

Riccardo Cavallo

La semantica del tempo nella riflessione di Carl Schmitt\*

### 1. Spazio versus tempo

«Perdo il mio tempo e guadagno il mio spazio»<sup>1</sup>. Questa lapidaria affermazione di Carl Schmitt riportata, anche nel suo scritto forse più introspettivo *Ex Captivitate Salus*<sup>2</sup>, è stata interpretata, quasi sempre, dagli esegeti dell'*opus* schmittiano, come se la dimensione temporale, in questi anni difficili e tormentati, dovesse ormai cedere il passo a quella spaziale e al superamento dell'ormai vecchio e logoro concetto di Stato rispetto al nuovo e sfavillante *Reich*<sup>3</sup>. In effetti, la sua riflessione si sposta dall'ambito interno a quello internazionalistico e, in particolare, verso la dimensione spaziale della politica, quasi Schmitt volesse carpirne il segreto<sup>4</sup>. A corroborare questa lettura sovengono pure alcune pagine del suo *Glossarium*, cioè il diario tenuto negli anni 1947-1951, laddove il giurista renano si dilunga, da un lato, nell'elogio dello spazio e, dall'altro, nella critica del tempo<sup>5</sup>. In un primo momento, ri-

\* Il presente contributo riprende in parte quanto già pubblicato sulla rivista online «Stato, Chiese e pluralismo confessionale» con il seguente titolo: *La concezione cristiana della storia nella riflessione di Carl Schmitt*.

<sup>1</sup> C. Schmitt, *Glossario*, Milano, Giuffrè, 2001, p. 240.

<sup>2</sup> C. Schmitt, *Ex Captivitate Salus*, Milano, Adelphi, 1987, p. 93.

<sup>3</sup> Cfr. C. Galli, *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, Bologna, il Mulino, 1996, p. 868, il quale sottolinea che, nell'elaborare tale concetto, Schmitt subisce soprattutto il fascino dell'opera di Christoph Steding, *Das Reich und die Krankheit der europäischen Kultur*, che ruota, non a caso, proprio attorno al concetto di *Impero* o *Reich* che, nel passato, ha svolto una funzione insostituibile, essendo a detta dello stesso Steding, «il cardine e l'anima di tutto ciò che è stato europeo». Pur trattandosi di un'opera asistemica e, per molti versi, ripetitiva, essa trasuda un pensiero «preciso, audace, privo di compromessi» e che «porta ad espressione le tendenzialità migliori del nazionalsocialismo» (J. Evola, *Funzione della idea imperiale e distruzione della "cultura neutra"*, «La Vita Italiana», 358, 1943, p. 10).

<sup>4</sup> C. Galli, *Spazi politici. L'età moderna e l'età globale*, Bologna, il Mulino, 2001, p. 9.

<sup>5</sup> «Lo spazio è il paradiso: il tempo è l'inferno [...] Non esiste lo spazio vuoto, bensì il tempo vuoto» (Schmitt, *Glossario* cit., pp. 239-240).

chiamando Theodor Daübler<sup>6</sup> sottolinea, come il poeta di origini triestine, sia stato uno dei primi ad evidenziare la magia della parola *Raum*<sup>7</sup>, ben prima degli espressionisti e di Rainer Maria Rilke<sup>8</sup>; a distanza di poco meno di due mesi, Schmitt ritorna sull'argomento citando uno dei *Propos* del filosofo francese Alain: «lo spazio è l'immagine del nostro potere, il tempo lo è della nostra impotenza [...] Lo spazio è potere presente, non forza. Il tempo non è né l'uno né l'altra; di per sé la forza non è ancora potere localizzato, ma il potere è forza localizzata»<sup>9</sup>. Non a caso, egli indugia, sempre in questo torno di anni, sulla fonetica della parola *Raum*, ritenendola «una parola originaria della lingua originaria»<sup>10</sup>, il cui suono, più che la sua etimologia che rimanda a un luogo disboscato e successivamente reso coltivabile, contiene il mondo delle vocali tra due consonanti. Pertanto *Raum* non è uno spazio vuoto e circoscritto ma aperto che esprime la tensione insopprimibile tra la “Terra” (le vocali A e U) e il “Mare” (le consonanti R e M), essendo le vocali circondate da due elementi liquidi.

Schmitt non manca altresì di evidenziare il legame segreto tra le parole *Raum* e *Rom* quando afferma senza mezzi termini: «*Raum*, spazio, è la stessa parola di *Rom*, Roma. Di qui l'odio nei confronti della parola *Raum*, un odio che è la semplice trasposizione del sentimento antiromano»<sup>11</sup>. Tale parola già dotata di forza numinosa<sup>12</sup>, malgrado i tentativi di detronizzarla soprattutto ad opera della filosofia della vita di bergsoniana memoria, a favore del tempo

<sup>6</sup> Sull'importanza del *milieu* letterario e di Daübler nell'elaborazione dei concetti fondamentali della riflessione schmittiana cfr. innanzitutto S. Nienhaus, *Carl Schmitt fra poeti e letterati*, in S. Nienhaus (a cura di), *Aurora boreale. Tre studi sugli elementi, lo spirito e l'attualità dell'opera di Theodor Daübler*, Napoli, ESI, 1995, pp. 5-48, il quale rimarca l'importanza dello scritto *Nordlicht di Theodor Daübler*, apparso nel 1916 e ingiustamente trascurato all'interno della produzione schmittiana, in quanto tale contributo che, all'apparenza potrebbe sembrare un saggio di critica letteraria, assume un'importanza non solo per comprendere, nello specifico, «l'impostazione della sua critica al mondo contemporaneo», ma anche, in linea generale, «quale punto di partenza per tutte le future riflessioni politiche di Schmitt» (Ivi, p. 9) e da ultimo L. Garofalo, «Una robusta medusa vivente nell'Adriatico» e F. Cortese, *Rifondazione dell'umano e rifondazione del giuridico agli albori del nuovo secolo: un'ipotesi di ricerca, dalla Germania all'Italia*, in T. Daübler, *L'aurora boreale. Autointerpretazione*, Venezia, Marsilio, 2022, pp. 7-75 e pp. 177-200.

<sup>7</sup> Sul rapporto tra rima e spazio cfr. N. Casanova, *La rima e lo spazio ('Reim und Raum'): Carl Schmitt fra poeti e scrittori*, in B. Accarino (a cura di), *Confini in disordine. Le trasformazioni dello spazio*, Roma, Manifestolibri, 2007, pp. 93-136.

<sup>8</sup> Schmitt, *Glossario* cit., pp. 239-240.

<sup>9</sup> Ivi, p. 263.

<sup>10</sup> C. Schmitt, «*Raum*» e «*Rom*». *Sulla fonetica della parola «Raum»*, in Id., *Stato, Grande Spazio, Nomos*, Milano, Adelphi, p. 259.

<sup>11</sup> Schmitt, *Glossario* cit., p. 445. Quasi negli stessi termini, si esprime Schmitt, qualche anno dopo: «sono certo che *Raum* (spazio) e *Rom* (Roma) sono la stessa parola» (Schmitt, «*Raum*» e «*Rom*» cit., p. 259).

