

Contributi/4

Il presente come luogo della catastrofe

Valeria Dattilo

Articolo sottoposto a doppia *blind-review*. Ricevuto il 31/03/2016. Accettato il 02/07/2016

This paper aims to trace the idea of catastrophe taking its cue from *La fine del mondo. Contributo alle analisi delle apocalissi culturali* by Ernesto de Martino. According to de Martino, the catastrophe of life is held in check by the cultural apocalypses. The main purpose will be to trace the idea of end, as it appears in de Martino, an end that the author will define as no *éschaton*. The *éschaton* is not expected but is in every single moment, becoming (the present) a true apocalypse. Namely the present will be regarded as the place of the catastrophe, a catastrophe which, as Walter Benjamin emphasizes, does not lie, but always leads back again “questa volta storico” to “una volta metastorica”, wanting to use some of de Martino expressions. With one difference: I believe what it happened did not happen once and for all. I.e, the past is full of current events, what Benjamin with a German expression will call *Jetzt-Zeit*.

Introduzione

Il presente contributo si propone di ripercorrere l'idea di *catastrofe* prendendo le mosse da *La fine del mondo. Contributo alle analisi delle apocalissi culturali* di Ernesto de Martino. Secondo de Martino, il collasso psicopatologico e la catastrofe della vita associata sono tenuti a freno dalle *apocalissi culturali*, ossia dai riti collettivi che imitano la distruzione per rintuzzarla. Lo scopo principale sarà quello di ripercorrere l'idea di *fine*, così come compare in de Martino, una *fine* che lo stesso autore definirà come senza *éschaton*, ossia senza Giudizio, senza possibilità di salvezza. L'*éschaton* non va più atteso come avveniva invece per l'apocalisse cristiana, ma si compie in ogni singolo attimo, divenendo (il presente) così un'autentica apocalisse. Ossia il presente non verrà più inteso come un “punto istantaneo e inesteso”, vale a dire come ciò che non ha una consistenza sua propria ma ha solo la funzione di passaggio dal passato al futuro, da ciò che *fu* a ciò che *sarà*, ma verrà considerato come il *luogo* della *catastrofe*, una catastrofe che, come sottolineerà Walter Benjamin, non incombe, ma connette, riconduce sempre di nuovo il “questa volta storico” a “una volta metastorica”, volendo utilizzare alcune espressioni di de Martino. Con una differenza: a mio avviso ciò che è avvenuto non è avvenuto *una volta per sempre*. Ciò che sembrava deciso, torna ad essere interrogativo. Ciò che è stato, ha ancora da rivelarci che cos'è. Ossia non rimane lì come un resto morto ma si carica di *attualità*, di ciò

che Benjamin con espressione tedesca chiamerà *Jetzt-zeit*. Lavoro necessario per smascherare il *quid pro quo* che è alla base dell'idea di "fine della Storia", idea che ha caratterizzato tutta la *filosofia della storia* da Agostino a Hegel.

A questo scopo riprenderò le pagine *Sul concetto di storia* scritte da Walter Benjamin fra il febbraio e il maggio del 1940 che non riporterò nel suo intero sviluppo ma mi limiterò a rimandare alla sola lettura di qualche passo, al fine di chiarire meglio i termini riportati da De Martino, *catastrofe e progresso*, *fine e non-fine*, esplicitando fino in fondo la dinamica filosofica che li governa.

1. La coppia crisi/apocalissi

L'autore che più di altri ha messo in evidenza le situazioni di scacco, di *crisi*, che riguardano i momenti più quotidiani, più semplici, in cui la nostra specie si viene a trovare è senz'altro Ernesto de Martino. De Martino chiama questi momenti in cui si ha la sensazione di perdersi nell'indeterminatezza, di perdersi in ciò che ci circonda, una perdita non solo fisica, organica ma anche psichica, *apocalissi culturali*. *Culturali* proprio perché la paura di essere assorbiti dal mondo al quale apparteniamo, la paura che il mondo finisca, perciò *apocalissi*, la paura letteralmente di svanire, non è biblica ma riguarda la dimensione di un determinato popolo o gruppo, perciò *culturali*.

