

# TCRS

Teoria e Critica della Regolazione Sociale

Atti

Giovanni Bombelli

LA RIFLESSIONE DI WALTER BENJAMIN COME  
“PENSIERO RIBELLE”.  
RIBELLIONE DEL PENSIERO E L’ (IM)POSSIBILITÀ-ENIGMATICITÀ  
DEL “PENSARE” LA RIBELLIONE.

---

**Centro Studi TCRS**

Via Crociferi, 81 - 95124 Catania - Tel. +39 095 230478 - [tcrs@lex.unict.it](mailto:tcrs@lex.unict.it)

Giovanni Bombelli  
Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano  
giovanni.bombelli@unicatt.it

In:  
*Il pensiero ribelle*  
Monticchio (PZ)  
20-21 maggio 2005

ISSN 1970-5476  
Centro Studi  
"Teoria e Critica della Regolazione sociale"  
Via Crociferi, 81 - 95124 Catania  
Tel. +39 095 230478 – Fax +39 095 230462  
[tcrs@lex.unict.it](mailto:tcrs@lex.unict.it)  
[www.lex.unict.it/tcrs](http://www.lex.unict.it/tcrs)

Giovanni Bombelli

LA RIFLESSIONE DI WALTER BENJAMIN COME "PENSIERO RIBELLE".  
RIBELLIONE DEL PENSIERO E L' (IM)POSSIBILITÀ-ENIGMATICITÀ  
DEL "PENSARE" LA RIBELLIONE.

"L'origine è la meta"

K. Kraus

(da W. Benjamin, *Tesi di Filosofia della storia*, tesi n. 14)

"La pietra scartata dai costruttori è divenuta testata d'angolo"

Salmo 117 (118)

1. *Premessa: simbolo, allegoria e l'enigma del "pensiero ribelle".*

Se si assume la dizione "pensiero ribelle" come modalità di radicale messa in questione delle categorie interpretative derivanti dalla tradizione e consolidate all'interno di un modello culturale, quindi non soltanto e semplicemente come contestazione degli assetti storico-sociali a queste connessi, si può forse affermare che il pensiero di Walter Benjamin (1892-1940) è strutturalmente "ribelle". Ma tale carattere eversivo appare estremamente problematico e pluristratificato. All'interno dei tortuosi passaggi teoretici che connotano la riflessione del filosofo tedesco (e che si può ben dire compongono un vero e proprio *puzzle* tematico)<sup>1</sup>, tale

---

<sup>1</sup> Sulla complessità e le eterogenee radici culturali del pensiero di Benjamin: "[Benjamin è] un autore sul quale le controversie e le polemiche più ampie e più lunghe si sono scatenate proprio intorno all'interpretazione dei nessi e dei rapporti tra materialismo e messianismo, dialettica e teologia, marxismo ed ebraismo." G. CUNICO, *Benjamin: arresto messianico e salvazione del passato*, in ID., *Messianismo, religione e ateismo nella filosofia del Novecento* (Bloch, Kracauer, Benjamin, Horkheimer, Adorno, Habermas), Milella, Lecce 2001, p. 152 (si rinvia a questo testo anche per ulteriori indicazioni bibliografiche concernenti il pensiero di Benjamin). A questo proposito l'Autore distingue in Benjamin due fasi: un periodo giovanile, o comunque una prima fase, in cui la sua opera ed il suo pensiero sono centrati su motivi religiosi e teologici (*ibidem*, pp. 141-152), per poi successivamente "svoltare" in modo tutto peculiare in una prospettiva materialistica (*ibidem*, pp. 152-159), durante la quale, comunque, è costante la presenza latente delle componenti teologico-messianiche (*ibidem*, pp. 159-165).

Nel primo Benjamin si profilerebbe una sorta di sintesi tra decisionismo e nichilismo politico: "[...] il pensiero del primo Benjamin mostra chiaramente una tendenza a un decisionismo politico che lo avvicina, sia pure come estremo opposto (di segno anarchico e distruttivistico) alla "teologia politica" (di segno estremisticamente autoritario) di Carl Schmitt. Tale tendenza è una forma di nichilismo politico[...]" (*ibidem*, p. 153). Nella seconda fase la "svolta" andrebbe intesa come "sperimentale e temporalmente condizionata": "Anche Benjamin, come Bloch e Kracauer, ha conosciuto una svolta verso la metà degli anni Venti.[...] Il passaggio al materialismo è legato al tema dell'adesione al comunismo e al marxismo, quale si viene profilando già dal 1924[...] ma che solo dal 1931 si esprime come scelta obbligata nell'impostazione del lavoro critico-letterario e saggistico.[...] In realtà l'accostamento al materialismo da parte di Benjamin riveste un carattere sperimentale e temporalmente condizionato dalla situazione storica e sociale in cui egli si trova a vivere.[...] Benjamin adotta il metodo (il "modo di

prospettiva viene giocata su vari piani e l'articolazione tematica (per quanto sia possibile formularne una) della "critica ribelle" benjaminiana ruota essenzialmente intorno a tre registri: arte, filosofia, politica-diritto.<sup>2</sup>

Tuttavia quest'ultimi, stante il "metodo" (o meglio il "contro-metodo" di Benjamin), sono tra loro in qualche modo inestricabilmente connessi, continuamente richiamantisi, circolarmente connessi e, se possibile, in ascendente progressione tematica. I passaggi teoretici essenziali sono così continuamente formulati in rapporto a specifici contenuti ora artistici, ora filosofici, ora politico-giuridici: per questo è sembrato opportuno segnalare i nuclei essenziali della riflessione di Benjamin, in ordine al tema qui trattato, indicando (per semplice rinvio) il rapporto con i suddetti campi tematici. Questo percorso speculativo potrebbe essere riassunto, sul piano gnoseologico, come una critica al tessuto teoretico del "*simbolo*" e, al contempo, apertura alla figura dell' "*allegoria*": *il primo inteso come conoscenza costituita e imm modificabile (statuizione della "verità"), la seconda come approccio strutturalmente problematico alla complessità-insondabilità della realtà*. Si tornerà su questi concetti.

Ne emergerà un'*ambiguità-enigmaticità* di fondo la quale, se si sintetizza nella costante tensione tra "ribellione del pensiero" e "pensiero della ribellione", trova origine sia nell'ambiguità strutturale del pensiero di Benjamin sia, forse, nella struttura stessa del pensiero ribelle. Da un lato la riflessione del filosofo tedesco appare continuamente sospesa tra contestazione del "dato" (storico, culturale, sociale, economico, ecc.) e l'ulteriorità del medesimo, che ne comporta la problematica lettura e superamento. Dall'altro il pensiero ribelle *in quanto tale* è sempre ambiguo, almeno nel senso immediato e "banale" dell'ambivalenza di positivo-negativo. Quest'ultima forse è segretamente ritmata dalla costanza del binomio violazione-donazione: non è forse vero che anche Prometeo ruba il fuoco e, *al contempo*, lo dona agli uomini? La violazione di una norma produce così paradossalmente, e al contempo, un *positivum*: l'inizio della storia, della "civiltà". Ma allora occorre chiedersi: la storia (anche biblicamente) nasce da un'infrazione di

---

vedere") materialistico anche nell'esposizione della sua critica letteraria e della sua teoria dell'arte e della storia, sia pure come "atteggiamento di ricerca" attento ai materiali concreti in cui si cela la verità più che come "dogma" o "concezione del mondo", e sia pure sempre solo come risposta alle sfide e ai pericoli del tempo, del *kairós* storico." *Ibidem*, pp. 152-157.

<sup>2</sup> Alcuni critici hanno visto in Walter Benjamin un intellettuale che, al pari di altri, nello scenario degli anni '30 e '40 era "[...]alla ricerca di una nuova sintesi tra politica e cultura": G. E. RUSCONI, *Intellettuali e società contemporanea*, Loescher, Torino 1980, p. 264.

fondo, da un "peccato originale"<sup>3</sup> e, forse, non può che rinnovarsi attraverso "peccati", "ribellioni" o "rottture" che liberano "energie" e "possibili storici"? In fondo questa è la via della "liberazione" (così come lo stesso Prometeo viene liberato).

2. (*Tra arte e filosofia*) *Ribellione del pensiero. Concetti introduttivi: critica, dottrina, metodo.*

La comprensione della riflessione benjaminiana, in particolare relativamente al senso di ciò che è stato appena definito "ribellione del pensiero", richiede il preliminare e sintetico richiamo di alcuni concetti introduttivi peculiari del filosofo tedesco: la *critica*, la *dottrina* e il *metodo*.

Riguardo al primo va rilevato che in Benjamin arte e filosofia presentano un preciso punto di incontro, poiché entrambe sono strumenti di "critica"<sup>4</sup> e rivestono, quindi, una funzione smascherante ("ribelle") à la Nietzsche. Sia la prima (come "critica d'arte") che la seconda (la filosofia "come critica"), entro un'area per Benjamin non chiaramente (o solo estrinsecamente) distinguibile, sono accomunate dal "problema" della critica al concetto di "sistema". A quest'ultimo, giudicato come *falsa* anticipazione della dottrina, si imputa l'incapacità di tenere conto dello scarto (per Benjamin strutturale) tra verità e conoscenza.

Strettamente connessa a questo profilo è la nozione di *dottrina*. Il "sistema" si configura necessariamente in una "dottrina" (ideologia?): ma la "dottrina", in quanto configurazione concettualmente articolata del dato (o dei dati) storici (storicismo), non solo è priva della dinamicità interpretativa del "saggio" ma si sottrae costitutivamente, altresì, alla "critica" in quanto identifica il sapere *tout-court*. Da qui l'apertura di Benjamin a forme espressive destrutturate come il "saggio" letterario (anche nella sua modalità esoterica: è da chiedersi se sullo sfondo non si stagliano la kabbalah ebraica e il commento ermeneutico del Talmud). Ciò mostra non soltanto l'interesse di Benjamin per temi eterodossi ma forse, più radicalmente, l'apertura a forme alternative di "sapere" (con una carica, quindi, non

<sup>3</sup> Per Benjamin, come si dirà, il peccato originale ha comportato la perdita dell'originaria unicità della lingua-conoscenza, a vantaggio dell'affermazione della molteplicità linguistica: ma allo stesso tempo ciò ha reso possibile la storia!

