti, consiste nella diminuzione delle tracce del peccato originale"¹⁵⁸. Questo passo racchiude la radicalità della contrapposizione, perché la dimenticanza del peccato originale rende, niccianamente, l'uomo atto a fondare l'organizzazione sociale e politica sulla propria volontà, il cui esercizio, non avendo più ancoraggio nell'ordine della creazione, rinnova la superbia dei progenitori. Se per Nietzsche lo «"sfruttamento"[...] concerne l'essenza del vivente in quanto fondamentale funzione organica»¹⁵⁹, non si creda, comunque, che il contro/ordine dell'anomia si risolva, necessariamente, in abusi e sopraffazione, anzi. Nel I Libro dei *Maccabei*, fa notare Quinzio,

"l'Anticristo - anche attraverso queste pagine scritte dalla devozione che lo aborre - appare umano e benevolo - 2 Mac 4, 11; 1 Mac 6, 11; Dn 11, 32 -, perfino pietoso -2 Mac 4, 37: non lo muove nessuna ferocia, ma l'abile volontà di costruire l'unità ecumenica dei popoli del suo impero, l'intenzione di far coincidere la gloria del suo regno con l'universale benessere degli uomini - 1, 43; 2 Mac 11, 22-26"¹⁶⁰.

E, così, nella letteratura apocalittica è un *topos* la descrizione de *Il racconto dell'Anticristo* di Solov'ev: "il nuovo padrone della terra era soprattutto un filantropo compassionevole, non solo amico degli uomini, ma anche *amico degli animali*"¹⁶¹.

¹⁵⁶ Nel prosieguo si utilizzerà il termine "anomia" nella lingua italiana per dare evidenza alla sua autonomia, concettuale e ontologica, rispetto al *nomos*: non già disordine, ma contro/ordine.

¹⁵⁷ La prospettiva è quella di F. NIETZSCHE, *La volontà di potenza*, a cura di M. FERRARIS, P. KOBAYASHI, Bompiani, Milano, 2001, p. 379.

¹⁵⁸ C. BAUDELAIRE, *Il mio cuore messo a nudo*, a cura di D. GRANGE FIORI, Adelphi, Milano, 1983, p. 77.

¹⁵⁹ F. NIETZSCHE, *Al di là del bene e del male*, Adelphi, Milano, 1972, p. 177.

¹⁶⁰ S. QUINZIO, *Un commento*, cit., p. 368.

¹⁶¹ V. SOLOV'EV, *Il racconto dell'Anticristo*, in ID., *I tre dialoghi e il racconto dell'Anticristo*, Fede & Cultura, Verona, 2020, p. 195 (corsivo dell'A.). L'esortazione evangelica "amerai il tuo prossimo come te stesso" è il programma dell'Anticristo. Sul punto concordano l'esegesi biblica e tutta la letteratura che ha ispirato. Come osserva



7 - L'ambivalenza katechontica

È data, dunque, una via del *nomos* e una via dell'anomia. Sospeso tra di esse è il *katechon*.

Cacciari è convinto che il *katechon* sia da concepirsi come principio di ordine ("e che cosa, infatti, raffrena, custodisce, conserva se non la legge?"). Ma se è vero che "chi difende o impone la legge non può non essere anche sovranità politica, per quanto chiaramente distinta da ogni significato salvifico"¹⁶², cosa incarna la volontà di potenza più della legge stessa? Ogni legge governa, ma è sempre ambivalente, perché può instaurare, indifferentemente, l'ordine o il contro/ordine. Per Agamben, il *katechon* è "ogni autorità giuridicamente costituita", come l'impero e la Chiesa, «che contrasta e nasconde l'anomia che definisce il tempo messianico e ritarda in questo modo la rivelazione del "mistero dell'anomia"»¹⁶³. Ma ciò non consente di arruolare, necessariamente, il *katechon* tra i tutori del *nomos*. Dai primi esegeti l'Impero romano era considerato una forza katechontica ancor prima della conversione di Costantino e, secondo Alain de Benoist, anche il "sistema sovietico" è da considerarsi *katechon* per aver ritardato la globalizzazione¹⁶⁴. Questo spiega o, questa, è una spiegazione del fastidio, rilevato da tanti esegeti, con cui Paolo fa riferimento alla forza "*qui tenet*". L'Apostolo ne riconosce il valore, ma avverte che la ragione che ne muove la resistenza può avere essa stessa una componente anomica ed è per questo che deve essere "tolto di mezzo"¹⁶⁵. La contrapposizione dell'Impero romano e

Reinhard Raffalt: «l'Anticristo realizza alla lettera l'esortazione evangelica. "Amerai il prossimo tuo come te stesso" (vedi Mt 22,39). E, tuttavia, nega contemporaneamente il presupposto dell'amore del prossimo che nel Vangelo appare nella proposizione che precede l'appena citata: "Ama il Signore Dio tuo con tutto il tuo cuore, con tutta la tua anima, con tutta la tua mente" (Mt 22,37)» (R. RAFFALT, *L'Anticristo*, Antaios, Roma, 2017, p. 20). Nel pamphlet politico-filosofico *L'Anticristo*, Joseph Roth gli attribuisce questo programma: "vi volevano promettere il cielo. Ma io vi do la terra. Dovevate credere a un Dio inconcepibile. Io invece rendo voi stessi degli dei. Voi credete che il cielo sia più della terra: ma già la terra stessa è un cielo!" - e spiega - "e siccome è radicato nella nostra natura dover sempre anelare a diventare Dio - poiché non dimentichiamo mai la nostra origine, e noi siamo immagini speculari che cercano per tutta la vita la loro immagine originaria - veniamo sedotti dall'Anticristo" (J. ROTH, *L'Anticristo*, a cura di G. REGUZZONI, Editori Riuniti, 2010, p. 24).

¹⁶² M. CACCIARI, *Il potere che frena*, cit., pp. 25-26.

¹⁶³ G. AGAMBEN, *Mysterium*, cit., p. 35.

¹⁶⁴ A. DE BENOIST, *Memoria viva*, Bietti, Milano, 2021, p. 311.

¹⁶⁵ Per la ricostruzione del dibattito circa l'interpretazione dell'espressione "*ek mésou*



dell'Unione sovietica trova origine in una concezione esistenziale antitetica rispetto a quella dell'Evangelo, per cui con la loro forza appaiono essi stessi, in un'ottica escatologica, strumenti del *mysterion tes anomias* e della sua espansione.

L'ambivalenza del *katechon* è l'invalidabile, abbagliante rivelazione che l'unica resistenza che si può im-porre all'anomia è quella basata sul *nomos*, perché altrettanto fondamentale e, in questo senso, irriducibile.

(Si pone, allora, la questione che sta sin dall'origine: in che senso l'anomia si traduce in iniquità e male? Quando dire "a sta per b" non implica che "a prende il posto di b", ma che "a si sovrappone a b". Prendere il posto vuol dire cambiare il paradigma e, dunque, stravolgere la visione dell'esistenza che ne deriva, le coordinate dell'agire. Ma lo stravolgimento non si consuma quando la sostituzione opera come sovrapposizione, sentita non come successione articolata, ma simultaneità dispiegante. Allora, la sostituzione riflette ogni manifestazione nelle altre, e tutte nel loro insieme, e in questo riflettersi si rivela il prisma escatologico. L'iniquità può essere considerata come anomia perché, in essa, si avverte lo sradicamento ontologico che consente alla volontà di dispiegarsi in tutta la sua autoreferenzialità. La sua più radicale avventura è il messianismo secolarizzato, ossia l'impostura religiosa, sempre latente, che si fa ordine sociale, assorbendo in sé i poli del mondo, spirituale e materiale. E, in questa prospettiva, l'anomia può essere percepita anche come male ed è un'ovvietà della percezione che quanto più intensa è la volontà di potenza tanto più risulta devastante, perché si concentra nelle proporzioni in cui si impone).

7.1 - Il *Papa emeritus*

La piaga aperta dalla rinuncia di Benedetto XVI è l'evidenza che anche il Vicario di Cristo è un essere umano, che cova in sé il germe del decadimento fisico e mentale, un essere umano vulnerabile. L'esposizione mediatica della malattia del suo predecessore, Giovanni Paolo II, aveva finito per mimetizzare questa dimensione, sublimandola quale testimonianza della fede. Benedetto riconosce di essere "ben consapevole che questo ministero, per la sua essenza spirituale, deve essere compiuto non solo con le opere e con le parole, ma non meno soffrendo e

génétaï" che, secondo alcune letture filologiche, più che "tolto di mezzo" significherebbe "uscire dal mezzo", ossia dalla Chiesa come intuito da Agostino, si veda M. MARAVIGLIA, *La penultima guerra*, cit., p. 187.



pregando”, ma avverte l’infida vertigine in cui la Chiesa può essere trascinata dalle potenze del mondo:

“nel mondo di oggi, soggetto a rapidi mutamenti e agitato da questioni di grande rilevanza per la vita della fede, per governare la barca di san Pietro e annunciare il Vangelo, è necessario anche il vigore sia del corpo, sia dell’animo, vigore che, negli ultimi mesi, in me è diminuito in modo tale da dover riconoscere la mia incapacità di amministrare bene il ministero a me affidato”¹⁶⁶.

Osserva Cacciari che:

«La Chiesa si è sempre caratterizzata anche per la sua capacità di “tenere a freno”, di arrestare - come si legge in San Paolo - l’avanzata delle forze anticristiche. Bisogna quindi chiedersi se la decisione di Ratzinger non sia una lucida dichiarazione di impotenza a reggere una funzione di “potere che frena”. Ratzinger dice: continuerò a essere sulla croce, facendo salva la dimensione religiosa che rimane. Ma la dimensione del potere che frena dove va a finire? Simbolo della Chiesa è, assieme, Croce e *katéchon*. Il segno di queste dimissioni, a saperlo vedere in tutta la sua prospettiva è dunque davvero grandioso»¹⁶⁷.

Ma perché l’impotenza (personale) di Benedetto XVI si traduca in quella (istituzionale) della Chiesa cattolica occorrerebbe una decisione in grado di de-legittimarla, che equivalga a togliere di mezzo il *katechon*, come si legge nell’Epistola paolina. E tale non è l’atto di rinuncia perché, questa, mantiene come punto di riferimento l’ordine istituzionale nel quale è esercitata. Non importa che la decisione sia eccezionalmente rara, la rinuncia è una facoltà contemplata dal diritto della Chiesa¹⁶⁸, che, peraltro, ha precedenti nella storia e ne avrà, posto che Papa Francesco ha già formalizzato le proprie (“in caso di impedimento per motivi medici o che so”¹⁶⁹). È cessato un papa, ma non il Papato e questa continuità del ministero petrino è quella della sua potenza, della sua capacità di reggere la funzione katechontica.

Scrivono Agamben nella sua interpretazione di quello che chiama il “gran rifiuto di Benedetto XVI”:

¹⁶⁶ Concistoro ordinario pubblico, cit.

¹⁶⁷ “Cacciari: Il nuovo Papa”, cit.

¹⁶⁸ Cfr. can. 332, § 2, c.j.c.

¹⁶⁹ Si tratta del *flash* dell’Agenzia Ansa relativo all’intervista rilasciata dal Pontefice al quotidiano spagnolo *Abc*. Si veda *Il Papa: ho già firmato le dimissioni in caso di impedimento medico*, 18 dicembre 2022 (in *ansa.it*).



“Quest’uomo, che era a capo dell’istituzione che vanta il più antico e pregnante titolo di legittimità, ha revocato in questione con suo gesto il senso stesso di questo titolo. Di fronte a una curia che, del tutto dimentica della propria legittimità, insegue ostinatamente le ragioni dell’economia e del potere temporale, Benedetto XVI ha scelto di usare soltanto il potere spirituale, nel solo modo che gli è sembrato possibile, cioè rinunciando all’esercizio del vicariato di Cristo. In questo modo, la Chiesa è stata messa in questione fin dalla sua radice”¹⁷⁰.

Si distingue tra potere temporale e potere spirituale, ma la rinuncia è una dichiarazione che dispone sia del primo che del secondo: non opera alcuno sradicamento, anzi li con-tiene e ne rinnova la corrispondenza. Non c’è soluzione di continuità ; è lo stesso Benedetto XVI a dichiarare

“di rinunciare al ministero di Vescovo di Roma, Successore di San Pietro, a me affidato per mano dei Cardinali il 19 aprile 2005, in modo che, dal 28 febbraio 2013, alle ore 20,00, la sede di Roma, la sede di San Pietro, sarà vacante e dovrà essere convocato, da coloro a cui compete, il Conclave per l’elezione del nuovo Sommo Pontefice”¹⁷¹.

Nessun dubbio che la rinuncia abbia una eccedenza di significato, ma questa è dovuta alla eccezionalità del contesto dell’atto, non del suo testo. Il primo è evocato dallo stesso Benedetto XVI, che non nega la gravità dei tempi, all’interno e al di fuori della Chiesa, e, anzi, è rispetto alla loro radicalità che motiva la propria impotenza. L’evocazione ha, in sé, una forza immaginifica, è formulata in modo da aprire a interrogativi e interpretazioni. Ma le suggestioni e proiezioni, che ne possono scaturire, trovano nel testo scritto il loro argine in quanto è sempre la *Declaratio* a dare avvio al processo per la elezione del nuovo pontefice: non disconosce, dunque, ma ri-conosce l’ordine e la sua legittimità.

“Per quanto mi riguarda, anche in futuro, vorrò servire di tutto cuore, con una vita dedicata alla preghiera, la Santa Chiesa di Dio”¹⁷². Questa affermazione anticipa l’evento - questo, sì, senza precedenti - dell’istituzione del ruolo del *Papa emeritus*. Al riguardo, il dibattito tra canonisti e storici è ancora apertissimo, ma il nuovo orizzonte è quello sottolineato da Gerhard Ludwig Müller: Francesco e Benedetto “esercitano entrambi un ufficio, al servizio della fede e della Chiesa”¹⁷³. Tutto questo

¹⁷⁰ G. AGAMBEN, *Il mistero*, cit., p. 8.

¹⁷¹ Concistoro ordinario pubblico, cit.

¹⁷² Concistoro ordinario pubblico, cit.

¹⁷³ “Benedetto e Francesco, entrambi al servizio della Chiesa. Intervista al cardinale Müller”, a



crea un insieme che mette a dura prova il pensiero, ma non si può dubitare che il *pathos* è quello del servizio alla “Santa Chiesa di Dio”, rispetto al quale risulta una consequenzialità che ha una ben precisa direzione: il rinnovamento della capacità di “amministrare bene il ministero”, nel suo potere spirituale e in quello temporale. E, allora, emerge come dalla impotenza personale del Papa, provocata dalla vulnerabilità fisica, l’atto della rinuncia faccia convergere verso la massima potenzialità del Papato, che trova nuovo dispiegamento anche nella missione contemplativa del Papa emerito.

Nella presentazione, emblematicamente, intitolata *Il Papato rinnovato* di un volume sul pontificato di Benedetto XVI, il suo Segretario particolare Georg Gänswein commenta:

«Le dimissioni epocali del Papa teologo hanno rappresentato un passo in avanti essenzialmente per il fatto che l’11 febbraio 2013, parlando in latino di fronte ai cardinali sorpresi, egli introdusse nella Chiesa cattolica la nuova istituzione del “Papa emerito”, dichiarando che le sue forze non erano più sufficienti “per esercitare in modo adeguato il ministero petrino”»¹⁷⁴.

cura di A.M. VALLI (in *aldomariavalli.it* - 6 novembre 2016).