Nei brevi testi e frammenti sparsi che, grazie ad alcuni suoi amici ed allievi, sono stati raccolti e pubblicati postumi con il titolo *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali* (1977), de Martino qualificherà la "crisi della presenza" con l'etichetta di "apocalissi culturali". Questo concetto, quello di "apocalissi culturali", segna, a mio avviso, un momento decisivo, un punto fondamentale del pensiero del filosofo italiano che si può rintracciare nella lettura de *La fine del mondo*. L'espressione "apocalisse culturale" compare per la prima volta in un saggio del 1964 intitolato *Apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche*. Le prime sono concepite come una «manifestazione di vita culturale che coinvolgono, nell'ambito di una determinata cultura e di un particolare condizionamento storico, il tema della fine del mondo attuale» (de Martino 1964, p. 125). Con questo saggio il filosofo italiano anticipa, infatti, un aspetto fondamentale della sua ricerca: le "apocalissi culturali" non sono più uno *stato d'eccezione*, volendo utilizzare il linguaggio del più importante e radicale filosofo del diritto del XX secolo, Carl Schmitt (1888-1985), piuttosto sono un "rischio antropologico permanente", un tratto invariante, metastorico della natura umana. Ne *La fine del mondo* la *crisi*, o meglio, l'*apocalisse* ossia la perdita, la distruzione dell' *esserci* e del mondo, compare con un significato aggiuntivo rispetto al *Mondo magico*. Non si tratta più di una *crisi* isolata che riguarda cioè un contesto storico specifico e ben definito, quale poteva essere quello del mondo primitivo o magico, ma diviene qualcosa di *eterno*, non nel senso teologico ma nel senso naturale, ossia utilizzando le parole del Chomsky

di Eindhoven¹, diventa una struttura innata, un dato biologico che «certamente non [è] cambiata in modo sostanziale dall'uomo di Cro-Magnon in poi²».

Questi due modi distinti di intendere la *fine* sono spiegati da de Martino secondo il seguente criterio:

La fine dell'ordine mondano esistente può essere considerata in due sensi distinti, e cioè come tema culturale storicamente determinato, e come rischio antropologico permanente. Come tema culturale storicamente determinato essa appare nel quadro di determinate configurazioni mitiche che vi fanno esplicito riferimento: per esempio il tema delle periodiche distruzioni e rigenerazioni del mondo nel quadro del mito dell'eterno ritorno o il tema di una catastrofe terminale della storia nel quadro del suo corso unilineare e irreversibile. Come rischio antropologico permanente il finire è semplicemente il rischio di non poterci essere in nessun mondo culturale possibile, il restringersi – sino all'annientarsi – di qualsiasi orizzonte di operabilità mondana, la catastrofe di qualsiasi progettazione comunitaria secondo valori³.

2. La contemporaneità: una rischiosa apocalisse senza *éschaton*

In questo paragrafo si intende ripercorrere la riflessione di de Martino nella prospettiva di individuare la sua presa di posizione rispetto alla tematica della *fine* nell'attuale congiuntura culturale. Il rischio della fine senza orizzonte o *éschaton* è ciò che secondo il filosofo italiano caratterizza l'apocalittica moderna e che consiste nel restringersi degli orizzonti di operabilità mondana sino al loro crollo senza *oltre*.

Per cominciare è necessario riassumere la tesi demartiniana contenuta nelle precedenti *Letture critiche* all'apocalisse moderna de *La fine del mondo* (1977) con queste parole:

L'apocalittica della crisi nasce dal progressivo restringersi degli orizzonti dell'operabile mondano, e testimonia di una caduta, di un crollo, di una estraneazione, di una caoticizzazione, di un annientamento o addirittura di un'esplosione del mondo reale, come anche di un isolarsi, di un chiudersi, di un sognante intimizzarsi dell'io. Il linguaggio, nel senso più lato di segno acustico o visivo del rapporto io-mondo, tende a seguire questo crollo: il linguaggio diventa anzi esso stesso crollante con la prospettiva terminale del silenzio e della incomunicabilità, non più appello intersoggettivo. La

¹ A Eindhoven, in Olanda, nel 1971 il linguista americano Noam Chomsky “dialoga” sulla *natura umana* con il filosofo francese Michel Foucault. Il primo sostiene il carattere *innato*, invariante e, dunque, metastorico in termini demartiniani, della natura umana. Il secondo il carattere *sovrapersonale* ossia storico di quest'ultima. Il dialogo termina con un brusco *aut-aut*, con una dura opposizione tra natura e cultura, piuttosto che con una ibridazione dei due termini in questione.

² N. Chomsky, M. Foucault, 1971, *De la nature humaine: justice contre pouvoir*, Gallimard, Paris (trad. it. *Della natura umana. Invariante biologico e potere politico*, DeriveApprodi, Roma 2005), cit. p. 42.

³ E. De Martino, 1977, *La fine del mondo. Contributo alle analisi delle apocalissi culturali*, Torino, Einaudi, 2002, cit. p. 219.

malattia degli oggetti, la coscienza assurda, la mancanza di senso del mondo, la nausea, ecc.⁴

La tematica apocalittica, in realtà altro nome per indicare la tematica della *fine*, in questo caso non religiosa e che coinvolge la cultura occidentale, è considerata un sintomo di *crisi*, dando alla crisi il significato di “idoleggiamento del contingente”:

La crisi nelle arti figurative, nella musica, nella narrativa, nella poesia, nel teatro, nella filosofia e nella vita etico-politica dell'occidente è crisi nella misura in cui la rottura con un piano teologico della storia e con il senso che ne derivava (piano della provvidenza, piano dell'evoluzione, piano dialettico dell'idea) diventa non già stimolo per un nuovo sforzo di discesa nel caos e di anabasi verso l'ordine, ma caduta negli inferi, senza ritorno, e idoleggiamento del contingente, del privo di senso, del mero possibile, del relativo, dell'irrelato, dell'irriflesso, dell'immediatamente vissuto, dell'incomunicabile, del solipsistico, ecc. [...]. Sussiste tuttavia il pericolo, nell'attuale congiuntura culturale, di molte catabasi senza anabasi: e questo è certamente malattia⁵.