<sup>12</sup> Sulla connessione tra il pensiero spaziale e l'analisi del linguaggio nella riflessione di Schmitt con forti suggestioni heideggeriane si rinvia a E. Sferrazza Papa, *Linguaggio originario e pensiero dello spazio in Carl Schmitt*, «Rivista di filosofia», 2, 2018, pp. 245-264.

e della durata o di screditarla ritenendola come «quintessenza di tutto ciò che è meccanico e privo di vita»<sup>13</sup> rimane, per Schmitt, indistruttibile. Numerosi anche i riferimenti letterari allo spazio, come per esempio, quando Schmitt riprende l'espressione *Räume aus Wesen* (spazi d'essenza) dalle *Elegie duinesi* di Rilke, oppure cita i seguenti versi, dello stesso poeta tedesco: «Vedi, angeli effondono entro lo spazio», o ancora laddove ricorda il passaggio di Nietzsche che suona così: «*Wo Raum ist, da ist Sein*» (Dov'è spazio, là è essere)<sup>14</sup>. Nelle pieghe di questo breve ma denso testo, dunque, affiora, ancora una volta, la contrapposizione tra tempo e spazio e la diversa declinazione di quest'ultimo inteso non più, come agli albori del Moderno, come dimensione vuota e astratta, bensì così come emerge nel discorso giusfilosofico novecentesco, alla stregua di un campo di energia<sup>15</sup>. Tant'è che il giurista tedesco afferma perentoriamente: «il mondo non è nello spazio, ma lo spazio nel mondo»<sup>16</sup> e il controllo dello spazio, *a fortiori*, nella società globale rappresenta, pur sempre, la posta in gioco del potere, insieme al controllo del tempo, del simbolico, della produzione<sup>17</sup>. A dispetto di questa interpretazione che considera la riflessione di Schmitt tutta orientata sull'elemento spaziale a discapito di quello temporale<sup>18</sup>, in questa sede, cercheremo di prospettare un'ipotesi alternativa che cerca di ridimensionare questa consolidata visione che, seguendo il discorso schmittiano, trova conforto nelle parole di un autore a lui molto caro, come Donoso Cortés<sup>19</sup> e ancoraggio teorico nella figura del *katéchon*<sup>20</sup> che costituisce uno

<sup>13</sup> Schmitt, «*Raum*» e «*Rom*» cit., p. 265.

<sup>14</sup> *Ibidem*.

<sup>15</sup> C. Schmitt, *Terra e Mare*, Milano, Giuffrè, 1986, p. 97.

<sup>16</sup> «Solo oggi diventa per noi possibile un'idea che sarebbe stata improponibile in qualsiasi altra epoca e che un filosofo tedesco contemporaneo ha così formulato: il mondo non è nello spazio ma lo spazio è invece nel mondo» (Schmitt, *Terra e Mare* cit., p. 81). Qui Schmitt riporta, senza citarlo, un noto passaggio ripreso da *Sein und Zeit* di Martin Heidegger, il cui nome riaffiora, più volte, in questo contesto, come sottolinea, H. Hofmann, *Legittimità contro legalità. La filosofia politica di Carl Schmitt*, Napoli, ESI, 1999, il quale evidenzia, tra l'altro, le affinità (ma anche qualche differenza) tra la concezione schmittiana dello spazio e quella heideggeriana della temporalità e della storicità dell'Esserci (pp. 270-287). Cfr. anche Galli, *Genealogia della politica* cit., pp. 152-155 che, a sua volta, rileva alcune assonanze, dal punto di vista teorico, tra la *Entscheidung* schmittiana e la *Entschlossenheit* heideggeriana, ma soprattutto il pionieristico studio di C.G. von Krockow, *Die Entscheidung. Eine Untersuchung über Ernst Jünger, Carl Schmitt, Martin Heidegger*, Stuttgart, Ferdinand Enke Verlag, 1958, pp. 54-81.

<sup>17</sup> Cfr. Galli, *Spazi politici* cit.

<sup>18</sup> Spunti interessanti in tal senso si ricavano dalla lettura di G.A. Di Marco, *Tempo e legittimità nella prospettiva del rapporto tra storia ed escatologia*, «Diritto e cultura», 1, 1999, pp. 17-43.

<sup>19</sup> C. Schmitt, *Donoso Cortés*, Milano, Adelphi, 1996 che raccoglie quattro saggi del giurista renano incentrati sulla figura del cattolico spagnolo scritti in un ventennio (1922-1944) alquanto lungo e problematico nonché – come puntualizza Schmitt nell'*Introduzione* – segnato da drastici mutamenti (p. 11).

<sup>20</sup> Tra i diversi contributi su tale tematica si vedano: a) nella letteratura tedesca oltre, il lavoro quasi pionieristico di L. Berthold, *Wer hält zur Zeit den Satan auf? – Zur Selbstglossierung Carl Schmitts*, «Leviathan», 2, 1993, pp. 285-299 e il testo di G. Meuter, *Der Katechon. Zu Carl Schmitts*

dei concetti più significativi della *Weltanschauung* teologico-politica schmittiana<sup>21</sup>, anche se, com'è stato molto opportunamente osservato, il termine teologia politica è ben lungi dall'aver un significato univoco, poiché,

pur indicando costantemente il rapporto imprescindibile della politica con la sfera teologica e religiosa assume nel lungo svolgersi della riflessione di Schmitt, che a questo termine/concetto affida di volta in volta, nelle più diverse condizioni storiche e intellettuali, il compito di decifrare lo statuto epistemologico e pratico della politica, e le indicazioni per la prassi che da tale diagnosi discendono<sup>22</sup>.

## 2. *Il mondo a una dimensione*

Nel nuovo contesto spaziale, Schmitt si sofferma innanzitutto sul problema dell'unità<sup>23</sup>, precisando di riferirsi non tanto a questioni di natura contingente, ma di voler articolare il suo discorso in maniera ben più ampia e problematica. A fronte di un tema che interseca diversi ambiti (filosofico, teologico, morale e politico) è, infatti, proprio il *milieu* politico che attrae inevitabilmente Schmitt, il quale non vuole, però, occuparsi di questioni di politica spicciola inerenti al suo tempo, né interrogarsi sulla questione dell'unità dal punto di vista economico-commerciale o delle comunicazioni, né tantomeno vuole occuparsi della «semplice unità biologica del genere umano», bensì della «unità dell'organizzazione del potere umano»<sup>24</sup>. In modo ben più

*fundamentalistischer Kritik der Zeit*, Berlin, Duncker & Humblot, 1994, che rilegge il pensiero schmittiano a partire dalla sua filosofia della storia e dalla sua critica del tempo concentrandosi però sul *katéchon* solo in generale, cfr. soprattutto F. Großsheutschi, *Carl Schmitt und die Lehre vom Katéchon*, Berlin, Duncker & Humblot, 1996; A. Motschenbacher, *Katéchon oder Großinquisitor? Eine Studie zu Inhalt und Struktur der Politischen Theologie Carl Schmitts*, Marburg, Tectum Verlag, 2000; b) nella letteratura francese si rinvia al volume di T. Paléologue, *Sous l'oeil du grand inquisiteur. Carl Schmitt et l'héritage de la théologie politique*, Paris, Cerf, 2004; c) nella letteratura italiana: M. Nicoletti, *Trascendenza e potere. La teologia politica di Carl Schmitt*, Brescia, Morcelliana, 1990, pp. 487-492 e 540-544; A. Scalone, «Katechon» e la scienza del diritto in *Carl Schmitt*, «Filosofia politica», 2, 1998, pp. 283-292; A. Castronuovo, *La metamorfosi del Katechon*, «Trasgressioni», 27, 1999, pp. 93-113; L. Papini, *Ecumene e decisione. Teologia politica e critica della modernità in Carl Schmitt*, Genova, Name, 2004, pp. 413-420; E. Castrucci, *La forma e la decisione. Studi critici*, Milano, Giuffrè, 1985, pp. 67-119; M. Maraviglia, *La penultima guerra. Il «katéchon» nella dottrina dell'ordine politico di Carl Schmitt*, Milano, Led, 2006, pp. 205-289. Sulle diverse sfaccettature di tale figura cfr. da ultimo F. Monateri, *Katéchon. Filosofia, Politica, Estetica*, Torino, Bollati Boringhieri, 2023.

<sup>21</sup> Cfr. M. Cacciari, *Il potere che frena*, Milano, Adelphi, 2013. Per un'articolata discussione di questo testo si veda il numero monografico della rivista *Jura Gentium* curato da T. Gazzolo e L. Marchettoni (2015) e intitolato, *Il potere che frena. Saggi di teologia politica in dialogo con Massimo Cacciari*.