<sup>4</sup> "La critica cerca il contenuto di verità di un'opera d'arte, il commentario il suo contenuto reale." W. BENJAMIN, *Le affinità elettive*, in W. BENJAMIN, *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, Einaudi, Torino 1962 (Frankfurt am Main, 1955), p. 157. Per una breve introduzione generale al pensiero di Benjamin, oltre a quanto già indicato nella nota 1, si veda l'*Introduzione* di Renato Solmi al testo appena citato (*ibidem*, pp. IX-XXXVIII).

soltanto de-sistematizzante ma radicalmente de-razionalizzante: si tornerà su questo in conclusione).

Questi rilievi presentano precisi riflessi sul piano del *metodo*. Ne consegue, infatti, che il "metodo" riflessivo (posto che sia necessario ve ne sia uno: ciò che non è scontato per Benjamin) non può che consistere nel saggio come "allegoria" (cioè composizione a mosaico: si veda nei suoi scritti l'articolazione delle citazioni come intarsio, la rilevanza delle traduzioni, ecc.). Esso stesso rappresenta un "contrometodo", a suo modo ribelle rispetto ai canoni occidentali.

### 3. *Segue. Conoscenza: simbolo(totalità e tragedia) e allegoria (frammento e dramma).*

La "ribellione del pensiero" (come critica alle strutture interpretative consolidate) si snoda, relativamente alle modalità conoscitive, lungo l'asse simbolo/allegoria.<sup>5</sup> Come accennato, essi sembrano venire assunti da Benjamin come figure sintetiche del possibile diverso rapporto con la natura e la "verità".

Per Benjamin il "simbolo" è manifestazione visibile, come sua eternazione, di un'idea. In tal senso il simbolo non rappresenta né una modalità enigmatica di articolazione del "senso" né una mediazione necessaria della conoscenza della realtà (come invece appare essere, rimanendo in ambito ebraico, per un autore come Ernst Cassirer). In particolare, alla dimensione simbolica appartiene la tragedia antica, la quale parla del mito e non della storia. Com'è noto Benjamin definisce le tragedie antiche come tragedie di fondazione: ma esse lo sono proprio in quanto "simboliche", cioè espressione di un modello di senso *dato*. Nel filosofo tedesco, quindi, il simbolo non assume alcuna connotazione enigmatica, né appare come sfondo ambivalente e misterioso. Semmai esso si articola secondo due elementi essenziali: a) la "natura" (dotata di una sua struttura) e b) l'espressione di un modello compiuto di "senso", un significato in qualche modo già dato, un *tutto* (in tal senso il "simbolo" per Benjamin, in quanto univoco, è sempre ideologico). In ultima analisi per Benjamin il simbolo si iscrive in un'ontologia immutabile.<sup>6</sup>

<sup>5</sup> Ci si riferisce ovviamente soprattutto, ma non esclusivamente, all'opera *Il dramma barocco tedesco*, Einaudi, Torino 1971 (Berlino, 1928). Sul tema G. BOFFI, *Allegoria e simbolo in Walter Benjamin*, in V. MELCHIORRE (a cura di), *Simbolo e conoscenza*, Vita e Pensiero, Milano 1988, pp. 332-363.

<sup>6</sup> Come è stato osservato "[...]sulla scorta di Creuzer Benjamin aveva accettato che la differenza fra simbolo ed allegoria consistesse in quella intercorrente fra una "totalità istantanea" ed un "progresso in una serie di istanti". Difficile non ritrovare qui, almeno per analogia, anche la differenza fra *nome* e *logos*, tra l'espressione assolutamente semplice ed il discorrere della significazione linguistica. In ogni

Rispetto al "simbolo", l'allegoria si gioca non sul piano della natura, ma della "storia come natura". Ecco perché essa trova la sua prima configurazione nel dramma moderno il quale, contrariamente alla tragedia, si pone come storia naturale, come destino<sup>7</sup> o, allo stesso modo, in termini di "natura come storia"<sup>8</sup> (come maschera della storia sacra?). Da qui nasce l'analogicità dell'allegoria:<sup>9</sup> essa riveste lo stesso ruolo che hanno le parole nel linguaggio, in quanto rappresenta una tecnica segreta di significazione (in tal senso il rapporto linguaggio/cose rimanda chiaramente alla Kabbalah medievale), alla ricerca dei riposti ed ulteriori significati della storia. Ma proprio per questo l'allegoria è ambigua: esemplificata nel barocco essa, più in generale, è significativa dell'ambiguità dell'arte moderna *tout-court*, ivi compresa l'avanguardia (su questo aspetto rinvio al saggio di Alberto Andronico in questa sede).

---

caso, l'esito benjaminiano è quello della differenza radicale di simbolo ed allegoria.[...]Se il simbolo è il trasparire, il giungere a parola del divino nell'Ordine cosmico – al contrario, l'allegoria esprime un "inarrestabile decadimento", è segno irrimediabile dell'assenza del dio nella *physis* disanimata." *Ibidem*, p. 343. Ivi si precisa ulteriormente come nel *Dramma barocco tedesco* Benjamin definisca "l'unità di misura temporale dell'esperienza simbolica" come "l'attimo mistico (*das mystische Nu*) in cui il simbolo accoglie il senso nel suo interno nascosto."

Ma in *Trauerspiel und Tragödie* si traccia la distinzione tra il "tempo messianico" e gli altri "tempi" utilizzata anche nelle *Tesi di filosofia della storia*: "Benjamin distingue il "tempo messianico", in quanto "tempo storico adempiuto", ovvero "divinamente adempiuto", dal "tempo della storia" ordinaria, che è "infinito in ogni direzione e inadempito in ogni attimo" [...]ma anche dal "tempo tragico", che è "tempo individualmente adempiuto" nel destino tragico dell'eroe sul piano drammatico, e dal "tempo del *Trauerspiel*" (del dramma moderno non-tragico), che è un tempo non adempiuto, ma finito, né individuale, né storicamente universale, né miticamente universale, ma universale nel senso del fantasma allegorico di un altro tempo, di un altro mondo, ossia della ripetizione speculare di un'altra recita. Significativo il fatto che il "tempo messianico" venga presentato come una "idea storica" proveniente da una tradizione religiosa (Bibbia), governata da un orizzonte teologico (un operare di Dio nella storia) e rivolta a un destinatario collettivo, sovraindividuale[...]" G. CUNICO, *Benjamin: arresto messianico e salvezza del passato*, cit., p. 143.

<sup>7</sup> Sulla distinzione dei contesti della tragedia e del dramma moderno (l'uno ontologico e l'altro storico-individualistico), elaborata proprio a partire dall'impostazione proposta da Benjamin nel *Dramma barocco tedesco*, si rinvia a F. TODESCAN, *Giustizia e destino: dalla filosofia presocratica alla tragedia attica*, Introduzione a G. BOMBELLI-A. MAZZEI, ΔΙΚΕ ΠΟΛΥΤΙΘΙΝΟΣ (a cura di), *Archetipi di giustizia fra tragedia greca e dramma moderno*, Cleup, Padova 2004, pp. 21-39 (soprattutto pp. 21-22).

<sup>8</sup> Sulla vita come "storia" Benjamin insiste anche in sede di riflessione sul linguaggio: *Il compito del traduttore*, in W. BENJAMIN, *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, cit., p. 39. Su questo anche G. BOFFI, *Allegoria e simbolo in Walter Benjamin*, cit., pp. 334-335.

<sup>9</sup> A questo proposito Lukacs pone un'analogia con Kafka. Ma in effetti si può ricordare il famoso racconto ebraico del Golem, nel quale la parola è in grado di "animare" le cose in quanto esse stesse sono già animate: in tal senso opera un rapporto magico 'parole-cose' (vedi anche § successivo).

Va ricordato che Benjamin, nel periodo "materialistico", scrisse un saggio su Kafka (*Franz Kafka. Zur zehnten Wiederkehr seines Todestages*, 1934, in W. BENJAMIN, *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, cit., pp. 261-289), nel quale il filosofo tedesco offre una lettura teologico-religiosa (intrecciata a quella nichilistica) dello scrittore praghese: "[E'] un saggio in cui la riflessione sociologica cede il passo ad altre considerazioni, tra cui riemergono, sia pure non più direttamente, quelle teologiche e messianiche.[...]In realtà l'attenzione per la creatura e la sua vita sofferente e deforme entro una realtà deforme e insensata è il genuino motivo religioso di Kafka rilevato da Benjamin.[...]Benjamin scrive che i racconti di Kafka sono parabole che stanno alla dottrina come la *Hagadah* (la componente narrativa della tradizione ebraica) sta alla *Halacha* (la componente normativa); ma la "dottrina" non è data.[...]In questo saggio sommatamente (e insieme sommessamente) rivelatore dell'atteggiamento personale di Benjamin, si coniugano la vena nichilistica e la vena messianico-religiosa." G. CUNICO, *Benjamin: arresto messianico e salvezza del passato*, cit., pp. 159-164.

Si può così affermare: a) contrariamente al simbolo, che incarna la totalità compiuta, l'allegoria rappresenta il "frammento" e, come "allusione a..." e "tentativo di rappresentazione di...", per Benjamin è la struttura in quanto tale della conoscenza (è la conoscenza in se stessa: su questo aspetto sono chiare le tangenze con il pensiero di Nietzsche); b) l'allegoria è ambivalente *proprio perché* coprendo svela o svelando copre. In questa "mancanza" dell'allegoria emerge la complessità/contraddittorietà della nozione di *Trauerspiel* (*Trauer* = lutto, afflizione; *Spiel*=gioco, rappresentazione), cioè del dramma barocco nel quale la figura dell'allegoria per il filosofo tedesco si delinea in modo tematico.

Rimane, tuttavia, discutibile la nozione benjaminiana di "simbolo", che non sembra cogliere la plurivoca carica filosofica che lo connota e che, viceversa, andrebbe maggiormente indagata.