Questo tipo di *crisi* è rintracciata da de Martino nella forma della letteratura, ad esempio in Umberto Eco (il crollo, nel mondo contemporaneo, dell'universo ordinato e immutabile di un tempo e di una fede nei valori culturali) o in Emmanuel Mounier (il crollo delle due grandi religioni nel mondo moderno: il Cristianesimo e il razionalismo⁶), ma anche nella critica allo spirito del mondo moderno a partire dall'arte, ad esempio in Hans Sedlmayr (i prodotti artistici come testimoni dei pericoli che si manifestano nell'epoca⁷). Inoltre, de Martino, al fine di tematizzare le apocalittiche in cui siamo coinvolti, caratterizzate dalla perdita di senso e di domesticità del mondo, dal naufragio del rapporto intersoggettivo umano, prende in considerazione alcuni documenti letterari nei quali si manifesta il rischio della nuda crisi senza orizzonte. *La Nausea* (1931-38) di Jean-Paul Sartre, *La peste* (1947) di Albert Camus, *La lettera di Lord Chandos* (1902) di Hugo von Hoffmannstahl, sono solo alcune delle opere letterarie che, secondo il filosofo italiano, rispecchiano il “rischio di non poterci essere in nessun mondo culturale possibile” della moderna apocalittica dell'Occidente. Nel racconto di Sartre, il *Dasein* del protagonista del diario, Antonio Roquentin, entra in crisi attraverso la *malattia degli oggetti*, crisi esistenziale, *nausea*, iniziata

⁴ Ivi, p. 335.

⁵ Ivi, pp. 471-472.

⁶ Scrive Mounier: «Senza entrare in merito circa il valore e la durata di questo crollo, mi limito a costatarne la estensione sociologica. Dove, appena un secolo fa, su cento uomini la maggioranza professava la verità cristiana, e la maggior parte degli altri credenti credevano fermamente nell'infalibilità senza limiti della ragione sostenuta dalla scienza, oggi è possibile contare un dieci per cento di credenti cristiani, e non so se la proporzione dei razionalisti convinti sia molto più alta. D'altra parte le nostre strutture economiche e i nostri quadri sociali denunciano ogni giorno il loro anacronismo, la loro impotenza, l'assurdità della loro persistenza. Disorientato in questo campo, senza appoggio, l'uomo del XX secolo, si sente nei due sensi della parola perduto in un universo che ogni giorno diventa nello stesso tempo sempre più distruttivo e sempre più insignificante» (de Martino 1977, p. 482-483).

⁷ Riprendendo alcuni saggi di Sedlmayr De Martino osserva: «Sedlmayr si propone di analizzare nell'arte moderna i sintomi della crisi del nostro tempo tentando per tale via la diagnosi e la prognosi della malattia che travaglia la civiltà moderna» (ivi, p. 485).

d'un tratto, in un certo giorno del Gennaio 1932, a proposito di alcuni episodi occasionali e banali come quello del "ciottolo sulla spiaggia", della "biblioteca pubblica di Bouville", delle "bretelle color malva di Adolfo", del "bicchiere di birra del caffè Mably", delle "radici del castagno nel giardino pubblico". Episodi esistenziali in cui il protagonista vive lo spaesamento del familiare, la perdita dell'ovvietà quotidiana, avvertendo un mutamento oscuro nelle cose più familiari, domestiche, che sembravano recedere verso l'*assurdo*⁸.

Anche nel racconto di Camus la crisi dell'io e del mondo può cominciare dall'episodio più ovvio e banale, in cui il sentimento dell'*assurdo*, ossia il sentimento dell'*estraneità*, della crisi del mondo familiare, *abitudinario*, si espande irresistibilmente e senza sosta al pari della peste:

La "passione dell'assurdo" in Camus consiste nel proposito di mantenersi in bilico nella polarità della condizione umana, cioè da una parte il desiderio di unità, l'appetito della soluzione, la esigenza della chiarezza e della coesione, e dall'altra parte il caos irriducibile della mondanità, la sovrana contingenza delle situazioni, "la divina equivalenza che nasce dall'anarchia"⁹.