<sup>22</sup> C. Galli, *Le teologie politiche di Carl Schmitt: modernità e secolarizzazione fra decisione, trascendenza, tecnica*, «Studi Perugini», 9, 2000, pp. 99-100.

<sup>23</sup> Cfr. Schmitt, *L'unità del mondo*, in Id., *Stato, Grande Spazio, Nomos* cit., pp. 271-290.

<sup>24</sup> Ivi, p. 271.

ambizioso, il giurista renano vuole capire se – compito certo tutt'altro che semplice – fosse possibile immaginare un unico «centro del potere politico»<sup>25</sup> in grado di dominare la terra e tutta la sua popolazione rispetto a uno scenario in cui sembrano essere due le forze che si contendono il ruolo di unico timoniere alla guida del transatlantico globale. Chiaramente Schmitt pensa alla contrapposizione tra le due potenze (USA e URSS) che, non esita ad apostrofare, come inquietante, pericolosa, se non maledetta, interrogandosi non solo sull'effettiva maturità da parte dell'umanità a essere pianificata e diretta da un solo soggetto politico, ma anche sui possibili esiti che tale lotta senza esclusione di colpi potesse avere nella costruzione del nuovo ordine mondiale, o meglio «l'immagine di un miscuglio di guerra fredda e guerra aperta, guerra di nervi e guerra di armamenti, guerra diplomatica di protocolli e conferenze e guerra di propaganda. Il dualismo tra i due fronti emerge qui con netta distinzione fra amico e nemico»<sup>26</sup>.

Nello specifico, Schmitt si concentra dapprima sulle radici del dualismo Est-Ovest (comunismo *versus* capitalismo) che affondano in un'identica *filosofia della storia* che, a dispetto della loro strutturale diversità, lega queste due differenti concezioni del mondo<sup>27</sup>. Tali radici sono entrambe rintracciabili in una forma storicamente determinata di filosofia affermatasi alla fine del Settecento e, in particolare, nella cultura illuministica e nella sua fede illimitata nei confronti del progresso e della tecnica propagatisi in un primo momento nel resto dell'Europa e in seguito all'intero globo. Eppure ciò non è immediatamente evidente se si osservano le diverse matrici ideologiche che costituiscono il fondamento dei due blocchi contrapposti. Da un lato, l'idea di unità e la sua sottomissione a un signore della Terra che attraversa il marxismo sta – per Schmitt – alla base della dottrina su cui si erge il “blocco orientale” fino a coincidere con la filosofia della storia per eccellenza, quella idealista hegeliana (di cui il marxismo si è appropriato rendendola funzionale all'ideologia materialistica)<sup>28</sup>. A fronte di tale, monolitico “credo” collettivistico, dall'altro lato, il “blocco occidentale” non sembra poter fare affidamento su una dottrina

<sup>25</sup> *Ibidem*.

<sup>26</sup> Ivi, pp. 274-275.

<sup>27</sup> In un altro luogo della sua riflessione Schmitt precisa che la scaturigine di questo dualismo non è di tipo metafisico, ma essa deriva da un fatto storico-concreto e, di conseguenza, unico ed irripetibile: il passaggio dell'Inghilterra alla sfera marittima (cfr. per tutti Schmitt, *Terra e Mare* cit.).

<sup>28</sup> Cfr. il breve contributo C. Schmitt, *Die andere Hegel-Linie. Hans Freyer zum 70. Geburtstag*, «Christ und Welt», 30 (25.07.1957), pp. 1-2, dove il giurista di Plettenberg, come allude lo stesso titolo, intende proporre una differente interpretazione di Hegel, anzi un'altra linea (Hegel-Dilthey-Freyer) capace di porsi come alternativa sia alla destra, sia alla sinistra hegeliana. Schmitt sembra far propria l'interpretazione “teologica” nietzschiana dell'idealismo hegeliano che vede il filosofo di Stoccarda come una sorta di “bastione” alla deriva ateistica, muovendosi in contrapposizione soprattutto alla linea interpretativa materialistico-rivoluzionaria (Hegel-Lenin-Stalin) e alla sua pretesa di ergersi a unica depositaria del pensiero hegeliano.

altrettanto solida e compatta. Non stupisce allora la scelta di Schmitt, di fronte ad una dottrina che appare piuttosto nebulosa, di cercare di ancorarla alla riflessione di Arnold Toynbee<sup>29</sup>, forse lo studioso che ha incarnato più di ogni altro la filosofia della storia occidentale, descrivendo la storia dell'umanità come il susseguirsi di una civiltà dopo l'altra. Scrutando nelle pieghe dei testi dello storico inglese, osserva Schmitt, il lettore vede materializzarsi davanti ai suoi occhi la seguente scena: «un grande ospedale con ventuno ammalati, dove già ne sono morti venti, mentre al ventunesimo, che siamo noi, è assicurato che forse gli rimane ancora molto da tempo da vivere»<sup>30</sup>. Se questo pensiero è allora, per il giurista tedesco, ciò che meglio sintetizza quel credo evoluzionistico che vorrebbe vedere l'umanità avanzare incessantemente in una linea retta senza mai arretrare è, a ben vedere, nel miraggio dell'unità della «terra elettrificata» profetizzata da Lenin che i due duellanti Est e Ovest si incontrano inevitabilmente, rischiando, però, proprio su questo comune terreno di sprofondare insieme, come i protagonisti del *Duello rusticano* di Goya segnati, come intuito da Michel Serres, da un unico destino: «a ogni movimento [dei duellanti], un buco viscoso li inghiotte, così si seppelliscono insieme poco a poco. [...] L'abisso in cui si precipitano è qualcosa che i belligeranti non s'immaginano – noi invece, dall'esterno, lo vediamo benissimo»<sup>31</sup>.

Perciò, dopo aver delineato il presupposto filosofico unitario sotteso a questo dualismo, Schmitt immagina che, un possibile esito al problema dell'unità, potrebbe essere quello di leggere la rivalità tra le due super-potenze come l'ultimo *round* nella grande lotta per il dominio del mondo, o meglio, solo come un momento di transizione verso «l'unità planetaria della pura tecnicità»<sup>32</sup>, poiché sia il socialismo, sia il liberalismo, al di là dei distinguo, si muovono nella stessa direzione: l'edificazione di una sorta di Eden all'insegna di una «terra tecnicizzata e di un'umanità completamente organizzata»<sup>33</sup>. In altre parole, la tecnica da potenziale strumento al servizio dell'uomo si trasforma in un dispositivo di dominio nei confronti dello stesso: «mi sembra anzi che

<sup>29</sup> In realtà, lo storico inglese, pur avendo trasposto la struttura dialettica dello schema *Question-Answer-Logic* elaborato dal filosofo inglese R.G. Collingwood alla storia della cultura superando, per un verso, le astoricità psicologico-individualiste del pensiero scientifico-matematico e, per l'altro, dimostrando uno spiccato accrescimento del senso storico; pur tuttavia, anche la concezione della storia di Toynbee rischia, però, «di cancellare la sostanziale unicità di ogni evento storico e quindi la struttura stessa della storia» (C. Schmitt, *La contrapposizione planetaria tra Oriente e Occidente e la sua struttura storica*, in Id., E. Jünger, *Il nodo di Gordio. Dialogo su Oriente e Occidente nella storia del mondo*, Bologna, il Mulino, 2004, pp. 147-148).

<sup>30</sup> Quest'immagine è tratta da C. Schmitt, *L'unità del mondo*, in Id., *L'unità del mondo. Sulla globalizzazione e altri scritti*, Milano, PGreco, 2013, p. 149 che riprende il testo della conferenza tenuta dal giurista tedesco presso l'Università di Madrid l'11 maggio 1951, già pubblicato in C. Schmitt, *L'unità del mondo e altri saggi*, Roma, Pellicani, 1994.