¹⁷⁴ G. GÄNSWEIN, *Il Papato rinnovato*, in **ID.**, *Testimoniare la Verità*, Edizioni Ares, Milano, 2022, p. 67 che, così, prosegue: «la sua decisione inaspettata è stata “il passo meno atteso nel cattolicesimo contemporaneo”, scrive Regoli, e tuttavia una possibilità sulla quale il cardinal Ratzinger aveva riflettuto pubblicamente già il 10 agosto 1978 a Monaco di Baviera in un’omelia in occasione della morte di Paolo VI. Trentacinque anni dopo egli non ha abbandonato l’ufficio di Pietro - cosa che gli sarebbe stata del tutto impossibile a seguito della sua accettazione irrevocabile dell’ufficio nell’aprile 2005. Con un atto di straordinaria audacia egli ha invece rinnovato quest’ufficio (anche contro l’opinione di consiglieri ben intenzionati e senza dubbio competenti) e con un ultimo sforzo lo ha potenziato (come spero). Questo certo lo potrà dimostrare unicamente la storia. Ma nella storia della Chiesa resterà che nell’anno 2013 il celebre Teologo sul Soglio di Pietro è diventato il primo “Papa emeritus” della storia. Da allora il suo ruolo - mi permetto di ripeterlo ancora una volta - è del tutto diverso da quello, per esempio, del santo papa Celestino V, che dopo le sue dimissioni nel 1294 avrebbe voluto ritornare eremita, divenendo invece prigioniero del suo successore Bonifacio VIII (al quale oggi dobbiamo nella Chiesa l’istituzione degli anni giubilari). Un passo come quello compiuto da Benedetto XVI fino a oggi non c’era appunto mai stato. Per questo non è sorprendente che da taluni sia stato percepito come rivoluzionario, o al contrario come assolutamente conforme al Vangelo; mentre altri ancora vedono in questo modo il papato secolarizzato come mai prima, e con ciò più collegiale e funzionale o anche semplicemente più umano e meno sacrale. E altri ancora sono dell’opinione che Benedetto XVI, con questo passo, abbia quasi - parlando in termini teologici e storico-critici - demitizzato il papato».



Nel turbamento che l'istituzione del Papa emerito ha suscitato nella Chiesa emerge tutta l'ambivalenza che la funzione katechontica porta con sé. La rinuncia di Benedetto XVI è la situazione in cui la storia ha fatto, tortuosamente, precipitare la Chiesa. In nessuna parte il Papa parla del *mysterion tes anomias*, ma è il mondo che, dall'11 febbraio 2013, ha riscoperto *anomia*, *katechon*, *nomos* come categorie del pensiero in grado di interpretare e fare la storia. La rivelazione dell'esistenza di "questioni di grande rilevanza per la vita della fede, per governare la barca di san Pietro e annunciare il Vangelo" e quella della im-potenza del Pontefice regnante sono due fatti simultanei e contrapposti che accennano all'evento immanente e più oscuro che attraversa il tempo della fine: la *pugna spiritualis* tra *nomos* e *anomia*. E, da questa oscurità, quella della Chiesa appare una re-azione che va oltre la resistenza del *katechon*, rappresentando l'immane sforzo di ricucire e preservare la visione della vita e del mondo che trova fondamento nel *nomos*, come proclama al mondo la missione contemplativa del Papa emerito, che riporta al centro del tutto quel "qualcosa di insostituibilmente prezioso: il primato del *Logos* sull'*Ethos*, e in tal modo l'accordo con le leggi immutabili d'ogni vita", che, come osserva Guardini, costituisce l'„atteggiamento spirituale [...] veramente cattolico"¹⁷⁵.

8 - La prova

È data, si diceva, una via del *nomos* e una via dell'anomia. L'Epistola le porta in evidenza affinché il lettore sappia e, dunque, possa scegliere come agire o reagire. La vorticoso fascinazione dello scontro tra il *mysterion tes anomias* e il *katechon* ha proiettato ogni attenzione sul processo escatologico, ossia sulla fine dei tempi, ma il messaggio paolino mostra la sua perenne attualità nel contesto soteriologico proprio del tempo della fine, che è quello che stiamo vivendo. Queste sono le parole che l'Apostolo pronuncia, a conclusione dell'Epistola, quando profetizza l'avvento dell'*Anomos*:

“Avverrà nella potenza di Satana, con ogni specie di miracoli e segni e 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,

¹⁷⁵ R. GUARDINI, *Lo spirito della liturgia*, in ID. *Lo spirito della liturgia. I santi segni*, Morcelliana, Brescia, 2007, p. 110.



perché essi credano alla menzogna e siano condannati tutti quelli che, invece di credere alla verità, si sono compiaciuti nell'iniquità"¹⁷⁶.

Sono parole che hanno una tagliente precisione: il mistero dell'anomia e l'*Anomos* sono consentiti da Dio per eleggere coloro che "hanno accolto l'amore della verità per la propria salvezza"¹⁷⁷.

L'Epistola ha uno scopo performante: più che per disegnare un quadro storico, quello incarnato dagli imperi, regni, stati o dalla stessa Chiesa cattolica, evoca il dramma per dare evidenza alle dinamiche che si dispiegano sul piano dell'esistenza personale, riguardando la *salus animae*, come viene spiegato nella *Lettera agli Efesini*¹⁷⁸. Si comprende, allora, perché la visione paolina è tratteggiata con parole che, più che concetti e pensieri logici, evocano immagini mentali in grado di propagarsi, con immediatezza, dall'autore al lettore: non si vuole convincere, ma coinvolgere. La scelta tra *nomos* e anomia è l'esperienza vitale che rappresenta la prova a cui sono sottoposti gli uomini nel tempo della fine¹⁷⁹ (Friedrich Hölderlin: "dove però è il rischio / anche ciò che salva cresce"¹⁸⁰).

¹⁷⁶ **PAOLO DI TARSO**, *Seconda Lettera ai Tessalonicesi*, cit., pp. 9-12.

¹⁷⁷ **J.H. NEWMAN**, *Quindici sermoni all'Università di Oxford. Sermone VII - Il contrasto fra fede e vista* (27 maggio 1832), in **ID.**, *Scritti filosofici*, a cura di M. MARCHETTO, Bompiani, Milano, 2005, p. 263, che annota: «infatti, tutti noi siamo certamente messi alla prova e, a mano a mano che procediamo nel mondo, siamo vagliati, e la pula viene gradualmente separata dal buon seme. Questa è la descrizione di San Giovanni: "Sono usciti in mezzo a noi (134), ma non erano dei nostri; se fossero stati dei nostri, sarebbero rimasti con noi; ma doveva rendersi manifesto che non tutti sono dei nostri; se fossero stati dei nostri, sarebbero ai nastri con noi; ma doveva rendersi manifesto che non tutti sono dei nostri". E nostro Signore sta a guardare il nostro procedere, parlandoci dell'ora della tentazione che sta per venire nel mondo intero, esortandoci a "mettere alla prova quelli che si dicono apostoli e non lo sono", e a "tener saldo quello che hai, che nessuno ti tolga la corona"».

¹⁷⁸ Si veda **PAOLO DI TARSO**, *Lettera agli Efesini*, cit., p. 6: "Indossate l'armatura di Dio per poter resistere alle insidie del diavolo. La nostra battaglia infatti non è contro la carne e il sangue, ma contro i Principati e le Potenze, contro i dominatori di questo mondo tenebroso, contro gli spiriti del male che abitano nelle regioni celesti. Prendete dunque l'armatura di Dio, perché possiate resistere nel giorno cattivo e restare saldi dopo aver superato tutte le prove. State saldi, dunque: attorno ai fianchi, la verità; indosso, la corazza della giustizia; i piedi, calzati e pronti a propagare il vangelo della pace. Afferrate sempre lo scudo della fede, con il quale potrete spegnere tutte le frecce infuocate del Maligno; prendete anche l'elmo della salvezza e la spada dello Spirito, che è la parola di Dio".

¹⁷⁹ Nel corso dell'udienza generale del 10 dicembre 1986, Papa Giovanni Paolo II cita il Concilio Vaticano II: "Tutta intera la storia umana è infatti pervasa da una lotta tremenda contro le potenze delle tenebre, lotta incominciata fin dall'origine del mondo, che durerà,



9 - La visione nomica

Non è difficile ipotizzare, e c'è da confidare, che queste riflessioni possano sollecitare altri interrogativi. Appartiene all'essenza stessa della profezia l'impossibilità di ridurla a formule definitive. Rimane, però, che il gioco degli specchi dell'Epistola nel focalizzare l'attenzione sull'anomia, con lo squarcio prodotto dalla parola, fissa i poli nell'ordine del mondo intorno alla dialettica con il *nomos*, portando in evidenza quale nodo fondamentale il rapporto tra ordina-azione e condizione umana.

Qui, non si tratta di riprendere il dibattito sulla legge naturale, che coinvolge e ha coinvolto filosofi e giuristi già prima dell'avvento del Cristo, ma di riflettere sulla rilevanza del concetto di *nomos* nel tempo attuale. Annota Ludwig Wittgenstein: "l'autentico merito di un Copernico o di un Darwin non è stato la scoperta di una teoria vera, ma di un nuovo aspetto fecondo"¹⁸¹. Ecco, quello del *nomos* è uno schema di pensiero che ha un suo (persistente) aspetto fecondo: non è arbitrario utilizzarlo quale strumento di interpretazione e giudizio, poiché consente di distinguere tra la legalità, che denota la conformità al diritto, e la legittimità, che è la giustificazione di quest'ultimo, sulla base di un parametro oggettivo, quale è la condizione umana.

Il punto è che l'ordina-azione non è in grado di stabilizzarsi laddove non trovi ragione in una fonte più elevata rispetto alla volontà, poiché nell'intrinseca soggettività di quest'ultima cova una permanente possibilità di conflitto. Ma l'uomo ha l'esigenza di vivere in comunità e la comunità è antitetica rispetto alla conflittualità. L'ordina-azione può stabilizzarsi solo se si consolida su presupposti razionalmente

come dice il Signore, fino all'ultimo giorno. Inserito in questa battaglia, l'uomo deve combattere senza soste per poter restare unito al bene, né può conseguire la sua interiore unità se non a prezzo di grandi fatiche, con l'aiuto della grazia di Dio" (*Gaudium et Spes*, 37). In un altro passo il Concilio si esprime in modo ancora più esplicito, parlando della lotta "tra il bene e il male" che si combatte in ogni uomo: "L'uomo si trova incapace di superare efficacemente da se medesimo gli assalti del male, così che ognuno si sente come incatenato". Ma a questa forte espressione il Concilio contrappone la verità sulla redenzione con un'affermazione di fede non meno forte e decisa: «Il Signore stesso è venuto a liberare l'uomo e a dargli forza, rinnovandolo nell'intimo, e scacciando fuori "il principe di questo mondo", che lo teneva schiavo del peccato (*Gaudium et Spes*, 13)» (GIOVANNI PAOLO II, Udienza generale, 10 dicembre 1986, § 7, in *vatican.va*).

¹⁸⁰ F. HÖLDERLIN, *Patmos*, in ID., *Le liriche*, a cura di E. MANDRUZZATO, Adelphi, Milano, 1977, p. 667.

¹⁸¹ L. WITTGENSTEIN, *Pensieri diversi*, a cura di H. VON WRIGHT, M. RANCHETTI, Adelphi, Milano, 2021, p. 47.



condivisibili, ossia suscettibili di essere valutati attraverso quel dialogo che si sviluppa assumendo che diritti, obblighi e, più in generale, le regole abbiano ragioni e che sia possibile distinguere tra buone e cattive ragioni, tra argomenti validi e non validi, tra giustificazioni e cause. I criteri che si usano in queste distinzioni sono, a ben vedere, imposti dalla stessa esigenza di ordina-azione e rimangono insensibili al fatto che non esista un unico processo interpretativo. Non sarebbe nemmeno possibile valutare la capacità di un ordine di essere tale se non fosse possibile distinguere tra quelli condivisi *imperio rationis* e quelli *ratione imperii*, che rispondono a una logica oggettiva ovvero soggettiva, che hanno un fondamento razionale o volontaristico.

Il mondo appare differentemente agli occhi di chi pensa in termini di giustificatezza rispetto a chi non lo fa. Il primo sa che è necessario un punto di vista imparziale, che consenta di far convergere l'ordina-azione su un paradigma indipendente da interessi soggettivi e fini arbitrari. Come osserva Calasso,

“per la convenzione, la legittimità è il primo esempio di quell'accordo arbitrario che permette di far funzionare ogni sorta di meccanismi, dal linguaggio sino alla società. Come sempre, la convenzione non si preoccupa in questo caso né di essenze né di sostanze, ma di funzionamenti - ed è pronta a barattare (essa, che è l'anima stessa della sostituzione) una forma con l'altra”¹⁸².

Nella visione nomica, la legittimità è, invece, data dalla giustificazione dell'ordine sociale nella condizione umana che, quale paradigma fondativo, si pone al di sopra dei sistemi legali e ne rappresenta il criterio di validità. La legittimità, dunque, non si risolve, solamente, nelle “condizioni di possibilità” di un ordinamento o non si risolve, essenzialmente, nella “capacità di produrre stabilizzazione delle aspettative sociali”, secondo la prospettiva sul diritto naturale di Francesco D'Agostino¹⁸³, perché se sussiste tale funzionalità è grazie al fatto che c'è condivisione circa la sua ragion d'essere. In altri termini, la stabilizzazione postula, a sua volta, la condivisione di un fondamento oggettivo, adeguato a rendere plausibile la comunanza e la reciproca dipendenza.

¹⁸² R. CALASSO, *La rovina di Kash*, Adelphi, Milano, 1994, p. 31.

¹⁸³ F. D'AGOSTINO, *Jus quia justum*, Giappichelli, Torino, 2012, p. 87 (corsivo dell'A.) che giunge alla conclusione che “come strumento concettuale, *diritto naturale* è espressione insostituibile per qualificare quelle dimensioni della normatività, la cui sussistenza stabilizza il sistema e la cui carenza od assenza porta il sistema prima a perdere funzionalità e poi a divenire irriconoscibile come tale” (p. 89. Corsivo dell'A.).



Nomos deriva da *nemein* che (“sorprendentemente”, osserva Schmitt¹⁸⁴) equivale, da un canto, a “dividere/distribuire” e, dall’altro, a “pascolare”. La costellazione di significati è ricomposta da Schmitt pensandoli in una processione che muove dal paradigma della presa di possesso della terra (la *divisio primaeva*). Il pascolare diventa, così, in senso estensivo “la valorizzazione, la lavorazione, l’utilizzazione di quanto si è ottenuto con la divisione, dunque la produzione e il consumo”¹⁸⁵ (nel saggio *Appropriazione/divisione/produzione* del 1953, il pascolare diventerà, direttamente, “coltivare/produrre”¹⁸⁶). Ma ciò che, comunque, rimane da dire è perché questa processione sia *nomos* o, meglio, quando questa processione sia da intendersi come *nomos*. Se è vero che “in ogni tempo, la terra è stata conquistata, divisa e lavorata dagli uomini”¹⁸⁷, è, altresì, indubbio che non ogni presa di possesso ha, di per sé, la capacità di stabilizzarsi come ordina-azione. Perché ciò sia, è necessario che venga riconosciuta come tale, che sia considerata oggettivamente valida, ossia che abbia valore non solo per chi la pone in essere. Torna quindi, rafforzata, la domanda sul significato del *nomos-nemein*.
Dividere/distribuire - pascolare: quale senso li accomuna?