Lo "spaesarsi del mondo" si presenta in maniera analoga nella *La lettera di Lord Chandos* a Francesco Bacone di Hoffmannstahl. Filippo Lord Chandos per discolparsi con l'amico del totale abbandono dell'attività letteraria, narra della condizione di *apatia* e di distacco in cui è caduto rispetto al mondo quotidiano:

In questa lettera, che esprime lo stato d'animo dei decadenti del principio del Novecento, von Hoffmannstahl mette in evidenza, attraverso la lettera di Lord Chandos, la nuova sensibilità della "distruzione" del mondo e del suo ordine. "Egli racconta come sia sempre meno capace di cogliere l'ordine delle cose, come non possa più tollerare ogni generalizzazione astratta e si separi nel suo intimo dalla comunità degli uomini per cadere in preda a uno stato di apatica indifferenza"¹⁰.

Al contrario della religione cristiana e, della vita religiosa in generale *tout court*, in cui il tema della *fine* del mondo compare in un contesto *escatologico*, cioè come annuncio di un definitivo riscatto dei mali inerenti all'esistenza mondana, l'apocalisse dell'Occidente denuncia il disagio moderno ma allo stesso tempo non lo sa *oltrepassare*, rischiando di assumere la forma di una apocalisse senza *éschaton*, cioè senza riscatto o salvezza del mondano e dell'umano:

L'attuale congiuntura culturale dell'occidente conosce invece il tema della fine al di fuori di ogni orizzonte religioso di salvezza, e ciò come nuda e disperata presa di coscienza del mondano "finire". In particolare questa disposizione risalta in alcuni documenti letterari nei quali si esprime il vario immergersi nella attuale catastrofe del mondano, del domestico, dell'appaesato, del significante e dell'operabile, onde

⁸ In modo analogo si configura, secondo de Martino, *La noia* (1960) di Moravia, paragonata ad una coperta troppo corta, ad un dormiente, in una notte d'inverno, o ancora all'interruzione frequente e misteriosa della corrente elettrica in una casa.

⁹ Ivi, p. 543.

¹⁰ Ivi, p. 510-511.

risultano minute descrizioni dell'assurdo, veri e propri inventari di macerie e meticolosi regressi distruttivi¹¹.

Una conferma di quanto appena detto è rintracciabile, ad esempio, nell'*Epilogo* de *La fine del mondo* dedicato alla distinzione fra la fine di *un mondo* che non ha nulla di patologico, anzi è un'esperienza salutare, connessa alla storicità della condizione umana, e la fine *del* mondo, in quanto esperienza attuale del finire di qualsiasi mondo possibile, che costituisce invece un rischio radicale, in cui il filosofo afferma:

il patologico si delinea nella misura in cui questa esperienza del correre verso una fine diventa esclusiva, indominabile, irresistibile, attuale, privata, incomunicabile, incapace di configurarsi in un sistema di segni che la esauriscono e di "mutare segno" mediando valori comunicabili e storicamente significativi di rinnovamento del mondo. L'apocalisse culturalmente significativa si definisce invece non per l'isolarsi dell'*Erlebnis* del finire, ma perché il finire, mutando segno, è un cominciare storicamente significativo, integrato con la società e la storia, mediatore di valori comunicabili: nel Cristianesimo questo "mutamento di segno" si rispecchia nella tensione fra annunzio millenaristico e amore, fra Regno di Dio e Chiesa, fra esperienza del mondo che entra nel "finire" e un "finire" che comanda di "iniziare", di testimoniare, di esserci, di attendere preparando e di partecipare operando nel quadro della fede, della speranza e dell'amore¹².

Si osserva così che nell'apocalisse moderna il termine *fine* compare per indicare il "crollare", lo "sprofondarsi", l'"annientarsi catastrofico" del mondo, in quanto riflette nell'*Erlebnis*, nell'esperienza, il "crollare", lo "sprofondarsi", l'"annientarsi catastrofico" del *ci* dell'esserci. Il che significa che l'apocalisse contemporanea resta una rischiosa apocalisse senza *éschaton*, ossia senza riscatto o ripresa dell'attività storica, riflettendo in essa la *doppia crisi* ossia: la crisi della presenza e del mondo, che nel caso della contemporaneità divengono delle *realtà continuative*.

3. Il campanile di Marcellinara: un esempio di catastrofe del mondo

Ora, il dilatarsi di questa esperienza verso ciò che de Martino definisce il "mondo scomparso", che consiste nella scomparsa delle stesse possibilità di far apparire un mondo e di emergervi come *presenza* è rintracciata, indicata dal filosofo italiano nel racconto di un vecchio pastore di Marcellinara:

Ricordo un tramonto, percorrendo in auto qualche solitaria strada calabrese. Non eravamo sicuri della giustezza del nostro itinerario, e fu per noi di sollievo imbatterci in un vecchio pastore. Fermammo l'auto e gli chiedemmo le notizie che desideravamo, ma le sue indicazioni erano così confuse che lo pregammo di salire in auto e di accompagnarci sino al bivio giusto, a pochi chilometri di distanza: lo avremmo compensato per il disturbo. Accolse con qualche diffidenza la nostra preghiera, come

¹¹ Ivi, p. 467.