#### 4. *Segue. Conoscenza: filosofia e linguaggio.*

Il rapporto tra l'arte come allegoria e l'allegoria come significazione, come struttura veritativa in quanto tale, si approfondisce ulteriormente in rapporto alla concezione della lingua e della scrittura. La riflessione sulla lingua, che rappresenta al contempo una filosofia del linguaggio ed un'indagine filosofica *tout-court*, muove da due presupposti indefettibili per Benjamin: a) *la filosofia è speculazione linguistica* e b) *nella lingua vi è la "verità"*. Riguardo al primo presupposto sono chiare le suggestioni in esso presenti (componente ebraica, influsso romantico, svolta linguistica novecentesca); la seconda assume una connotazione specifica nell'autore tedesco in quanto, a suo avviso, riflettere sulla lingua significa propriamente "conoscere".

Per il tema qui trattato (profilo "ribelle" della conoscenza) ci si può soffermare sinteticamente sui seguenti punti tra loro connessi della riflessione linguistica benjaminiana: l'idea di lingua, il concetto di traduzione, la portata conoscitiva della lingua, il profilo teologico.

Riguardo al primo aspetto, per Benjamin la lingua ha un'intenzionalità ontologica. Essa non presenta un vero e proprio contenuto, in quanto è fondamentalmente espressione della vita spirituale.<sup>10</sup> Si dà, così, originariamente il

---

<sup>10</sup> "Ogni manifestazione della vita spirituale umana può essere concepita come una sorta di lingua, e questa concezione dischiude – come ogni metodo veritiero – ovunque nuovi problemi.[...]Ma la realtà della lingua non si estende solo a tutti i campi di espressione spirituale dell'uomo – a cui, in un senso o



nesso strutturale linguaggio/essere:<sup>11</sup> anche per questo la lingua è infinita.<sup>12</sup> La "vera" comunicazione (o lingua), cioè quella in grado di attingere l'essere, non riposa sull'utilizzo strumentale dei segni (*attraverso* i segni) ma si svolge *nei* "nomi"<sup>13</sup> e mira alla pura lingua (*reine Sprache*).

Qui nasce il problema della traduzione ed il suo mistero (che è quello proprio di ogni comunicazione).<sup>14</sup> Essa di per sé *non* è una via privilegiata alla conoscenza dell'essere: se è vero che garantisce la sopravvivenza dell'originale,<sup>15</sup> in essa non c'è un'ipotetica esattezza esprimibile o comprensibile.<sup>16</sup> In realtà, riemerge in prospettiva linguistica la menzionata questione conoscitiva: la traduzione,

nell'altro, appartiene sempre una lingua – ma a tutto senza eccezione. Non vi è evento o cosa nella natura animata o inanimata che non partecipi in qualche modo della lingua, poiché è essenziale a ogni cosa comunicare il proprio contenuto spirituale. E la parola "lingua", in questa accezione, non è affatto una metafora[...]non possiamo rappresentarci in nessuna cosa una completa assenza di linguaggio. Un essere che fosse interamente senza rapporto con la lingua è un'idea; ma questa idea non si può rendere feconda neppure nell'ambito delle idee che definiscono, nella loro cerchia, quella di Dio.[...]ogni espressione, in quanto è una comunicazione di contenuti spirituali, è assegnata al linguaggio". *Sulla lingua in generale e sulla lingua dell'uomo* in W. BENJAMIN, *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, cit., pp. 51-52.

Circa la questione se l'essenza spirituale vada intesa in generale in termini linguistici, ed in merito all'equiparazione tra essere spirituale e essere linguistico, Benjamin afferma inoltre: "Non c'è un contenuto della lingua; come comunicazione la lingua comunica un essere spirituale, e cioè una comunicabilità pura e semplice." *Ibidem*, p. 56.

<sup>11</sup> "Che cosa comunica la lingua? Essa comunica l'essenza spirituale che le corrisponde. E' fondamentale che questa essenza spirituale si comunica *nella* lingua, e non *attraverso* la lingua.[...]L'essere spirituale si comunica *in* e non *attraverso* una lingua – vale a dire che non è esteriormente identico all'essere linguistico.[...]La lingua comunica l'essere linguistico delle cose. Ma la sua manifestazione più chiara è la lingua stessa. La risposta alla questione: Che cosa comunica la lingua? è quindi: Ogni lingua comunica se stessa." *Ibidem*, pp. 52-53 (corsivi nel testo).

<sup>12</sup> "Proprio perché nulla si comunica *attraverso* la lingua, ciò che si comunica nella lingua non può essere delimitato o misurato dall'esterno, e perciò è propria di ogni lingua una incommensurabile e specifica infinità. La sua essenza linguistica, e non i suoi contenuti verbali, definiscono i suoi confini." *Ibidem*, pp. 53-54 (corsivo nel testo).

<sup>13</sup> Se sono evidenti i presupposti ebraici della riflessione benjaminiana sul "nome", merita sottolineare l'insistenza dell'Autore sulla capacità umana di nominare, sul nesso conoscenza-arte e, soprattutto, sul fatto che "l'uomo nomina per l'uomo": "A chi si comunica l'uomo?[...]Ma qui la risposta suona: all'uomo. La verità di questa risposta si rivela nella conoscenza e forse anche nell'arte." *Ibidem*, p. 54.

Sulla comunicazione *nei* nomi e *non attraverso* i nomi: "[...]nel nome l'essere spirituale dell'uomo si comunica a Dio. Il nome ha, nel campo della lingua, unicamente questo significato e questa funzione incomparabilmente alta: di essere l'essenza più intima della lingua stessa. Il nome è ciò attraverso cui non si comunica più nulla e in cui la lingua stessa e assolutamente si comunica. Nel nome l'essenza spirituale che si comunica è la lingua.[...]L'estratto di questa totalità intensiva della lingua come essenza spirituale dell'uomo è il nome. L'uomo è colui che nomina, e da ciò vediamo che parla da lui la pura lingua. Ogni natura, in quanto si comunica, si comunica nella lingua, e quindi in ultima istanza nell'uomo. Perciò egli è il signore della natura e può nominare le cose. Solo attraverso l'essenza linguistica delle cose egli perviene da se stesso alla loro conoscenza – nel nome.[...]Nella designazione dell'uomo come "parlante"[...]molte lingue racchiudono in sé questa conoscenza metafisica.[...]La lingua – e in essa un essere spirituale – si esprime puramente solo quando parla nel nome, e cioè nella denominazione universale. Culmina così, nel nome, la totalità intensiva della lingua come dell'essere spirituale assolutamente comunicabile, e la totalità estensiva della lingua come dell'essere universalmente comunicante (denominante).[...]L'uomo solo ha la lingua perfetta in universalità e intensità." *Ibidem*, p. 55.

<sup>14</sup> *Il compito del traduttore*, in W. BENJAMIN, *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, cit., p. 37.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 39.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 40. Sulla traducibilità/intraducibilità di un'opera si veda anche ivi p. 38.

diversamente dalla poesia, non si occupa di contenuti<sup>17</sup> poiché è un tentativo di esprimere e rappresentare il rapporto segreto tra le lingue.<sup>18</sup> In tal senso la traduzione mira (come la comunicazione in senso lato) alla pura lingua<sup>19</sup> e la sua meta è la conciliazione tra le lingue,<sup>20</sup> la maturazione del seme della pura lingua.<sup>21</sup> Anche la traduzione, come l'allegoria, è ambivalente e "pericolosa": se da un lato essa può velare la lingua pura,<sup>22</sup> insistendo erroneamente sui concetti di fedeltà e libertà nell'opera di traduzione,<sup>23</sup> d'altro canto essa rinvia ad una lingua più grande, alla liberazione della pura lingua e del suo "senso": alla lingua adamitica (*Ursprache*).<sup>24</sup> E' un processo asintotico<sup>25</sup> che trova proprio nel testo sacro l'archetipo di ogni traduzione.<sup>26</sup>

Allora la lingua (e la traduzione), filosoficamente intesa, non è in grado di conseguire tematicamente la "conoscenza". In realtà il rapporto che esiste tra le cose e la lingua è un rapporto che si potrebbe definire *magico* (seguendo il "secondo" Wittgenstein: *mistico*).<sup>27</sup> In tal senso la lingua (come forse gli stessi concetti di destino-carattere-diritto<sup>28</sup>) è strettamente apparentata a quella che Benjamin chiama "facoltà mimetica":<sup>29</sup> se quest'ultima nel suo sviluppo ontogenetico è andata indebolendosi, almeno rispetto all'epoca antica quando si

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 44. La traduzione si pone a metà tra poesia e dottrina (ivi p. 45).

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 40.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 42.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 45.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 45.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 49.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 46. La libertà nella traduzione non coglie ciò che rimane oscurato/nascosto (ivi p. 47).

<sup>24</sup> *Ibidem*, pp. 46-48.

<sup>25</sup> Benjamin utilizza l'immagine geometrica della tangente: *ibidem*, p. 48.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 50.

<sup>27</sup> "Il mediale, cioè l'immediatezza di ogni comunicazione spirituale, è il problema fondamentale della teoria linguistica, e se si vuole chiamare magica questa immediatezza, il problema originario della lingua è la sua magia." *Sulla lingua in generale e sulla lingua dell'uomo*, cit., p. 53.

Così pure: "E' negato alle cose il puro principio formale linguistico: il suono. Esse possono comunicarsi fra loro mediante una comunità più o meno materiale. Questa comunità è immediata e infinita come quella di ogni comunicazione linguistica; ed è magica (poiché c'è anche una magia della materia). L'incomparabile del linguaggio umano è che la sua comunità magica con le cose è immateriale e puramente spirituale, e di ciò il suono è il simbolo. Questo fatto simbolico è espresso dalla Bibbia col dire che Dio ha ispirato all'uomo il fiato: che è insieme vita e spirito e lingua." *Ibidem*, p. 58.

<sup>28</sup> *Destino e carattere* in W. BENJAMIN, *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, cit., pp. 33-36.