<sup>31</sup> M. Serres, *Il contratto naturale*, Milano, Feltrinelli, 2019, p. 9.

<sup>32</sup> Schmitt, *L'unità del mondo* cit., p. 283.

<sup>33</sup> Schmitt, *Ex Captivitate Salus* cit., p. 86.

la tecnica scatenata, più che aprire nuovi spazi all'uomo, lo chiuda in gabbia»<sup>34</sup>. Pur essendo separati da una Cortina di ferro, Oriente e Occidente sono, infatti, accomunati da «onde e corpuscoli di una comune filosofia della storia» che riescono ad attraversare questa barriera materiale e a formare «un'inconcepibile unità»<sup>35</sup>. Ben lungi pertanto dall'essere l'unità globale, la soluzione praticabile in seguito all'affermarsi di una potenza rispetto all'altra, non essendo l'intero globo sicuramente riducibile alla loro mera sommatoria, occorre quantomeno cercare di risolvere tale dualità in modo del tutto differente, come per esempio, evocando altri scenari (che Schmitt si limita solo ad enunciare) che tengano in debita considerazione anche la presenza nello scenario politico mondiale di altri Paesi emergenti (tra cui, la Cina, l'India), e/o di ulteriori schieramenti (il Commonwealth britannico, il mondo ispanico-lusitano o il blocco arabo)<sup>36</sup>. Al di là di questi aspetti, gli strali della riflessione schmittiana si appuntano contro quella concezione della filosofia della storia che privilegia l'elemento filosofico a scapito di quello storico criminalizzando altresì qualunque altra visione della storia che non si sottometta al monopolio della sua intelligenza e della sua scientificità<sup>37</sup>. Il minimo comune denominatore sotteso a queste, come a tutte le altre teorizzazioni che si muovono, più o meno, sulla stessa falsariga, sta nel fatto di porsi o al di fuori della Storia<sup>38</sup> oppure dal neutralizzarla in tutto o in parte comportando *de facto* quello che, secondo Schmitt, è il tratto distintivo della sua immagine della storia: l'irriperibile unicità di ogni grande avvenimento storico<sup>39</sup>. Del resto, progresso tecnologico non significa per nulla progresso morale, come si deduce dalle parole di Goethe riportate da Schmitt che, ancora una volta, ricorre a una citazione letteraria per descrivere questa scivolosa china: «è pericoloso per l'uomo ciò che, senza farlo migliore, lo rende più potente»<sup>40</sup>.

<sup>34</sup> Schmitt, *Dialogo sul nuovo spazio*, in Id., *Stato, Grande Spazio, Nomos* cit., p. 328.

<sup>35</sup> Schmitt, *L'unità del mondo* cit., p. 282.

<sup>36</sup> Ciò non significa, precisa Schmitt, optare per la neutralità o il neutralismo, ma tendere verso un autentico pluralismo caratterizzato dall'esistenza di una molteplicità di grandi spazi (cfr. *amplius* Schmitt, *Stato, Grande Spazio, Nomos* cit., dove sono raccolti gli scritti più rilevanti della produzione giusinternazionalistica del giurista renano che ruota proprio intorno a tali concetti).

<sup>37</sup> Schmitt, *L'unità del mondo* cit., p. 284.

<sup>38</sup> Basti pensare al paganesimo e alla sua dottrina "dell'eterno ritorno" che comporta la fuoriuscita dell'uomo dalla storia e la sua ricaduta nel tempo ciclico della natura, ovvero l'alternarsi tra giorno e notte, gioventù e vecchiaia, vita e morte, oppure all'illusoria e suggestiva, ma inefficace immagine spengleriana dell'eroica figura del soldato agonizzante in una posizione perduta che, dunque, accetta passivamente questo tragico destino che conduce inesorabilmente verso una catastrofe di dimensioni spaventose: il suicidio dell'umanità (Schmitt, *L'unità del mondo* cit., p. 152).

<sup>39</sup> Schmitt, *Dialogo sul nuovo spazio* cit., p. 327.

<sup>40</sup> Schmitt, *L'unità del mondo* cit., pp. 150-151. Schmitt cita altresì Dostoevskij, il quale considera una possibile sciagura immaginare l'umanità dominata esclusivamente dalla tecnica (*ibidem*).



Allora la sola possibilità, per Schmitt, di “andare oltre”, questo terrificante scenario consiste nel delineare un nuovo orizzonte temporale che si sostanzia nella scelta a favore di una concezione cristiana della storia che, seppur dimenticata, non ha smarrito «la sua antica verità e la sua antica energia»<sup>41</sup>. Affinché questa «irruzione concreta dell’eterno nel tempo»<sup>42</sup>, snaturata dal romanticismo e relativizzata dallo storicismo, possa ritornare in auge, occorre «liberarsi dai rottami ammucchiati da due secoli di concezione non cristiana della storia»<sup>43</sup> a partire dal grande parallelo storico, su cui si erano soffermati in quella *temperie* quasi tutti i grandi studiosi, tra il nostro presente e l’inizio dell’era cristiana. In ultima analisi, Schmitt si interroga proprio sulla possibilità di prospettare, sia pur in filigrana, un argine di resistenza a questa deriva atea e materialistica, il cui inizio avviene nella *temperie* ottocentesca e, in particolare, nel fatidico 1848 quando la rivoluzione imperversa sul suolo europeo. A tal riguardo, egli, per un verso, rievoca le solitarie e profetiche intuizioni di Donoso Cortés che, a suo tempo, aveva indicato le cause della decadenza dell’Europa e invocato il ritorno a un’immagine cristiana della storia e, dall’altro, richiama la misteriosa figura del *katéchon* che appare nella Seconda lettera ai Tessalonicesi<sup>44</sup> e che inaugura anche una diversa dimensione della temporalità: il «tempo bloccato e/o sospeso»<sup>45</sup>, ovvero quell’istante in cui esso sembra arrestarsi e diventare eterno<sup>46</sup>.

<sup>41</sup> Ivi, p. 153.

<sup>42</sup> Ivi, p. 155.

<sup>43</sup> Ivi, p. 153.

<sup>44</sup> Tale passo, com’è noto, non solo è considerato di dubbia veridicità, ma risulta alquanto enigmatico: «e ora sapete ciò che impedisce (τὸ κατέχων, *quid detineat*, 2 Ts, 2, 6) la sua manifestazione [dell’Anticristo], che avverrà nella sua ora. Il mistero dell’iniquità è già in atto, ma è necessario che sia tolto di mezzo colui che trattiene (ὁ κατέχων *qui tenet*, 2 Ts, 2, 7)».

<sup>45</sup> Cfr. G. Agamben, *Introduzione* in C. Schmitt, *Un giurista davanti a se stesso. Saggi e interviste*, Vicenza, Neri Pozza, 2012, p. 16, laddove egli scrive: «il *katéchon*, sospendendo e trattenendo la fine, inaugura un tempo in cui nulla può veramente avvenire, perché il senso del divenire storico, che ha la sua verità soltanto nell’*eschaton*, è ora indefinitamente differito».

<sup>46</sup> A tal riguardo, invece, un altro peculiare interlocutore di Schmitt come Jacob Taubes avanza la tesi opposta, ovvero che «il *kat-echon*, ciò che arresta, su cui posa lo sguardo Carl Schmitt, è già un primo segno di come l’esperienza cristiana del tempo della fine [*Endzeit*] venga addomesticata, adattandosi al mondo e ai suoi poteri» (J. Taubes, *Carl Schmitt. Un apocalittico della controrivoluzione*, in Id., *In divergente accordo. Scritti su Carl Schmitt*, Macerata, Quodlibet, 1996, p. 33). Sul problematico rapporto tra Schmitt e Taubes si rinvia a R. Cavallo, *Apocalisse e rivoluzione. Jacob Taubes interprete di Carl Schmitt*, in P. Barcellona, F. Ciaramelli, R. Fai (a cura di), *Apocalisse e post-umano. Il crepuscolo della modernità*, Bari, Dedalo, 2007, pp. 139-168.