¹² Ivi, p. 635.

temesse un'insidia oscura, una trama ordita ai suoi danni: forse lontani ricordi di episodi di brigantaggio dovevano affacciarsi nella sua immaginazione. Lungo il breve percorso la sua diffidenza aumentò, e si andò tramutando in vera e propria angoscia, perché ora, dal finestrino cui sempre guardava, aveva perduto la vista familiare del campanile di Marcellinara, punto di riferimento del suo minuscolo spazio esistenziale. Per quel campanile scomparso, il povero vecchio si sentiva completamente spaesato: e a tal punto si andò agitando mostrando i segni della disperazione e del terrore, che decidemmo di riportarlo indietro, al punto dove ci eravamo incontrati. Sulla via del ritorno stava con la testa sempre fuori del finestrino, spiando ansiosamente l'orizzonte per vedervi riapparire il domestico campanile: finché quando finalmente lo rivide, il suo volto si distese, il suo vecchio cuore si andò pacificando, come per la riconquista di una patria perduta. Giunti al punto dell'incontro, ci fece fretta di aprirgli lo sportello, e si precipitò fuori dall'auto prima che fosse completamente ferma, selvaggiamente scomparendo in una macchina, senza rispondere ai nostri saluti, quasi fuggisse da un incubo intollerabile, da una sinistra avventura che aveva minacciato di strapparli dal suo *Lebensraum*, dalla sua unica *Umwelt* possibile, precipitandolo nel caos¹³.

Il campanile di Marcellinara sta per l'orizzonte culturalizzato oltre il quale l'uomo (il pastore in questo caso) si sente perso:

Ciò significa che la presenza entra in rischio quando tocca i confini della sua patria esistenziale, quando non vede più "il campanile di Marcellinara", quando perde l'orizzonte culturalizzato oltre il quale non può andare e dentro il quale consuma i suoi "oltre" operativi: quando cioè si affaccia sul nulla. [...]. In questa prospettiva "perdere il mondo" significa perdere l'oltre della presentificazione valorizzatrice, e quindi non soltanto il mondo valorizzato, ma lo stesso trovarsi in un mondo, lo stesso *in-der-Welt-sein* (essere-nel-mondo)¹⁴.

Perdere o andare oltre i confini della nostra patria esistenziale significa vivere l'evento della *catastrofe* o del *crollo* del mondo, cioè il *Weltuntergangserlebnis* o esperienza del *finire* del mondo:

Nel WUE appare il momento dell'annientamento terrificante e quello del passaggio ad un nuovo mondo, migliore, assoluto, ecc. ma l'annichilazione costituisce il momento fondamentale, esclusivo, attuale, e il passaggio al nuovo mondo assume il carattere improprio di una esaltazione del vuoto privatissimo io, magari prendendo a prestito dalla tradizione determinante figurazioni mitiche verbalmente asserite e depauperate di tutto il loro reale valore storico e culturale. Se nel momento dell'annichilazione ciò che sta per accadere viene spesso esperito come in atto di venire incontro "privo di contenuto" e con sentimento di angoscia e di inquietudine, nel momento della pseudoreintegrazione il contenuto è fittizio proprio perché ciò che viene assolutizzato è l'io che si svuota di rapporti con la società e con la storia, e che si esaurisce nel vano conato di questa assolutizzazione del proprio vuoto¹⁵.

Riprendendo il concetto qui sopra ricordato, vale a dire quello di *catastrofe*, si potrebbe dire che il termine è utilizzato da de Martino per indicare il *luogo* in

¹³ Ivi, p. 479- 480.

¹⁴ Ivi, pp. 480,637.

¹⁵ Ivi, pp. 635-636.

cui il *Dasein*, l'esserci nel mondo, è strappato «alla sua *continuità* storica¹⁶», cioè non più fondato sull'io-qui-ora, ma è stranamente fugace, sospeso, fluido.

