

L'orologio e il calendario

Simbologia politica del tempo a partire da Walter Benjamin

di *Alessio Porrino e Alessandro Volpi*

a.porrino@studenti.unisa.it, a.volpi@studenti.unisr.it

This article aims at reflecting on the political significance of distinct conceptions of temporality and their symbolic representation in the work of Walter Benjamin. In particular, the “clock” and the “calendar” will be addressed as symbols of, respectively, a linear and homogeneous conception of time and of a cyclical, uneven – and potentially revolutionary – temporality. The conception of time symbolized by clocks is criticized by Benjamin as a bourgeois understanding of progress, which inhibits revolutionary tensions in society by shifting the political focus on future, on the inevitability of progress and growth; on the other hand, calendars and ancient cyclical festivals’ temporality constantly looks at the past, celebrating and re-actualizing the memory of previous revolutionary attempts. In the last section, the article will consider the role of symbols and allegories in Benjamin’s philosophical writing, casting new light on the previous discussion.

Keywords: Clock, Calendar, Benjamin, Political Symbolism

L'orologio e il *calendario* assolvono, almeno in apparenza, la stessa funzione: la misurazione del tempo o, con maggiore esattezza, la coordinazione temporale tra agenti sociali. Ma è esattamente a partire dalle differenti caratteristiche del loro funzionamento e posizione nella storia della tecnica che è possibile rivestire i due strumenti di un valore simbolico profondamente diverso, in alcuni casi addirittura antitetico. È questo in particolare il caso del significato politico che Walter Benjamin ha attribuito all'orologio e al calendario nella loro valenza simbolica. L'obiettivo di questo contributo sarà quello di lasciare emergere la radicalità politica insita in orologi e calendari in quanto simboli di modalità alternative di configurare il tempo – sia esso il tempo della giornata di lavoro, il tempo della storia, del

progresso, dell'accelerazione, della *parousía* o della rivoluzione. A partire da questi risultati, nell'ultima sezione verrà problematizzato lo stesso uso speculativo e politico del *simbolo* (in quanto distinto dall'*allegoria*) all'interno della scrittura filosofica benjaminiana.

Si tratterà essenzialmente di proporre un'indagine del rapporto, mediato da simboli, tra diversi modelli di temporalità e configurazione dello spazio della politica¹. Temporalità qui svincolata, beninteso, da quella del «predominio della fisica»², che sin da Galileo e Newton offre del tempo l'immagine naturalizzata di una grandezza, smarrendo la sua ineliminabile ontologia *sociale*: il nesso tra struttura sociopolitica, temporalità e soggettività è rimasto da allora in ombra. Come sottolineava il Reinhart Koselleck di *Vergangene Zukunft*, osservando che non vi sarebbe stata alcuna modernità senza la nascita di una filosofia della storia («audace combinazione di politica e profezia»)³ caratterizzata dalla categoria del *progresso*, il modo in cui viene rappresentato il corso storico gioca un ruolo fondamentale nel determinare quale tipo di azione entra nello spazio della possibilità politica e quale ne rimane esclusa⁴. Sia Koselleck che Benjamin offrono dell'esperienza e della rappresentazione del tempo una radicale valorizzazione *politica*, seguendo tuttavia direzioni profondamente diverse. In Koselleck l'idea di progresso apre ad «un futuro che travalica lo spazio tradizionale del tempo e dell'esperienza»⁵: la modernità (*Neuzeit*), l'età delle grandi rivoluzioni, è dunque l'epoca caratterizzata da una temporalità *nuova* (*neue Zeit*)

¹ Come osserva David Harvey, all'interno della sotterranea tendenza della modernità al mito, «le pratiche spaziali e temporali possono esse stesse sembrare “mito realizzato” e diventare quindi un ingrediente ideologico essenziale per la riproduzione sociale». D. Harvey, *La crisi della modernità* (1989), tr. it. di M. Viezzi, Il Saggiatore, Milano 2010, p. 266.

² N. Elias, *Saggio sul tempo* (1985), tr. it. di A. Roversi, il Mulino, Bologna 1986, pp. 7-13.

³ R. Koselleck, *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici* (1979), tr. it. di A.M. Solmi, CLUEB, Bologna 2007, p. 25. Sulla trattazione koselleckiana della modernità cfr. G. Imbriano, *Le due modernità. Critica, crisi e utopia in Reinhart Koselleck*, DeriveApprodi, Roma 2016.