Nel XIV libro dell’*Odissea*, Eumeno è il pastore, che ospita Ulisse, tanto ammirato per la sua sapienza da Omero:

“si alzò per spartire: perché conosceva la retta maniera. E, spartendo, divise tutto in sette porzioni: ne offrì una alle Ninfe e ad Ermete, il figlio di Masia, pregando; distribuì le altre a ciascuno; onorò Odisseo con l’intera schiena del porco dalle bianche zanne; e rallegrò l’animo del suo signore”¹⁸⁸.

Spiega Geminello Alvi:

«questo suo *neimen hekasto* è un distribuire condividendo, coerente alla funzione del *nomeus* Eumeo. È solidale agire indotto “da una retta maniera”, *aisima*, che non ha bisogno di essere calcolata, significando la parola, appunto, conveniente, giusto in quanto stabilito dal fato»¹⁸⁹.

¹⁸⁴ C. SCHMITT, *Nomos - Presa di possesso*, cit., p. 351.

¹⁸⁵ C. SCHMITT, *Il nuovo nomos della terra*, in ID., *Stato, grande spazio, nomos*, cit., p. 293.

¹⁸⁶ C. SCHMITT, *Appropriazione/divisione/produzione*, in ID., *Le categorie del “politico”*, a cura di G. MIGLIO, P. SCHIERA, il Mulino, Bologna, 1972, p. 298.

¹⁸⁷ C. SCHMITT, *Il nuovo nomos*, cit., p. 294.

¹⁸⁸ OMERO, *Odissea*, XIV, Einaudi, Torino, 2010, pp. 433-438.

¹⁸⁹ G. ALVI, *Il capitalismo*, Marsilio, Venezia, 2011, p. 281.



Dunque, dice Omero che Eumeno si alzò “perché conosceva la retta maniera”. Il *nomeus* agì perché era edotto del *modus operandi* che fa sì che la decisione che dispone del mondo sia con-divisibile. E ciò è possibile perché non si tratta della conoscenza che si ha rispetto a qualcosa di esterno, come accade con le regole che richiedono di adeguarsi a un dover-essere pensato in modo astratto e ou-topico; ma di quell'altra conoscenza, immediata e inter-essata, che si ha nell'atto di farne esperienza quale auto-dispiegamento, come con le azioni che si sentono giuste perché adeguate nell'oggetto, nel modo e nella misura.

“Dividere/distribuire”: la prima coppia di significati si svolge in una dimensione relazionale, secondo un'ottica as-sociativa/com-unitaria, che porta con sé, sin dall'origine, un irriducibile principio di reciprocità, che si realizza pienamente solo quando si rispetta la simmetria delle situazioni (ciò che si rivendica va ricambiato) e la proporzionalità dei comportamenti (nel dare e nell'avere, dai bisogni ai meriti): *l'unicuique suum*. È quanto traspira dall'operare del pastore quando “divise il tutto in sette porzioni”, destinandole sia agli dei che agli uomini, pregando i primi e condividendo con i secondi, senza dimenticare di onorare Odisseo con l'intera schiena del porco. “Pascolare”: è una attività che connette l'uomo con il mondo naturale, risultando un esercizio della ragione pratica che è tanto più efficace quanto più com-prende la logica e le dinamiche che lo contraddistinguono.

Dividere/distribuire - pascolare: il paradigma che li accomuna, più che la schmittiana appropriazione, è quello della “cura”, ossia dell'impegno attivo che si fa carico delle relazioni riconoscendone il valore e dando valore in un'ottica di assunzione di responsabilità nei confronti dell'altro, della comunità e del mondo (letteralmente, “responsabilità” significa capacità di dare una risposta e, derivando dal latino *re-spondus*, anche portare su di sé il peso delle cose)¹⁹⁰. E, infatti, la descrizione dell'opera del *nomeus* è sigillata da un commento - “E rallegrò l'animo del suo signore” - che ne evoca la giustificatezza, sia nel senso di motivazione oggettiva che in quello di giusta.

Emerge, qui, il valore del *nomos* quale *forma vivendi*: l'essere non un concetto normativo, ma esperienziale che, cogliendo il senso del dato e il senso come dato¹⁹¹, assume la condizione umana quale fonte e trama di

¹⁹⁰ Su tale paradigma si veda **E. PULCINI**, *Tra cura e giustizia*, Bollati Boringhieri, Torino, 2020; **L. MORTARI**, *Filosofia della cura*, Raffaello Cortina, Milano, 2015.

¹⁹¹ “Conferire un senso alla nascita, alla nostra nascita e a quella dei nostri figli, significa comprendere che ci inscriviamo all'interno di una catena generazionale, che siamo debitori della vita, e attraverso ciò comprendere l'idea della causalità. Riconoscere



principi e criteri alla luce dei quali è possibile prendere posizione di fronte alle situazioni che possono coinvolgere la con-vivenza coerentemente (*co-haerere*: tenere strettamente unito) alle logiche intrinseche alla stessa. Molti ricordano il ragionamento svolto nella *Lettera a Lucillo* da Seneca:

«Che facciamo? Quali precetti diamo? Forse che si risparmi il sangue umano? Quanto piccola cosa è non nuocere a coloro cui dovresti giovare. Di sicuro è fonte di grande lode se l'uomo è benevolo verso un altro uomo. Gli scriveremo di porger la mano al naufrago, di indicare la via a chi l'ha smarrita, di dividere il suo pane con chi ha fame? Ma quando riuscirò a esporre tutto ciò che si deve fare per gli altri e ciò che si deve evitare? Mentre posso brevemente impartire la norma seguente a cui deve attenersi l'uomo per compiere ciò che deve: tutto quello che tu vedi, in cui sono racchiusi il divino e l'umano, costituisce un'unità. Siamo le membra di un grande corpo. La natura ci ha generati parenti, poiché siamo formati dagli stessi elementi e tendiamo allo stesso fine. Essa ha installato dentro di noi un amore reciproco e ci ha fatto socievoli. Essa ha stabilito l'equità e la giustizia; secondo il suo ordinamento è più degno di commiserazione colui che offende di colui che è offeso; secondo il suo imperativo le nostre mani siano sempre pronte a soccorrere i bisognosi. Sempre sia nel nostro cuore e sulle nostre labbra quel verso famoso: "Sono uomo, niente di umano ritengo mi sia estraneo". Questo dobbiamo pensare: siamo nati nel vincolo di obblighi reciproci. La nostra società è come un arco fatto di pietre, che sta su perché si sostengono l'una con l'altra, altrimenti crollerebbe»¹⁹².

Seguire questa impostazione significa assumere la centralità dell'essere umano, del kantiano "regno dei fini"¹⁹³, nella cui prospettiva diritti e obblighi, ma anche capacità e opportunità¹⁹⁴ acquistano senso, avendo

la nostra natura sessuata significa comprendere che incarniamo soltanto una metà del genere umano, che abbiamo bisogno dell'altro, e attraverso ciò comprendere l'idea di differenziazione, imparando a rapportare la parte al tutto. Introiettare l'idea della morte significa riconoscere che il mondo continuerà ad esistere dopo di noi, che la nostra vita è sottoposta a un'istanza che va al di là di noi e attraverso ciò comprendere l'idea di norma": così **A. SUPLOT**, *Homo juridicus*, Bruno Mondadori, Milano, 2006, p. 28.

¹⁹² **L.A. SENECA**, *Lettere a Lucillo*, BUR, Milano, 1974, 95, pp. 50-53.

¹⁹³ **I. KANT**, *Fondazione della metafisica dei costumi*, traduzione italiana di P. Chiodi, Laterza, Bari, 1990, p. 59, secondo cui "l'uomo e, in generale, ogni essere ragionevole esiste come fine in se stesso, non semplicemente come mezzo per essere usato da questa o da quella volontà ma, in tutte le sue azioni, sia quelle che lo concernono in proprio sia quelle che concernono gli altri esseri ragionevoli, deve sempre essere considerato, nello stesso tempo, come fine" (corsivo dell'A.).

¹⁹⁴ La prospettiva è quella del paradigma elaborato da **A. SEN**, *L'idea di giustizia*,



riguardo a ciascuna fase della vita (in potenza, in atto e a consunzione), nella complessità delle sue dimensioni (corporea e spirituale) e aspetti (individuale e relazionale). È, dunque, una distinzione reale quella che si ha in mente quando si differenzia l'ordine che trova rispondenza nella natura umana da quello prodotto dalla volontà. E la possibilità di distinguere tra vera e falsa giustificazione ne avvalorata il concetto, così come il suo impatto sulla società. La prospettiva non è quella di creare "la società giusta", ma di promuoverne una "più giusta", nell'ottica paolina di contrasto all'anomia. Nulla di più distante dall'utopia giacobina o dal messianismo secolarizzato o dall'idealizzazione che, nel tempo attuale, si alimenta sull'assunto razionalistico dell'individuo autosufficiente e calcolatore (*l'homo oeconomicus*¹⁹⁵), che, attraverso la statuizione convenzionale di astratte prescrizioni, tipizzate secondo la logica della finalità, mira a realizzare l'uomo perfetto, l'*èidos* platonico. Non si tratta di mettere in discussione la differenza tra esistenza ed essenza, ma la prospettiva del loro inquadramento. In greco, natura è *physis* e viene dal verbo *physein* che significa: apparire da una profondità nascosta o, più semplicemente, manifestarsi. La natura è forma e ha la forma non come semplice predicato, ma quale condizione delle sue possibilità. Come avverte Heidegger:

«"Forma": forma, *morphé*, *èidos* - *sunolon* - nel mutamento dell'essere possiamo ancora prestare attenzione alla "forma"; essa certamente non è né guscio né involucro. Forma è ciò che compie, ciò che completa, ciò con cui tutto comincia»¹⁹⁶.

Lo stesso nascere, vivere e morire è un mutare di forma.

Mondadori, Milano, 2010, p. 244: "l'approccio delle capacità punta soprattutto a correggere questa enfasi sui mezzi anziché sull'opportunità di realizzare i fini prefissati e sulla libertà necessaria per farlo". Si veda, altresì, M.C. NUSSBAUM, *Creare capacità*, il Mulino, Bologna, 2012, p. 25.

¹⁹⁵ La prima interpretazione, notoriamente, si deve a S. MILL, *Sistema di logica razionativa o induttiva*, Astrolabio Ubaldini, Roma, 1968, p. 891. In tema, rimane attuale la riflessione di M. FOUCAULT, *Nascita della biopolitica*, Feltrinelli, Milano, 2012, p. 217, che, così, individua gli odierni riferimenti culturali: «il *background* di questa analisi, o comunque, il testo, è il libro di von Mises che si intitola *Human Action*. Ma soprattutto tra gli anni sessanta e settanta, nel corso dell'intero decennio e in particolare nel 1962, troviamo anche tutta una serie di articoli sul "*Journal of Political Economy*", di Becker, di Kirzner ecc. ». Per una ricostruzione storica dei fondamenti culturali del concetto di individuo, si veda L. SIEDENTOP, *L'invenzione dell'individuo*, LUISS University Press, Roma, 2016.

¹⁹⁶ M. HEIDEGGER, *Note*, cit., p. 354 (corsivo dell'A.).



“*Gnōthi seautón*”: la scritta sul pronao del tempio di Apollo a Delfi è una esortazione epistemica, non noetica. L’uomo viene in evidenza nella concretezza dei bisogni, interessi e desideri, alla luce di ciò che è e di ciò di cui è capace, nel contesto dei legami che essi s-viluppano secondo ragione e sentimento. E, in questo, la condizione umana - più che quale codice, come nella vita biologica - emerge quale centro pulsante di un sistema di corrispondenze, che si ritrova tutto su un punto: l’essere la natura imperfetta dell’uomo (la *natura lapsa*) dotata di potenzialità che possono essere colte e valorizzate secondo la prospettiva generativa che trova la sua cifra nello stesso etimo, derivando “natura” dal verbo latino *nascor*: nascere¹⁹⁷.

Non è che il paradigma ontologico sia la sola risposta ai problemi della volontà di potenza, ma è l’unica che abbia dimostrato la propria, perdurante efficacia nel corso del tempo. Che il mondo della convenzione, con la dottrina dei diritti fondamentali dell’uomo, si sia appropriato dello schema di pensiero proprio del *nomos* lo testimonia (anche se non ci fosse condivisione sul senso da riconoscere alla condizione umana, è intrinseco all’atto del fare ordine la distinzione tra causa e ragione e, dunque, quella

¹⁹⁷ Osserva Karl Jung: “ciò che la natura richiede al melo è che produca mele e al pero che produca pere. Da me la natura vuole che io sia semplicemente un uomo, ma un uomo cosciente di ciò che è e ciò che fa” (*Jung parla, Interviste e incontri*, a cura di W. McGUIRE, R.F.C. HULL, traduzione italiana di A. BOTTINI, Adelphi, Milano, 1995, p. 114). Vivere secondo natura è, dunque, vivere nella pienezza e autenticità dell’essere-uomo che, nell’*Etica Nicomachea*, Aristotele chiama *eudaimonia* (*eu*: bene-buono; *daimon*: genio) spiegando che “la funzione dell’uomo”, rispetto al «bene [che] è “ciò cui ogni cosa tende”», va colta alla stessa stregua di quella del flautista, dello scultore ovvero di quella dell’occhio, della mano o del piede. Aristotele la indica nella “attività secondo ragione o, quanto meno, non senza ragione” (ARISTOTELE, *Etica*, cit., 1094a), mentre per Kant “la natura ha voluto che l’uomo [...] non partecipasse ad altra felicità o perfezione se non a quella che egli stesso, libero da istinti, si crea con la propria ragione” (I. KANT, *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, in ID., *Scritti politici*, a cura di N. BOBBIO, L. FIRPO, V. MATHIEU, traduzione italiana di G. SOLARI, G. VIDARI, Utet, Torino, 1956, p. 126). Contro questa visione si staglia l’obiezione di Mircea Eliade: “la perfezione è un’assurdità, di cui la vita non tiene mai conto. Una cosa perfetta è un’astrazione, un ideale, una chimera. Al posto della perfezione, la vita ci offre l’organicità, il vissuto articolato, lo stile” (M. ELIADE, *Oceanografia*, Jaca Book, Milano, 2007, p. 190). L’orizzonte di Eliade è sempre quello classico, ove *perfectum* equivale a finito. Vero è, però, che anche l’organico conosce la perfezione come istanza generativa, di realizzazione e maturazione. La logica è quella espressa da Morin: “lo stato di perfezione è quello in cui il gioco dell’ordine e il disordine risulta organizzatore, flessibile, inventivo, creatore, e in cui l’interferenza delle qualità cerebrali superiore costituisce un epicentro cosciente” (E. MORIN, *Il paradigma perduto. Che cos’è la natura umana?*, Mimesis, Milano-Udine, 2020, p. 151).



tra la spiegazione del come - *hoc post hoc* - e la giustificazione del perché - *hoc propter hoc*. Ne discende che ogni concezione, tutte le concezioni hanno un tacito presupposto: la scelta tra il canone e la convenzione).

9.1 - Il processo selettivo

L'affilata penna di Natalino Irti focalizza il punto di ogni critica: "anche i dettami di *physis* passano attraverso la mediazione interpretativa dell'uomo"¹⁹⁸.