La mia ipotesi è che lo scritto di de Martino sembra così anticipare, giungere all'idea che, qualche anno dopo la sua morte avvenuta nel '65, verrà chiamata "il postmoderno come fine della storia". Stranamente, dal momento che in de Martino le *apocalissi* normalmente sono intese come un sospendere la storia, risalire ad un piano metastorico o eterno, per poi riprendere la storia stessa, in ciò che il filosofo italiano definisce apocalisse moderna si inizia, invece, ad intravedere a cosa alludono autori come Gianni Vattimo con il termine postmoderno, si inizia cioè a percepire il significato di questo termine e di quel pensiero che verrà identificato con esso¹⁷. Stranamente sembra impossibile la ripresa, ossia *retrocedere* verso un *passato*, compiere un'operazione di *feed-back* e permettere alla *catastrofe* di mutare di segno, ossia permettere di avanzare verso un *futuro*, soprattutto non progressivo e lineare, come si vedrà nel prossimo paragrafo, ma *discontinuo*¹⁸. Ossia, stranamente, sembra che la contemporaneità definita da de Martino come il «mondo che dorme¹⁹», sia un dormire che tuttavia *non* è un potenziale svegliarsi, in cui tutto sembra ormai concluso da noi una volta per sempre; un mondo che diventa immobile, si *cristallizza*, non più però nel senso che sempre di nuovo *risuona*, sta davanti a noi, aprendosi alla viva dialettica del rapporto fra il passare e il far passare secondo una regola, divenire e valore, immobilità e tensione, fra l'attivo tornare indietro per andare avanti, il riprendere per oltrepassare:

Il *feed-back* come "segreto della vita" (Wiener): cioè l'attivo tornare indietro per andare avanti verso un fine, il riprendere per oltrepassare, il sempre di nuovo sospendente rimettere in causa per sempre di nuovo intenzionare, il procedere retroalimentandosi, il decidere relazionandosi, il far passare il passato per scegliere l'avvenire, il trascendimento come "distruzione" – "ricostruzione" della datità e come margine rispetto ad esso, ecc. Occorre studiare la crisi radicale del processo di autoregolazione umana, come crisi di questo *feed-back*, come passivo tornare del passato nella estraneità cifrata dal sintomo, il non poter effettuare la ripresa, il non poter rimettere in causa per intenzionare, il non poter procedere per non poter retroalimentarsi, il non poter decidersi per non poter relazionarsi; il non poter far passare il passato per scegliere l'avvenire il crollo del "mondo" e dell' "esserci nel mondo", il restar senza margine rispetto alla datità, l'inabissarsi nella datità, lo scomparire come emergenza valorizzante²⁰.

Giunti a questo punto non si deve far altro che ritornare, rileggere Benjamin.

¹⁶ Ivi, p. 634.

¹⁷ Cfr. G. Vattimo, 1985, *La fine della modernità*, Garzanti, Milano.

¹⁸ Questo termine insieme ad altre espressioni come per esempio *scardinare il continuum della storia* compaiono, come si vedrà più avanti, nelle tesi benjaminiane come leitmotiv ossessivi.

¹⁹ Ivi, p. 645.

²⁰ Ivi, p. 637.

4. L'angelo della storia e la nozione di catastrofe

L'allegoria presente nella tesi nona, quella dell'*angelo della storia* tratto da un dipinto di Paul Klee del 1920 intitolato *Angelus Novus*, mi permette di chiarire la nozione di *catastrofe* nonché quella di *progresso*, nozioni che invadono tutte le tesi, al fine di far emergere non solo il carattere fasullo del progresso e del progressismo, ma anche l'imbroglio che sta dietro allo storicismo e in generale alla filosofia della storia.

Scrive Benjamin:

C'è un quadro di Klee che si chiama *Angelus Novus*. Vi è rappresentato un angelo che sembra in procinto di allontanarsi da qualcosa su cui ha fisso lo sguardo. I suoi occhi sono spalancati, la bocca è aperta, e le ali sono dispiegate. L'angelo della storia deve avere questo aspetto. Ha il viso rivolto al passato. Là dove davanti a noi appare una catena di avvenimenti, 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. Ma dal paradiso soffia una bufera, che si è impigliata nelle sue ali, ed è così forte che l'angelo non può più chiuderle. Questa bufera lo spinge inarrestabilmente nel futuro, a cui egli volge le spalle, mentre cresce verso il cielo il cumulo delle macerie davanti a lui. Ciò che noi chiamiamo il progresso, è questa bufera²¹.

Benjamin tenta di delineare un'idea di *futuro* diversa, ossia come tempo fatto di *discontinuità* e non di continuità o linearità, idea che ha caratterizzato invece la storia universale da Agostino a Hegel. La *discontinuità*, lo si intuisce facilmente, non è pertanto una *continuità*, ossia ciò che Benjamin nella tesi sedicesima definisce con l'espressione «la meretrice "C'era una volta" nel bordello dello storicismo²²», né tanto meno è paragonabile a qualcosa di simile a ciò che viene chiamata «storia universale» intesa come la somma, l'accumulazione di singole storie parziali. La *discontinuità* trova la propria necessità esattamente nell'*impossibilità* di un'attesa virtualmente infinita della *maturazione dei tempi*, del momento giusto (*kairòs*) e del progresso inteso come catena interminabile, un compito che resta compito e da cui non ci si sbarazza mai: si è obbligati alla *discontinuità* perché ogni *catastrofe* non è una catastrofe che incombe e ogni *progresso* non potrebbe essere altro che l'inizio di una nuova *costruzione* tra presente e passato. Per queste ragioni la critica di Benjamin allo storicismo si differenzia in maniera sostanziale da quella del postmoderno: nel caso del postmoderno la critica allo storicismo produce un arresto della storia ossia la contemporaneità come fine della storia; nel caso di Benjamin, invece, la critica allo storicismo produce un'idea, seppure più complicata, di storia. Una storia né progressiva o additiva né lineare o consequenziale, *continua*, ma una storia irregolare o a scatti, ossia *discontinua*. Benjamin scrive:

