

Religioso e messianico nella filosofia di Walter Benjamin. Riflessioni riguardo una possibile contrapposizione dei due concetti

Stefania Monti
(Università degli studi di Sassari)
s.monti1@studenti.uniss.it

Title: Religious and messianic in the philosophy of Walter Benjamin. Reflections about a possible opposition between the two concepts.

Abstract: In the fragment titled *Capitalism as Religion*, Walter Benjamin represents the idea of capitalism as a true religion that oppresses society through a cult based on guilt, which offers no possibility of atonement. The category of the messianic, which Benjamin explicitly discusses in the *Theses on the Concept of History*, can be interpreted through the lens of Jewish philosophical hermeneutics, particularly concerning the works of Gershom Scholem. This special perspective seems employed as a philosophical approach to influence historical materialism, contrasting with the 'religious form' that characterizes capitalism, ultimately aiming for the *Umkehr* that could create a possible way out. This figurative use of the messianic concept also appears in the *Theological-Political Fragment*, where it is applied to the pursuit of happiness in the earthly dimension.

Keywords: Capitalism, Religion, Messianic, Historical Materialism, Oppression, *Umkehr*.

All'interno della vasta produzione frammentaria di Walter Benjamin si distingue uno scritto risalente al 1921, ma pubblicato solamente nel 1985, intitolato *Capitalismo come religione*, il quale è stato oggetto nel corso degli anni di numerose analisi da parte della critica¹. Si tratta di una breve opera permeata da un tono estremamente pessimistico, nel quale la società capitalistica si configura

¹ Cfr. ad es. D. Gentili, M. Ponzi, E. Stimilli (a cura di), *Il culto del capitale. Walter Benjamin: capitalismo e religione*, Quodlibet, Macerata 2014; M. Löwy, *Le capitalisme comme religion: Walter Benjamin et Max Weber*, in «Raisons Politiques», n. 23 (2006), pp. 203-219; E. Stimilli, *Il debito del vivente. Ascesi e capitalismo*, Quodlibet, Macerata 2011; U. Steiner, *Kapitalismus als Religion. Anmerkungen zu einem Fragment Walter Benjamins*, in «Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte», n. 72/1 (1998), pp. 147-171; C. Salzani, *Politica profana, o dell'attualità di Capitalismo come Religione*, Introduzione (di C. Salzani) a W. Benjamin, *Capitalismo come religione*, Il melangolo, Genova 2013, pp. 7-37; D. Baecker (a cura di), *Kapitalismus als Religion*, Kulturverlag Kadmos, Berlin 2003.

quale desolante scenario di una schiavitù dell'uomo al culto dell'utilitarismo. Il capitalismo è rappresentato dunque, non solo come un sistema economico, un particolare modo di produzione in grado di generare determinati esiti nel plasmare i rapporti sociali, ma come una vera e propria religione. Il culto del capitale ha sprofondato la società entro il vortice di una colpevolizzazione costante che costituisce il suo fondamento, dove la colpa si presenta nella forma del debito inestinguibile che tormenta le coscienze degli adoranti forzati (significativamente entrambi i termini sono designati in tedesco con il medesimo vocabolo: *Schuld*), non esiste alcuna espiazione possibile. Ogni giorno il fasto sacrale della produzione apparentemente miracolistica del profitto nega l'eterogeneità del tempo, il quale scorre continuo nell'uniformità della celebrazione, le immagini stampate sulle banconote sono le icone di una macabra idolatria che non conosce teologia né dogmatica. È una religione priva di escatologie salvifiche e che non offre alcuna speranza ma esorta ad abbandonarsi ciecamente alla disperazione insita nel circolo macerante dell'imputazione del debito/colpa².

Rispetto agli studi di Max Weber, il quale in *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* espresse nella maniera più esplicita le sue idee riguardo il rapporto fra la religione cristiana protestante e il capitalismo, Benjamin non concepisce quest'ultimo come un paradigma economico sviluppatosi per influenza diretta della religione e del codice comportamentale che essa ispira, ma piuttosto come un fenomeno religioso propriamente compiuto nella sua essenza³, rovesciando di fatto la teoria weberiana. Il capitalismo non è un derivato di una specifica religione ma è in sé stesso religiosamente strutturato⁴. Un culto che si esprime, come egli scrive utilizzando un'espressione francese, *sans [t]rêve et sans merci*, ossia: senza tregua e senza pietà; è l'incessante atto liturgico che sostituendosi alle religioni come forma di consolazione dalle pene e dalle angosce, conduce unicamente all'universalizzazione della colpa⁵.

La visione di Benjamin presenta un mondo piegato sotto il giogo di un ordine delle cose impossibile da scuotersi di dosso, come fosse un cancro cresciuto all'interno del suo stesso organismo, dove il suono della temporalità non riesce a differenziarsi per scandire la varietà delle ore, rimanendo identico a sé stesso nel fluire omogeneo risulta impercettibile⁶. Persino alcuni dei più grandi pensatori critici della modernità come Nietzsche, Marx e Freud, vengono identificati in ultima analisi come un prodotto di questo sistema, dalla cui logica non riescono in alcun modo a svincolarsi. Nietzsche, padre della figura filosofica dell'Übermensch, teorizza con essa una soggettività storica che nell'adempimento

² Cfr. W. Benjamin, *Kapitalismus als Religion*, in GS, VI, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1991, p. 100 sgg.

³ Cfr. W. Benjamin, *Capitalismo come religione*, ed.it. a cura di C. Salzani, Il melangolo, Genova 2013, introduzione di C. Salzani, p. 12.