Nella storia dell'umanità, al *nomos* è ricondotta l'instaurazione, consapevole o involontaria, di una serie di usi, costumi, regole, istituzioni che ricordano l'esistenza, individuale e collettiva, operando tramite forme che si vogliono argine alle energie ctonie e alveo per quelle positive. Si pensi alla famiglia che, nelle diverse configurazioni che l'hanno connotata nella storia, trae origine dalle dinamiche connesse alla differenziazione sessuale, comportando, per sua essenza, stabilizzazione sociale; ovvero al mercato, che ruota intorno al bisogno e al desiderio, la cui logica regolatoria fa sì che l'individuo "perseguendo il proprio interesse, [...] spesso promuove quello della società in modo più efficace di quando intenda realmente promuoverlo" (la "mano invisibile" di Adam Smith)¹⁹⁹ ed è in grado di "cambiare l'inimicizia in amicizia" (la "catallassi" di Friedrich August von Hayek)²⁰⁰. E si pensi, per converso, all'omicidio, la cui delittuosità discende dal disvalore che esprime a livello istintivo, emotivo e razionale per il singolo e la comunità. Si tratta di forma-azioni che incarnano e tramandano la visione e il sentire comune in un dato tempo e spazio e, dunque, attraversando la storia e il globo, anche in modi tra di loro non conciliabili o contraddittori. Ma questo, si noti, non svilisce il concetto di *nomos*, perché la dialettica opera all'interno del suo paradigma.

Occorre, comunque, distinguere il *nomos* dalle forma-azioni. Il primo è la *forma vivendi*, connotata in senso ontologico, da cui è dato eleggere i criteri per le seconde, che sono le modalità attraverso le quali si opera la sua tra-duzione nella sfera sociale, morale e giuridica. In questi

¹⁹⁸ N. IRTI, *L'uso giuridico della natura*, Laterza, Roma-Bari, 2013, p. 9.

¹⁹⁹ A. SMITH, *La ricchezza delle nazioni*, a cura di A. BAGIOTTI, T. BAGIOTTI, Utet, Torino, 2006, p. 584.

²⁰⁰ F.A. HAYEK, *La confusione del linguaggio nel pensiero politico*, in ID., *Nuovi studi di filosofia, politica, economia e storia delle idee*, a cura di E. COCCIA, Armando Editore, Roma, 1978, p. 101, che fa derivare catallassi dal verbo greco *katallassein* (o *katallattein*) che significa "scambiare" unitamente ad "accogliere nella comunità".



termini, la corrispondenza tra *nomos* e forma-azioni è sindacabile dalla ragione secondo il principio di falsificabilità. D'altro canto, come rileva Edgar Morin:

«L'illusione, il disordine, l'errore, il "rumore" accompagnano senza sosta l'attività pensante di *sapiens*, la quale è gioco, astuzia, tentativo nella fascia di ambiguità e nell'abisso di incertezza. Senza sosta egli richiude la spaccatura per mezzo della mitologia e dell'ideologia, senza sosta da qualche parte qualcuno la riapre. Questa incertezza è contemporaneamente ciò che limita in permanenza e ciò che apre indefinitamente la possibilità di conoscenza. Un limite permanente: nessun sistema di idee, nessuna teoria potrà mai considerarsi compiuta; l'apertura indefinita dell'avventura spirituale: il cervello umano ha bisogno dell'ecosistema, della cultura, della società, della prassi per stabilire le sue verità, il che lo spinge a cercare dentro e attraverso la natura, la cultura, la società e la pratica la soluzione delle sue incertezze. Ma daccapo, nel nuovo sistema di idee, egli ritroverà l'ambiguità e l'incertezza, che lo spingeranno a cercare e a elaborare un meta-sistema. E così l'intelletto umano, nella sua grande spaccatura originaria, è portato sia a ridurla mitologicamente e ideologicamente (dove per ideologia si intende qualsiasi teoria chiusa che trovi in se stessa la propria verifica), sia, sapendosi condannato a una conoscenza incompleta, a diventare ricercatore errante di verità»²⁰¹.

Il punto è che il *nomos* è uno schema di pensiero che ha uno slancio universale e, allo stesso tempo, una dimensione storica, dispiegandosi secondo le conoscenze che ogni cultura ha rispetto alla condizione umana e riflettendo i sistemi di valori e credenze che incarna in un dato tempo e spazio. Ne discende che la pluralità delle forma-azioni che vengono considerate nomiche, segnatamente quando tra loro inconciliabili e contraddittorie, costituisce il dato da cui muovere per verificare, mediante il confronto dialogico, l'esigenza di giustificazione²⁰² (la valutazione ha la sua chiave nella spersonalizzazione, che sollecita l'approccio im-parziale, secondo uno sguardo terzo, dall'esterno, e attraverso un interrogare continuo alla ricerca sia della conoscenza dell'essere sia della saggezza dell'esistenza).

²⁰¹ E. MORIN, *Il paradigma perduto*, cit., p. 130.

²⁰² In tal senso, si veda, con riferimento al diritto naturale, L. STRAUSS, *Diritto naturale*, cit., p. 42.



Qui, si tocca un profilo essenziale, come emerge negli scritti di Hayek quando mettendo in relazione il *nomos* con l'ordine spontaneo (il *cosmos*) lo identifica nelle:

“norme [che] sono anche, per lo più, il risultato non tanto di una scelta deliberata di mezzi per specifici scopi, quanto di un processo selettivo, nel corso del quale i gruppi che hanno raggiunto un ordinamento più valido si sono sostituiti ad altri (o ne sono stati imitati), spesso senza sapere a cosa era dovuta la propria superiorità. Questo insieme sociale di norme comprende le norme di legge, della morale, del costume e così via, cioè, in pratica, tutti i valori che governano una società”²⁰³.

Il problema è che questa famosa lettura elegge a criterio qualificante del *nomos* la prova del tempo, assumendo che l'efficacia equivalga alla giustificazione, alla capacità di rispondere alle condizioni dell'esistenza umana. Ora, la prova del tempo è certamente un indice, anche perché trova conferma nella omeostasi: “il potente imperativo, inconsapevole e inespresso, il cui assolvimento implica per ogni organismo vivente, piccolo o grande che sia, il semplice perdurare e prevalere”²⁰⁴. Vero è, tuttavia, che il tempo non può, di per sé, essere considerato risolutivo

²⁰³ F.A. HAYEK, *Gli errori del costruttivismo*, in ID., *Nuovi studi di filosofia, politica, economia e storia delle idee*, a cura di E. COCCIA, Armando editore, Roma, 1978, p. 15.

²⁰⁴ A. DAMASIO, *Lo strano ordine delle cose*, Adelphi, Milano, 2018, p. 37 per il quale «la parte di omeostasi riguardante “il prevalere” è più sottile, e raramente viene riconosciuta. Garantisce che la vita sia regolata entro un intervallo che, oltre a essere compatibile con la sopravvivenza, favorisca la prosperità e renda possibile una proiezione della vita nel futuro di un organismo o di una specie» (corsivo dell'A.). Non si tratta di un processo solo biologico in quanto negli organismi complessi, durante il corso dell'evoluzione, riguarda anche “i prodotti culturali, i quali obbedivano alle proprie regole, sopravvivendo o estinguendosi a seconda del proprio valore, guidati dall'omeostasi e dai valori che determinò” (p. 197). Gli strumenti pratici, l'arte, la filosofia, lo sport, l'etica, l'economia, i sistemi di governo rispondono all'imperativo dell'omeostasi che ne regola l'invenzione e ne seleziona il successo nel tempo: “le reazioni culturali che fanno parte del repertorio odierno devono aver avuto successo nel correggere un'omeostasi sregolata e nel riportare gli organismi entro gli intervalli omeostatici precedenti. È ragionevole pensare che queste categorie di risposte culturali siano sopravvissute perché hanno realizzato un obiettivo funzionale utile, e sono state di conseguenza selezionate dall'evoluzione culturale” (p. 198). Quello del poeta dei *Sepolcri* - “Dal dì che nozze e tribunali ed are / dier alle umane belve essere pietose / di sé stesse e d'altrui” (v. 46) - è un inno all'omeostasi, che fa sgorgare forma-azioni che umanizzano l'uomo. Si noti, però, che se l'omeostasi spiega il successo dei modelli culturali, la loro elaborazione è dovuta non solo alla ragione, ma alla vitalità dell'uomo perché “non ci sarebbe una filosofia platonica se non ci fossero in Atene giovanetti così belli” (F. NIETZSCHE, *Crepuscolo degli idoli*, Adelphi, Milano, 2002, p. 98).



poiché alla base del successo di un ordine può essere sufficiente anche la mera condivisione di un fine o la detenzione del potere (“i principi del cannibalismo sono sostenibili e ben fondati tanto quanto quelli della vita civilizzata”, puntualizzerà Strauss²⁰⁵).

Sembra intuirlo lo stesso Hayek quando prospetta che questo processo selettivo si attua attraverso

“la saggezza dei nostri antenati”, ossia quel «genere di "conoscenza del mondo" che si trasmette di generazione in generazione [e che], quindi, consisterà in larga misura non in una conoscenza del rapporto causa-effetto, ma in norme di comportamento adatte all’ambiente, sul quale forniscono informazioni senza dirne nulla»²⁰⁶.

Ma quello all’„ambiente“ è un riferimento che ha una matrice ideologica e, comunque, risulta troppo generale e generico posto che, potendo comprendere anche quello artificiale (prodotto dall’uomo), non garantisce il legame ontologico. Quest’ultima è la segnatura che connota tutta la tradizione nomica (come avverte Rousseau, “ciò che è bene e conforme all’ordine, è tale per la natura delle cose e indipendentemente dalle convenzioni umane”²⁰⁷) e, in questo senso, rappresenta la chiave per distinguere anche nell’ambito degli ordini spontanei. Questi si articolano in forma-azioni situate, temporalmente e spazialmente, ma se è indubbio che gli uomini sono esseri storici che abitano e sperimentano un mondo in divenire, è altresì vero - come sottolineano Machiavelli e Montesquieu - che “nacquero, vissero e morirono, sempre, con un medesimo ordine”²⁰⁸ e “hanno avuto in tutti i tempi le medesime passioni, le occasioni che producono i grandi cambiamenti sono diverse, ma le cause sempre le stesse”²⁰⁹. Perciò, la valutazione va svolta secondo un duplice movimento: in primo luogo, ciascuna forma-azione è da porre in relazione con quelle che presentano i medesimi elementi identitari, in modo da far emergere comunanze e differenze; quindi, il quadro che ne emerge va sindacato nell’ottica della sua uni-versalizzabilità: è nel momento in cui si rivela tale,

²⁰⁵ L. STRAUSS, *Diritto naturale*, cit., p. 34.

²⁰⁶ F.A. HAYEK, *Gli errori*, cit., p. 17.

²⁰⁷ J.-J. ROUSSEAU, *Del contratto o Principi del diritto politico*, in ID., *Discorso sull’origine della disuguaglianza - Contratto sociale*, a cura di D. GIORDANO, Bompiani, Firenze-Milano, 2020, p. 411.

²⁰⁸ N. MACHIAVELLI, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, in ID., *Principe*, “La Scuola” Editrice, Brescia, 1974, Libro I, § 11.

²⁰⁹ MONTESQUIEU, *Considerazioni sulle cause della grandezza dei Romani e della loro decadenza*, traduzione italiana di D. FELICE, Feltrinelli, Milano, 2021, p. 37.



sia in senso logico che ontologico, che la forma-azione soddisfa lo schema di pensiero proprio del *nomos* in quanto universale concreto.

Scrive Romano Guardini:

“Dobbiamo perciò avvicinarci ancora una volta alla natura dell’essere e domandarci che cosa è il lavoro, considerato nel complesso della vita? Che cosa sono la legge e il diritto, se devono essere un aiuto e non un impedimento? Che cosa è la proprietà, nella sua giustizia e nella sua ingiustizia? Che cosa è l’autentico comando e per quale via è possibile? Che cosa è l’obbedienza e come si concilia con la libertà? Qual è il significato della sanità, della malattia, della morte? Che cosa è l’amicizia ed il cameratismo? Quando l’attrazione verso l’altro può pretendere il grande nome di amore? Che cosa significa quell’unione di uomo e donna che si chiama matrimonio, e che a poco a poco si è così imbarbarita, che soltanto pochi sembrano averne una qualche idea, sebbene essa regga tutta l’esistenza umana? Esiste una gerarchia di valori? E quale è la più importante, quale il meno importante? Quale indifferente? E così via. Noi viviamo di queste realtà fondamentali, per essere, con esse”²¹⁰.

Ogni domanda è connessa con l’altra, ogni risposta presuppone e si completa con le altre. Questo approccio implica una riflessione sul modo con cui l’uomo può realizzarsi per ciò che fondamentalmente è, là dove è se stesso. Si tratta di superare la logica del costruttivismo razionale, che parcellizza l’uomo esaltandone la mera razionalità²¹¹, e rimettere al centro l’*humanitas*, riscoprendo la logica del pensiero (intuizione e ragionamento) in connessione con quella delle passioni, ambedue connotandola nel conoscere e nell’agire e ispirandone i moventi. Questa esigenza di mobilitazione è il vero senso del termine *commuovere* (*cum e movere*: muovere insieme) ed è la prospettiva del “sentimentalismo morale” che - già coltivata in scritti, che si tende a misconoscere, da autori di riferimento dell’individualismo metodologico come Adam Smith²¹² o lo stesso David Hume (“tanto la ragione quanto il sentimento concorrono in quasi tutte le

²¹⁰ R. GUARDINI, *La fine dell’epoca moderna. Il potere*, Morcelliana, Brescia, 2007, p. 213.

²¹¹ Si veda J. HILLMAN, *Il paziente come cittadino*, in ID., *Politica della bellezza*, a cura di F. DONFRANCESCO, traduzione italiana di P. DONFRANCESCO, Moretti & Vitali, Bergamo, 2005, p. 33 secondo il quale «una *res cogitans* cartesiana - distaccata, senza impedimenti, libera di scegliere, padrona di sé, e che si autodefinisce (creando la “propria mente”), che viene prima della comunità e del suo governo, e in funzione della quale la comunità e il suo governo esistono - presenta la fantasia modernista dell’individualismo per definizione anomico, molto prima che Durkheim scoprisse l’*anomie* come fenomeno sociologico».

²¹² Si veda A. SMITH, *Teoria dei sentimenti morali*, BUR, Milano, 1995.



determinazioni e le conclusioni morali”²¹³) - è stata ripresa, più recentemente, da filosofi come Amartya Sen²¹⁴ e Martha Nussbaum²¹⁵ e che vede non solo nell’interesse, ma nella pietà, l’empatia, l’amore, la compassione e, anche, nei sentimenti conflittuali della indignazione, della vergogna, del senso di colpa, della riprovazione sociale il fondamento per esprimere giudizi e, di conseguenza, per costruire gli ordinamenti sociali²¹⁶.

10 - I diritti fondamentali dell’uomo

Sotto l’egida della cultura positivista²¹⁷, può sembrare, a volte, che la possibilità di giustificare l’ordine sociale sulla condizione umana sia stata, definitivamente, sconfessata e che il *nomos* abbia perso la sua capacità di essere strumento di giudizio. Ma è una apparenza, perché il suo concetto continua ad avere un impatto sulla intenzionalità umana, che si raccorda tutto su un punto: quello del *nomos* è l’unico schema di pensiero utilizzabile per ancorare l’ordine sociale a un paradigma oggettivo e razionalmente verificabile, che, in quanto tale, è da un canto, strutturalmente, in-disponibile al decisore e, dall’altro, con-divisibile e in

²¹³ D. HUME, *Ricerca sui principi della morale*, In ID., *Saggi e trattati morali letterari politici ed economici*, a cura di M. DAL PRÀ, E. RONCHETTI, Utet, Torino, 1974, p. 879.

²¹⁴ Si veda A. SEN, *L’idea di giustizia*, cit., p. 62.