<sup>29</sup> "La natura produce somiglianze. Basta pensare al mimetismo animale. Ma la più alta capacità di produrre somiglianze è propria dell'uomo.[...] Egli non possiede, forse, alcuna funzione superiore che non sia condizionata in modo decisivo dalla facoltà mimetica." *Sulla facoltà mimetica*, in W. BENJAMIN, *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, cit., p. 68. E' una facoltà sviluppatasi sia sul piano ontogenetico che filogenetico (della quale alcuni esempi sono offerti dal gioco e dalla danza).

credeva ancora nelle corrispondenze magico-astrali,<sup>30</sup> la lingua è potenzialmente in grado di ricreare tale rapporto immediato (appuntamento magico) con la realtà.<sup>31</sup>

Ma in ultima analisi per Benjamin il significato più profondo della comunicazione (e della traduzione) si colloca nell'orizzonte teologico. E' alla luce del nesso teologia-linguaggio, della loro comune radice teologica, che viene garantita la "corrispondenza" cose-lingua.<sup>32</sup> In tal senso riveste un ruolo centrale la creazione: come quest'ultima, anche il linguaggio umano è in grado di "creare" poiché l'uomo nomina le cose (ritorna la tradizione ebraica del Golem).<sup>33</sup> Ma vi è una profonda differenza tra la creazione divina delle cose e la creazione dell'uomo da parte di Dio: mentre infatti le prime vengono create da Dio attraverso il verbo, Benjamin sottolinea come Dio crei l'uomo affidandogli il linguaggio.<sup>34</sup> Tuttavia la lingua umana, rispetto a quella divina, è "decaduta": il peccato originale è il punto di passaggio dalla lingua paradisiaca-adamitica alla pluralità delle lingue, della perdita della

<sup>30</sup> "Poiché è evidente che il mondo percettivo dell'uomo moderno non contiene più che scarsi relitti di quelle corrispondenze e analogie magiche che erano familiari ai popoli antichi." *Ibidem*, p. 69. Queste corrispondenze permettevano di cogliere la "somiglianza immateriale".

<sup>31</sup> "In breve, è la somiglianza immateriale che fonda le tensioni non solo fra il detto e lo scritto.[...]La scrittura è divenuta così, insieme alla lingua, un archivio di somiglianze non-sensibili, di corrispondenze immateriali.[...] "Leggere ciò che non è mai stato scritto". Questa lettura è la più antica: quella anteriore a ogni lingua – dalle viscere, dalle stelle o dalle danze. Più tardi si affermarono anelli intermedi di una nuova lettura, rune e geroglifici. E' logico supporre che furono queste le fasi attraverso le quali quella facoltà mimetica che era stata il fondamento della prassi occulta fece il suo ingresso nella scrittura e nella lingua. Così la lingua sarebbe lo stadio supremo del comportamento mimetico e il più perfetto archivio di somiglianze immateriali: un mezzo in cui emigrarono senza residui le più antiche forze di produzione e ricezione mimetica, fino a liquidare quelle della magia." *Ibidem*, pp. 70-71.

<sup>32</sup> "La traduzione della lingua delle cose in quella degli uomini non è solo traduzione del muto nel sonoro, è la traduzione di ciò che non ha nome nel nome. E' quindi la traduzione da una lingua imperfetta in una lingua più perfetta[...]. Ma l'oggettività di questa traduzione è garantita in Dio." *Sulla lingua in generale e sulla lingua dell'uomo*, cit., pp. 61-62.

<sup>33</sup> Parola divina e parola umana si incontrano maggiormente nel nome proprio (nome umano): "[...]il nome proprio è la comunità dell'uomo con la parola creatrice di Dio.[...]Mediante la parola l'uomo è unito con la lingua delle cose. La parola umana è il nome delle cose." *Ibidem*, pp. 60-61. Da qui la critica sia alla concezione borghese del linguaggio che alla teoria mistica del medesimo.

<sup>34</sup> "Dio non ha creato l'uomo dal verbo, e non l'ha nominato. Egli non ha voluto sottoporlo alla lingua, ma nell'uomo Dio ha lasciato uscire la lingua, che gli era servita come medio della creazione, liberamente da sé.[...]L'uomo è il conoscente della stessa lingua in cui Dio è creatore. Dio lo ha creato a propria immagine, ha creato il conoscente a immagine del creatore.[...]Il suo essere spirituale è la lingua in cui è avvenuta la creazione. La creazione è avvenuta nel verbo, e l'essenza linguistica di Dio è il verbo. Ogni lingua umana è solo riflesso del verbo nel nome. Il nome eguaglia così poco il verbo come la conoscenza la creazione. L'infinità di ogni lingua umana rimane sempre di ordine limitato e analitico in confronto all'infinità assoluta, illimitata e creatrice, del verbo divino." *Ibidem*, pp. 59-60.

Relativamente a questo profilo della concezione benjaminiana di "lingua" (e con riferimento esplicito al testo *Sulla lingua in generale e sulla lingua dell'uomo*): "[...]la sua concezione della lingua è [...]mistico-speculativa, giacché egli trova (partendo da un'esegesi del testo biblico) assegnato originariamente alla lingua umana il compito di esprimere il nome essenziale della cosa quale è custodito nel segreto (non linguisticamente dispiegato) della parola creatrice di Dio. Il saggio è dunque carico di implicazioni (e presupposizioni) teologiche che però rimangono in buona parte "esoteriche"." G. CUNICO, *Benjamin: arresto messianico e salvezza del passato*, cit., p. 144 (ivi si fa riferimento anche a una lettera del 1916 a Martin Buber nella quale emerge che per Benjamin "[...]la lingua, irriducibile a mezzo di comunicazione, ha un effetto "magico", immediato, scaturente dal "mistero" della parola in quanto originaria relazione col divino[...]"). *Ibidem*, p. 145).

lingua originaria e della conoscenza immediata (che vivevano nella magia buona) e dell'inizio della dispersione dei linguaggi (passaggio alla magia cattiva).<sup>35</sup> Vi è una tangenza tra filosofia del linguaggio e religione (o tra lingua e storia): la rivelazione. Così come il "senso" del teologico, anche lo "spirituale" della lingua non è oggetto di conoscenza ma potrà soltanto rivelarsi (vedi § conclusivo).<sup>36</sup>

Sintetizzando: a proposito della conoscenza, la riflessione sulla lingua conferma quanto già elaborato a partire dall'allegoria. Se per Benjamin esiste ultimamente la (una) "verità", è pur vero che le nostre strutture categoriali (storia, lingua, ecc.) sono in grado di avvicinarsi ad essa solo asintoticamente. La "ribellione del pensiero" si situa così tra due elementi: da un lato la consapevolezza che nessuna lettura del dato è definitiva crea lo spazio critico per una *possibile* "ribellione del pensiero"; dall'altro, proprio questa consapevolezza avverte della costitutiva precarietà di ogni approdo conoscitivo, anche di quello "ribelle". Da qui origina la fatica del "pensare" la ribellione.

5. *(Tra filosofia, politica e diritto) "Metafisica", filosofia della storia, e diritto: ribellione del pensiero e "pensiero" della ribellione.*

---

<sup>35</sup> "[...]tante traduzioni, tante lingue, non appena l'uomo sia caduto dallo stato paradisiaco che conosceva una lingua sola.[...]La lingua paradisiaca dell'uomo non può non essere perfettamente conoscente; mentre più tardi ogni conoscenza torna a differenziarsi, a uno stadio inferiore, come creazione nel nome.[...]il peccato originale è l'atto di nascita della parola *umana*, in cui il nome non vive più intatto, che è uscita fuori dalla lingua nominale, conoscente, quasi si potrebbe dire: dalla propria magia immanente, per diventare espressamente magica, per così dire dall'esterno. La parola deve comunicare *qualcosa* (fuori di se stessa). Ecco il vero peccato originale dello spirito linguistico." *Sulla lingua in generale e sulla lingua dell'uomo*, cit., p. 63 (corsivo nel testo).

Dal peccato originale nasce la parola giudicante che conosce immediatamente il bene e il male (però con una magia diversa da quella del nome). Ma il peccato originale produce tre effetti: rende la lingua un mezzo, un segno, provocando la pluralità delle lingue; nasce una cattiva magia ("non più beata in se stessa"); rappresenta "l'origine dell'astrazione come facoltà dello spirito linguistico". In altri termini: "Questa immediatezza nella comunicazione dell'astrazione ha preso la forma del giudizio, quando l'uomo abbandonò, nella caduta, l'immediatezza nella comunicazione del concreto, il nome, e cadde nell'abisso della mediatezza di ogni comunicazione, della parola come mezzo, della parola vana – nell'abisso della ciarla." *Ibidem*, pp. 63-64: da qui anche la confusione simboleggiata dalla torre di Babele.

Sempre in questa linea Benjamin precisa che "Dio nomina e l'uomo iperdenomina": "Le cose non hanno nomi propri fuori che in Dio. Poiché Dio le ha bensì evocate nel verbo creatore coi loro nomi propri. Ma nella lingua degli uomini esse sono iperdenominate.[...]L'iperdenominazione come essenza linguistica della tristezza rinvia a un altro aspetto notevole della lingua: alla sopra o eccessiva determinatezza che vige nel tragico rapporto fra le lingue degli uomini parlanti." *Ibidem*, p. 66.

Sul rapporto lingua-segno: "[...]il rapporto fra lingua e segno (di cui quello fra lingua umana e scrittura costituisce solo un esempio particolarissimo) è originario e fondamentale." *Ibidem*, pp. 66-67.

<sup>36</sup> "Il supremo campo spirituale della religione è (nel concetto di rivelazione) anche il solo che non conosce l'inesprimibile.[...]solo l'essere spirituale supremo, come appare nella religione, poggia puramente sull'uomo e sulla lingua in lui, mentre ogni arte, non esclusa la poesia, non si fonda sull'ultima quintessenza dello spirito linguistico, ma sullo spirito linguistico delle cose, anche se nella sua perfetta bellezza." *Ibidem*, pp. 57-58.

E' dall'intreccio delle molteplici e sparse riflessioni afferenti ai temi della filosofia della storia, alla "metafisica" e al diritto che si può cercare di focalizzare (per quanto possibile) alcuni passaggi teoretici relativi al seguente punto critico: *come si configura il passaggio dalla ribellione del pensiero al "pensare" la ribellione?* In altri termini: si può "pensare" la ribellione, può essere pianificata e compresa in ogni suo significato? O meglio: ogni *atto o promessa* di ribellione è perfettamente trasparente (per chi lo/la compie, per chi ne subisce gli effetti, ecc.)?

Se il pensiero *in sé* è, per Benjamin, critica (quindi "ribelle"), cioè è in grado di fondare ed animare la ribellione come critica, si tratta di passare dalla "ribellione del pensiero" alla fatica del "pensare" la ribellione, cioè al tentativo di "costruire" modelli storicamente fruibili (ove siano possibili) di articolazione della ribellione liberante.