⁴ Cfr. M. Löwy, *Le capitalisme comme religion: Walter Benjamin et Max Weber*, cit., p. 204.

⁵ Cfr. W. Benjamin, *Kapitalismus als Religion*, cit., p. 100 sg.

⁶ Cfr. U. Steiner, *Kapitalismus als Religion - Anmerkungen zu einem Fragment Walter Benjamins*, cit., p. 157.

mento di un potenziamento dell'umano non attua in realtà alcun cambiamento radicale ma piuttosto incrementa lo sviluppo delle dinamiche che regolano l'ordine che abita, e la colpa rimane ancorata alla coscienza senza che nessuna vera espiazione si sia realizzata. Non è che la cortina fumogena di un'illusione che opacizza le condizioni del reale. La psicanalisi freudiana invece, trasferisce nell'inconscio tormentato il confronto violento con un capitale che chiede il suo conto, senza scavalcare il perimetro dell'asfittico modello ermeneutico della società fondato sulle categorie proprie dell'economia capitalista. Infine, persino Marx non si libera completamente dalle pastoie del capitalismo ma è dalle contraddizioni che regolano la logica di questo che egli fa derivare l'energia propulsiva da cui potrà svilupparsi il socialismo. Questa società fondata sul potere del denaro, il quale ha forgiato il proprio mito attraverso la composizione di elementi assimilati da altri miti, è una prigioniera senza vie di fuga, la casa dello sconforto da cui originano le inquietudini che gravano sulle spalle degli uomini⁷.

Certamente è nota la critica rivolta da Marx alla religione e la sua intuizione delle caratteristiche religiose che informano la struttura del capitalismo. Il carattere feticistico delle merci attraverso cui i concreti valori d'uso vengono tramutati in astratti valori di scambio è l'idolo terreno che assoggetta l'uomo al prodotto delle sue mani⁸. La liberazione dalle illusioni che scaturiscono da questa idolatria capitalistica può essere raggiunta, secondo Marx, solamente per mezzo della critica materialistica della società.

Il riflesso religioso del mondo reale può scomparire, in genere, soltanto quando i rapporti della vita pratica quotidiana presentano agli uomini giorno per giorno relazioni chiaramente razionali fra di loro e fra loro e la natura. La figura del processo vitale sociale, cioè del processo materiale di produzione, si toglie il suo mistico velo di nebbie soltanto quando sta, come prodotto di uomini liberamente uniti in società, sotto il loro controllo cosciente e condotto secondo un piano. Tuttavia, affinché ciò avvenga, si richiede un fondamento materiale della società, ossia una serie di condizioni materiali di esistenza che, a loro volta, sono il prodotto naturale originario della storia di uno svolgimento lungo e tormentoso.⁹

Bisogna dunque svelare l'arcano della forma merce, il cui misticismo consiste nel manifestare il carattere sociale del lavoro umano che ha prodotto l'oggetto come proprietà naturale della cosa, proprio come nel mondo religioso i prodotti del cervello dell'uomo assumono le sembianze di figure indipendenti capaci di rapportarsi fra loro e gli uomini¹⁰. Il procedimento critico però

⁷ Cfr. W. Benjamin, *Kapitalismus als Religion*, cit., p. 102 sg.

⁸ Cfr. K. Löwith, *Meaning in history*, The University of Chicago Press, Chicago 1949; trad. it. di F. Tedeschi Negri, *Significato e fine della storia*, Il Saggiatore, Milano 2004, p. 70.

⁹ K. Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Oekonomie*, Band I, Otto Meissner, Hamburg 1867; trad. it. di D. Cantimori, *Il capitale*, libro I, Editori riuniti, Roma 1984, p. 111 sg.

¹⁰ Cfr. *ivi*, p. 104 sg.

si risolve pur sempre nelle dinamiche che governano il divenire storico. La visione stessa di Marx della rivoluzione come locomotiva che accelera il corso della storia lungo i suoi binari è emblematica da questo punto di vista. Ciò che Benjamin rifiuta è la mancanza di un *Umkehr*, di una rottura radicale col mondo del culto del capitale, poiché senza di essa ogni teoria critica rischia di assumere solamente la forma dell'apologia di un sacerdozio rinnovato della medesima religione.

Questo transitare del pianeta Uomo per la casa della disperazione, nell'assoluta solitudine della sua traiettoria, è l'ethos che Nietzsche determina. Quest'uomo è l'Übermensch, il primo che inizia coscientemente a realizzare la religione capitalista. [...] Anche la teoria freudiana appartiene al dominio sacerdotale di questo culto. La sua concezione è interamente capitalista. Per una profonda analogia che resta ancora da illuminare, il represso, la rappresentazione peccaminosa, è il capitale, su cui l'inferno dell'inconscio paga gli interessi. Il tipo di pensiero religioso capitalistico trova un'espressione grandiosa nella filosofia di Nietzsche. Il pensiero dell'Übermensch traspone il "balzo" apocalittico non nel cambiamento di rotta, nell'espiazione, nella purificazione e nella penitenza, ma in un potenziamento in apparenza continuo, ma che alla fine esplode in discontinuità. Pertanto potenziamento ed evoluzione nel senso di "*non facit saltum*" sono incompatibili. [...] E lo stesso vale per Marx: il capitalismo che non cambia rotta diventa socialismo con interessi semplici e composti, che sono funzione del *debito/colpa* (si veda la demoniaca ambiguità di questo concetto).¹¹