²¹⁵ Si veda M.C. NUSSBAUM, *L’intelligenza delle emozioni*, a cura di G. GIORGINI, traduzione italiana di R. SCOGNAMIGLIO, il Mulino, Bologna, 2004.

²¹⁶ Non si tratta di un retaggio del pensiero mitico o religioso, perché l’esistenza di un lessico motivazionale intrinseco alla natura umana e la instaurazione di dinamiche meta-personali che, a livello individuale e comunitario, orientano l’agire sono assunte da tutte le scienze sociali, che sono dedicate a scoprire e studiare le logiche di funzionamento della politica, dell’economia, della società, *etc.*, discernendo le pratiche giustificate sulla base della “verità effettuale della cosa”, come direbbe Machiavelli, anziché dall’„immaginazione di essa” (N. MACHIAVELLI, *Il Principe*, “La Scuola” Editrice, Brescia, 1974, § XV).

²¹⁷ “Si può distinguere tra tre forme di positivo: ideologico (le leggi valide devono essere obbedite incondizionatamente, a prescindere dal contenuto); di teoria generale (quando si riduce il tutto al diritto dello Stato, cosiddetto statualismo) e quale studio scientifico (il giurista deve intendere il diritto per quello che è, e non per quello che dovrebbe essere). La dicotomia fra giusnaturalismo e giuspositivismo si può descrivere anche nella circostanza per cui quest’ultimo opera *ratione imperii*, in ragione della forza (il potere pubblico che emana dalla norma), mentre il precedente esiste *imperio rationis*, in forza della ragione”: così R. FERRARI ZUMBINI, *Il grande giudice*, LUISS University Press, Roma, 2021, p. 37.



grado di ac-comunare. Caratteristiche, queste, che possono essere assunte anche dall'ordine basato sulla convenzione, ma che non sono, però, allo stesso intrinseche in quanto tale ordine è, per definizione, prodotto dalla negoziazione o dal potere, il cui unico limite è la propria efficacia.

Lo dimostra la dottrina dei diritti fondamentali dell'uomo, nella quale sembra aver migrato tutto il pensiero sui fondamentali dell'esistenza (individuale e collettiva)²¹⁸. Isolato è rimasto il pensiero di chi, come Benedetto Croce, ritiene che «un "diritto naturale" non si trova da nessuna parte, perché logicamente e realmente contraddittorio»²¹⁹. Nominalismo, idealismo, fenomenismo, strumentalismo, relativismo, empirismo radicale, scetticismo, postmodernismo, pensiero debole, decostruzionismo alimentano le culture dell'antirealismo, per le quali il mondo dipende dai paradigmi con cui lo si rappresenta²²⁰, ma tutte si arrestano, poi, avanti alla proclamazione dei diritti umani.

Si tratta di un tema che sarebbe ingenuo ritenere di potere, qui, affrontare in modo conclusivo, ma che merita di essere tratteggiato perché in grado di illuminare i processi in atto. La codificazione dei diritti umani si è affermata in una pretesa di oggettività che, allo stesso tempo, disconosce la propria giustificazione ontologica. Essa opera la più radicale commistione tra il mondo della convenzione e quello del canone e in questa *coniunctio* si ripropone e non può trovare sbrigativa liquidazione la questione del valore del *nomos*, la sua capacità di valere nel tempo attuale.

(Non sfuggirà che il "diritto" è, come tale, estraneo al *nomos*, essendo il primo un concetto giuridico, che necessita di un sistema che lo codifichi, mentre il secondo una *forma vivendi* che afferisce al piano esistenziale. I diritti umani sono, forse, la più emblematica, ma, pur sempre, solo una tra le forma-azioni che traducono la modalità del vivere espressa dal *nomos*; perciò, la distinzione rimane sia sul piano logico che fattuale. Si noti che quello dei diritti è un modello che è pensato in senso astratto, teso a una ordina-azione universalmente valida che ha la sua cifra in un "tono di rivendicazione", come dice Simone Weil²²¹. Questa istanza non è, di per sé, estranea al *nomos*, ma non lo identifica perché, partendo quest'ultimo dalla realtà concreta della condizione umana, l'autonomia personale trova considerazione nell'ottica della salvaguardia del tessuto

²¹⁸ Si veda **G. ROSSI**, *Il gioco delle regole*, Adelphi, Milano, 2006, p. 105.

²¹⁹ **B. CROCE**, *La natura economica delle leggi. Il diritto*, in **ID.**, *Filosofia Poesia Storia*, Ricciardi, Milano-Napoli, 1955, p. 609.

²²⁰ Si veda **M. DE CARO**, *Realtà*, Bollati Boringhieri, Torino, 2020, p. 12.

²²¹ **S. WEIL**, *La persona*, cit., p. 27.



relazionale, in quanto funzionale alla soddisfazione del bisogno e alla protezione della vulnerabilità. Infatti, la categoria di pensiero con la quale gli antichi hanno approcciato il *nomos* non è il diritto, ma il dovere, inteso quale adempimento non tanto di una obbligazione esterna, quanto di una esigenza interiore di conformarsi all'ordine delle cose, al loro dover-essere, come si legge nella *Antigone* di Sofocle o nelle *Lettere a Lucillo* di Seneca²²². È il senso colto da Hannah Arendt quando parla di coloro che si opposero al Nazionalsocialismo:

«Non sentirono in se stessi un'obbligazione, ma agirono semplicemente in accordo a qualcosa che per tutti loro era autoevidente. Benché non fosse più autoevidente per gli altri. La loro coscienza, se di questo si trattò, non parlò in termini di obbligazione, non disse loro "Questo *non devo* farlo", ma semplicemente: "Questo *non posso* farlo"»²²³.

Ed è emblematico che, ancorché il Magistero segni importanti aperture²²⁴, a oggi la Chiesa cattolica, l'istituzione che professa l'ordine naturale del *Logos*, non abbia formalmente sottoscritto la *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo*²²⁵).

Il passaggio dei diritti umani dal mondo del canone a quello della convenzione si compie con il sapiente tratto di penna del giurista. Nella *Dichiarazione unanime dei tredici Stati Uniti d'America*, sottoscritta il 4 luglio 1776 dai Padri Fondatori, si legge:

²²² Si veda **M. BETTINI**, *Homo sum*, Einaudi, Torino, 2019, p. 50.

²²³ **H. ARENDT**, *Alcune questioni di filosofia morale*, traduzione italiana di D. TARIZZO, Einaudi, Torino, 2006, p. 35 (corsivo dell'A.).

²²⁴ Si veda, per tutti, la costituzione *Gaudium et spes* del Concilio Vaticano II: "Nessuna legge umana è in grado di assicurare la dignità personale e la libertà dell'uomo quanto il Vangelo di Cristo affidato alla Chiesa [...]. Perciò, la Chiesa, in forza del Vangelo affidatole, proclama i diritti umani, e riconosce molto il dinamismo con cui ai giorni nostri tali diritti vengono promossi ovunque" (*Gaudium et spes*, in *vatican.va*, § 41). Per un quadro critico dei termini di compatibilità della dottrina dei diritti dell'uomo si veda **M. PERA**, *Diritti umani e Cristianesimo*, Marsilio, Padova, 2015.

²²⁵ «La Chiesa Cattolica proibisce l'aborto, l'eutanasia, l'ingegneria genetica, la manipolazione dell'uomo. Si proibisce non soltanto in nome delle proprie convinzioni religiose, ma, innanzitutto in nome del pensiero filosofico che tuttora la Chiesa Cattolica intende tenere fermo: il pensiero per il quale, appunto, esiste un Ordinamento e un Limite assoluto e immutabile che non può essere messo a repentaglio e violato. Sicché l'eutanasia e il resto non sono soltanto un errore religioso, ma, come si esprimono costantemente i documenti ecclesiali, sono innanzitutto un errore della "ragione naturale"»: così **E. SEVERINO**, *Téchne-Nomos: l'inevitabile subordinazione del diritto alla tecnica*, in *Nuove frontiere del diritto, Dialoghi su giustizia e verità*, Dedalo, Bari, 2001, p. 18.



“Noi teniamo per certo che queste verità siano di per se stesse evidenti: che tutti gli uomini sono creati eguali, che essi sono dotati dal loro Creatore di certi Diritti inalienabili, che tra questi vi siano la Vita, la Libertà ed il Perseguimento della Felicità. Che per assicurare questi diritti sono istituiti tra gli Uomini i Governi, i quali derivano i loro giusti poteri dal consenso dei governati”²²⁶.

I diritti appaiono come l'*habitus* dell'uomo, nel significato originario di modo di essere o di agire, ma - a distanza di un decennio - il “teniamo per certo” viene sostituito dal “riconosce e dichiara” della *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino*²²⁷. È una sostituzione che ripudia quell'ordine assumibile perché verità di per se stessa evidente. Non c'è più alcuna derivazione, ora l'asse è quello della volontà. Da allora, i diritti dell'uomo vengono fondati su Trattati, Carte, Dichiarazioni solenni. È l'esorcismo secolarizzante delle convenzioni: volontà che incontrano volontà (“Poiché nessun uomo ha per natura alcuna autorità sul suo simile, e poiché la forza non produce nessun diritto, le convenzioni restano la base di ogni autorità legittima tra gli uomini”: questo pensiero di Rousseau²²⁸, più di ogni altro, ha oggi pretese di dogma. Lo sentiamo propagarsi in ogni dove: è il mito fondativo degli Stati occidentali, il compromesso che sostiene i rapporti internazionali, quello che accompagna il confronto tra gli interessi a ogni livello). Ma con la Dichiarazione del 1789 si assiste a una inversione, che è radicalizzante. Se la peculiarità della costituzione americana è nella immunizzazione dei diritti umani rispetto alla sfera della politica, il valore di quella francese è nella loro appropriazione: i diritti umani escono dalla sfera naturale per esondare in quel Potere. È l'aporia che testimonia la fragilità della condizione postmoderna che disconosce il *nomos*²²⁹.

²²⁶ Si veda *Dichiarazione unanime dei tredici Stati Uniti d'America* (in dizionariopiu.zanichelli.it).

²²⁷ Si veda *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino*, 26 agosto 1789 (in dircost.unito.it).

²²⁸ J.-J. ROUSSEAU, *Del contratto*, cit., p. 357.

²²⁹ Con riferimento all'ordinamento italiano, l'art. 2 Cost. proclama: “La Repubblica riconosce e garantisce i diritti inviolabili dell'uomo”. Come puntualizzato da Guido Alpa, «l'art. 2 Cost. è suscettibile di una duplice lettura. In sintesi, o è norma che “riconosce” il diritto naturale, o è norma che imprime il crisma positivo ai diritti fondamentali della persona, rilevanti in quanto posti dall'ordinamento statutale. Come è ben noto ai giuristi, questa dicotomia si è perpetuata sino ad oggi» (G. ALPA, *Prefazione*, in L. STRAUSS, *Diritto naturale*, cit., p. 10). Ma il dilemma è solo apparente perché, anche nella seconda lettura, il riconoscimento non può che operare secondo una duplice movimento: dal basso verso l'altro, ma anche dall'alto verso il basso, posto che non ogni diritto introdotto



Perché quello dei diritti umani risulta un paradigma necessario alla postmodernità? È presto detto: perché l'anomia sta al mondo della convenzione, come la convenzione alla volontà di potenza. Ma, così, la fine si sovrappone all'origine come un riflesso, quindi rovesciata: la volontà di potenza è tentata dalla sua più remota avventura, sempre latente, quella dell'an-archia, con il dominio del mondo che si trasforma in dominio sull'uomo. E, allora, si rivela l'indicibile: occorre un *katechon* che trattenga la volontà di potenza, che, quando si pensa il-limitata, è destinata a tutto travolgere. Nella condizione postmoderna, il sigillo è stato trovato nei diritti fondamentali dell'uomo²³⁰.

Ma l'ambivalenza dei diritti umani, giustificati per natura e riconosciuti per convenzione, è l'ambivalenza del *katechon*: la loro proclamazione è la roccia che trattiene la volontà di potenza e, allo stesso tempo, quella che la incanala e, così, l'anomia può espandersi senza la minaccia dell'anarchia.

Visto dall'esterno, il riconoscimento per convenzione non si distingue in nulla da quello attestato secondo il canone. Ambedue operano tramite le categorie della legalità e della legittimità e ne assumono la coincidenza. La sola, invisibile differenza è che la prima non discende, ma si sovrappone, invertendola, alla seconda: i diritti ri-definiscono la condizione umana secondo l'immagine della ideologia che li alimenta e, con ciò, cessa il valore paradigmatico dell'*humanitas*, la sua capacità di

dalla legge è suscettibile di assumere rilevanza *ex art. 2 Cost.*. Dunque, la legge può avere un ruolo di mediazione, ma non è fonte di legittimazione.

²³⁰ Con i diritti dell'uomo è stata, finalmente, ripudiata la mistificante centralità del paradigma egoistico della legge del più forte, nel quale si riteneva potesse riassumersi l'ordine naturale secondo quanto accade tra gli animali e, dicono Tucidide e Pindaro, tra gli stessi dei (si veda **L. CANFORA**, *La legge o la natura?*, in **M. CACCIARI, L. CANFORA, G. RAVASI, G. ZAGREBELSKY**, *La legge sovrana*, BUR, Milano, 2006, p. 55). Una visione professata come realistica - "non nasciamo tutti isolati? Dirò di più, tutti nemici gli uni degli altri, tutti in una condizione di guerra continua e reciproca?" aveva proclamato Donatien-Alphonse-François de Sade (**F. DE SADE**, *La filosofia nel boudoir*, Garzanti, Milano, 2004) - ma che è inadeguata anche rispetto ai fatti elementari della vita perché, come osserva Simon Weil, "se la forza è assolutamente sovrana, la giustizia è assolutamente irrealistica. Ma non lo è. Lo sappiamo per via sperimentale. Essa è reale in fondo al cuore degli uomini. La struttura di un cuore umano è una realtà fra le realtà di questo universo, non diversamente dalla traiettoria di un astro. L'uomo non ha il potere di escludere assolutamente ogni sorta di giustizia dai fini che egli propone alle azioni sue. Persino i nazisti non hanno potuto farlo. Se un uomo lo potesse, essi l'avrebbero certamente potuto [...]. Se la giustizia è incancellabile nel cuore dell'uomo, vuol dire che essa ha, in questo mondo, una sua realtà" (**S. WEIL**, *La prima radice*, traduzione italiana di F. FORTINI, SE, Milano, 1990, pp. 218-219).



essere metro e strumento di giudizio dell'ordine. Prendiamo in considerazione il diritto alla vita. Tutte le Convenzioni, tutti i Trattati, tutte le Dichiarazioni lo proclamano. Nella *Carta dei diritti fondamentali dell'Unione europea*, tra le più alte espressioni del mondo della convenzione²³¹, all'art. 2 è scolpito il principio per cui: "Ogni persona ha diritto alla vita". La limpidezza dell'enunciato dissimula, però, l'abisso di significato che la singola parola reca con sé. Nell'uso attuale, "persona" è una segnatura che sta per l'essere umano, considerato nella sua essenza, senza distinzione di sesso, religione, nazionalità, etc. Ma la segnatura si limita, appunto, a evocare, non vale a identificare, riempiendosi di contenuto - stante l'assenza di un paradigma oggettivo - in ragione delle diverse visioni di ciò che è, e deve essere, la persona umana. Allora, si potrà anche ritenere che tale non sia il concepito o chi patisce gravi malattie degenerative, ancorché siano i soggetti per i quali più che mai si ponga, alla lettera, la questione del diritto "alla vita". (A questo punto, lucidamente coerente appare la riflessione di Max Stirner:

"il diritto può venir concesso solo da uno spirito, si tratti dello spirito della natura o di quello della specie, dall'umanità, dallo spirito di Dio o di Sua Santità o di Sua Altezza, ecc. [...]. Se sono *potente*, sono anche investito del potere, dell'autorità, e non ho bisogno di altra autorizzazione o legittimazione [...] Il diritto è un dono della grazia del giudice; la potenza, la forza, invece, esistono solo in me, il forte, il potente"²³²).