Le premesse gnoseologico-metafisiche permettono a Benjamin non solo di formulare, com'è noto, una forte critica al materialismo storico, ma altresì di prendere posizione contro l'anarchia e l'avanguardia (politica o artistica, anche nella sua versione irrazionale o irrazionalistica: per l'analisi del rapporto Benjamin-marxismo-opera d'arte rimando ancora al saggio di Andronico).

Nasce il problema della "mediazione" e, connessa ad essa, della "tradizione". La figura della "mediazione" appare a Benjamin fortemente problematica (se non sostanzialmente negativa: si veda quanto afferma a proposito della mediazione linguistica), così come l'"istituzione" (o il processo istituzionalizzante in quanto tale: si veda la nozione nel complesso negativa di "diritto"<sup>37</sup>). Ma allo stesso tempo

---

<sup>37</sup> "L'albero della conoscenza non era nel giardino di Dio per le informazioni che avrebbe potuto dare sul bene e sul male, ma come emblema del giudizio sull'interrogante." *Ibidem*, p. 64. Sempre a proposito del diritto, nello scritto *Destino e carattere* Benjamin afferma: "Le leggi del destino, infelicità e colpa, sono poste dal diritto a criteri della persona; poiché sarebbe falso supporre che solo la colpa si ritrovi nel quadro del diritto; si può dimostrare invece che ogni colpa giuridica non è altro che una disgrazia. Per un errore, in quanto è stato confuso col regno della giustizia, l'ordine del diritto, che è solo un residuo dello stadio demonico di esistenza degli uomini, in cui statuti giuridici non regolarono solo le loro relazioni, ma anche il loro rapporto con gli dei, si è conservato oltre l'epoca che ha inaugurato la vittoria sui demoni. Non è col diritto, ma nella tragedia, che il capo del genio si è sollevato per la prima volta dalla nebbia della colpa, poiché nella tragedia il destino demonico è infranto." *Destino e carattere*, in W. BENJAMIN, *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, cit., p. 32. Ma sul concetto benjaminiano di "diritto", ed il suo dialettico rapporto con la violenza, rimando al notissimo saggio *Per la critica della violenza* ricompreso nel testo appena citato alle pp. 5-28, riguardo al quale è stato rilevato (anche in rapporto alla violenza rivoluzionaria): "Secondo Benjamin l'unica violenza legittima non è quella dello stato di diritto, perché il diritto è violenza strumentale, legittimabile in ultima analisi solo in modo "mitico", risalendo alla "violenza del destino"; legittima è solo la "violenza divina", che è insieme immediata e pura, perché coincide con la giustizia di Dio.[...]Si tratta di "interrompere il ciclo" della violenza giuridica, oscillante tra le due funzioni di "posizione di diritto" e di "conservazione di diritto", cioè di "de-porre il diritto" insieme alla "violenza dello stato" e di introdurre così "una nuova epoca storica". Questa interruzione è opera della "violenza rivoluzionaria", che è "la suprema manifestazione della violenza pura da parte dell'uomo". G. CUNICO, *Benjamin: arresto messianico e salvazione del passato*, cit., pp. 149-150.

anche il concetto di "tradizione", come articolazione storicamente strutturata delle mediazioni e luogo del potenziale occultamento dei "vinti", appare a Benjamin alquanto discutibile:<sup>38</sup>essa non va assunta passivamente ma, in qualche modo, criticamente rinnovata.

Ne consegue che il pensiero ribelle di Benjamin, almeno *prima facie*, è (o appare) muto sotto il profilo politico in quanto non approda ad alcuna proposta direttamente sperimentabile sul piano storico: esso riveste, piuttosto, una carica profetica e utopica. Anche la rivoluzione *non rappresenta in sé la liberazione*, ma è soltanto *una* modalità storica di "liberazione" (di ribellione), poiché si devono valutare le condizioni nelle quali essa matura. In tal senso è interessante, e quasi preveggente, la complessa posizione assunta da Benjamin a proposito della "massa": a suo avviso quest'ultima ha progressivamente assunto un ruolo paradossale. Da un lato la "massa" rappresenta una condizione storica della "ribellione", come apertura ad opportunità sociali da tutti fruibili; ma, al contempo, si è rivelata (e si sta rivelando) come la tragica possibilità del "perdersi" dei ribelli:

---

<sup>38</sup> Sulla tradizione e il passato (*contra* la ricostruzione della storia scientifica tedesca), da rileggere in chiave "ribelle", Benjamin osserva: "[...]il pericolo sovrasta tanto il patrimonio della tradizione quanto coloro che lo ricevono. Esso è lo stesso per entrambi: di ridursi a strumento della classe dominante. In ogni epoca bisogna cercare di strappare la tradizione al conformismo che è in procinto di sopraffarla. Il Messia non viene solo come redentore, ma come vincitore dell'Anticristo. Solo *quello* storico ha il dono di accendere nel passato la favilla della speranza, che è penetrato dall'idea che *anche i morti* non saranno al sicuro dal nemico, se egli vince. E questo nemico non ha smesso di vincere." *Tesi di filosofia della storia*, n. 17 in W. BENJAMIN, *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, cit., pp. 74-75 (corsivi nel testo).

Ma sulla storia come storia dei vincitori (il "patrimonio culturale" non è che l'eredità del passato, nella quale il vinto viene cancellato), si veda anche *ibidem* pp. 75-76. In altri termini: "Per Benjamin la tradizione è discontinuità[...]. E' soltanto attraverso il recupero discontinuo di ciò che è stato che è determinabile il presente, in una sorta di *isteresi temporale* che richiede una "rivoluzione copernicana", un "risveglio" dell'intuizione storica. Nella prospettiva di Benjamin, occorre dunque *destarsi e ricordare* il senso storico del passato, perché esso possa infrangere l'oblio e disgelare infine la sua forma a lungo infigurata; perché possa erompere negli sconosciuti colori della sua chiarezza." G. BOFFI, *Allegoria e simbolo in Walter Benjamin*, cit., p. 346 (corsivi nel testo).

In generale sulla rilevanza e la natura delle *Tesi* (come intreccio di tre livelli di analisi: storiografico, politico e teologico): "Uno dei documenti più importanti del messianismo filosofico del Novecento è la breve sequenza di tesi *Über den Begriff der Geschichte* scritte da Walter Benjamin nel 1939/1940, e pubblicate solo dopo la sua morte nel 1942.[...]I testi presentano e discutono il problema del tempo storico muovendosi alternativamente o contemporaneamente in tre dimensioni fondamentali: quella storiografica del materialismo storico, quella politica della lotta di classe rivoluzionaria e quella teologica della redenzione messianica. La dimensione teologica è introdotta "allegoricamente" come guida segreta delle altre due dimensioni fin dalla prima tesi. Il motivo è preciso: il compito dello storico come quello del movimento rivoluzionario è, analogamente al compito del Messia, quello di salvare il passato (determinati momenti del passato correlati al presente, e attraverso questi tutto l'accadere temporale). La redenzione messianica è così il filo conduttore per la giusta concezione del lavoro storico e della prassi rivoluzionaria. E questo proprio in forza della discontinuità che essa deve portare con sé." G. CUNICO, *Benjamin: arresto messianico e salvazione del passato*, cit., pp. 165-166.

egli sembra intuire, cioè, che la società di massa rappresenta un'occasione perduta.<sup>39</sup>

Non è possibile, quindi, "pensare" radicalmente la ribellione: sia a livello categoriale che sul piano "contenutistico". Sotto il primo profilo sembra rivivere in Benjamin il paradosso niciano (una critica al "passato" e al "dato" storico che presuppone metodologicamente la fiducia, l'accettazione e l'utilizzo delle stesse categorie logiche criticate). Sotto il secondo profilo la critica al "simbolo" (come sintesi di conoscenza strutturata) deve aprire, attraverso il gioco dell'allegoria, al *tertium*, all'inaspettato. Se è vero, infatti, che in Benjamin rimane al fondo l'idea che una "verità" vi sia (nella storia, nella lingua, ecc.), quest'ultima non può darsi secondo moduli classici: l'idea di rivoluzione appartiene alla "modernità" e non al contesto classico (in tal senso mi sembra paradigmatica la posizione di Aristotele). La figura della ribellione (di cui la rivoluzione è un'articolazione) rimane rimessa alla dinamica ed all'*invenzione* storica (del resto quanto è "ribelle" in una data epoca potrebbe diventare o rivelarsi successivamente "conservatore": ad esempio il cristianesimo). Anzi, forse la "ribellione" non si dà mai compiutamente nella storia: forse non è possibile "pensare" la ribellione rimanendo all'interno della storia.

6. *Rivoluzione, redenzione, rivelazione. Dialettica benjaminiana tra ribellione del pensiero e l' (im)-possibilità-enigmaticità del "pensare" la ribellione.*

La tensione teoretica che connota la riflessione di Benjamin è scandita, in qualche modo, da tre nuclei dialetticamente connessi: *rivoluzione, redenzione, rivelazione*. Tale impostazione riposa su un'ipotesi interpretativa del pensiero di Benjamin (accennata all'inizio del presente lavoro) in termini di dialettica tra "ribellione del pensiero-pensiero della ribellione" che, forse, permette di sfuggire a letture eccessivamente immanentistiche (o viceversa mistico-esoteriche) che sono state esperite della riflessione benjaminiana.