L'immagine marxiana della rivoluzione come locomotiva della storia è stata modificata da Benjamin in un passaggio decisamente noto, nel quale alla rivoluzione è attribuito piuttosto il ruolo del freno d'emergenza del treno della storia¹². Nell'ultima opera di Benjamin, le *Tesi sul concetto di storia*, una raccolta di riflessioni di carattere ellittico che costituiscono una sorta di testamento filosofico del pensatore tedesco, la storia appare come un processo cruento che nel suo moto perpetuo non fa che accumulare macerie, pur manifestandosi sotto la forma apparente di una concatenazione di eventi. È la marcia trionfale dei vincitori che si sono impadroniti del potere col quale hanno dominato sulle vite degli oppressi e di quello col quale sono riusciti consequenzialmente a scrivere la loro personale narrazione dei fatti, la storiografia ufficiale che rimane cieca di fronte alla brutale verità delle barbarie celata dietro ogni cosa che rivendica la sua appartenenza al concetto di cultura. Nella tesi IX, Benjamin dona questo lucido sguardo alla celebre figura allegorica dell'angelo, il quale volge lo sguardo alle sue spalle, contemplando impotente e malinconico la distruzione che avanza. La bufera del progresso che spira dal paradiso imbriglia le sue ali sospingendolo verso il futu-

¹¹ Cfr. W. Benjamin, *Kapitalismus als Religion*, in GS, VI, cit., p. 101 sg. (ed. it. *Capitalismo come religione*, cit., pp. 43 sgg).

¹² Cfr. D. Gentili, *Il tempo della storia. Le tesi sul concetto di storia di Walter Benjamin*, Quodlibet, Macerata 2019, p. 171 sg.

ro, senza che gli sia lasciato il tempo per raccogliere i frantumi e ricomporli come egli desidererebbe ardentemente¹³.

Ha il viso rivolto al passato. Là dove davanti a noi appare una catena di avvenimenti (*Kette von Begebenheiten*), egli vede un'unica catastrofe, che ammassa incessantemente macerie su macerie e le scaraventa ai suoi piedi. Egli vorrebbe ben trattenersi, destare i morti e riconnettere i frantumi (*das Zerschlagene zusammenfügen*).¹⁴

È il tempo della storia concepito come progresso a negare l'azione possibile dunque. Quell'idea di un moto incessante che favorisce una visione unidirezionale e spinge a dimenticare ciò che giace alle spalle come un agglomerato di ore passate la cui configurazione risulta irreversibile. La visione di una storia intesa come progresso incessante è la stessa che sta alla base del marxismo volgare, ossia l'interpretazione del materialismo storico di indirizzo riformista prevalente nell'ambito della Seconda Internazionale socialista dal 1889 al 1914, espressione diretta dell'elaborazione teorica della socialdemocrazia tedesca. Le istanze di cambiamento radicale che avevano dato vita al pensiero del materialismo dialettico sono state sostituite con una concezione meccanicistica del processo storico, come fosse determinato da leggi fisse e immutabili che il socialismo scientifico si è limitato a rivelare e che conducono inevitabilmente alla fine del capitalismo e alla vittoria delle classi oppresse. Il partito socialdemocratico sarebbe dunque un semplice rappresentante di quelle attività politiche volte alla preparazione delle condizioni più adatte affinché questo avanzamento di carattere progressivo si realizzi al minor costo possibile. Questa strategia politica di carattere passivo inibisce drasticamente l'attività rivoluzionaria e la forza necessaria al proletariato per affrancarsi dal potere delle classi dominanti, differisce l'emancipazione in un futuro di cui sarebbe possibile prevedere la venuta. Senza lotta, il marxismo non è niente più che una lente attraverso cui individuare le condizioni che favoriranno l'ineluttabile avvenire socialista, e in vista di ciò, molte tattiche politiche come i compromessi di natura parlamentare divengono accettabili per il partito¹⁵.

Secondo Benjamin queste valutazioni sono l'esito di una concezione del passato come immutabile sequenza di accadimenti verso cui distogliere l'attenzione, in virtù di un vagheggiamento del futuro libero delle nuove generazioni, dimenticando le persecuzioni degli antenati asserviti, il cui pensiero dovrebbe rappresentare invece il luogo mentale privilegiato da cui attingere le energie rivoluzionarie. Deleteria è la convinzione che il tempo sia una retta guidata dal moto del progresso, fondamentalmente vuoto e omogeneo. Un tempo che porta all'identificazione di progresso tecnico e sociale, mentre questa miopia rende insensibili alla congiuntura storica nella quale lo sviluppo tecnologico ha tro-

¹³ Cfr. M. Löwy, *Segnalatore d'incendio: Una lettura delle tesi "Sul concetto di storia" di Walter Benjamin*, Bollati Boringhieri, Torino 2004, p. 77 sgg.

¹⁴ Cfr. W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, in *GS*, I, cit., p. 697; trad. it. di G. Bonola e M. Ranchetti, *Sul concetto di storia*, Einaudi, Torino 1997, p. 36 sg.

¹⁵ Cfr. G. Roth, *I socialdemocratici nella Germania imperiale*, Il Mulino, Bologna 1971, pp. 21 sgg.

vato il suo macabro impiego nella barbarie fascista. Nelle *Tesi* non c'è alcun modo di trarre dall'interno degli angusti confini della storia la ricetta del reale cambiamento, laddove regnano le regole della catastrofe permanente. Sotto le macerie marciscono i nomi degli sconfitti dimenticati e alle loro storie la linearità del tempo col suo avanzare verso il progresso non consente di accedere. Il vero compito dello storiografo marxista dovrebbe essere quello di "spazzolare la storia contropelo", scavare laddove il racconto ufficiale dei vincitori ha steso una coltre di mistificazioni che gli permette di denominare "patrimonio culturale" quel che hanno predato durante il loro incedere nella storia, al prezzo del sangue e della sopraffazione.