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Ibidem*.

incentrata sulla dimensione del *futuro*. È sottraendo al «presente la possibilità di percepirsi come presente»⁶ che l'età del progresso apre nella storia lo spazio politico per l'«impegno di una pianificazione terrena»⁷, ovvero la possibilità della prassi politica⁸. Al contrario, in Benjamin l'azione storica dell'uomo non trova il suo motore in tale spinta utopica verso il futuro. Piuttosto, come per il celeberrimo angelo della tesi IX de *Sul concetto di storia*, lo sguardo rimane fisso sul *passato* – il cumulo di macerie che ogni presente è chiamato, nella logica della lotta di classe, a riscattare nell'*attimo*⁹. In altre parole, contrariamente alla comune associazione tra progresso (*progrēdi*, andare avanti, avanzare) e aspirazioni rivoluzionarie, sostanzialmente condivisa da Koselleck, la possibilità della rivoluzione in Benjamin guarda sempre *indietro*.

Come spiegare tanta differenza su dove collocare lo spazio della *prassi* tra autori che, pur partendo da impostazioni teoriche molto diverse, hanno riflettuto su temi affini? Si tratta di una profonda ambiguità che attraversa il pensiero filosofico sulla temporalità e la sua simbologia politica¹⁰. Nell'ideale del «progresso dell'umanità stessa»¹¹ si nasconde, secondo

⁶ Ivi, p. 26.

⁷ *Ibidem*.

⁸ «Su un tale schema temporale era possibile vedere la retro-dizione e la pre-dizione come affermazioni simmetriche, formulare un forte senso di potenziale *controllo del futuro*», D. Harvey, *La crisi della modernità*, cit., p. 308.

⁹ W. Benjamin, *Sul concetto di storia* (1940), tr. it. di G. Bonola e M. Ranchetti, in W. Benjamin, *Opere complete VII. Scritti 1938-1940*, Einaudi, Torino 2006, Tesi IX, p. 487.

¹⁰ Ad esempio Guy Debord ha colto, pur con esiti differenti, l'ambiguità qui in questione. In *La società dello spettacolo* viene schizzato un quadro della modernità affine a quello di Koselleck: l'emancipazione della classe borghese tramite il «tempo del lavoro» (G. Debord, *La società dello spettacolo* (1967), tr. it. di P. Salvadori, F. Vasarri, Baldini Castoldi Dalai, Milano 2013, p. 134), segna anche l'emancipazione dell'umanità dal tempo ciclico dell'antichità e l'avvento di un «tempo irreversibile» (ivi, p. 135). Tuttavia, per mantenere il monopolio politico conquistato con la Rivoluzione francese, la borghesia *nega* alla società l'*uso* di tale tempo irreversibile, essendo quest'ultimo un tempo sempre potenzialmente sovversivo e dunque un'arma da sottrarre alla classe lavoratrice. La borghesia *espropria* dunque i lavoratori del tempo storico attraverso l'imposizione in superficie del «tempo pseudo-ciclico» (ivi, p. 141) del consumo e dello spettacolo, producendo in ultimo la «paralisi della storia» (ivi, p. 145).

¹¹ W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, cit., Tesi XIII, p. 490.

Benjamin, una trappola speculativa e politica. Fu a suo giudizio una tale concezione volgarmarxista del progresso, profondamente legata agli ideali «tecnocratici» della socialdemocrazia tedesca, a determinare infine la crisi di quest'ultima e il conseguente avvento dei fascismi: «non c'è nulla che abbia corrotto i lavoratori tedeschi quanto la persuasione di nuotare con la corrente, [...] [nell'] illusione che il lavoro di fabbrica, che si troverebbe nel solco del progresso tecnico, rappresenti un risultato politico»¹². In opposizione al modello socialdemocratico Benjamin sosteneva – in parziale accordo con le rivendicazioni della ormai fallita Lega Spartachista – il ritorno ad un marxismo non più appiattito sulla dimensione del progresso, ma incentrato sulla coscienza della classe rivoluzionaria come *ultima* classe oppressa, *classe vendicatrice* che porta finalmente a termine la liberazione «in nome di generazioni di sconfitti»¹³.

È questo il punto in cui l'orologio e il calendario trovano spazio nel discorso di Benjamin. Il tempo presupposto dal “progresso” dei socialdemocratici è necessariamente «un tempo omogeneo e vuoto»¹⁴, quello che proprio l'orologio al contempo introduce nel mondo (in quanto strumento) e rappresenta (in quanto immagine). Il tempo dell'orologio è, da un lato, il tempo del predominio della fisica, il «tempo assoluto, vero, matematico, in sé e per sua natura senza relazione ad alcunché di esterno»¹⁵, dall'altro è a pari titolo il tempo *orientato in avanti* del progresso «interminabile» e «essenzialmente inarrestabile»¹⁶. Come osservava in merito David Harvey,

[l]a misurazione del tempo con l'orologio era non meno totalizzante nelle sue implicazioni per il pensiero e per l'azione. Visto sempre più come una divisione meccanica fissata dall'oscillazione del pendolo, il tempo era concepito come lineare all'interno di un movimento “avanti e indietro”. Il concetto di passato e

¹² Ivi, Tesi XI, p. 488.