Questa relativizzazione si dichiara espressamente allorché si osservi il fenomeno di superfetazione che connota il riconoscimento convenzionale dei diritti umani.

²³¹ Nel *Preambolo* della *Carta dei diritti fondamentali dell'Unione europea* - la così detta Carta di Nizza proclamata il 7 dicembre 2000 e, in una seconda versione, il 12 dicembre 2007 a Strasburgo - si legge: "La presente Carta riafferma, nel rispetto delle competenze e dei compiti dell'Unione e del principio di sussidiarietà, i diritti derivanti in particolare dalle tradizioni costituzionali e dagli obblighi internazionali comuni agli Stati membri, dalla Convenzione europea per la salvaguardia dei Diritti dell'Uomo e delle Libertà fondamentali, dalle carte sociali adottate dall'Unione e dal Consiglio d'Europa, nonché dalla giurisprudenza della Corte di Giustizia dell'Unione europea e da quella della Corte europea dei diritti dell'uomo. In tale contesto, la Carta sarà interpretata dai giudici dell'Unione e degli Stati membri tenendo in debito conto le spiegazioni elaborate sotto l'autorità del praesidium della Convenzione che ha redatto la Carta e aggiornate sotto la responsabilità del praesidium della Convenzione europea".

²³² **M. STIRNER**, *L'unico e la sua proprietà*, Adelphi, Milano, 2002, p. 220 (corsivo dell'A.).



All'origine, le proclamazioni si limitavano a sancire che l'*humanitas* è contraddistinta dai diritti che appaiono dalle verità di per se stesse evidente. Cominciarono, poi, le Convenzioni, i Trattati, le Dichiarazioni e le loro leggi a specificare, interpolare, aggiungere: e, allora, al nucleo dei diritti che trovano immediato fondamento nella condizione umana hanno iniziato a sommarsi quelli eletti dalle sue diverse concezioni. Un fenomeno che trova evidenza nella sublimazione che ha connotato la mirabile locuzione "diritto ad avere diritti", dovuta alla penna di Hannah Arendt²³³, che ha finito per dar luogo "a un *pantheon* di posizioni giuridiche soggettive non coerenti tra loro e talvolta addirittura contrastanti"²³⁴, risultando la loro consacrazione "del tutto estranea a qualsiasi preoccupazione di coerenza filosofica"²³⁵.

In questo processo, il diritto appare quale concrezione dei valori che sono prevalsi nella convenzione e concorre a disegnare un ordito nel quale ogni riconoscimento si ripercuote su quelli precedenti, risultando tutti, a loro volta, condizionati dai diritti che saranno, successivamente, introdotti. Si assiste, così, a una continua ridefinizione dell'uomo alla luce della volontà di potenza che pre-vale, di volta in volta, nel processo convenzionale e nelle sue combinazioni. Si osservi il "diritto alla vita" nel suo rapporto con i "diritti riproduttivi" (la cui accezione meccanicistica è più che emblematica). Attestati, per la prima volta, nel 1968 nella *Conferenza internazionale dei diritti umani* (così detto Proclama di Teheran)²³⁶ sono stati riaffermati da ultimo nell'*Agenda 2030 per lo Sviluppo*

²³³ H. ARENDT, *Le origini del totalitarismo*, Edizioni di Comunità, Torino, 1996, p. 406.

²³⁴ S. COTTA, *Dio e Cesare*, Città Nuova, Roma, 2008, p. 77.

²³⁵ J.-C. MICHÉA, *Il lupo nell'ovile*, Meltemi, Milano, 2018, p. 48 che rileva: «la naturale inclinazione del diritto liberale (o, se si preferisce, la soluzione più facile) sarà quindi di impegnarsi sempre più - secondo i diversi rapporti di forza (e di *lobbying* "associativo") operanti in una data società - a favore di una regolarizzazione metodica di tutti i comportamenti possibili e immaginabili (in sostanza, nella modalità scettica del "tutto sommato, perché no?"). Questa fuga in avanti è del tutto estranea a qualsiasi preoccupazione di coerenza filosofica e quindi non vieta, ad esempio, che un giorno si possa assistere *sia* alla legalizzazione della cannabis *sia* alla messa al bando del tabacco; alla criminalizzazione *simultanea* dell'omofobia e della islamofobia (anche se l'omosessualità è considerata un crimine nel Corano) o al divieto di prostituzione e alla parallela proposta di creare un corpo di "assistenti sessuali" - sul modello della Svezia, questa Corea del Nord del liberalismo culturale - ufficialmente destinata a soddisfare la libido dei portatori di *handicap*. E così via all'infinito, naturalmente, poiché una tale fuga in avanti non conoscerebbe *per definizione* alcun limite razionalmente assegnabile» (corsivo dell'A.).

²³⁶ Si veda Commissione straordinaria per la tutela e la promozione dei diritti umani - Senato della Repubblica, *Manuale dei diritti umani* (in *senato.it*).



Sostenibile delle Nazioni unite²³⁷. Non hanno, ancora, una definizione univoca, ma sono riconducibili al principio per cui le donne devono avere il controllo sul proprio corpo. Ciò implica la libertà di scegliere la pianificazione familiare e, con essa, non solo il diritto a una assistenza sanitaria, ma la facoltà di decidere se e quando avere figli, di accedere alla contraccezione, alla sterilizzazione, all'aborto. Per questo, la loro introduzione ha tra-volto il senso del diritto alla vita, per come inteso da una tradizione plurisecolare, aprendo un'area di sovrapposizione che relativizza la vita stessa, divenuta disponibile (al di là di ogni valutazione in ordine ai termini di ammissibilità dell'aborto, è oggettivo che la sua stessa considerazione implica l'esigenza di una presa di posizione in ordine al concetto di "essere umano", con la conseguenza che cessa di essere un dato naturale assunto *a priori*).

Scrivono Wittgenstein:

"aggiusto un freno collegando una barra ad una leva" e continua:
"certo, se è dato tutto il resto del meccanismo. Solo in connessione con questo, la leva è leva di un freno; isolata dal suo sostegno non è neppure una leva; può essere qualsiasi cosa possibile, e anche nulla"²³⁸.

Ma qual è il meccanismo che rende il diritto capace di essere tale? La domanda si impone quando si assiste, nel mondo della convenzione, alla proclamazione dei diritti in dissociazione dai corrispondenti doveri. Tale è la condizione che caratterizzava il mitico stato di natura concepito da Thomas Hobbes, nel quale lo *ius in omnia* non si riflette in correlativi obblighi tanto da scatenare lo stato di guerra di tutti contro tutti. Questa guerra in Hobbes trova composizione con il conferimento di ogni potere al Leviatano, in altri pensatori con il contratto sociale, l'uno e l'altro sempre strumenti di custodia dei diritti individuali²³⁹. Nei secoli, lo Stato si è rafforzato, tanto da sovrapporsi alla società nelle sue molteplici sfere, ma ancora oggi, anche a livello internazionale, rimane che, il più delle volte, la proclamazione dei diritti non è presidiata da prese di posizione circa le condizioni che ne consentano la effettività. Nelle narrazioni, il vuoto non è

²³⁷ Si veda Organizzazione delle Nazioni Unite, *Risoluzione adottata dall'Assemblea Generale il 25 settembre 2015* (in unric.org/it).

²³⁸ L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, a cura di M. TRINCHERO, traduzione italiana di R. PIOVESAN, M. TRINCHERO, Einaudi, Torino, 1999, p. 12.

²³⁹ L'art. 2 della *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* del 1789 esprime questa visione: "Il fine di ogni associazione politica è la conservazione dei diritti naturali ed imprescindibili dell'uomo".



considerato una lacuna in quanto si tratta, appunto, del riconoscimento di diritti, la cui *ratio* opera su un piano altro rispetto a quello della realizzazione. Ma, con questo artificio, si esclude la presa in carico del problema della garanzia e della tutela. Per di più, l'appropriazione da parte del mondo della convenzione sradica i diritti dai vincoli relazionali a cui sono intrecciati secondo il canone e, così, si rimane in presenza di mere aspettative e pretese, il cui godimento rischia di essere un privilegio riservato a chi ha le capacità per poterle esercitare. Infatti, Norberto Bobbio è lapidario: "il problema di fondo relativo ai diritti dell'uomo non è tanto quello di giustificarli, quanto quello di proteggerli"²⁴⁰.

10.1 - L'inversione anomica

Ma vi è un altro effetto connesso alla appropriazione dei diritti da parte del mondo della convenzione: la progressiva destrutturazione delle formazioni che rispondono al canone. La inversione anomica si attua in due modi: per attrazione e per confusione.

Attrazione: si guardi alla *Convenzione sui diritti dell'infanzia e dell'adolescenza*, approvata dall'Assemblea Generale delle Nazioni Unite il 20 novembre 1989, che proclama:

art. 2: "Gli Stati parti si impegnano a rispettare i diritti enunciati nella presente Convenzione e a garantirli a ogni fanciullo *che dipende dalla loro giurisdizione, senza distinzione di sorta e a prescindere da ogni considerazione di razza, di colore, di sesso, di lingua, di religione, di opinione politica o altra del fanciullo o dei suoi genitori o rappresentanti legali, dalla loro origine nazionale, etnica o sociale, dalla loro situazione finanziaria, dalla loro incapacità, dalla loro nascita o da ogni altra circostanza*".

art. 5: "Gli Stati parti rispettano la responsabilità, il diritto e il dovere dei genitori *o, se del caso, dei membri della famiglia allargata o della collettività, come previsto dagli usi locali, dei tutori o altre persone legalmente responsabili del fanciullo, di dare a quest'ultimo, in maniera corrispondente allo sviluppo delle sue capacità, l'orientamento e i consigli adeguati all'esercizio dei diritti che gli sono riconosciuti dalla presente Convenzione*"²⁴¹.

La Convenzione riconosce, dunque, come condizione fattuale il ruolo di responsabilità dei genitori nei confronti del figlio, ma si noti

²⁴⁰ N. BOBBIO, *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino, 1980, p. 16.

²⁴¹ Si veda Organizzazione delle Nazioni Unite, *Convenzione sui diritti dell'infanzia e dell'adolescenza* (in [salute.gov.it](https://www.salute.gov.it) - enfasi aggiunta).



come, nel proclamarlo, se ne appropriata. Il passaggio dal paradigma della realtà a quello dell'ideologia si compie nel *Preambolo* ove si afferma che:

“[...] il fanciullo ai fini dello sviluppo armonioso e completo della sua personalità deve crescere in un ambiente familiare in un clima di felicità, di amore e di comprensione”.

“[...] occorre preparare pienamente il fanciullo ad avere una sua vita individuale nella società, ed educarlo nello spirito degli ideali proclamati nella Carta delle Nazioni Unite, in particolare in uno spirito di pace, di dignità, di tolleranza, di libertà, di uguaglianza e di solidarietà”.

La genitorialità da condizione naturale - che è quella della madre del *Primo Libro dei Re*, una prostituta, che, davanti alla spada di Salomone, non esista per amore a rinunciare al figlio pur di salvarlo (“Signore, date a lei il bambino vivo; non uccidetelo affatto!”²⁴²) - si tras-muta in modello arte-fatto. Non si tratta più di una esperienza esistenziale che, muovendo dalla vita concreta, cerca il ben-essere tra natura e socialità, ma di un ruolo astratto, cesellato da doveri e diritti funzionali agli “ideali proclamati nella Carta delle Nazioni Unite”. Così, l'intero rapporto tra genitori e figli fuoriesce dall'ordine naturale per esondare in quello politico.

Quale è la prima conseguenza di questa appropriazione? Una conseguenza che non riguarda un aspetto, ma il carattere del tutto: la ricodificazione del rapporto genitori-figli in progetto valoriale. I primi sono sostituiti dai “buoni genitori”, che lo diventano dando al fanciullo “l'orientamento e i consigli adeguati all'esercizio dei diritti che gli sono riconosciuti dalla presente Convenzione” (art. 5) e adeguandosi ai paradigmi nei quali la cultura dominante traduce finalità e condizioni della Convenzione, posto che le prescrizioni, nella loro astrattezza e generalità, lasciano indefinito quale sia l'“ambiente familiare” nel quale il fanciullo può crescere “in un clima di felicità, di amore e di comprensione”; cosa significhi e si richieda perché un figlio abbia uno “sviluppo armonioso e completo della sua personalità”; quale educazione debba avere perché abbia “una sua vita individuale nella società”. Ma ciò che va, soprattutto, detto è che la ricodificazione coinvolge lo stesso fanciullo che da soggetto, da proteggere, rischia di trasformarsi in oggetto, risultando il destinatario coatto - dovendosi “prescindere da ogni considerazione di [...] di religione, di opinione politica o altra del fanciullo o dei suoi genitori” (art. 2) - di una educazione che lo allevi e conformi allo “spirito degli ideali proclamati nella Carta delle Nazioni Unite”.

²⁴² *Primo Libro dei Re*, 3,26, cit.



Confusione: si consideri la riforma del Codice civile, approvata in Spagna il 3 luglio 2005, per applicare l'istituto del matrimonio all'unione omosessuale. All'art. 44 (*"L'uomo e la donna hanno diritto di contrarre matrimonio secondo i termini di questo Codice"*) è stato aggiunto un secondo comma: *"Il matrimonio avrà gli stessi requisiti e gli stessi effetti a prescindere dal sesso dei contraenti"*. Dietro l'apparenza dell'opera di integrazione, la sapienza del giurista ha dissimulato la trasformazione del modello normativo, come testimoniano le restanti modifiche che, con maggiore onestà intellettuale, sostituiscono i termini *"marito e moglie"* con *"coniugi"*, *"padre e madre"* con *"progenitori"*. La riconduzione dell'unione omosessuale nella categoria del matrimonio è destinata a modificarne il concetto, perché scardina la corrispondenza con il canone naturale del legame eterosessuale. Questo si connota per l'intrinseca capacità procreativa, che segna la distanza radicale rispetto all'unione omosessuale. Non si tratta di una questione di diversità di sguardi intellettuali: ammissibile, o meno, a seconda che si muova dal principio di eguaglianza o dalla funzione procreatrice. Il primo è un criterio giuridico, il secondo naturale. Dinanzi al congegno della sessualità e alla *forma vivendi* che ne deriva, non si può che ritenere che *"la realtà sistematica del matrimonio è una sola e si rende riconoscibile, al di là delle variazioni contingenti della sua struttura, sia a livello sincronico che a livello diacronico"*²⁴³. Per essere tipicamente tali, le variazioni devono rispondere alla logica propria dell'ordine medesimo: il così detto matrimonio omosessuale non è una variazione, perché è incompatibile con la logica sottesa all'unione eterosessuale. Il riconoscimento di quella omosessuale avrebbe potuto essere operato con un proprio modulo regolatorio, ma si è preferito riformulare la nozione di matrimonio. Così, la legge ha con-fuso il canone nel modello convenzionale e il matrimonio ha cessato di essere un istituto che stabilizza quella forma organizzativa dell'*humanitas* che è rappresentata dall'unione eterosessuale²⁴⁴.

²⁴³ F. D'AGOSTINO, *Jus quia justum*, cit., p. 87 (corsivo dell'A.).