Infatti tutto quanto egli coglie, con uno sguardo d'insieme, del patrimonio culturale (*Kulturiigter*), gli rivela una provenienza che non può considerare senza orrore. Tutto ciò deve la sua esistenza non solo alla fatica dei grandi geni che l'hanno fatto, ma anche al servaggio senza nome dei loro contemporanei. Non è mai un documento della cultura senza essere insieme un documento della barbarie. E come non è esente da barbarie esso stesso, così non lo è neppure il processo della trasmissione (*Prozeß der Überlieferung*) per cui è passato dall'uno all'altro.¹⁶

È sovvertendo la linearità del tempo che Benjamin nelle sue *Tesi* opera una critica al marxismo meccanicistico dell'epoca, introducendo la categoria del messianico come possibilità di una riformulazione vincente del materialismo storico ai fini della sconfitta del capitalismo e del fascismo, i quali egli identifica come "il nemico" (*Feind*)¹⁷. Benjamin attribuisce il carattere di "messianico" all'attimo del presente propizio per instaurare una relazione dialettica col passato, per come si manifesta in una determinata immagine. Questo attimo è l'istante del pericolo, laddove la probabilità della manipolazione del passato da parte delle classi dominanti si rivela imminente¹⁸. Proprio quando il destino degli oppressi rischia di venire obliato, infatti, si verifica l'occasione mediante la quale mutare il presente e indirizzare gli eventi in senso rivoluzionario. Questo momento particolare è la scintilla d'innescio di un processo reinterpreativo del passato basato sullo scardinamento del continuum temporale, su una visione del tempo passato come differenziato, composto di istanti speciali nella loro singolarità, citabili in funzione del presente, non come un insieme di fatti eterno e irreversibile. L'attimo messianico si configura allora come possibilità della redenzione dei vinti del passato, le cui vite sono fonte di energie trasformative per il presente, strappate al potere distruttivo della storia. La relazione dialettica tra passato e presente viene rappresentata da Benjamin attraverso il concetto di costellazione (*Konstellation*)¹⁹, la monade

¹⁶ Cfr. W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, in *GS*, I, cit., p. 696 (ed. it. *Sul concetto di storia*, cit. p. 30 sg).

¹⁷ Cfr. *ivi*, p. 695.

¹⁸ Cfr. *ibidem*.

¹⁹ Cfr. *ivi*, p. 703.

satura delle tensioni provenienti da due diverse dimensioni del tempo con cui il pensiero deve confrontarsi nel momento messianico. Qui il passato non è vivificato tramite il semplice ricordo (*Andenken*) ma attraverso la rammemorazione (*Eingedenken*) il cui principio consiste precisamente nell'unicità dell'esperienza (*Erfahrung*) che collega passato e presente in maniera dialettica²⁰. L'elemento messianico ha origine dalla teologia che nella prima delle sue *Tesi* è raffigurata metaforicamente da Benjamin come il nano gobbo che manovra le mosse del manichino di un giocatore di scacchi, ossia il materialismo storico, riprendendo le immagini di un celebre racconto di Edgar Allan Poe. La teologia in un certo senso assume il ruolo di innesco delle funzioni vitali della strategia marxista resa meccanica e fallimentare dalla guida inerte della socialdemocrazia tedesca²¹.

L'apporto filosofico della categoria messianica nel pensiero di Benjamin deriva dall'eredità culturale giudaica alla quale egli appartiene e a cui la sua stessa generazione di intellettuali ebrei ha spesso attinto, specialmente nelle sue declinazioni mistiche, meno ortodosse, per fornire esegesi alternative delle modalità attraverso cui rendere concrete le istanze di mutamento radicale del reale. In particolare, lo storico della Qabbalah Gershom Scholem, intimo amico di Benjamin e suo sodale in ambito filosofico, fornisce un'interpretazione del messianismo ebraico molto interessante, da cui emergono chiaramente gli aspetti distintivi che possono essere stati decisivi nell'ispirare le precedenti riflessioni di Benjamin sulla strada che il marxismo avrebbe dovuto intraprendere. Scholem identifica il messianismo come una forza di carattere antiborghese e rivoluzionario, un ramo della mistica dalle potenzialità sovversive nei confronti di una visione apologetica del reale²².

Nel suo volume *L'idea messianica nel giudaismo*, in un brano in cui egli analizza il rapporto con l'apocalittica messianica ebraica del filosofo Franz Rosenzweig, evinto dall'opera *La stella della redenzione*, Scholem rivendica non solo il valore della redenzione del messianismo e il suo significato sostanzialmente anarchico, ma anche l'implicito potere distruttivo, il quale Rosenzweig pare invece voler smorzare come molti altri pensatori della filosofia giudaica. Tali capacità distruttive coincidono con un'inconciliabilità radicale col modo di vita borghese o con l'idea di una teocrazia²³. Il messianismo è un pensiero del contrasto, la spada di un giudizio sul tempo della storia che penetra fino al fondo della sua intima struttura fino a spezzarne le giunture e ricomporle secondo un mosaico rinnovato dove trovano posto i frantumi del passato; la memoria dei vinti riceve la sua

²⁰ Cfr. M. Löwy, *Redenzione e utopia: figure della cultura ebraica mitteleuropea*, Bollati Boringhieri, Torino 1992, p. 125.

²¹ Cfr. M. Löwy, *Segnalatore d'incendio: Una lettura delle tesi "Sul concetto di storia" di Walter Benjamin*, cit., p. 37.