¹³ Ivi, Tesi XII, p. 489.

¹⁴ Ivi, Tesi XIII, p. 490.

¹⁵ I. Newton, *Principi matematici della filosofia naturale* (1687), tr. it. di A. Pala, UTET, Torino 1965, pp. 101.

¹⁶ W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, cit., Tesi XIII, p. 490.

futuro collegati linearmente dal ticchettio dell'orologio permetteva la fioritura di tutta una serie di concezioni scientifiche e storiche¹⁷.

Quello dell'orologio sarà anche, naturalmente, il «tempo del mercante»¹⁸ che nasce dalla necessità di sincronizzazione delle prime grandi reti commerciali del basso medioevo, imponendosi ben presto come «strumento di dominazione economica»¹⁹. È questa la via per cui il tempo dell'orologio incontra su più livelli la nascita del capitalismo e la nuova organizzazione del potere, considerando ad esempio «l'importanza di un tale concetto di tempo omogeneo e universale per concetti come il tasso di profitto [...], il tasso di interesse, il salario orario e altre grandezze fondamentali per il processo decisionale capitalistico»²⁰, prefigurando in ultima istanza «il tempo della Borsa, in cui i minuti e i secondi faranno e disferanno intere fortune»²¹. Arrivando finanche all'intuizione marxiana che, senza la diffusione dell'orologio meccanico («prima macchina semovente adoperata a scopi pratici») ²², sarebbe andato perduto uno dei principali presupposti materiali su cui si basa lo sviluppo della meccanica, necessario alla rivoluzione industriale.

La critica di Benjamin al “compromesso” socialdemocratico, al capitalismo in genere e alla sua filosofia del progresso deve allora necessariamente affrontare la critica del tempo «vuoto e omogeneo» dell'orologio: ecco che il

¹⁷ D. Harvey, *La crisi della modernità*, cit., p. 308.

¹⁸ J. Le Goff, *Tempo della chiesa e tempo del mercante* (1960), tr. it. di M. Romano, Einaudi, Torino 1977, p. 20.

¹⁹ Ivi, p. 21. Esempio il caso di Aire-sur-la-Lys, cittadina «governata dal ceto della drapperia», che nel 1355 è autorizzata alla costruzione di una torre campanaria «le cui campane suoneranno le ore delle transazioni commerciali e del lavoro degli operai». *Ibidem*. Il tempo uniforme imposto dalla torre è secondo Le Goff l'esempio di come «l'evoluzione delle strutture mentali e delle loro espressioni materiali si inserisca profondamente nel meccanismo della lotta di classe». *Ibidem*.

²⁰ D. Harvey, *La crisi della modernità*, cit., pp. 308-309.

²¹ J. Le Goff, *Tempo della chiesa e tempo del mercante*, cit., p. 20.

²² Lettera di Marx a Engels (28 gennaio 1863) in K. Marx, F. Engels, *Opere complete Volume XLI (Carteggio 1860-1864)*, Editori Riuniti, Roma 1973, pp. 354-358.

calendario viene dunque a simboleggiare una temporalità alternativa, che apre all'azione rivoluzionaria.

È principalmente in *Sul concetto di storia* che Benjamin delinea la critica del mondo borghese e la sua cultura, la socialdemocrazia e lo storicismo: a tenere uniti i bersagli troviamo ancora il già menzionato ribaltamento benjaminiano del rapporto tra prassi ed esperienza della temporalità. Queste ultime si incontrano qui nella figura dell'avvento messianico della rivoluzione, che arresta il tempo del profano *dal di fuori* e immette nel tessuto storico una novità radicale, non riconducibile alla causalità mondana. L'azione rivoluzionaria non si dispiega dunque lungo il tempo, omogeneo e vuoto, scandito dal monotono ticchettio delle lancette, ma nella *Jetztzeit* – l'istante *pieno*, raccolto, dove diverse temporalità si toccano, arrestando il tempo e consegnando l'azione come *monade*, e non come successione di momenti separati. Nella tesi XV questa eterogeneità temporale viene resa proprio attraverso la contrapposizione tra l'orologio e il calendario:

[l]a consapevolezza di scardinare il continuum della storia è propria delle classi rivoluzionarie nell'attimo della loro azione. La grande rivoluzione introdusse un nuovo calendario. Il giorno inaugurale di un calendario funge da compendio storico accelerato. E, in fondo, è sempre lo stesso giorno che ritorna in figura dei giorni di festa, che sono giorni della rammemorazione. Dunque i calendari non misurano il tempo come gli orologi: sono monumenti di una coscienza storica di cui in Europa da cento anni sembra non si diano più le minime tracce²³.