²⁴⁴ Nel *Discorso sull'origine delle disuguaglianze*, Rousseau affronta quella che definisce "un'obiezione che mi sembra troppo speciosa" di John Locke allorché, nel *II Trattato*, questi scrive: "Poiché il fine dell'unione tra maschio e femmina non è solo la procreazione, ma la continuazione della specie, questa unione tra maschio e femmina deve durare, anche dopo la procreazione, fintanto che è necessario al nutrimento e al sostentamento dei piccoli, che devono essere mantenuti da chi li ha generati finché non sono in grado di provvedere a se stessi" (J. LOCKE, *II Trattato*, in ID., *Due trattati sul governo*, a cura di B. CASALINI, Edizioni PLUS, Pisa, 2007, rispettivamente, p. 234 e p. 235). Il punto, per Rousseau, è che "per quanto possa essere vantaggioso alla specie umana che l'unione fra uomo e donna sia permanente, non ne consegue che così sia stabilito dalla



Ma c'è di più. La destrutturazione non riguarda solo le formazioni che rispondono al canone. Quello che va, ancora, detto è che la inversione anomica travolge la stessa realtà della natura umana.

L'art. 27 della *Dichiarazione universale dei diritti umani*, approvata dall'Assemblea Generale delle Nazioni Unite il 10 dicembre 1948, proclama che "ogni individuo ha il diritto [...] a partecipare al progresso

natura; altrimenti bisognerebbe dire che abbia istituito anche la società civile, le arti, il commercio e tutto ciò che si pretende essere utile agli uomini" (J.-J. ROUSSEAU, *Discorso sull'origine delle disuguaglianze*, in ID., *Discorso sull'origine della disuguaglianza - Contratto sociale*, cit., p. 305). Con questa puntualizzazione si vuole mettere in discussione la prospettiva per la quale la stabilizzazione dell'unione uomo-donna risponda a una legge naturale, ossia che sia deducibile da un ordine ideale delle cose; ma, altro discorso è che sia un fenomeno della natura dotato di una logica intrinseca (lo stesso Rousseau ne ammette la vantaggiosità). Se "non si tratta di sapere perché l'uomo resterà legato alla femmina dopo il parto, ma perché si legherà a lei dopo il concepimento" (J.-J. ROUSSEAU, *Discorso*, cit., p. 311), va, allora, detto che la stabilizzazione del rapporto è una forza che si manifesta attraverso i sentimenti morali e gli interessi che la stessa procreazione genera. Riconoscerla è una scelta, ma si potrebbe dire che questa scelta è convenzionale, ossia priva di fondamento vitale, solo se le attitudini dell'uomo e della donna le fossero refrattarie, ma la capacità attrattiva del concepimento è riscontrabile in ogni epoca e latitudine: l'uomo e la donna tendono, spontaneamente, a gestire in coppia la condizione della genitorialità ed è in questi termini che la loro unione viene a esprimere una forma-azione propria del canone. Ora, nella realtà effettuale, un matrimonio può anche non contemplare, per cause biologiche o ragioni personali, la procreazione; ciò, però, non esclude la giustificazione naturale del modello. L'uomo non genera un essere auto-sufficiente, ma una persona che, per sopravvivere, abbisogna di protezione. Partorire non basta a perpetuare la specie, come si evince dal fenomeno naturale della lattazione e dalla funzione eusociale della «"casta" delle nonne aiutanti *post menopausa*» (E.O. WILSON, *Le origini profonde della società umana*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2020, p. 61), che tramandano le loro conoscenze e allevano i nipoti. Occuparsi del cucciolo è un istinto nell'animale, nell'uomo prendersi cura del neonato è una condizione naturale, alimentata dai processi fisiologici generati nella donna dalla gestazione e dai sentimenti, passioni e interessi che appartengono alla logica stessa dell'unione tra uomo e donna. Come sottolinea Alexandre Kojève: «la femmina animale può occuparsi del suo piccolo, difenderlo, ecc. Essa però non lo fa che nei limiti in cui il piccolo succhia il suo latte o, in generale, è in *interazione* affettiva con lei. Non è l'*essere* del piccolo, il solo fatto che è suo figlio, a determinare il comportamento della madre animale. È il modo in cui il piccolo si comporta con lei. Nel momento in cui cessa la interazione tra il maschio e la femmina, tra i "genitori" e i figli, la "parentela" animale cessa di esistere per l'animale [...]. La madre umana invece ha nei confronti del figlio un atteggiamento che non dipende dal comportamento di questo, dall'inter-azione tra lei e lui. Non è l'azione, è l'*essere* del figlio, cioè il fatto che sia suo figlio, che ne determina il comportamento. La madre *ama* il figlio e questo quindi è suo figlio, un *parente*: essa è "madre di famiglia"» (A. KOJÈVE, *Linee di una fenomenologia del diritto*, Jaca Book, Milano, 1989, p. 466. Corsivo dell'A.).



scientifico ed ai suoi benefici”²⁴⁵. La ricerca peculiarmente postmoderna ha trovato la chiave interpretativa di questo riconoscimento nell’assioma “*Nam et ipsa scientia potestas est*”, coniato nelle *Meditationes sacrae* da Francesco Bacone, uno degli inventori del moderno metodo di indagine scientifica, ma anche uomo di diritto (è stato Lord Cancelliere dell’Inghilterra). L’insegnamento, che ne è stato tratto, è che alla scienza tutto sia permesso. Poiché la potenza è la sua vocazione, la natura non costituisce un paradigma da rispettare, ma un limite da superare. Uno dei settori elettivi è quello della sessualità, ove le tecno-scienze hanno modificato, radicalmente, la condizione umana. Le tecniche di riassegnazione del sesso hanno scardinato la primaria forma di differenziazione della specie, che è alla base dei codici linguistici e culturali; con l’inseminazione artificiale, le forme di procreazione assistita hanno minato l’unità del processo procreativo e fatto svaporare la fattualità della paternità e della maternità, che è diventato un concetto normativo; la pillola anticoncezionale ha sciolto il legame tra sessualità e procreazione svincolando il corpo della donna dal suo destino biologico, ma anche dis-perdendo la sua unicità (che è pari e inversa a quella alla quale lo aveva, un tempo, ridotto la religione negando il rapporto tra sessualità e piacere. La misteriosa ricchezza della femminilità viene appiattita dalla religione allo stadio procreativo, dalla tecno-scienza a quello ludico).

Con il suo s-confinamento il corpo ha, così, perso di realtà. Ma quando la scienza si impone alla natura, pretendendo di adattarla alla cultura dominante, non si supera solo un limite: si dissolve un paradigma, perché la manipolazione del corpo lo trasmuta, gnosticamente, in oggetto disponibile, spogliandolo di quella superiore valenza che, nelle diverse concezioni, viene riconosciuta come sacralità (quella che la religione aveva, maldestramente, cercato di preservare obnubilando il principio del piacere) ovvero come dignità²⁴⁶. Non a caso la situazione attuale si compendia nelle pratiche della compravendita di organi (già legalizzata in Iran e Singapore e sostenuta, nel 2014, sul *Wall Street Journal* da Gary Becker, premio Nobel per l’economia²⁴⁷), della banca del seme, dell’utero

²⁴⁵ Si veda Assemblea generale delle Nazioni Unite, *Dichiarazione universale dei diritti umani* (in *senato.it*).

²⁴⁶ “Il posto di ciò che ha un prezzo può essere preso da *qualcos’altro di equivalente*, al contrario ciò che è superiore a ogni prezzo, e non ammette nulla di equivalente, ha una dignità”: così I. KANT, *Fondazione*, cit., p. 55 (corsivo dell’A.).

²⁴⁷ G.S. BECKER, J.J. ELIAS, *Cash for Kidneys: The Case for a Market for Organs*, 18 gennaio 2014 (in *wsj.com*).



in affitto, la cui terminologia mercantile denuncia una percezione del corpo come materiale di consumo. E non sorprende, dunque, che in funzione della soddisfazione del desiderio di genitorialità non si sia esitato, nella dottrina della *Law and Economics*, a teorizzare non solo la “compravendita” dei bambini come metodo ottimale di adozione, ma l’esigenza di “produrre” bambini “di una data qualità”²⁴⁸ (Leo Strauss: “il rigetto odierno del diritto naturale conduce al nichilismo - o meglio, fa una cosa sola col nichilismo”²⁴⁹).

11 - La re-ontologizzazione del Digitale

È sotto questa luce che dovremmo guardare a quella che rappresenta la più grande sfida dell’oggi e, più ancora, del domani: il Digitale.

I prodotti e servizi riconducibili al Digitale non sono soltanto delle tecnologie, configurando, nel loro insieme, un *habitat* che rappresenta una forma-azione di costruzione e modellizzazione del mondo e dell’esistenza umana. Klaus Schwab, il presidente del *World Economic Forum* di Davos, è chiaro:

“Le tecnologie emergenti non sono però da considerarsi un mero perfezionamento di quelle odierne, in quanto l’effetto dirimpente della quarta rivoluzione industriale modificherà sensibilmente le abilità percettive e organizzative, le modalità di calcolo e di trasporto e finanche i comportamenti. Esse daranno luogo a nuove strategie per la crescita di valore, sia individuale che collettivo, mettendo in discussione gli attuali sistemi di produzione, di trasporto e di comunicazione, nonché il nostro modo di concepire il mondo contemporaneo”²⁵⁰.

Sull’esigenza di considerare quello in atto non solo un processo che rivoluziona il sistema economico, ma una autentica metanoia insiste anche Luciano Floridi, che avverte come la “re-ingegnerizzazione” della realtà, per la sua radicalità e sistematicità, stia operando la “re-ontologizzazione” del mondo e, con questa, “il digitale sta anche *ridefinendo dal punto di vista*

²⁴⁸ Il riferimento è al saggio *The Economics of the Baby Shortage* pubblicato, nel 1978, da Elisabeth Landes e Richard Posner. Le citazioni sono tratte da **M. D’ERAMO**, *Dominio*, Feltrinelli, Milano, 2020, p. 65.

²⁴⁹ **L. STRAUSS**, *Diritto naturale*, cit., p. 36.

²⁵⁰ **K. SCHWAB**, *Governare la quarta rivoluzione industriale*, FrancoAngeli, Milano, 2019, p. 14.



*epistemologico la mentalità moderna*²⁵¹. Si pensi al dogma della libertà che, negli ultimi trenta anni, ha pervaso pensieri e azioni nei governi, istituzioni, imprese, organizzazioni sociali dell'emisfero occidentale. Yuval Noah Harari non ha dubbi:

“quando la rivoluzione delle tecnologie biologiche si unirà alla rivoluzione delle tecnologie informatiche, produrrà algoritmi che potranno capire e controllare i miei sentimenti meglio di me, e l'autorità si sposterà dagli esseri umani al computer. Crollerà la mia illusione di avere una libera volontà e ogni giorno troverò istituzioni, aziende e agenzie governative che comprenderanno e manipoleranno quello che finora è stato il mio inaccessibile regno interiore”.

Le possibilità e conseguenze del processo in atto sono annunciate ed enunciate dallo storico nel saggio *21 lezioni per il XXI secolo*. Si profilano scenari che evocano il distacco da tutto ciò che informa la civiltà occidentale, dalla libertà ed eguaglianza sino alle stesse istituzioni democratiche:

“Se un numero troppo alto di macchine si concentrava in poche mani, la società si divideva in capitalisti e proletari. Nel XXI secolo, invece, i dati eclisseranno sia la terra che le macchine come risorsa strategica. Se i dati si concentreranno nelle mani di pochi, l'umanità si dividerà in specie differenti”.

«La democrazia nella sua forma attuale non può sopravvivere in un sistema strutturato dalla combinazione tra tecnologie biologiche e informatiche. O la democrazia sarà capace di reinventarsi in una forma radicalmente nuova, o gli esseri umani finiranno per vivere in una “dittatura digitale”».

“Non il vostro smartphone, non il vostro computer e non il vostro conto in banca - essi sono in gara per hackerare *voi* e il vostro sistema operativo organico. Potreste aver sentito che stiamo vivendo nell'era dell'hackeraggio informatico, ma non è tutta la verità. Quella che stiamo vivendo è l'era dell'hackeraggio degli esseri umani”²⁵².

Il Digitale è, dunque, un *habitat* che si traduce in una forma di organizzazione del potere a livello economico, sociale e politico che, lasciata a se stesso, ha una capacità performante totalizzante. La denuncia del “capitalismo della sorveglianza”, messo a fuoco dall'omonimo saggio

²⁵¹ L. FLORIDI, *Etica dell'intelligenza artificiale*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2022, p. 31 (corsivo dell'A.).

²⁵² Y.N. HARARI, *21 lezioni per il XXI secolo*, Bompiani, Firenze-Milano, 2019, pp. 82, 116, 104 e350 (corsivo dell'A.).



di Shoshana Zuboff²⁵³, va ben oltre la dimensione economica, coinvolgendo la vita umana nell'insieme dei suoi aspetti. Non è necessario evocare il marchio della bestia di cui parla l'*Apocalisse*²⁵⁴ per avvertire che la digitalizzazione da soluzione rischia di trasformarsi in problema.

Dovrebbe far riflettere la paradossalità di quanto si è verificato con riferimento al diritto che rappresenta il perno su cui ruota tutta la attuale regolazione nei confronti dell'utenza dei processi e sistemi del Digitale: il diritto alla *privacy*, che trova riconoscimento all'art. 8 della *Carta dei diritti fondamentali dell'Unione europea* proclamata a Nizza il 7 dicembre 2000 ("Ogni persona ha diritto alla protezione dei dati di carattere personale che la riguardano")²⁵⁵ e disciplina nel Regolamento generale sulla protezione dei dati (RGPD) dell'Unione europea²⁵⁶. È notorio che è, tutt'ora, ampiamente controversa la classificazione dei dati personali, discutendosi se siano da considerarsi quali beni in sé o alla stregua del *copyright*, in ambedue le ipotesi più liberamente negoziabili sul mercato, ovvero come diritti della persona, in quanto tali presidiati da vincoli e garanzie²⁵⁷. Il problema è che il Digitale si è sviluppato sul duplice assunto che la singola persona sia agente della protezione della propria *privacy* e che tale protezione sia assicurata dall'assegnazione del diritto di dare, o meno, il consenso ai termini di utilizzo dei servizi. Ora, tale assunzione tradisce due vizi intrinseci, logici ancora prima che giuridici. In primo luogo, presuppone che chiunque acceda all'ambiente digitale sia in grado di comprenderne la tecnologia e le implicazioni, effetti ed esternalità e, dunque, sia capace di configurare le impostazioni di protezione dei dati in coerenza con le esigenze e finalità personali. Ma tale approccio disconosce

²⁵³ Si veda **S. ZUBOFF**, *Il capitalismo della sorveglianza. Il futuro dell'umanità nell'era dei nuovi poteri*, traduzione italiana di P. BASSOTTI, LUISS University Press, Roma, 2020.

²⁵⁴ Si veda *Libro dell'Apocalisse* (Testo CEI 2008), 13.16-17 (in *ora-et-labora.net*): "[la bestia] fa sì che tutti, piccoli e grandi, ricchi e poveri, liberi e schiavi, ricevano un marchio sulla mano destra o sulla fronte, e che nessuno possa comprare o vendere senza avere tale marchio, cioè il nome della bestia o il numero del suo nome".

²⁵⁵ Si veda *Carta dei diritti fondamentali dell'Unione europea* (in *eur-lex.europa.eu*).