²² Cfr. M. Löwy, *La rivoluzione è il freno di emergenza. Saggi su Walter Benjamin*, Ombre Corte, Verona 2020, p. 51.

²³ Cfr. G. Scholem, *The messianic idea in Judaism and other essays on Jewish spirituality*, Schocken Books, New York 1995, p. 323.

giustizia, in virtù di un'interpretazione della loro sorte come un incompiuto ancora reversibile, citabile in senso rivoluzionario nel presente. Essa è come un germoglio trapiantato nel terreno rinvigorente dell'adesso. Scholem afferma che nei fallimenti insiti nel passato storico sono ancora nascoste delle forze che invocano la necessità di una redenzione, di un atto riparativo, al quale lo storico dovrebbe fare riferimento, considerando il passato non come una distesa di fatti obiettivi da riportare alla luce nella loro purezza e di cui farsi solerte custode, ma come una sorgente d'ispirazione di una lotta per il futuro. Il passato presenta sempre un carattere di incompletezza, delle tendenze che non sono state sviluppate appieno, forse rimaste intrappolate in un sogno. Ma questo passato reca con sé un valore simbolico che proietta nel presente e nel futuro l'occasione di infrangere la parvenza spettrale dell'immagine onirica di ciò che non è stato, per trasformarla in una realizzazione concreta, come quell'indice segreto di redenzione di cui parlava Benjamin nelle sue *Tesi*²⁴.

Noi ci interessiamo alla storia poiché in essa sono celati i miseri tentativi del genere umano, così come vi è nascosto il principio luminoso che muove il futuro. Nei fallimenti storici è ancora celata una forza in grado di rivendicare la sua riparazione. Scegliamo dal complesso di tutti questi elementi e sappiamo che tale scelta comprende solo una minima parte dell'esperienza umana vera, e che nella nostra scelta molti fattori non raggiungono la trasparenza, rimangono non visti, restano come punti interrogativi. [...] Vorrei sottolineare altre due cose: per chi dal presente guarda al passato c'è un segnale indicatore, che reca due segni contrari:

1. Il passato è incompleto; gli manca qualcosa: è chiuso in sé stesso; vi si trovano sempre delle tendenze rimaste imperfette. Vi sono sempre state cose che avremmo voluto sapere; cose che, forse, sono state l'oggetto dei nostri sogni e che non sono riuscite a prendere completamente forma. Questo difetto costitutivo del passato salta all'occhio e la volontà dell'uomo di operare una correzione con l'immagine che gli costruisce intorno risponde a un bisogno elementare.

2. Il passato ha un carattere simbolico che, in quanto tale, contraddice la condizione deficitaria e l'incompletezza che pure è in esso.²⁵

Il riconoscimento del carattere catastrofico della storia e delle potenzialità di un suo sovvertimento da parte del messianismo sono dunque caratteristiche intrinseche nel pensiero mistico ebraico, il quale rappresenta una sorta di ultimo stadio dello sviluppo della coscienza spirituale, un superamento della religione istituzionalizzata e delle sue regole, trasversale rispetto alla liturgia e in opposizione netta al razionalismo filosofico tipico di un certo ebraismo medievale. Scholem fa cenno di una tripartizione degli stadi di mutamento della spiritualità

²⁴ Cfr. W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, in *GS*, I, cit., p. 693.

²⁵ G. Scholem, *Zikaron ve'utopia be-historia ha-yehudit*, in A. Shapira (a cura di), *'Od Davar (Explinations and Implications Writings on Jewish Heritage and Reinassance)*, 'Am 'Oved, Tel Aviv 1989; trad. it. di M. Cavarocchi Arbib, *Memoria e utopia nella storia ebraica*, in: *Mistica, utopia e modernità. Saggi sull'ebraismo*, Marietti, Genova 1998, p. 38 sgg.

ebraica, fra i quali sussiste una relazione di tipo dialettico²⁶. Nella sua opera *La Kabbalah e il suo simbolismo* approfondisce il discorso in merito alle principali caratteristiche della mistica, la quale egli divide in due categorie principali, una conservatrice e l'altra rivoluzionaria, quella a cui dedica maggiore attenzione e che si manifesta nell'idea del messianico di Benjamin. In particolare analizza il rapporto del mistico rivoluzionario con la tradizione:

Visti con nuovi occhi, i vecchi valori acquistano un senso nuovo anche quando il mistico non se l'era affatto proposto, e non ne era neanche consapevole come accade talvolta. Anzi, la sua sensibilità e la sua interpretazione della propria esperienza possono persino indurre il mistico a sentirsi chiamato a mettere in dubbio l'autorità religiosa che aveva finora accettato. [...] Ciò che accade quando il mistico si incontra con gli scritti sacri della sua tradizione è, in breve, questo: la fusione del testo sacro e la scoperta, in esso, di nuove dimensioni. In altre parole: il testo sacro perde la sua forma e sotto gli occhi del mistico ne assume una nuova. Qui il problema del senso diventa subito centrale. Il mistico trasforma il testo sacro, e il momento decisivo di questa metamorfosi sta nel fatto che la parola dura, in certo modo univoca, inequivocabile della rivelazione viene ora colmata di un senso infinito. La parola, che pretende alla suprema autorità, è aperta, si schiude e viene incontro all'esperienza del mistico. Si apre la via verso un'interiorità infinita, in cui si rivelano sempre nuovi strati di senso.²⁷

L'esegesi mistica viene paragonata da Scholem a una chiave, e molte sono le stanze che potrebbe aprire, ma non è sicuro quale. Addirittura la chiave stessa potrebbe essere smarrita, ma anche allora rimarrebbe il desiderio inesauribile di andare alla sua ricerca. Un'inclinazione di fondo che Scholem scorge anche nell'opera letteraria di Kafka²⁸. Le innumerevoli possibilità di interpretazioni dalla novità radicale paiono riecheggiare la concezione di un passato suscettibile di letture rivoluzionarie da parte del materialista storico, grazie a una visione del tempo non più come lineare ma disarticolato, eterogeneo, reso discontinuo dal rapporto con l'istante messianico sfruttabile nel presente. Le medesime riflessioni in rapporto alle opportunità di scaricamento del continuum temporale e di completamento nel presente di un incompiuto passato, si possono riscontrare in un importante scritto del filosofo e rabbino Abraham Joshua Heschel: *Il sabato. Il suo significato per l'uomo moderno*.