Relativamente al primo nucleo (*rivoluzione*) vi è un tratto comune nel pensiero di Benjamin: l'ulteriorità del dato. In questo consiste teoreticamente il carattere più proprio del "pensiero ribelle", della capacità eversiva del pensiero. Ogni forma di "conoscere" (lingua, tradizione, storia, ecc.) *non* esaurisce il dato e

---

<sup>39</sup> In tal senso Benjamin polemizza con la visione materialistica della storia in quanto centrata su concetti quali "progresso", "massa", "controllo totale (inquadramento)": *Tesi di filosofia della storia*, n. 10 in W. BENJAMIN, *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, cit., p. 77.

quindi non legittima alcuna presa di possesso sulla verità (quindi anche la norma, o il diritto, sembrano configurarsi come indebite prese di possesso del *verum*): la rivoluzione si configura concettualmente, come in parte già accennato, appunto come *una* modalità storica di superamento del dato. In tal senso Benjamin, pur riconoscendo il carattere radicalmente innovativo che ogni rivoluzione reclama per se stessa,<sup>40</sup> si allontana sia dall'assolutizzazione marxiana del momento rivoluzionario che dall'identificazione della classe come interprete univoca della dinamica storica.<sup>41</sup>

Ma il percorso della rivoluzione, pur rimanendo autonomo, si incrocia dialetticamente con quello della *redenzione*: la rivoluzione è "necessaria", ma non può che compiersi nell'*eschaton* della redenzione. Detto in altri termini: se la prima vuole cercare di attingere il suo senso deve altrettanto necessariamente rimandare alla seconda: qui si pone la cesura di quello che Benjamin chiama il "tempo-ora" (*Jetzt-Zeit*), allegoria del tempo messianico. Esso consiste nella capacità di contrarre nel tempo storico (nell'"immagine"<sup>42</sup> o *kairós*) il circuito di significato che percorre il nesso 'tradizione-rivoluzione-futuro' (redenzione), di saldare dialetticamente (attraverso la "memoria")<sup>43</sup> l'"origine con la meta".<sup>44</sup> Al contempo esso,

---

<sup>40</sup> Sulla rivoluzione come nuova origine, come *novum* e rottura del *continuum* storico, Benjamin afferma: "La coscienza di far saltare il *continuum* della storia è propria delle classi rivoluzionarie nell'attimo della loro azione. Il giorno in cui ha inizio un calendario funge da acceleratore storico." *Tesi di filosofia della storia* n. 15, in W. BENJAMIN, *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, cit., p. 80.

<sup>41</sup> Nella tesi n. 12 il filosofo tedesco sottolinea come la nozione di classe diventi, nel materialismo storico, il soggetto della conoscenza storica in quanto soggetto liberante: ma è un soggetto che guarda al passato, non ai "liberi nipoti": *ibidem*, p. 79. Sul concetto benjaminiano di "rivoluzione" (con riferimento al saggio *Per la critica della violenza* del 1921) Gerardo Cunico rileva opportunamente: "[Il saggio] mette in chiaro l'orientamento rivoluzionario di Benjamin come fondamentalmente anti-giuridico, antistatalistico, antirazionalistico, anarchico e religioso insieme." G. CUNICO, *Benjamin: arresto messianico e salvezza del passato*, cit., p. 149.

<sup>42</sup> Sul rapporto tra passato e "immagine" nella tesi n. 5 si afferma: "La vera immagine del passato passa di sfuggita. Solo nell'immagine che balena una volta per tutte nell'attimo della sua conoscibilità, si lascia fissare il passato." W. BENJAMIN, *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, cit., p. 74.

<sup>43</sup> Sul nesso tra il "tempo-ora" e la "memoria" (intesa come esercizio attivo, *Eingedenken*): "L'atto della redenzione richiede l'attivazione della memoria, ma questa attivazione sarebbe impossibile senza la situazione attuale che richiede a sua volta la redenzione. Nel "tempo-ora" dell'avvento del Messia, memoria e redenzione si compiono simultaneamente, anzi in buona parte[...]coincidono." G. CUNICO, *Benjamin: arresto messianico e salvezza del passato*, cit., p. 169.

<sup>44</sup> Nella tesi n. 18 si sottolinea come il "tempo-ora" riassume, in forma abbreviata, la storia dell'umanità (occorre quindi superare lo storicismo, che interpreta i fatti come cause, e aprirsi al concetto del presente come "tempo-ora"): W. BENJAMIN, *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, cit., pp. 82-83. Ma su questo si può vedere anche la tesi n. 14, nella quale Benjamin afferma che la storia risponde al "tempo-ora", che viene esemplificato attraverso il concetto di "moda": "La moda ha il senso dell'attuale, dovunque esso viva nella selva del passato. Essa è un balzo di tigre nel passato." Per Marx, sottolinea Benjamin, tale tigre è la rivoluzione. *Ibidem*, p. 80.

Contrasta con questa prospettiva la visione storicista e materialista del tempo, nelle quali (soprattutto nella seconda) il presente viene inteso come mero passaggio (tesi n. 16): "Al concetto di un presente che non è passaggio, ma in bilico nel tempo ed immobile, il materialista storico non può rinunciare. Poiché questo concetto definisce appunto il presente in cui egli per suo conto scrive storia. Lo storicismo postula un'immagine "eterna" del passato, il materialista storico un'esperienza unica con esso. Egli lascia



configurandosi come "discontinuità" e "arresto" (*Stilllegung*) che scardina il presente e apre ai "possibili storici", origina una tensione ineliminabile tra dimensione messianica e accadere storico e, al contempo, lascia impregiudicato il "contenuto" (meramente vendicativo o soteriologico) della redenzione.<sup>45</sup>

Da queste premesse acquistano senso due corollari: la denuncia dell'ideologia e l'apertura all'esoterismo.<sup>46</sup> La prima, che rappresenta un pericolo strisciante, ha l'indebita pretesa di fornire una lettura definitiva ed univoca della storia irrigidendola in significati costituiti e strutturati;<sup>47</sup> il secondo propone percorsi

che altri sprechino le proprie forze con la meretrice "C'era una volta" nel bordello dello storicismo. Egli rimane signore delle sue forze: uomo abbastanza per far saltare il *continuum* della storia." *Ibidem*, p. 81.

Sulla complessa nozione benjaminiana di *Jetzt-Zeit* scrive Jurgen Habermas: "Non è facile classificare la coscienza del tempo che si esprime nelle *Tesi di filosofia della storia* di Walter Benjamin. Innegabilmente nel concetto del 'tempo-ora' entrano in un singolare collegamento esperienze surrealistiche e motivi della mistica ebraica. Quella idea che l'istante autentico di un presente innovativo interrompe il *continuum* della storia, ed evade dal suo decorso omogeneo, si alimenta ad entrambe le fonti.[...]L'attesa della novità futura si avvera unicamente con la rimemorazione di un passato represso. Il segno di un arresto messianico degli eventi Benjamin lo concepisce come "chance rivoluzionaria nella lotta per il passato represso" (Tesi 17). J. HABERMAS, *Il discorso filosofico della modernità*, Laterza, Roma-Bari 1987 (Frankfurt, 1985), p. 12 (in una sezione intitolata *Excursus sulle "Tesi di filosofia della storia" di Walter Benjamin*: va notata la menzione dell'influenza della componente ebraica nell'elaborazione benjaminiana). Così pure sulla concezione storicistico-materialistica del tempo: "La polemica di Benjamin contro l'appiattimento socio-evolutivo della concezione materialistica della storia si rivolge contro[la]degenerazione della coscienza moderna del tempo, aperta al futuro. Là dove il progresso si coagula in norma storica, viene eliminata, dal riferimento del presente al futuro, la qualità del nuovo, l'accentuazione dell'inizio imprevedibile. Sotto questo aspetto lo storicismo è per Benjamin soltanto un equivalente funzionale della filosofia della storia." *Ibidem*, p. 13.

<sup>45</sup> "Nelle tesi *Sul concetto di storia* Benjamin impiega il concetto del tempo messianico proprio per dare il massimo rilievo all'aspetto di discontinuità legato al momento della salvezza o redenzione." G. CUNICO, *Benjamin: arresto messianico e salvezza del passato*, cit., p. 165 (secondo una dialettica tra "dimensione messianica" e "accadere storico" già emergente nel *Frammento teologico-politico* del 1920-1921: "Egli qui si preoccupa non solo di approfondire la separazione tra il messianico e l'accadere storico, ma anche di precisare la relazione innegabile tra i due "campi di forza"." *Ibidem*, p. 146).

Sulla redenzione messianica come "arresto (*Stillegung*)", che è al contempo "scardinamento (*Aufsprengung*)" e "limes del progresso", così come sulla redenzione ambiguamente posta tra vendetta e salvezza: "[La] discontinuità del tempo della redenzione messianica è presentata soprattutto (e programmaticamente) come "arresto (*Stillegung*) messianico dell'accadere [...], ossia da un lato come "scardinamento" (*Aufsprengung*) del corso storico[...], che storicisticamente viene inteso come "procedere in un tempo omogeneo e vuoto"[...], ma che effettivamente è il *continuum* dell'oppressione [...]e della catastrofe; dall'altro come "limes del progresso"[...]. Si potrebbe addirittura quasi essere tentati di vedere [nella vendetta]il nocciolo del concetto di redenzione in Benjamin, tanta è l'enfasi che egli pone nella tesi XII sulla "immagine degli antenati asserviti", contrapposta all' "ideale dei discendenti liberati", se non fosse che[...]in altri brani egli affianca, distinguendole così esplicitamente, alla funzione vendicatrice una funzione redentrice[...], ossia un compito analogo al compito di "salvezza" esercitato dallo storico nei confronti del passato." *Ibidem*, pp. 166-170.

<sup>46</sup> In questa sede non si intende entrare nel merito né della complessa questione dell'influenza dell'ebraismo sul pensiero benjaminiano (che appare comunque evidente) né, tantomeno, della rilevanza della componente mistico-esoterica interna alla medesima tradizione ebraica ai quali, comunque, si è fatto riferimento precedentemente.