### 3. *Storia ed escatologia: Donoso Cortés*

Di fronte ad un siffatto scenario Schmitt evoca il solo nome di Donoso Cortés<sup>47</sup>, la cui eco risuona come non mai «nell'imminenza spaventosa del pericolo», ovvero quando «il sigillo si scioglie e la mente si apre all'arcano»<sup>48</sup> quasi a suggellare il suo antico legame con la Spagna. Lo si evince dalle parole dello stesso Schmitt in apertura del discorso pronunciato il 21 marzo 1962 a Madrid, in occasione della sua nomina a membro onorario dell'*Instituto de Estudios Políticos* che, oltre ad elogiare il suo direttore Manuel Fraga Iribarne all'epoca professore di Diritto costituzionale presso l'Università di Madrid e, qualche mese dopo, nominato Ministro dell'Informazione e del Turismo sotto il governo di Francisco Franco, per aver interpretato in modo magistrale l'opera di Schmitt<sup>49</sup>, si sofferma, sia pur rapidamente, sul rapporto privilegiato che egli intrattiene con la Spagna. Quest'ultima è ritenuta, dal giurista tedesco, la sua patria d'elezione, essendo il luogo per antonomasia della lotta contro il comunismo e da dove ricominciare a ricostruire l'identità perduta dell'Europa:

È una coincidenza significativa che lo slancio sincero della ricerca mi abbia sempre condotto verso la Spagna. Vedo in quest'incontro quasi provvidenziale una prova in più del fatto che la guerra di liberazione nazionale in Spagna rappresenta una pietra di paragone. Nella lotta mondiale che si combatte oggi essa è stata la prima nazione a vincere con la propria forza e in maniera tale che ora tutte le nazioni non comuniste devono legittimarsi davanti alla Spagna sotto questo aspetto<sup>50</sup>.

In questa circostanza, Schmitt rammenta altresì che si era recato, per la prima volta, in Spagna nel 1929, proprio per ricordare la figura di Donoso Cortés che assume una centralità senza precedenti proprio in questa fase della riflessione schmittiana. Schmitt aveva, più volte, invocato lo spirito inquieto di Donoso che, dopo l'iniziale adesione giovanile al liberalismo, abbraccia la fede cattolica e dispiega la sua critica radicale e, per molti versi, ineguagliata, al Moderno e alla sua deriva tecnologica atea e materialista. Per raffigurare questa deriva che accomuna il marxismo e il liberalismo, Schmitt evoca l'immagine mostruosa e raccapricciante del *Leviatano* che tutto divora e inghiotte e, grazie all'ausilio della tecnica, assume un volto, ancor più, terribile che impedisce qualsivoglia tentativo di controllo e/o opposizione<sup>51</sup>. Il giurista te-

<sup>47</sup> Cfr. Schmitt, *Donoso Cortés* cit.

<sup>48</sup> Ivi, p. 11.

<sup>49</sup> Schmitt si riferisce al contributo di M. Fraga Iribarne, *Carl Schmitt: el hombre y la obra*, «Revista de estudios políticos», 122, 1962, pp. 5-18.

<sup>50</sup> C. Schmitt, *L'ordinamento del mondo dopo la Seconda guerra mondiale*, in Id., *Un giurista davanti a se stesso*, cit., pp. 217-247.

<sup>51</sup> Schmitt, *L'unità del mondo* cit., p. 144.

desco riprende tale effigie dalle pagine del noto discorso sulla dittatura<sup>52</sup> di Donoso che non esita a definire con un'enfasi eccessiva «il più straordinario discorso di tutta la letteratura mondiale, senza eccezione alcuna, né per Pericle e Demostene, né per Cicerone o Mirabeau o Burke»<sup>53</sup>. In tale discorso pronunciato in Parlamento il 4 gennaio 1849 Donoso giustifica, a determinate condizioni, la legittimità e l'utilità della dittatura<sup>54</sup> ergendosi a difesa dei poteri straordinari concessi al generale Ramón Maria Narvaez che, dopo le insurrezioni ed i disordini verificatisi nel 1848 nelle città di Madrid, Barcellona e Siviglia, era riuscito a ristabilire l'ordine nel Paese reprimendo tutte le manifestazioni in atto.

Agli occhi di Schmitt, la grandezza di questo cattolico spagnolo sta nel suo essere non uno spirito visionario, né tantomeno un profeta o un poeta sibillino, quanto un acuto osservatore della realtà politica. Tant'è che egli possiede uno spiccato «senso della storia» che lo porta a guardare molto più lontano<sup>55</sup> rispetto ad altri pensatori della sua epoca essendo ammaliato «dall'arcano dei destini storici»<sup>56</sup>. L'incomparabile attualità di questa singolare ed eccentrica figura, malgrado i limiti e le contraddizioni che attraversano la sua riflessione<sup>57</sup>, consiste nel fatto che è stato l'unico pensatore a prevedere nel 1848 che l'imminente rivoluzione socialista sarebbe scoppiata non a Londra, ma a Pietroburgo e avrebbe lasciato dietro di sé «un mare di sangue in cui ancora per un secolo sarebbero sfociate tutte le correnti rivoluzionarie»<sup>58</sup>. La sua prosa accattivante si caratterizza per una «processione barocca di immagini grandiose»<sup>59</sup> degne delle pennellate di Goya e si scaglia con veemenza contro il nemico ultimo ed estremo: il socialismo materialista e ateo.

La rilettura schmittiana di Donoso ruota specialmente sulla discussione sviluppatasi sul grande parallelo storico-universale che, per Schmitt, racchiude la questione per antonomasia che, a partire dagli eventi rivoluzionari del 1848 scuote la coscienza europea, ovvero il raffronto tra l'inizio dell'èone cri-

<sup>52</sup> Cfr. J.D. Cortés, *Discorso sulla dittatura*, in Id., *Il potere cristiano*, Brescia, Morcelliana, 1964, pp. 36-64.

<sup>53</sup> Schmitt, *Glossario* cit., pp. 58-59.

<sup>54</sup> «Quando è sufficiente la legalità per salvare la società, allora si usi la legalità. Quando questa non basta, allora si usi la dittatura [...] la dittatura, in alcune certe contingenze, come le presenti, è un governo legittimo, buono, utile come qualunque altro, un governo ragionevole, che può difendersi in teoria, come in pratica» (J. Donoso Cortés, *Scritti vari di Donoso Cortés Marchese di Valdegamas volgarizzati da G.B.M.*, Roma, Tipografia di Filippo Cairo, 1861, pp. 93-94).

<sup>55</sup> «Le sue intuizioni politiche si misurano in orizzonti secolari» (Schmitt, *Donoso Cortés* cit., p. 82).

<sup>56</sup> Ivi, p. 18.

<sup>57</sup> Si pensi alla debolezza delle sue esternazioni quando discetta di filosofia morale o di teologia, oppure al suo stile linguistico e letterario smaccatamente retorico, o ancora, al suo radicale disprezzo per il genere umano (ivi, pp. 16, 72-73).

<sup>58</sup> Ivi, p. 80.