Ciò che si svolge nel tempo continua per tutto il tempo. La materia si dissolve, ma un atto non muore mai. Non esiste un passato morto. Il tempo è una spirale, non una linea retta; ed è anche reversibile: può diventare futuro.²⁹

²⁶ Cfr. M. Giuliani, *Gershom Scholem: la riscoperta della mistica ebraica*, in P. Ricci Sindoni (a cura di), *La filosofia ebraica del Novecento*, Spazio Tre, Roma 2007, p. 72.

²⁷ G. Scholem, *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, Rhein-Verlag, Zürich 1960; trad. it. di A. Solmi, *La Kabbalah e il suo simbolismo*, Einaudi, Torino 1980, pp. 13, 16 sg.

²⁸ Cfr. *ivi*, p. 17.

²⁹ A.J. Heschel, *The Sabbath: Its Meaning for Modern Man*, Straus and Giroux, New York 1951; trad. it. di L. Mortara e E. Mortara Di Veroli, *Il sabato. Il suo significato per l'uomo moderno*, Garzanti, Milano 2001, p. 132.

Heschel si scaglia contro un'idea iterativa del tempo, quello che Benjamin definisce come vuoto e omogeneo, e insiste invece sulla presenza di un valore preciso custodito in ogni istante, il quale non deve essere lasciato scorrere nell'indifferenza. Il compito dell'ebraismo deve essere quello della santificazione del tempo ossia del rifiuto della sua dissipazione, simboleggiato dalla sacralità del giorno del sabato. Il tempo non può essere posseduto, non può divenire oggetto di idolatria. Secondo Heschel ogni momento deve essere riempito di significato ed è questa un'occasione di apertura al presente che sconfessa la percezione del tempo come di un binario su cui le cose si spostano in senso lineare e secondo un ordine indifferente. I meandri del tempo debbono essere invece esplorati alla ricerca di significati nascosti. Così egli scrive: «Ogni istante è un atto di creazione. Un momento non è un punto di arrivo ma un lampo, il segnale dell'inizio»³⁰. Nelle *Tesi*, Benjamin elabora più chiaramente una vera e propria dialettica a salti, prospetta l'esigenza di intraprendere nell'attimo messianico, nel momento dell'«adesso» (*Jetztzeit*) il «balzo di tigre nel passato»³¹. Sovvertimento, disarticolazione, ricomposizione dei frammenti dispersi sul terreno dell'avanzamento storico. Sono queste le fondamenta di un'impostazione realmente rivoluzionaria della storiografia marxista secondo Benjamin. È la proposta di una lettura del passato capace di ridare voce agli oppressi dimenticati affinché quel suono parli ancora alla contemporaneità e sia il principio di un completamento di ciò che la sconfitta aveva messo a tacere, condannando alla inanità ogni lotta, ogni sforzo. Questo modo di dipingere in maniera radicalmente differente la figura del mondo e delle sue vicende, del passato e delle implicazioni che esso cela per il presente ed il futuro, potrebbe essere ben compreso attraverso le parole con cui Gottfried Benn parla di un'opera pittorica di Pablo Picasso, ricordate da Franco Rella nel suo libro *Forme del sapere. L'eros, la morte, la violenza*, nel tentativo di fornire una pietra di paragone alla sua analoga enunciazione riguardo il rapporto sussistente tra opera e lettura critica:

L'opera disgrega e riorganizza la vita e la lettura critica disgrega l'opera e la ricomponne nel suo universo di senso, attraversato però da altri possibili universi di senso. Pablo Picasso, ha scritto Gottfried Benn, nel Violino scomposto ha vibrato questo violino «come un'ascia contro questa realtà». Ha fatto esplodere la vita e il mondo in frammenti e li ha poi ricomposti «a formare un violino di sangue», a formare una nuova immagine del mondo».³²

Se nell'interezza del pensiero di Benjamin si verifica la presenza di un afflato messianico, espresso esplicitamente nelle *Tesi sul concetto di storia* come apporto principale di una teologia chiamata a indirizzare l'azione del materialismo dialettico, nel frammento del 1921 *Capitalismo come religione*, egli avversa invece

³⁰ Ivi, p. 124.

³¹ W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, in *GS*, I, cit., p. 701, 703.