²⁵⁶ Si veda art. 6 del "Regolamento (UE) 2016/679 del Parlamento europeo e del Consiglio, del 27 aprile 2016, relativo alla protezione delle persone fisiche con riguardo al trattamento dei dati personali, nonché alla libera circolazione di tali dati e che abroga la direttiva 95/46/CE (regolamento generale sulla protezione dei dati)". In materia, cfr. **EUROPEAN DATA PROTECTION BOARD**, *Linee guida 5/2000 sul consenso ai sensi del Regolamento (UE) 2016/279* (in *edpb.europa.eu*).

²⁵⁷ Si veda, in tema, **G. ALPA**, *L'intelligenza artificiale*, Mucchi Editore, Milano, 2021, p. 74 ss.



la complessità del sistema e il grado di analfabetismo digitale che, nell'insieme, connota l'utenza²⁵⁸. In secondo luogo, postula che il riconoscimento del diritto implichi la sussistenza delle condizioni per il relativo esercizio. Tuttavia, ogni spazio di libertà, nella valutazione e decisione, è compromesso dalla conseguenza derivante dal diniego: la limitazione, se non l'interdizione da ogni accesso e facoltà di utilizzazione. L'impatto può cogliersi tenendo conto che il consenso ha ad oggetto, da un canto, la cessione dei dati personali, nell'ottica della profilazione, e, dall'altro, l'acquiescenza non solo alla pubblicità commerciale, ma a informazioni e messaggi strumentali a promuovere e consolidare l'adesione a quadri valoriali, ideologici e politici. Osserva Byung-Chul Han:

“Negli anni Ottanta ci sono state forti proteste contro il censimento, persino gli studenti sono scesi in piazza. Dall'ottica odierna, le informazioni tipiche di un censimento - come il mestiere, il livello di studio o la distanza dal posto di lavoro - sembrano quasi ridicole. Quelli erano anni in cui si credeva di dover opporre resistenza allo Stato inteso come autorità repressiva che puntava a strappare informazioni ai cittadini contro il loro volere. Oggi ci denudiamo volontariamente. È proprio questo senso di libertà a rendere impossibile la protesta [...]. Questo denudamento, questo volontario passarsi ai raggi X, segue la medesima logica dell'autosfruttamento. Protestare contro cosa? Contro se stessi?”²⁵⁹.

Emerge, così, come il diritto alla *privacy*, da misura di protezione, si sia trasformato in strumento di assoggettamento alle dinamiche totalizzanti del Digitale, che, a loro volta, si traducono “in modi che sono principalmente vantaggiosi per gli stati, le istituzioni e le società di cui sono al servizio”²⁶⁰. In ciò si dichiara l'ambivalenza katechontica che connota la codificazione operata dal mondo della convenzione.

Questa ambivalenza trova evidenza anche avendo riguardo al “diritto all'oblio”, l'altro pilastro del Regolamento europeo sulla protezione

²⁵⁸ Si noti che dal rapporto della Unione europea *Digital Economy and Society (DESI) 2022* risulta che oltre la metà dei cittadini italiani non dispone neppure di competenze digitali di base. L'indice DESI colloca l'Italia, la terza economia per dimensioni, al 18° posto fra i 27 membri dell'UE. Si veda *The Digital Economy and Society Index* (in digital-strategy.ec.europa.eu).

²⁵⁹ **B.-C. HAN**, *Perché oggi non è possibile una rivoluzione*, traduzione italiana di S.A. BUTTAZZI, Nottetempo, Milano, 2022, p. 11.

²⁶⁰ **K. CRAWFORD**, *Né intelligente né artificiale. Il lato oscuro dell'IA*, traduzione italiana di G. ARGANESE, il Mulino, Bologna, 2021, p. 243.



dei dati, che presiede alla cancellazione delle informazioni inesatte o illecitamente trattate *ex art. 17*. Ne è indice l'inversione della prova che regge la procedura, gravando della dimostrazione della sussistenza dei presupposti il soggetto interessato alla cancellazione²⁶¹. Ora, se si considera che riconoscere il "diritto" all'oblio non equivale a riconoscere che "è giusto/doveroso" che i processi siano preordinati alla produzione, diffusione e indicizzazione di un'informazione corretta e veritiera e che, comunque, l'esercizio del diritto è, sia sotto il profilo soggettivo che oggettivo, contestualizzato, è, allora, evidente che la sua stessa previsione postula la generale legittimità del sistema, o quantomeno è destinato a legittimarlo, finendo, così, per con-catenare più che liberare.

La cifra che contraddistingue questo approccio è che il Digitale costituisce, in sé, un sistema, e ancora prima una istanza, che ha una priorità assoluta: tale per cui è a partire dallo stesso che devono essere inquadrare le scelte e decisioni che, a livello individuale e collettivo, progettualmente sollecita. Questo comporta che siano le ragioni della tecnologia a segnare lo sviluppo, all'insegna del principio "se si può fare, sarà fatto", chiamando l'utilizzatore alla mera sincronizzazione. "La *governance* algoritmica non vede più nell'individuo nient'altro che un aggregato di dati quantificabili e modellizzabili"²⁶² ed è in questi limiti, che si fanno prospettiva, che il giudizio di ammissibilità e compatibilità con principi e valori è sollecitato solo *ex post*, risultando relegato alla fase operativa.

Assunta la fattibilità della digitalizzazione come dogma indiscutibile, il discorso si focalizza sulle sue applicazioni, con la predisposizione di linee guida rivolte a promuovere un uso responsabile degli algoritmi, dei sistemi informatici e degli strumenti di intelligenza artificiale. Siamo in presenza di una prassi senza dottrina, segnatura anomica per definizione, come si evince dalla proliferazione delle

²⁶¹ Solo con la recente sentenza, depositata in data 8 dicembre 2022, della Corte di Giustizia dell'Unione europea è stata censurata la condizione, richiesta dal motore di ricerca Google, di un previo provvedimento giudiziario nei confronti dell'editore del sito *internet*, ritenendosi, dunque, sufficiente ai fini della deindicizzazione che siano apportati "elementi di prova pertinenti e sufficienti, idonei a suffragare la sua richiesta e atti a dimostrare il carattere manifestamente inesatto delle informazioni incluse nel contenuto indicizzato o, quantomeno, di una parte di tali informazioni che non abbia un carattere secondario rispetto alla totalità di tale contenuto" (Corte Giust. Eur., 8 dicembre 2022, C 460-2020, in *curia.europa.eu*).

²⁶² **M. BENASAYAG, B. CANY**, *Il ritorno dall'esilio. Ripensare il senso comune*, traduzione italiana di E. MISSANA, Vita e Pensiero, Milano, 2022, p. 15.



iniziative a livello, istituzionale, imprenditoriale, religioso²⁶³. Il fenomeno trova compendio nel termine “algoretica” - che l’Accademia della Crusca fa risalire al 2018, con la pubblicazione del saggio *Oracoli. Tra algoretica e algocrazia* del frate francescano Paolo Benanti²⁶⁴ - ma è ben lungi dall’essere riuscito a convergere in un razionale condiviso. D’altro canto, nel 2019 nella sola Europa sono ben 128 i progetti rivolti all’etica dell’Intelligenza Artificiale²⁶⁵ e, nel 2020, l’*AI Ethics Guidelines Global Inventory*, la rassegna mondiale di *Algorithm Watch*, ha registrato la proposizione di oltre 160 principi²⁶⁶, a loro volta suscettibili di interpretazioni molteplici e divergenti, anche in ordine al grado di importanza²⁶⁷.

Dinanzi a questo disorientante panorama, si proietta il recente tentativo di mettere in discussione il paradigma che assume la

²⁶³ Tra i documenti di maggiore rilievo si registrano: il rapporto, pubblicato nel 2017, dell’*Artificial Intelligence Committee* della Camera dei Lord del Regno Unito (cfr. *Artificial Intelligence Committee, AI in the UK: ready, willing and able?*, 16 aprile 2017, in publications.parliament.uk); nel 2019, gli *Orientamenti etici per un’IA affidabile* del “Gruppo di esperti ad alto livello sull’intelligenza artificiale”, istituito dall’Unione europea (cfr. **COMMISSIONE EUROPEA, DIREZIONE GENERALE DELLE RETI DI COMUNICAZIONE, DEI CONTENUTI E DELLE TECNOLOGIE**, *Orientamenti etici per un’IA affidabile*, 2019, in data.europa.eu) e il primo *standard* sull’IA a livello intergovernativo, denominato *Recommendation of the Council on Artificial Intelligence*, del Consiglio dell’OCSE, sottoscritto da 42 Stati (cfr. **ORGANIZZAZIONE PER LA COOPERAZIONE E LO SVILUPPO ECONOMICO**, *Recommendation of the Council on Artificial Intelligence*, in legalinstruments.oecd.org); nel 2020, la *Rome Call for AI Ethics*, un “documento di impegni condivisi” per istituzioni e organizzazioni, pubbliche e private, definito presso la Pontificia Accademia per la Vita e sottoscritto da Microsoft, IBM, FAO, il Ministero italiano per l’innovazione digitale (cfr. *Rome Call for AI Ethics* in romecall.org).

²⁶⁴ Si veda **ACCADEMIA DELLA CRUSCA**, voce *Algoretica* (in accademiadella-crusca.it).

²⁶⁵ Si veda **M. SCHAAKE**, *What principles not to disrupt: on AI and regulation* (in *Medium.com* - 6 novembre 2019).

²⁶⁶ Si veda *Algorithm Watch, AI Ethics Guidelines Global Inventory* (in algorithmwatch.org).

²⁶⁷ La complessità e varietà della situazione emerge nella analisi di Floridi che, impegnato a risolvere «il problema della “proliferazione dei principi”», ha tratto ben 47 principi dai 6 documenti selezionati in quanto più rilevanti. Il filosofo ha, comunque, ritenuto prospettabile, seppur avvertendo che “ogni principio è incluso in quasi tutte le dichiarazioni analizzate”, un quadro unificabile di cinque: “Beneficenza: promuovere il benessere, preservare la dignità e sostenere il pianeta”, «Non maleficenza: privacy, sicurezza e “cautela della capacità”», «Autonomia: il potere di “decidere di decidere”», “Giustizia: promuovere la prosperità, preservare la solidarietà, evitare l’iniquità”, “Esplicabilità: rendere possibili gli altri principi tramite l’intelligibilità e la responsabilità” (L. FLORIDI, *Etica dell’intelligenza*, cit., pp. 93-96).



digitalizzazione come istanza data *a priori*, indifferente alla dimensione valoriale. Ad esempio, avendo riguardo agli stessi *Orientamenti* del Gruppo di esperti della Commissione europea è stato osservato come:

“non prendano posizioni nette a *quali* valori debbano essere espressi dall’intelligenza artificiale nella sua capacità decisionale. Ciò non sorprende se si considera che quello della neutralità tecno-logica è fin dal Regolamento generale in materia di protezione dei dati personali un assunto cardine della regolazione europea in materia di tecnologie digitali. Deve però domandarsi se questo approccio non sia ormai anacronistico, non solo in relazione alle più recenti istanze di eticizzazione dei mercati promosse dallo stesso legislatore europeo [...], ma anche alla luce delle riflessioni condotte da alcune comunità interdisciplinari di ricerca, che mirano alla creazione di soluzioni per un’intelligenza artificiale etica e trasparente”²⁶⁸.

La prospettiva che ribalta l’approccio di re-ingegnerizzazione della realtà secondo le logiche asettiche del Digitale in favore della finalizzazione valoriale della tecno-scienza viene, così, evidenziata da Kate Crawford:

«Ma cosa succede se invertiamo questa polarità e iniziamo con l’impegno per un mondo più giusto e sostenibile? Come possiamo intervenire per affrontare questioni interdipendenti di ingiustizia sociale, economica e climatica? La tecnologia può essere al servizio di questa visione? E vi sono luoghi in cui l’intelligenza artificiale non dovrebbe essere utilizzata, laddove la giustizia ne viene minata? Questa è la base per una rinnovata politica di rifiuto che contrasti le narrazioni dell’inevitabilità tecnologica che ci dicono: “Se si può fare, sarà fatto”. Piuttosto che chiedere dove verrà applicata l’IA semplicemente perché l’applicazione è possibile, l’enfasi dovrebbe essere posta sul *motivo* per cui dovrebbe essere applicata»²⁶⁹.

L’elevazione di una ragione altra rispetto a quella propria della tecnologia non è, tuttavia, sufficiente. Perché anche ogni ragione etica, di per sé, è individuabile solo alla luce di una visione del mondo e, in quest’ottica, si per-siste nel mondo della convenzione, ove ogni visione equivale all’altra e su tutto rischia di prevalere la volontà di potenza. E ciò sia nel caso in cui la regolazione venga definita da chi ha responsabilità di governo, sia laddove possa essere ottenuta mediante quella “mobilitazione” popolare degli utenti auspicata da Zuboff, convinta che

²⁶⁸ N. ABRIANI, G. SCHNEIDER, *Diritto delle imprese e intelligenza artificiale*, il Mulino, Bologna, 2021, p. 94 (corsivo dell’A.).

²⁶⁹ K. CRAWFORD, *Né intelligente*, cit., p. 257 (corsivo dell’A.).



questa sia l'unica azione effettivamente risolutiva, come accadde nell'Ottocento con le proteste organizzate dei lavoratori²⁷⁰.

Se si vogliono trovare soluzioni a lungo termine, torna, allora, a imporsi all'attenzione il concetto di *nomos*, ossia il ricorso allo schema di pensiero che giustifica la regolazione su un paradigma oggettivo, suscettibile di essere razionalmente condiviso, quale è la condizione umana. Riconoscere l'esigenza che anche la digitalizzazione e le sue logiche debbano rispettare l'*humanitas* cambia radicalmente l'orizzonte: sposta la prospettiva da una condizione di necessità, ove è la tecno-scienza ad avere il ruolo modellizzante, a una condizione di possibilità, dove non solo è ammesso, ma è richiesto di sindacare e decidere le potenzialità aperte dalle scoperte e delle innovazioni tecnologiche, passando da una logica di re-azione a una di progettazione. Non si tratta di limitare, ma di canalizzare le possibilità del Digitale, riconducendolo alla dimensione strumentale propria della Tecnica.

12 - L'opzione di fondo

Si ripropone, così, la questione fondamentale su cui si sono sviluppate queste riflessioni: quella della opzione tra *nomos* e anomia.

La distinzione tra le forma-azioni basate *imperio rationis* e quelle *ratione imperii* è oggettiva e il paradigma ontologico ha dimostrato di essere una solida base per i diritti fondamentali dell'uomo. La lezione che ne dovremmo trarre è che potrebbe essere preso in considerazione come strumento generale di giudizio per la definizione degli ordinamenti con i quali l'uomo, il nicciano "animale non ancora stabilizzato"²⁷¹, costruisce se stesso e il mondo in cui vive. Tuttavia, invece della con-formazione della convenzione al canone si assiste al processo contrario. Il che è tanto più dirompente dinanzi alle sfide aperte dalla tecno-scienza e dalla digitalizzazione, che travolgono la stessa realtà della natura umana e tendono a destrutturare sia le istituzioni democratiche che le regolazioni liberali che connotano la civiltà occidentale.

In questo contesto, se si considera che "gli esseri umani sono sempre stati di gran lunga più bravi a inventare strumenti che a usarli con saggezza"²⁷², nessuno può essere neutrale. Perché nell'inversione anomica

²⁷⁰ S. ZUBOFF, *Il capitalismo*, cit., p. 501.

²⁷¹ F. NIETZSCHE, *Al di là*, cit., p. 68.

²⁷² Y.N. HARARI, *21 lezioni*, cit., p. 25.



a essere messa in discussione è la stessa centralità e sovranità della persona umana.