<sup>47</sup> In particolare Benjamin polemizza con i concetti di "progresso", "storia" e "lavoro". Riguardo al primo critica sia lo storicismo che il materialismo accusandoli, rispettivamente, di compiere un "processo additivo dei fatti nella storia" e di postulare un "principio costruttivo" (tesi n. 17): "Lo storicismo culmina in linea di diritto nella "storia universale" (*Universalgeschichte*). Da cui la storiografia materialistica si differenzia – dal punto di vista metodico – forse più nettamente che da ogni altra. La prima non ha un'armatura teorica. Il suo procedimento è quello dell'addizione; essa fornisce una massa di fatti per riempire il tempo omogeneo e vuoto. Alla base della storiografia materialistica è invece un principio

ulteriori di senso che, pur eccentrici alle modalità conoscitive consolidate, non sono di per sé implausibili (si vedano i menzionati accenni di Benjamin alla magia del linguaggio). E' all'interno di queste coordinate che si situa la dialettica benjaminiana, ed è questa la radice filosofica del "ribelle" o della dimensione della ribellione. Al pari di altri autori a lui vicini (Bloch, Adorno, ancor prima forse lo stesso Marx) benché con altre modulazioni, e diversamente dalla prospettiva classica,<sup>48</sup> la rivoluzione-redenzione si iscrive all'interno del nesso teologia-storia<sup>49</sup> (in questa direzione si ricordi anche lo sfondo teologico della riflessione sulla lingua).<sup>50</sup>

---

costruttivo. Al pensiero non appartiene solo il movimento delle idee, ma anche il loro arresto. Quando il pensiero si arresta di colpo in una costellazione carica di tensioni, le impartisce un urto per cui esso si cristallizza in una monade. Il materialista storico affronta un oggetto storico unicamente e solo dove esso gli si presenta come monade. In questa struttura egli riconosce il segno di un arresto messianico dell'accadere o, detto altrimenti, di una *chance* rivoluzionaria nella lotta per il passato oppresso. Egli la coglie per far saltare un'epoca determinata dal corso omogeneo della storia; come per far saltare una determinata vita dall'epoca, una determinata opera dall'opera complessiva. Il risultato del suo procedere è che *nell'opera* è conservata e soppressa l'opera complessiva, *nell'opera* complessiva l'epoca e *nell'epoca* l'intero decorso della storia. Il frutto nutriente dello storicamente compreso ha dentro di sé il tempo, come il seme prezioso ma privo di sapere." W. BENJAMIN, *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, cit., pp. 81-82 (corsivi nel testo). Ma sullo stesso tema si veda anche ivi (tesi n. 9) la critica all'idea di "progresso" formulata attraverso l'immagine dell'*Angelus Novus* (pp. 76-77).

Riguardo alla nozione di "storia" è significativa la critica (tesi n. 8) al giudizio sul fascismo, che poggerebbe su un'idea di progresso come legge storica (eredità dell'immagine tradizionale della storia). Riguardo al terzo si veda la tesi n. 11, che critica la nozione di "lavoro" esaltata dalla concezione socialista: "Esso non vuol vedere che i progressi del dominio della natura, e non i regressi della società; e mostra già i tratti tecnocratici che appariranno più tardi nel fascismo. Fra cui c'è anche un concetto di natura che si allontana funestamente da quello delle utopie socialiste anteriori al '48. Il lavoro, come è ormai concepito, si risolve nello sfruttamento della natura, che viene opposto – con ingenuo compiacimento – a quello del proletariato." (*ibidem*, pp. 77-78). Così pure la tesi n. 13, nella quale il bersaglio polemico è il concetto socialdemocratico di progresso: esso contiene un'istanza dogmatica (progresso interminabile e incessante) che va connessa alla menzionata critica dell'idea stessa di storia: "La concezione di un progresso del genere umano nella storia è inseparabile da quella del processo della storia stessa come percorrente un tempo omogeneo e vuoto. La critica dell'idea di questo processo deve costituire la base della critica dell'idea del progresso come tale." (*ibidem*, p. 80).

<sup>48</sup> Come già rilevato nel contesto classico, ancorato ad uno schema ontologico sostanzialmente imm modificabile, non vi è alcuno spazio *concettuale* per la "rivoluzione": lo stesso personaggio di Antigone è un "ribelle", non un rivoluzionario *nell'accezione moderna di questo termine*.

<sup>49</sup> Il nesso teologia-storia è ben espresso nella celebre prima tesi di filosofia della storia: "Si dice che ci fosse un automa costruito in modo tale da rispondere, ad ogni mossa di un giocatore di scacchi, con una contromossa che gli assicurava la vittoria. Un fantoccio in veste da turco, con una pipa in bocca, sedeva di fronte alla scacchiera, poggiata su un'ampia tavola. Un sistema di specchi suscitava l'illusione che questa tavola fosse trasparente da tutte le parti. In realtà c'era accoccolato un nano gobbo, che era un asso nel gioco degli scacchi e che guidava per mezzo di fili la mano del burattino. Qualcosa di simile a questo apparecchio si può immaginare nella filosofia. Vincere deve sempre il fantoccio chiamato "materialismo storico". Esso può farcela senz'altro con chiunque se prende al suo servizio la teologia, che oggi, com'è noto, è piccola e brutta, e che non deve farsi scorgere da nessuno." W. BENJAMIN, *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, cit., p. 72.

<sup>50</sup> E' sulla scorta della rilettura benjaminiana del "tempo" e della centralità del ruolo della memoria che Habermas, a proposito del rapporto tra passato e presente, parla di un "drastico rovesciamento" operato da Benjamin e di radicalizzazione della coscienza storico-effettuale: "Il pensiero radicalmente storico può essere caratterizzato dall'idea della storia effettuale.[...]Nella stessa struttura coagulata nell'esistenziale della storicità si può certamente riconoscere ancora con chiarezza che l'orizzonte aperto al futuro di aspettative determinate dal presente dirige il nostro intervento sul passato.[...][Benjamin]diffida tanto del patrimonio dei beni culturali tramandati, che devono trasformarsi in possesso del presente, quanto dell'asimmetria del rapporto fra le attività appropriati di un presente orientato al futuro e gli oggetti

E', comunque, nella dimensione profetica (nell'accezione ebraica), nell'*apocalisse*, che è posta la profondità della "ribellione del pensiero" di Benjamin. Essa va distinta sia dalla semplice critica sociologica (ciò che segna lo scarto della teoresi di Benjamin sia dalla Scuola di Francoforte che, in qualche modo, da Bloch) che dall'utopia (per Benjamin formalmente e strutturalmente simile all'ideologia come verità costituita).<sup>51</sup> Si può quindi comprendere ciò che Benjamin chiama "la fine messianica della storia"<sup>52</sup> (nella quale, viceversa, sono chiare le assonanze con Bloch e Rosenzweig): essa rappresenta il momento in cui il "segreto" si disvelerà (l'"inteso" per il linguaggio, il "senso" dell'arte, i "soggetti" e i "significati nascosti" della storia: si veda anche quanto accennato a proposito della tradizione<sup>53</sup>). Solo con la rivelazione, con la sua funzione letteralmente *apocalittica*,<sup>54</sup> si disvelerà il senso della "pietra scartata dai costruttori che è diventata testata d'angolo" e dell'identità tra origine e meta<sup>55</sup> (come paradigmaticamente emerge dalla riflessione sulla lingua).<sup>56</sup>

---

appropriati del passato. Perciò Benjamin si impegna in un *drastico rovesciamento* del rapporto fra orizzonte delle aspettative e ambito dell'esperienza, attribuendo a tutte le epoche passate un orizzonte di aspettative insoddisfatte, ed al presente orientato verso il futuro il compito di sperimentare nella rimemorazione un passato di volta in volta corrispondente in modo tale che noi possiamo soddisfarne le aspettative con la nostra debole forza messianica.[...]Benjamin [intreccia]fra di loro motivi d'origine del tutto diversa per radicalizzare una volta di più la coscienza storico-effettuale.[...]La spinta dei problemi del futuro si moltiplica con quella del futuro passato (e inappagato). Ma al contempo questo rovesciamento assiale corregge l'occulto narcisismo della coscienza storico-effettuale. Non sono più soltanto le generazioni future, ma anche quelle passate, che mantengono un diritto verso la debole forza messianica delle generazioni presenti." J. HABERMAS, *Il discorso filosofico della modernità*, cit., pp. 14-16 (corsivi nel testo).

<sup>51</sup> Sul punto occorre chiedersi se il nucleo ideale dell'utopia consista effettivamente in quanto sembra sostenere Benjamin. Per una prospettiva del tutto diversa rimando, ad esempio, al pensiero di Karl Mannheim in *Ideologia e utopia*, Il Mulino, Bologna 1957 (New York-London, 1957)..

<sup>52</sup> In merito al profilo messianico del pensiero di Benjamin rimando al più volte citato G. CUNICO, *Benjamin: arresto messianico e salvazione del passato*, pp. 141-175, *passim*.

<sup>53</sup>E' nella seconda tesi di filosofia della storia che viene considerato il rapporto tradizione/redenzione, anche in termini di rottura degli schemi socio-politici: "Nell'idea di felicità[...]vibra indissolubilmente l'idea di redenzione. Lo stesso vale per la rappresentazione del passato, che è il compito della storia. Il passato reca seco un indice temporale che lo rimanda alla redenzione. C'è un'intesa segreta fra le generazioni passate e la nostra. Noi siamo stati attesi sulla terra. A noi, come ad ogni generazione che ci ha preceduto, è stata data in dote una *debole* forza messianica, su cui il passato ha un diritto. Questa esigenza non si lascia soddisfare facilmente. Il materialismo storico lo sa." W. BENJAMIN, *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, cit., p. 73.

<sup>54</sup> In tal senso la stessa "redenzione", che culmina nella "rivelazione", può essere vista a sua volta come "apocatastasi storica": "Il mondo messianico è il mondo della "umanità redenta"[...], quella che vive "l'esistenza storica autentica"[...], ossia quella compenetrazione di "tutto il passato nel presente" che è "l'apocatastasi storica"[...].[...]la redenzione messianica [sembra]promettere una liberazione e un adempimento di presente e passato insieme, attraverso quell'irruzione dell'eterno nel tempo che è il "tempo-ora" sia come "immane abbreviazione" della storia intera (XVIII), sia come "costellazione" istantanea?" G. CUNICO, *Benjamin: arresto messianico e salvazione del passato*, p. 171 (ivi alla nota 51 la segnalazione della possibilità di ricollegare tale concetto al tema paolino dell'*apokephalaiosis* e alla dottrina cabalistica del *tikkun*).

<sup>55</sup> Sul nesso redenzione/storia e sulla funzione disvelante della redenzione, in grado di illuminare il senso del tempo e del passato, è fondamentale la tesi di filosofia della storia n. 3: "Il cronista che enumera gli avvenimenti senza distinguere tra i piccoli e i grandi, tiene conto della verità che nulla di ciò che si è verificato va dato perduto per la storia. Certo, solo all'umanità redenta tocca interamente il suo passato.