³² F. Rella, *Forme del sapere. L'eros, la morte, la violenza*, Bompiani, Milano 2014, p. 70.

drasticamente la forma culturale totalitaria del capitalismo. È il suo manifestarsi come religione che esercita quell'insopprimibile potere coercitivo sui membri della società e che la condanna ad essere preda dello sconforto che la sua particolare natura rituale prevede. Ora, come si è potuto apprendere secondo l'interpretazione di Scholem, il messianismo ebraico si pone come superamento della religione istituzionalizzata, della liturgia, della "forma religiosa" propriamente intesa. Considerando la profonda influenza che quest'ultimo ebbe nell'evoluzione dell'interesse per la cultura spirituale ebraica di Benjamin, ancor meglio, rappresentando egli la fonte stessa del suo accesso al mondo del giudaismo e della Qabbalah, potrebbe dedursi un'attribuzione, da parte di Benjamin, di un valore oppositivo del messianismo nei confronti della religione. Come se il suo invito a insufflare nel marxismo uno spirito messianico sia il modo figurato con cui egli intenda proporre una dinamica conflittuale decisiva tra materialismo dialettico e capitalismo, la quale preveda lo scontro tra la "forma messianica" dell'uno e la "forma religiosa" dell'altro. Come se la valorizzazione dell'attimo messianico, inteso come opportunità di sconvolgere l'ordine lineare del tempo e svelare i segreti anfratti di un passato mistificato dai vincitori, sia l'unica modalità attraverso cui praticare il rovesciamento dell'ordine religioso istituito dal capitalismo, realizzare l'*Umkehr* che apre la porta, la via d'uscita. Per esplicitare al meglio il carattere di apertura presente nell'elemento messianico della filosofia di Benjamin, Massimiliano Tomba nel suo saggio *La vera politica*, cita significativamente alcune parole di Jacques Derrida, il quale scrive di un possibile «messianismo senza religione, anzi un messianico senza messianismo»³³. Nel senso di un perseguimento della vittoria contro il capitalismo, il "nemico", la valorizzazione del messianico potrebbe allora essere intesa come l'ammonimento di Benjamin contro la dogmaticità con cui il marxismo volgare della Seconda Internazionale ha interpretato il suo compito, assumendo a sua volta una "forma religiosa", la quale non potrebbe in alcun modo rappresentare la via di fuga dal culto del capitale, poiché sarebbe semplicemente un altro sistema di credenze iscritto nella medesima visione temporale per cui il passato è irrimediabilmente pietrificato, inattingibile³⁴. Idea vicina a quella della canonizzazione, tipica proprio della tipologia ermeneutica religiosa³⁵.

Anche in un pensatore come Jacob Taubes, il quale fu allievo di Scholem³⁶, è possibile leggere un'interpretazione del messianico vicina a quella di Benjamin,

³³ M. Tomba, *La "vera politica". Kant e Benjamin: la possibilità della giustizia*, Quodlibet, Macerata 2006, p. 24. L'autore specifica come Derrida sviluppi comunque la sua riflessione in un senso diverso (J. Derrida, *Spectres de Marx*, Galilée, Paris 1993) rispetto a quello presentato nel suo volume, nel quale si fa riferimento all'interpretazione del pensiero di Benjamin sul messianico.

³⁴ Cfr. M. Tomba, *Attraverso la piccola porta*, Mimesis, Milano-Udine 2017, p. 82.

³⁵ Cfr. F. Metzger, *Conflicting historiographical claims in religiously plural societies*, in B. C. Otto, S. Rau, J. Rüpke (ed.), *History and Religion*, De Gruyter, Berlin 2015, p. 291.

³⁶ Cfr. S. Ragaù, *L'utopico ritorno a Sion come problema messianico. Le antinomie di Gerschom Scholem alla luce di alcune critiche di Jacob Taubes*, in: *Studi germanici*, n°17, Edizioni Studi Germanici, Roma 2020, p.175.

rispetto al quale egli stesso esprime esplicitamente la propria affinità. L'elemento mistico rappresenta l'opportunità di sovvertire l'ordine costituito del mondo presente, l'unidirezionalità del tempo, garantire un'apertura di novità radicale.

Il sacro è in primo luogo scelta (*Aussonderung*) e separazione (*Absonderung*). Essere-sacro significa innanzi tutto essere separato. Il sacro è lo scandalo che scuote la struttura del mondo. Il terremoto provocato dal sacro fa esplodere la struttura del mondo in vista della salvezza. Nel tribunale della storia, giudice è il sacro. La storia c'è solo quando la verità viene alla luce dal mistero. Dal mistero dell'errore alla rivelazione della verità la storia si illumina.³⁷

Taubes fa di Benjamin un punto riferimento del suo pensiero, ma l'interpretazione che ne dà è decisamente estremista; egli attribuisce un senso letterale alla terminologia teologica da lui utilizzata³⁸, riconducendo dunque il suo discorso lontano dal materialismo dialettico, antitetico rispetto al piano di nascondimento della teologia all'interno di esso. Inoltre, seppur Taubes riconosca il potere di rottura dell'idea messianica, la forza disgregante nei confronti della temporalità lineare, rimane forse un legame non indifferente all'interno delle sue riflessioni con un certo schematismo "religioso". Egli intende infatti riconoscere l'idea messianica come presenza costante all'interno della storia dell'Occidente. La fine secondo Taubes è comunque *ἔσχατον*³⁹. Come conciliare l'opposizione a una visione rettilinea della temporalità con la ricerca di una ragione interna alla storia capace di giustificarne gli eventi come necessari? Questa apertura messianica parrebbe quasi trasformarsi in una meta, un fine, piuttosto che assumere pienamente la forma di una fine.