<sup>59</sup> Ivi, p. 72.

stiano (periodo delle guerre civili romane e del cesarismo)<sup>60</sup> e l'epoca presente. In altre parole, se l'avvento del socialismo e del comunismo abbia determinato, una volta per tutte, il tramonto dell'èone cristiano, oppure se quest'ultimo come la Fenice potrebbe risorgere dalle sue ceneri. A tal riguardo, Schmitt passa in rassegna gli autori più significativi che si sono confrontati con tale parallelismo a partire dallo scritto pubblicato da Saint-Simon proprio nell'anno della sua scomparsa, *Nouveau Christianisme*<sup>61</sup>: la prima ed esplicita applicazione socialista di tale parallelo. Questo scritto impregnato di misticismo e pervaso da un forte afflato religioso rappresenta, quindi, l'origine di questa svolta epocale: la fine della "vecchia e desueta" religione cristiana e l'avvento di una "nuova e moderna" religione, il cui significato è, per molti versi, analogo a quello del cristianesimo delle origini. Anche se il socialismo e il comunismo, sono considerate due forme moderne di manifestazione del cristianesimo autentico, l'intero èone cristiano viene ritenuto una vicenda ormai del tutto conclusa.

Marx, invece, in aperta polemica con Bruno Bauer<sup>62</sup>, detestava qualsiasi paragone storico tra socialismo e cristianesimo e riteneva opportuno espungere dal discorso ogni elemento di carattere teologico che si celava dietro i ripetuti attacchi di Bauer al cristianesimo. Ovviamente Schmitt predilige di gran lunga la riflessione di Bauer, ovvero di colui che è stato in grado di farsi consapevole sostenitore nel *milieu* tedesco di questo parallelo storicistico tra l'Ottocento e il periodo di nascita del cristianesimo. Tale parallelismo diventerà, precisa Schmitt, non solo il *Leitmotiv* del pensiero di Bauer, ma soprattutto della sua esistenza spirituale assumendo una connotazione esistenziale<sup>63</sup>. Tra l'altro, Bauer, è stato, non a caso, uno dei più fieri avversari di due esegeti biblici, come Ernest Renan e David Friedrich Strauß, i quali sono accusati da Schmitt di aver ridimensionato il citato parallelismo riducendolo alla mera contesa tra il vecchio e tramontato cristianesimo e la nuova e imperante religione del progresso e della libertà quasi a legittimare storicamente questo *necessario* passaggio. Ma il nocciolo duro della riflessione di Bauer, emblematicamente rappresentato dall'incisiva affermazione *Kritik ist die Krise*<sup>64</sup> al di là di eventuali elementi di continuità o di rottura, rimane, pur sempre, teologico-hegeliano. Tanto più, se la critica baueriana, osserva Sch-

<sup>60</sup> Ivi, p. 95.

<sup>61</sup> Anche se occorre precisare che, in alcuni scritti giovanili, Donoso, non manca di tessere le lodi di Saint-Simon rimarcando che scienza e intelligenza fossero le legittime eredi della *potestas spiritualis* del Medioevo cristiano (ivi, p. 17).

<sup>62</sup> Cfr. B. Bauer, K. Marx, *La questione ebraica*, Roma, Manifestolibri, 2004.

<sup>63</sup> Schmitt, *Donoso Cortés* cit., p. 102.

<sup>64</sup> Essa costituisce il centro di gravità attorno al quale ruota l'intero pensiero di Bauer (M. Tomba, *Crisi e critica in Bruno Bauer. Il principio di esclusione come fondamento del politico*, Napoli, Bibliopolis, 2012, p. 104).

mitt, malgrado la sua radicalità, rimane sempre tale e non si trasforma mai, come avviene in Marx, in un'arma da brandire con violenza per annientare il nemico. La sua gloria deriva, infatti, dall'aver anch'egli compreso ben subito, cioè all'indomani del 1848, che la Rivoluzione (ma soprattutto gli eventi ad essa successivi) avrebbe avuto degli esiti fallimentari. Per questi motivi, Bauer «attese incrollabile il nuovo eone, e nella propria esistenza riconobbe quella di un proto-cristiano in un regno terreno nuovo, non più cristiano»<sup>65</sup>.

La feroce critica di Donoso si rivolge non tanto – come auspicava Schmitt – nei confronti di Marx, «autentica guida e eresiarca del socialismo ateo»<sup>66</sup>, quanto contro il “demonio” Proudhon<sup>67</sup>. Quest'ultimo era, infatti, ritenuto da Donoso, l'incarnazione per antonomasia di tale perniciosa idea che avrebbe portato al declino dell'Europa e non, come suggerito, ancora una volta, dal giurista tedesco, colui che si scaglia polemicamente contro l'intreccio perverso tra liberalismo e democrazia. Pur tuttavia, Donoso aveva intravisto, sia pur in filigrana, l'imminente scontro tra cattolicesimo e socialismo che avrebbe determinato la decadenza dell'Europa. Se ieri, nel periodo della migrazione dei popoli, i Germani avevano svolto un ruolo positivo nella rigenerazione (fisica e spirituale) sia dell'Impero romano, sia nei confronti della stessa Europa, nell'Ottocento, invece, era appannaggio dei Russi che, pur essendo anch'essi un popolo giovane, porteranno l'Europa verso la decadenza iniettando nelle vene del vecchio continente il veleno della civilizzazione.

Nel tratteggiare le intuizioni politiche del cattolico spagnolo Schmitt non manca, però, di evidenziare come il tratto più incisivo della sua riflessione consista proprio nella sua escatologia conservatrice che si pone in alternativa a quella rivoluzionaria. Tale escatologia non affatto avulsa dalla storia rappresenta, per Schmitt, l'unico baluardo contro il monopolio comunista nell'attribuzione di senso storico all'Ottocento<sup>68</sup>, come si evince, in modo precipuo, dal confronto tra Donoso e il suo contemporaneo nordico, Sören Kierkegaard, il quale ritiene il parallelo storicistico essersi «dissolto nell'istante del presente immediato»<sup>69</sup>. *Primo visu*, la riflessione di Kierkegaard sembrerebbe essere in linea con quella di Donoso, in quanto rappresenta «la critica più alta ed estrema del tempo»<sup>70</sup>, ma ad uno sguardo più attento, si notano, oltre

<sup>65</sup> Schmitt, *Donoso Cortés* cit., pp. 102-103.

<sup>66</sup> Ivi, p. 77.

<sup>67</sup> Altrove il giurista renano ricorda la polemica tra il *reazionario* Donoso Cortés e il rivoluzionario Proudhon: il primo riferendosi a Proudhon, suo principale nemico, ne sottolineava la «diabolica grandezza». Di fronte all'accusa di essere un demone, Proudhon come se fosse già messo sul rogo, si rivolgeva a Donoso – suo immaginario inquisitore – con un ironico «*allume!*» (C. Schmitt, *Teologia politica: quattro capitoli sulla dottrina della sovranità*, in Id., *Le categorie del 'politico'*, Bologna, il Mulino, 1972, p. 83).

<sup>68</sup> Schmitt, *Donoso Cortés* cit., p. 109.

<sup>69</sup> Ivi, p. 103.

<sup>70</sup> *Ibidem*.

le affinità, soprattutto le differenze e, in particolare, che la critica del tempo negli scritti del teologo protestante, pur essendo più intensa di ogni altra, si muove in direzione dell'interiorità e, dunque, fuori dalla storia, essendo un'arma del tutto spuntata contro il suddetto monopolio comunista. Al contrario, la riflessione di Donoso, pur non raggiungendo le stesse vette di quella di Kierkegaard e, malgrado il suo smarrirsi spesso nei meandri teologici, riesce, però, a cogliere l'essenziale: la pseudo-religione dell'umanità assoluta avrebbe aperto la strada a un terrore disumano. In altre parole Donoso, pur essendo, privo di ogni senso hegeliano della storia e incapace di una profonda riflessione psicologica e dialettica è forse l'unico pensatore a indicare un'alternativa al suddetto monopolio capace di tenere insieme due ambiti, per molti versi, irriducibili, escatologia e storia<sup>71</sup>:

i famosi pronostici che, dal 1848 in poi hanno contribuito a creare la fama quasi mitica di Donoso sono [...] la testimonianza delle inaudite possibilità di una concezione cristiana della storia, nel momento in cui essa, in conflitto con altre concezioni storiche, oltrepassa la mera filosofia della storia<sup>72</sup>.