²¹ W. Benjamin, 1942, *Tesi di filosofia della storia*, in Id., Gianfranco Bonola, Ranchetti Michele, a cura di, *Sul concetto di storia*, Torino, Einaudi, 1997, cit. p. 35.

²² Ivi, p. 51.

La storia è oggetto di una costruzione il cui luogo non è costituito dal tempo omogeneo e vuoto, ma da quello riempito dall'*adesso*. Così, per Robespierre, l'antica Roma era un passato carico di *adesso*, che egli estraeva a forza di *continuum* della storia. La Rivoluzione francese pretendeva di essere una Roma ritornata. Essa citava l'antica Roma esattamente come la moda cita un abito di altri tempi. La moda ha buon fiuto per ciò che è attuale, dovunque esso si muova nel folto di tempi lontani. Essa è il balzo di tigre nel passato. Solo che ha luogo in un'arena in cui comanda la classe dominante. Lo stesso salto, sotto il cielo libero della storia, è il salto dialettico, e come tale Marx ha concepito la rivoluzione²³.

Si tratta, a mio avviso, di una tesi fondamentale (per questo motivo ho creduto di doverla riportare interamente) in quanto in essa Benjamin marca, sottolinea un aspetto interessante: egli parla di un *presente* non più inteso semplicemente come *puntuale*, *istantaneo* e *inesteso*, visto come un *transito*, un passaggio (*transire*) dal passato al futuro, da ciò che fu a ciò che sarà, iscritto nel tempo come freccia, uniforme, in quanto omogeneo e vuoto, ma si tratta di un presente esteso, carico di *kairòs*, di tempo opportuno, di *Jetzt-zeit*, di *attualità*, di adesso, in cui è contenuto un evento unico: la *contemporaneità* o *simultaneità* fra *allora*, *passato possibile* o *potenziale* e presente in *crisi*. La *contemporaneità*, infatti, è qui intesa non come momento qualsiasi ma come ciò che possiamo tradurre con "contemporaneità dei non contemporanei", riprendendo una famosa espressione di Ernest Bloch. Si tratta di episodi reali del passato che si ripresentano come attuali, che hanno ancora da rivelarci qualcosa. Benjamin, sempre nella tesi quattordicesima, fa l'esempio della *Rivoluzione del 1789* la quale dipingeva se stessa come un ri-torno dell'antica Roma, ossia elevava il passato a prototipo, lo metteva fra virgolette, lo *citava* per dargli risalto "esattamente come la moda cita un abito di altri tempi" riproponendo, per esempio, abiti degli anni Settanta come qualcosa di attuale, carico cioè di *Jetzt-zeit*. Si tratta di un'operazione di *de-contestualizzazione* in cui un'epoca viene presa e sbalzata fuori dal *continuum*. È questo il segreto della storia: "mettere in causa il mondo e riprenderlo" nel linguaggio demartiniano, oppure, nel linguaggio benjaminiano "mettere fra virgolette il mondo e citarlo".

Questa idea del *tempo storico* si avvicina molto all'idea messianica del tempo, secondo cui ogni attimo, ogni momento è sempre il tempo giusto (*kairòs*). Un importante passo talmudico recita:

Rabbi Iehošū'a ben Levi incontrò un giorno il profeta Elia all'ingresso della tomba di Rabbi Šimon ben Iochai [...]. Domandò Iehošū'a: "Quando verrà il Messia? "Vai a chiederglielo". "E dove si trova?" "Alle porte di Roma". "Come potrò riconoscerlo?" Si trova in mezzo ai miserabili colpiti da piaghe, e mentre questi svolgono le bende tutte insieme e tutte insieme le riavvolgono, egli le svolge e le riavvolge una dopo l'altra, per non tardare". Rabbi Iehošū'a andò dunque a cercare il Messia: "Pace a te, maestro mio" gli disse. "Pace a te figlio di Levi". "Quando verrai?" "Oggi" rispose²⁴.

²³ Tesi quattordicesima.