Non sembra dunque che si possa rilevare in Benjamin una volontà di fare riferimento a una dimensione spirituale in senso letterale, ma piuttosto servirsi delle figure interpretative originarie del messianismo di matrice giudaica per significare la necessità di individuare un altrove rispetto alla storia, inteso come una visione radicalmente diversa della stessa, dove incardinare il fondamento per la ricerca della liberazione delle classi oppresse, per affermare l'opportunità di strappare dal buio dell'oblio le lotte del passato e ravvivare così la forza delle politiche rivoluzionarie del presente, indicandole come prosecuzione, compimento di quelle precedenti. Così si potrebbe evincere anche dalla modalità con cui Benjamin nel *Frammento teologico-politico* introduce la nozione del regno divino. In questo breve scritto, datato approssimativamente tra il 1920 e il 1921, egli frappono una distanza abissale e invalicabile tra il regno divino e l'ordine profano, la dimensione mondana dove gli uomini si misurano con l'elaborazione delle istituzioni politiche deputate al governo della vita sociale. Ogni tentativo di edificare le strutture del mondo profano sul pensiero del regno divino si qua-

³⁷ J. Taubes, *Abendländische Eschatologie*, Matthes & Seitz Berlin, München 1991; trad. it. di G. Valent, *Escatologia occidentale*, Garzanti, Milano 1997, p. 243.

³⁸ Cfr. E. Stimilli, *Jacob Taubes. Il Messia e l'opera*, in *Babel*, Roma TrE-Press, Roma 2008, p. 183.

³⁹ Cfr. J. Taubes, *Escatologia occidentale*, cit., prefazione di M. Ranchetti, pp. 8 sgg.

lifica come impossibile, è vana l'idea di una teocrazia dal significato politico. Il regno divino deve essere concepito non come il fine (*Ziel*) dell'ordine profano ma la sua fine (*Ende*). L'orientamento che bisogna seguire all'interno della dimensione mondana per la ricerca di una felicità che non è possibile concretizzare pienamente è quello che conduce alla via del suo tramonto, l'accoglimento della caratteristica della transitorietà che gli è propria. L'ordine del profano è quindi non una categoria del messianico ma del suo avvicinamento, rapporto esplicito significativamente dall'immagine metaforica di due frecce rivolte verso direzioni antitetiche, le cui forze influiscono l'una sull'altra in senso contrario. Benjamin scrive che «nulla di storico può riferirsi da sé stesso al messianico». Il ritmo della felicità è quello dell'eternità del trapasso della mondanità, in ultima analisi quello di un certo nichilismo⁴⁰.

Il fine con il quale Benjamin anche in questo caso attinge alla sfera del messianico è quello di esplicitare la progettualità politica attraverso cui mirare alla felicità nel contesto profano. La metafora delle due frecce è chiara in questo. L'ordine profano è una categoria dell'approssimarsi del regno messianico ma rimane radicalmente separato da esso⁴¹. Non esiste dunque alcuno sviluppo insito nella dimensione mondana in grado di dare forma a un ponte di collegamento con la sfera messianica, la relazione che si instaura tra esse è un riflesso dell'azione politica che sa individuare l'intima unione fra la ricerca della felicità e l'aspirazione al tramonto di ciò che è terreno⁴². In fondo, anche in Scholem il messianico non si esaurisce nella sola dottrina di fede ma è da intendersi come senso del mistero insito nel mondo, il cui riconoscimento è un compito che non è proprio unicamente della mistica ma è stato adempiuto anche dalla poesia. Alcuni suoi versi stessi recitano:

Nel punto focale della storia
siamo inceneriti;
distrutta la gloria segreta
che visibile si è resa al mercato.
Questa fu l'ora più oscura:
destarsi dal sogno.⁴³

Questa filosofia di Benjamin è un tentativo di combattere la religione del capitalismo che fa a pezzi l'essere nella disperazione incurabile⁴⁴. A proposito del nichilismo anche il filosofo Theodor W. Adorno, a lui molto vicino, scrive alcune

⁴⁰ Cfr. W. Benjamin, *Theologisch-Politisches Fragment*, in *GS*, II, cit., p. 203 sg.

⁴¹ V.S. Khatib, *Il Frammento teologico-politico di Walter Benjamin. Messianico o Messia, mistica o apocalittica?*, in *Felicità e tramonto. Sul Frammento teologico-politico di Walter Benjamin*, Quodlibet, Macerata 2019, p. 28.

⁴² V.F. Desideri, *Walter Benjamin. Il tempo e le forme*, Editori riuniti, Roma 1980, p. 108 sg.

⁴³ Cfr. I. Kajon, *Misticismo etico e misticismo nichilistico negli scritti autobiografici di Gershom Scholem*, in *Babel*, Roma TrE-Press, Roma 2016, p. 103.

⁴⁴ Cfr. T. Tagliacozzo, *La «costellazione» del capitalismo tra Walter Benjamin e Max Weber*, in D. Gentili, M. Ponzi, E. Stimilli (a cura di), *Il culto del capitale*, Quodlibet, Macerata 2014, p. 228.

parole all'interno della sua opera *Dialettica negativa*, nelle quali è possibile riscontrare importanti analogie con l'intento col quale Benjamin si serve di questo termine così ricco di significato:

Finché il mondo è così com'è, tutte le immagini di consolazione, di pace e di quiete assomigliano a quelle della morte. La minima differenza tra il nulla e ciò che ha raggiunto la quiete sarebbe il rifugio della speranza, in una terra di nessuno tra i pali di confine dell'essere e del nulla. A quella regione la coscienza, invece di oltrepassarla, dovrebbe strappare ciò su cui questa alternativa non ha alcun potere. Nichilisti sono coloro che contrappongono al nichilismo le loro positività sempre più sbiadite, quelli che grazie a esse congiurano con ogni volgarità sussistente e infine con lo stesso principio distruttivo. Fa onore al pensiero difendere ciò che viene accusato di nichilismo.⁴⁵

⁴⁵ T. W. Adorno, *Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1966; trad. it. di S. Petrucciani, *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino 2004, p. 342 sg.