#### 4. *Tempo ed eternità: il katéchon*

Se Donoso e la sua immagine cristiana della storia sono sicuramente per Schmitt un'ancora di salvataggio a cui aggrapparsi, sia pur temporaneamente, per salvarsi dal naufragio della modernità e della sua deriva materialistica ed atea, al contempo, però, il limite della sua riflessione sta nella sua misconoscenza del *katéchon*: «Donoso Cortés fallì dal punto di vista teologico, poiché questo concetto gli rimase estraneo»<sup>73</sup>. Quest'ultimo, invece, rappresenta il concetto fondamentale della teologia politica cristiana e Schmitt lo dice a chiare lettere quando afferma: «non credo che la fede cristiana originaria possa avere in generale un'immagine della storia diversa da quella del *kat-echon*»<sup>74</sup>. Ovviamente, precisa Schmitt, ogni tempo storico, anche se riesce difficile individuarlo *ex ante*, ha il proprio *katéchon* che può assumere fattezze diverse ora impersonali, ora essere incarnato da «depositari temporanei, transitori e frammentari»<sup>75</sup>. Benché nell'*opus* schmittiano siano ravvisabili «tendenze katechontiche»<sup>76</sup> già negli scritti giovanili, sia in quelli giuridico-filosofici

<sup>71</sup> Cfr. G.A. Di Marco, *Tempo e legittimità nella prospettiva del rapporto tra storia ed escatologia*, cit.

<sup>72</sup> Schmitt, *Donoso Cortés* cit., p. 18.

<sup>73</sup> Schmitt, *Glossario* cit., p. 91. Qualche giorno dopo, annota nuovamente «Povero Donoso, l'unico concetto teologico adeguato alla sua teoria politica sarebbe stato quello di *katéchon*; invece, si perde nel labirinto della dottrina del diritto naturale relativo e assoluto» (ivi, p. 101).

<sup>74</sup> C. Schmitt, *Il Nomos della Terra*, Milano, Adelphi, 1991, p. 44.

<sup>75</sup> Schmitt, *Glossario* cit., p. 91.

<sup>76</sup> B.A. Laska, *Kat-Echon contro Eigner? La reazione di Carl Schmitt nei confronti di Max Stirner*,

come *Der Wert des Staates*<sup>77</sup>, sia in quelli letterari come *Theodor Däublers "Nordlicht"*<sup>78</sup>, il concetto di *katéchon* compare per la prima volta<sup>79</sup> in maniera esplicita solamente all'inizio degli anni '40<sup>80</sup>. In tale contesto storico-politico Schmitt si rivolge agli storici e ai filosofi della storia esortandoli ad analizzare ed individuare le varie tipologie di figure e soggetti che, da un lato, hanno avuto il compito di trattenere il ritmo della storia e, dall'altro, l'hanno invece accelerata. A tal proposito, Schmitt ricorre ad una serie di esempi concreti per meglio esplicitare il carattere storico e politico del *katéchon*, «misteriosa forza ritardatrice» in cui avevano confidato gli uomini della tarda antichità e del medioevo, per scongiurare l'*éschaton*, la fine apocalittica dei tempi:

nell'*éschaton* vi è un qualcosa che non ammette ritorno, che si consuma definitivamente. Si consuma perché questo tempo viene spezzato. Irrompe un *totum novum*: non qualcosa d'altro, ma propriamente l'altro. L'atteso, il lungamente atteso – sia esso l'adempimento di una promessa (tradizione giudaica) o quello di un ritorno (il cristianesimo) – si rende definitivamente manifesto. L'*éschaton* è apocalisse. *Apokalypto* significa, infatti, mettere a nudo, scoprire, svelarsi [...]. L'apocalisse è il giorno dell'ultima battaglia: è *dies magna et amara valde*, ma è anche il giorno in cui il male viene dominato per sempre: *dum veneris iudicare saeculum per ignem*<sup>81</sup>.

Nell'enucleare tale elenco, il giurista si sofferma in primo luogo su esempi di figure o entità che, in vario modo, si erano distinte per la loro forza esclusivamente ritardatrice quali, tra le altre, l'antico impero romano. In secondo luogo, Schmitt tende ad attribuire anche a delle personalità politiche ben precise il ruolo di *katéchon*, come per esempio, all'ormai anziano imperatore Francesco Giuseppe il quale, in virtù della sua mera esistenza, avrebbe mantenuto in vita l'impero asburgico ormai visibilmente in crisi. Allo stesso modo dunque anche il presidente Roosevelt, mediante lo stravolgimento dei princìpi di isolamento e neutralità e il conseguente abbandono della dottrina Monroe, ha fatto sì che anche gli Stati Uniti rimanessero assoggettati alla forza ritardatrice dell'Inghilterra, nazione «ostacolatrice di ogni mutamento ragionevo-

«De Cive», 1, 1996, pp. 43-54.

<sup>77</sup> C. Schmitt, *Il valore dello Stato e il significato dell'individuo*, Bologna, il Mulino, 2013.

<sup>78</sup> C. Schmitt, *Aurora boreale. Tre studi sugli elementi, lo spirito e l'attualità dell'opera di Theodor Däubler*, Napoli, Edizioni Scientifiche, 1995.

<sup>79</sup> In realtà, come afferma lo stesso Schmitt, in data 11 gennaio 1948 rispondendo ad una lettera del filosofo Pierre Linn, l'elaborazione di tale concetto dovrebbe risalire, in attesa di ulteriori riscontri, con molta probabilità al 1932: «Voi conoscete la mia teoria del *Katechon*, essa risale al 1932. Io credo che vi sia in ogni secolo un concreto portatore di tale forza e che si tratti di trovarlo» (Schmitt, *Glossario cit.*, p. 113).

<sup>80</sup> Cfr. C. Schmitt, *La lotta per i grandi spazi e l'illusione americana*, «Lo Stato», 13, 1942, pp. 173-180, ora in Id., *L'unità del mondo e altri saggi cit.*, pp. 261-269 (d'ora in avanti si farà riferimento a questa edizione sia per le citazioni, sia per i numeri di pagina) e Id. [1942], *Terra e Mare cit.*

<sup>81</sup> S. Natoli, *Progresso e catastrofe. Dinamiche della modernità*, Milano, Marinotti, 1999, pp. 77-78.

le»<sup>82</sup>. Schmitt ritorna ancora una volta sul concetto di *katéchon*, identificandolo questa volta, però, con l'impero romano d'Oriente, che aveva esercitato una vera e propria «forza frenante»<sup>83</sup> nei confronti degli arabi. Nonostante l'impero bizantino fosse costretto a stare costantemente sulla difensiva, essendo una potenza marittima riuscì laddove una forte potenza terrestre quale quella di Carlo Magno aveva fallito: resistere per diversi secoli contro i continui attacchi da parte dell'Islam, impedendo la conquista dell'Italia da parte degli arabi. Alcune pagine dopo, Schmitt ricorda come tra i protagonisti della lotta religiosa tra il mondo libero del mare e il mondo della terraferma emerga in Germania solo la figura di Rodolfo II, le cui gesta vengono immortalate dal drammaturgo tedesco Franz Grillparzer. Ma in che cosa consiste la grandezza di questo imperatore? A differenza di altri personaggi eroici dell'epoca, egli si è distinto non tanto per il suo comportamento attivo o propositivo quanto per il suo essere a modo suo *katechontico*. In altri termini, la peculiarità più rilevante di Rodolfo II è stata la sua capacità di rinviare, temporeggiare, dilazionare, posticipando così di diversi decenni l'inizio della disastrosa guerra dei Trent'anni<sup>84</sup>.