²⁴ Talmud babilonese, *bSanhedrin* 98a. Tale problema meriterebbe un'indagine più ampia che però non possiamo svolgere in questa sede. Per questo motivo su questo tema si confronti in

Oggi è, dunque, la risposta data dal Messia alla domanda: “Quando verrai?”. Si tratta di un termine che non è scelto a caso e non è assolutamente innocente; piuttosto si tratta di un concetto, quello dell’*oggi* caratteristico della riflessione sul problema messianico, una riflessione che non può fare a meno di riflettere sul *presente*. Un presente che dovrà necessariamente essere sempre l’*ultimo*: “l’ultimo giorno è all’ordine del giorno”; “il giorno del giudizio è ogni giorno”, si potrebbe dire con degli slogan. Un *oggi* che irrompe e di cui non se ne può dare anticipazione o attesa. Si dà come *inanticipabile*. Un *oggi* che non annuncia mai la *fine del tempo* o l’epoca del compimento.

Dunque, la temporalità storica per Benjamin si articola tra passato potenziale e presente che può attuare ciò che nel passato è rimasto latente; ossia si tratta di un presente che è dotato di una carica attualizzante. Per questo motivo il futuro, il *progetto* in termini heideggeriani, non ci sta dinanzi come “tempo vuoto”, ma ciò che spinge l’angelo a guardare avanti, nel futuro, a cui egli volge le spalle, è ciò che nel passato è rimasto irrealizzato. Questo è ciò che Benjamin chiama *progresso*, un termine che si carica di una nuova accezione rispetto al significato che lo storicismo dava a questo termine. Questo incontro tra passato e presente, si può vedere in ciò che Reinhart Koselleck nel suo saggio dal titolo *Futuro passato*, definisce come l’intreccio, la concatenazione tra *passato-presente* o *spazio di esperienza e futuro presentificato* o *orizzonte di aspettativa*: «esperienza e aspettativa sono due categorie atte a tematizzare il tempo storico, in quanto intrecciano tra loro il passato e il futuro²⁵», un’attesa, un futuro che si compie nell’*oggi*.

Conclusioni

Riassumendo la riflessione benjaminiana sul *tempo storico* è necessario ricordare che: non si può considerare il passato come un catasto o archivio di avvenimenti, ma come gioco di segni, costellazioni, *attualità*. Un passato carico di segni, di senso, di squilibri, di campi di forza, ossia *semiotizzato*. Un passato nel quale si colloca il possibile, la *chance rivoluzionaria*, in termini politici, la *redenzione* in termini teologici. È questo uno dei passi più emblematici delle tesi in cui la dimora del possibile, ripetiamolo, è collocata *nel* passato. Non, dunque, il futuro, come per i filosofi della storia *tout court*, bensì il *passato* può essere tuttora suscettibile di nuova interpretazione. Esso è soggetto a mutamenti retroattivi, a *feed-back*. Per questo motivo Benjamin nella tesi sesta afferma: «Articolare storicamente il passato non significa conoscerlo “proprio come è stato davvero”. Vuole dire impossessarsi di un ricordo così come balena in un attimo di pericolo²⁶». Il possibile affiora solo in relazione a qualcosa che è avvenuto.

particolare S. Facioni, 2005, *La cattura dell’origine. Verità e narrazione nella tradizione ebraica*, Milano, Jaca Book, pp. 111-120.

²⁵ R. Koselleck, 1979, “Spazio di esperienza e orizzonte di aspettativa: due categorie storiche”, in *Vergangene Zukunft, Zur Semantik Geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt, M. Surkamp (trad. it. *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, Genova, Marietti, 1986, p. 303).

²⁶ W. Benjamin, 1942, *Tesi di filosofia della storia*, in Id., Gianfranco Bonola, Ranchetti Michele, a cura di, *Sul concetto di storia*, Torino, Einaudi, 1997, p. 27.

Non esiste un possibile *puro*. Il *possibile* non è mai posteriore all'esperienza, non è qualcosa di staccato, di separato dal presente, non è un "cumulo di macerie", di fatti, piuttosto è *contemporaneo* ad essa, all'esperienza. Man mano che il presente si crea, il passato, il possibile, si disegna ai suoi lati, come l'ombra al lato del corpo. Si potrebbe descrivere il *possibile* in termini metaforici: il passato, il possibile, sta al presente, all'attuale, all'adesso come l'immagine dietro allo specchio sta all'oggetto davanti allo specchio. L'immagine allo specchio è il possibile; l'oggetto davanti allo specchio è l'attuale. Il presente, questo strano luogo il cui confine tra ciò che non è più e ciò che non è ancora è labile, fugace, diventa territorio, lo specchio mobile che di continuo riflette il possibile nell'attuale. La nostra esperienza attuale viene così replicata da un'esistenza possibile, da un'immagine speculare. Per questo motivo ogni momento della nostra vita, ogni *hic et nunc*, si sdoppia, si biforca in due *hic et nunc*, in due aspetti: potenziale da un lato e attuale dall'altro, senza che le due metà si somiglino.

Valeria Dattilo, Università della Calabria
✉ valeria.dattilo@gmail.com