Per Benjamin, allora, non pare esservi un'intrastorica redenzione finale e definitiva, ma neppure ultrastorica, bensì "astorica" o "antistorica".<sup>57</sup> In altri termini, così come le "idee" rappresentano *solo* il riferimento della filosofia (per il filosofo tedesco non esprimibili con concetti o leggi), allo stesso modo il "senso" ultimo rappresenta kantianamente una sorta di noumeno (è l'Idea kantiana: da qui la centralità dell'allegoria come gioco di allusioni).<sup>58</sup>

---

Vale a dire che solo per l'umanità redenta il passato è citabile in ognuno dei suoi momenti. Ognuno dei suoi attimi vissuti diventa una "citation à l'ordre du jour" – e questo giorno è il giorno finale[Der jüngste Tag]. W. BENJAMIN, *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, cit., p. 73. Contrastivamente, sulle nozioni di storia e redenzione finale nel materialismo storico, si veda ivi la tesi n. 4 (pp. 73-74).

<sup>56</sup> Soltanto in quanto connessa alla profonda revisione del radicalismo storico prende allora senso la "solidarietà storica universale" (o l' "intesa segreta fra le generazioni" della seconda tesi citata precedentemente alla nota 54): "[...]la generazione di volta in volta presente è responsabile non solo del destino delle generazioni future, bensì anche del destino incolpevolmente sofferto dalle generazioni passate. Questa esigenza di redimere epoche passate, che di volta in volta indirizzano verso di noi le loro aspettative, rammenta l'idea, familiare alla mistica ebraica e a quella protestante, della responsabilità che gli uomini hanno per il destino di un Dio che nell'atto della creazione ha rinunciato alla sua onnipotenza in favore di una pari libertà dell'uomo.[...]Ciò che Benjamin ha in mente, è [...]la veduta sommamente profana che l'universalismo etico deve prendere sul serio anche il torto già avvenuto e a prima vista irreversibile; che esiste una solidarietà dei posteri con i loro antenati, con tutti coloro che sono stati lesi dalla mano dell'uomo nella loro integrità corporea o personale; e che questa solidarietà può essere dimostrata e messa in atto solamente dalla rimemorazione. Qui la forza liberatrice del ricordo non deve servire, come da Hegel fino a Freud, ad estinguere il potere del passato sul presente, bensì ad estinguere un debito del presente verso il passato[...]. La riparazione anamnesticamente di un torto, di cui non si può certo far sì che non sia accaduto, ma che per lo meno può essere virtualmente conciliato dalla rimemorazione, avvolge il presente nel contesto comunicativo di una solidarietà storica universale. Questa anamnesi costituisce il contrappeso decentrante a quella pericolosa concentrazione della responsabilità, che la coscienza moderna del tempo, rivolta unicamente verso il futuro, ha addossato ad un presente problematico, e in un certo qual senso aggrovigliato." J. HABERMAS, *Il discorso filosofico della modernità*, cit., pp. 15-16.

<sup>57</sup> "[...]già nello scritto del 1916, *La vita degli studenti*, Benjamin aveva individuato nello strappo verso una temporalità 'altra', nel salto verso il "punto focale" *extrastorico* la soluzione degli eventi. Ora, il discorso benjaminiano chiarisce finalmente che tale nucleo non soltanto è *extrastorico*, ancor più è 'anti-storico', coincide con la fine della storia stessa, come se in esso questa si prosciugasse, definitivamente 'assorbita', implorsa." G. BOFFI, *Allegoria e simbolo in Walter Benjamin*, cit., p. 358 (corsivi nel testo). Il regno messianico non solo *non* è la meta finale del progresso della storia ma, al contempo, esso riapre all'"in-concluso": "[...]l'aspetto determinante[...]sembra comunque essere quello del "troncarsi della storia"[...] per cui[...]il regno messianico non va concepito come il "punto finale di uno sviluppo storico", ossia come "la meta finale del progresso nella storia".[...]Tuttavia questo aspetto della discontinuità messianica non è l'unico. Il suo carattere di "arresto" e di "interruzione" non è solo la precondizione per il compito messianico di chiudere una buona volta l'"inconcluso" (cioè il progresso catastrofico della sofferenza e dell'oppressione), ma anche per quello di riaprire ciò che apparentemente è "concluso" (cioè il cattivo passato di sofferenza e di oppressione)." G. CUNICO, *Benjamin: arresto messianico e salvezza del passato*, cit., pp. 168-169.

<sup>58</sup> A proposito del problematico significato della redenzione-rivelazione benjaminiana, della sua tensionale ambiguità/dialetticità e delle oscure proiezioni politico-positive si è parlato giustamente di un' "ambiguità irrisolta": "[...]se già nella dimensione storiografica e nella dimensione politica vale la distinzione tra momento distruttivo e momento positivo, e se quest'ultimo significa nella prima salvazione rammemorante e nella seconda emancipazione sociale, è lecito chiedersi in che cosa la redenzione messianica (che corrisponde a queste nella dimensione teologica e religiosa) se ne distinguerebbe se non comportasse una liberazione più radicale e inclusiva.[...]VI è un'irrisolta ambiguità]:[...]o il concetto dell'umanità redenta non è compatibile con la rappresentazione di una situazione storica reale perché è solo (in senso neokantiano) un termine ideale della storia o un concetto-limite (col che però Benjamin si riavvicinerebbe all'idea del compito infinito, non già sostituita ma semplicemente completata da quella della forza messianica come "intensità" che agisce in una serie discontinua di salti): ovvero che esso è un concetto trascendente (in senso kantiano) perché indica una situazione trascendente tutto l'ambito storico, una situazione escatologica assoluta.[...]L'ambiguità

In tal senso l'apertura di Benjamin al filone esoterico (di cui la mistica è una componente) non appare frutto di stravagante originalità o di mera appartenenza alla tradizione ebraica. Viceversa, il ricorso a tale tradizione di pensiero (in quanto "altro" rispetto ai modelli speculativi occidentali), pur rappresentando un non-detto della riflessione di Benjamin, si radica nelle sue premesse gnoseologico-metafisiche<sup>59</sup> e rappresenta probabilmente l'autenticità del "pensiero ribelle".<sup>60</sup> Con esso si vuole tentare quella 'decategorizzazione' degli strumenti teorici e del lessico filosofico, come proposta di *altri* linguaggi o *altre* dimensioni del linguaggio e del conoscere, in qualche modo latente in molti percorsi filosofici novecenteschi.<sup>61</sup>

In conclusione, è alla luce di queste considerazioni che l'esito della prospettiva ribelle rimane in Benjamin *contemporaneamente possibile ed impossibile*, strutturalmente un enigma ed un'incognita (anche sotto il profilo positivo della concreta effettualità storica). Se è vero che essa misteriosamente promette la futura comprensione del nesso 'origine-meta' e del senso della "pietra scartata" (quindi della *salvezza*), rimane altrettanto misterioso se la storia (luogo del "bene" e del "male") sia in sé buona o se, viceversa, non rappresenti gnosticamente una necessità e un obbligo/destino dell'uomo dopo la caduta originaria.

La conoscenza deve lasciare spazio al "sapere" ed alla fede?

---

persistente segnala che neppure [l']inequivocabile accentuazione della disperata negazione distruttiva può estinguere i rimandi al positivo impliciti nell'idea di redenzione messianica." *Ibidem*, pp. 170-175.

<sup>59</sup> In questa direzione mi sembra particolarmente pregnante la tesi n. 18, nella quale l'accento alla mantica si salda con la tematica filosofica del "tempo": "E' certo che il tempo non era appreso dagli indovini, che cercavano di estrarne ciò che si cela nel suo grembo, come omogeneo né come vuoto. Chi tenga presente questo, può forse giungere a farsi un'idea del modo in cui il passato era appreso nella memoria: e cioè nello stesso. E' noto che agli ebrei era vietato investigare il futuro. La *thorà* e la preghiera li istruiscono invece nella memoria. Ciò li liberava dal fascino del futuro, a cui soggiacciono quelli che cercano informazioni presso gli indovini. Ma non per questo il futuro diventò per gli ebrei un tempo omogeneo e vuoto. Poiché ogni secondo, in esso, era la piccola porta da cui poteva entrare il Messia." W. BENJAMIN, *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, cit., p. 83.

<sup>60</sup> Mi pare molto interessante il riferimento benjaminiano a Blanqui (esponente della sinistra eterodossa della seconda metà dell'Ottocento e pensatore che presenta alcune componenti esoteriche) nella tesi n. 12, in W. BENJAMIN, *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, cit., p. 79.

<sup>61</sup> E' l'operazione che accomuna autori tra loro anche molto distanti quali Martin Heidegger (criticato da Benjamin) e, in chiave più accentuatamente demistificante e "irriverente", Jacques Derrida: ma è anche lo scacco del Novecento. Peraltro aperture a modelli razionali extraoccidentali (se si vuole esoterici) sono forse presenti anche in Max Weber.

## RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Testi di Walter Benjamin: Benjamin W., *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, Einaudi, Torino 1962 (Frankfurt am Main, 1955)

Letteratura critica:

Boffi G., *Allegoria e simbolo in Walter Benjamin*, in V. Melchiorre (a cura di), *Simbolo e conoscenza*, Vita e Pensiero, Milano 1988, pp. 332-363.

Cunico G., *Benjamin: arresto messianico e salvazione del passato*, in Id., *Messianismo, religione e ateismo nella filosofia del Novecento (Bloch, Kracauer, Benjamin, Horkheimer, Adorno, Habermas)*, Milella, Lecce 2001, pp. 141-175.

Habermas J., *Il discorso filosofico della modernità*, Laterza, Roma-Bari 1987 (Frankfurt, 1985), sezione intitolata *Excursus sulle "Tesi di filosofia della storia" di Walter Benjamin*, pp. 12-16.

Rusconi G. E., *Intellettuali e società contemporanea*, Loescher, Torino 1980

Solmi S., *Introduzione a W. Benjamin, Angelus Novus. Saggi e frammenti*, Einaudi, Torino 1962 (Frankfurt am Main, 1955), pp. IX-XXXVII.

Todescan F., *Introduzione a G. Bombelli-A. Mazzei (a cura di), ΔΙΚΕ ΠΟΛΥΠΟΙΝΟΣ. Archetipi di giustizia fra tragedia greca e dramma moderno*, Cleup, Padova 2004, pp. 21-39.