Come si può agevolmente notare già da queste brevi notazioni, tale concetto non assume mai una connotazione chiara ed univoca nella riflessione schmittiana, bensì risulta attraversato da una ambiguità di fondo o addirittura subisce una vera e propria «inversione assiologica»<sup>85</sup>, passando da «elemento il cui ruolo negativo va oltrepassato e combattuto», a «provvidenziale freno di uno sviluppo potenzialmente rovinoso»<sup>86</sup>.

A riprova del carattere composito del *katéchon* ma soprattutto per comprendere la visione schmittiana del cristianesimo in termini storici occorre rileggere la recensione del saggio di Karl Löwith<sup>87</sup>, *Meaning in History*, in cui Löwith – come recita lo stesso sottotitolo – cerca di mettere in luce le implicazioni teologiche della filosofia della storia<sup>88</sup>. Schmitt rileva la profondità e la consapevolezza storico-filosofica di Löwith rispetto ad altri studiosi suoi contemporanei, tuttavia, non sembra condividere la sua concezione del cristianesimo da intendersi per Schmitt come «evento storico di infinita, inappropriabile, inoccupabile unicità [*Einmaligkeit*]» e non «morale, dottri-

<sup>82</sup> Schmitt, *La lotta per i grandi spazi* cit., p. 268.

<sup>83</sup> Schmitt, *Terra e Mare* cit., p. 21.

<sup>84</sup> Ivi, p. 82.

<sup>85</sup> Maraviglia, *La penultima guerra* cit., p. 211.

<sup>86</sup> *Ibidem*.

<sup>87</sup> C. Schmitt, *Tre possibilità di un'immagine cristiana della storia*, in Id., *Un giurista davanti a se stesso*, cit., pp. 249-254.

<sup>88</sup> K. Löwith, *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, Milano, Edizioni di Comunità, 1963.



na, o predica penitenziale»<sup>89</sup>. Schmitt ritiene – come Löwith – che proprio la dimensione storico-temporale del cristianesimo lo distingue dal paganesimo, la cui astoricità è dovuta alla sua concezione ciclica del tempo (“dottrina dell’eterno ritorno”). Come il tempo ciclico è apparentemente inconciliabile con il tempo storico, così sembra inconciliabile anche la visione escatologica con la coscienza storica. La continua attesa di una fine imminente e ineluttabile priva in tal modo la storia di senso generando così una sorta di «paralisi escatologica». Venir fuori da tale situazione di stallo, tuttavia, per Schmitt – contrariamente a Löwith – è possibile in quanto tra visione escatologica e coscienza storica non vi sarebbe una inconciliabilità assoluta ma soltanto relativa, esistendo un *ponte* tra esse: il *katéchon*, «idea di una forza che trattiene e sconfigge i malvagi». Il giurista tedesco riprende qui nuovamente, ma in termini diversi rispetto al celebre passaggio del *Nomos della Terra*<sup>90</sup>, da cui emergerebbe con chiarezza l’escatologia conservatrice<sup>91</sup>, che sta alla base del pensiero schmittiano, il controverso passaggio paolino della seconda lettera ai Tessalonicesi ma dandone però un’interpretazione in termini non più reazionari. Nello specifico Schmitt riferendosi al libro del sociologo Hans Freyer *Weltgeschichte Europas*<sup>92</sup>, mette in guardia il lettore proprio del significato tutt’altro che scontato del concetto di *katéchon*: «ci si deve guardare dal fare di questa parola una designazione generica per tendenze puramente conservative o reazionarie»<sup>93</sup>. Lungi dal poter essere tipizzato come “Trattenente” o “Ritardante”<sup>94</sup> il *katéchon* è una figura complessa e variegata ma la cui forza storica originaria tuttavia, secondo Schmitt, risulta immutata rimanendo comunque l’unico mezzo capace di oltrepassare un’inevitabile «paralisi escatologica»<sup>95</sup>. A corroborare l’immagine del *katéchon* come «contro-forza storica che agisce in direzione opposta alle neutralizzazione della storia in

<sup>89</sup> Schmitt, *Tre possibilità di un’immagine cristiana della storia*, cit., p. 253.

<sup>90</sup> C. Schmitt, *Il Nomos della Terra*, Milano, Adelphi, 1991, pp. 42-47.

<sup>91</sup> Ciò è quanto sostengono, tra gli altri, P. Piccone, G.L. Ulmen, *Il “testamento” di Carl Schmitt e il futuro dell’Europa*, «Trasgressioni», 19, 1994, p. 60. Nello stesso senso si esprime anche Caterina Resta, la quale afferma: «forse in questo consiste il suo lato più “conservatore”, laddove, ancora da cristiano, avrebbe potuto intravedere, in modo apocalittico, le straordinarie risorse dell’ultimo giorno, la rivelazione che ogni catastrofe racchiude in sé, pur che si accetti di tutto offrire al tramonto, in primo luogo se stessi, di farsi assolutamente vuoti senza più nulla trattenere, affinché l’Altro possa infine annunciarsi» (C. Resta, *Stato mondiale o nomos della terra. Carl Schmitt tra universo e pluriverso*, Roma, Antonio Pellicani, 1999, pp. 17-18).

<sup>92</sup> H. Freyer, *Weltgeschichte Europas*, Stuttgart, Deutsche Verlags-Anstalt, 1954.

<sup>93</sup> Schmitt, *Tre possibilità di un’immagine cristiana della storia*, cit., p. 253.

<sup>94</sup> Nello stesso senso si esprime Schmitt in una lettera a J. Freund del 12 febbraio 1969: «le mot “katéchon” ne signifie pas retarder; c’est plutôt “tenir à bas”, ne pas laisser éclater» (P. Tommissen (ed. by), *Schmittiana. Beiträge zu Leben und Werk Carl Schmitts*, Berlin, Duncker & Humblot, 1994, vol. IV, p. 83).

<sup>95</sup> C. Schmitt, *Tre possibilità di un’immagine cristiana della storia*, cit., p. 253.

universal-umanismo»<sup>96</sup> sovviene lo stesso Schmitt che, qualche pagina dopo, riprendendo la figura dell'Epimeteo cristiano dall'omonimo poema di Konrad Weiss, afferma a chiare lettere la funzione non solo frenante ma anche reattiva del *katéchon*<sup>97</sup>, laddove ricorda – proprio sulla scorta di Weiss – che «i condizionamenti storici sono sempre qualcosa che deve essere conquistato piuttosto che trattenuto»<sup>98</sup>.

Il bersaglio polemico della riflessione schmittiana è, ancora una volta, la sostanza ateistica che costituisce, per molti versi, il tratto distintivo della *Weltanschauung* marxista-leninista, alla quale il giurista renano contrappone – come abbiamo visto – la concezione cristiana della storia. Quest'ultima non avrebbe senso, però, senza il *katéchon*<sup>99</sup> che, per dirla con le parole di Massimo Cacciari, altro non è che «il tempo dell'indugio, del sospeso procedere che deve leggersi nello stesso Futuro (in quanto μέλλον). Tra apocalisse e attesa dell'apocalisse dei figli di Dio, tra apocalisse e parousia, è il tempo in cui l'Ἄνομος viene custodito-combattuto dalla potenza del Κατέχον»<sup>100</sup>.

<sup>96</sup> Ivi, p. 254.

<sup>97</sup> Cfr. R. Cavallo, *Il Katéchon nella teologia politica di Carl Schmitt: forza che frena o forza che trasforma?*, «Democrazia e Diritto», 3-4, 2008, pp. 203-214.

<sup>98</sup> *Ibidem*.

<sup>99</sup> Cfr. Schmitt, *Glossario cit.*, p. 91.

<sup>100</sup> M. Cacciari, *Commento teologico-politico a 2 Tessalonicesi 2*, in L. Ornaghi, A. Vitale (a cura di), *Multiformità ed unità della politica*, Milano, Giuffrè, 1992, p. 107.