Come avremo modo di riprendere in seguito, l'uso di un linguaggio densamente popolato da immagini è una delle caratteristiche fondamentali della prosa benjaminiana. È anche il caso del passo appena riportato: l'azione rivoluzionaria viene identificata con il *giorno di festa* segnato dal calendario, in opposizione al tempo uniformemente scandito dalle lancette di un orologio. Questo non è in ogni caso l'unico luogo della produzione benjaminiana dove la figura dell'orologio viene evocata criticamente: si pensi alle annotazioni sulla

²³ W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, cit., Tesi XV, p. 491.

poesia “L’Horloge”²⁴ di Charles Baudelaire: «[l]a consapevolezza del tempo che scorre vuoto e il *taedium vitae* sono i due pesi che tengono vivo il congegno della melancolia. [...] [L’] elemento decisivo di questa poesia è il fatto che il tempo è svuotato»²⁵. A Benjamin non sfugge come in Baudelaire, cantore della modernità industriale e metropolitana, lo *spleen* venga associato al tempo percepito *oggettivamente*, come susseguirsi di minuti che vanno a sommarsi sul corpo e sulla coscienza del poeta come fiocchi di neve, creando una valanga che lo inghiotte²⁶. Si tratta per Benjamin di far emergere anche in Baudelaire la stessa contrapposizione tra orologio e calendario de *Sul concetto di storia*: il procedere del tempo uniforme lascia dietro di sé dei frammenti *qualitativamente* differenti, giorni festivi in cui le campane risuonano ricordando il gemito degli oppressi²⁷, «*esprits errants et sans patrie*»²⁸. Certo, anche al calendario spetta talvolta la misura del tempo «vuoto e omogeneo», ma ciò soltanto in seguito all’avvento del primato meccanicista e razionalista dell’orologio agli albori dell’età moderna, oltre che alla standardizzazione positivista (e imperialista) di sistemi orari e calendari a livello globale culminata alla fine del secolo XIX²⁹. Ciononostante, Benjamin scorge ancora nel calendario moderno e laicizzato le vestigia della funzione che esso ha rivestito per secoli *prima* dell’avvento della modernità, individuandovi la chiave per la critica della temporalità dominante.

Ma cos’è, dunque, il calendario? Quale temporalità alternativa esprime? Esso è il campionario delle differenze temporali, ciò che detta il ritmo

²⁴ C. Baudelaire, “L’orologio”, in C. Baudelaire, *I fiori del male* (1857), tr. it. di G. Bufalino, Mondadori, Milano 2013, pp. 148-149.

²⁵ W. Benjamin, *Appendice a La Parigi del Secondo Impero* in Baudelaire, tr. it. di G. Schiavoni, in W. Benjamin, *Opere Complete VII*, cit., pp. 214-215.

²⁶ C. Baudelaire, “L’amore del nulla”, in C. Baudelaire, *I fiori del male*, cit., pp. 138-141.

²⁷ W. Benjamin, *Su alcuni motivi in Baudelaire*, tr. it. di R. Solmi, in W. Benjamin, *Opere complete VII*, cit., pp. 406-407.

²⁸ C. Baudelaire, “Spleen”, in C. Baudelaire, *I fiori del male*, cit., pp. 136-137.

²⁹ Sulla portata politica e ideologica delle politiche di uniformizzazione delle scale temporali nei processi di globalizzazione colonialista tra XIX e XX sec., cfr. V. Ogle, *The global transformation of time: 1870-1950*, Harvard University Press, Cambridge Massachusetts 2015.

dell'esperienza del tempo come diseguale, attraversata da rotture, risacche, accelerazioni. Primato della ricorrenza ciclica e della rammemorazione del giorno festivo, il calendario nasce per misurare il tempo *pieno e disomogeneo* emergente dalle necessità della vita agricola – che, come sottolineava Koselleck, «fino a 200 anni fa in molti paesi d'Europa assorbiva ancora l'80% della popolazione»³⁰. Non vi è, nel calendario, una successione di sezioni identiche, ma la posizione di un tempo vissuto, profondamente investito di significato. Tale significato risiede nella *memoria* del passato: i giorni di festa sono i giorni della rammemorazione. Ma che cosa si ricorda esattamente nei giorni di festa? Siamo qui davanti ad un punto centrale della critica benjaminiana all'ideale di progresso della socialdemocrazia:

[la socialdemocrazia tedesca] si compiace di assegnare alla classe operaia il ruolo di redentrica delle generazioni future. E recise così il nerbo della sua forza migliore. La classe disapprese, a questa scuola, tanto l'odio quanto la volontà di sacrificio. Entrambi infatti si alimentano all'immagine degli antenati asserviti, non all'ideale dei discendenti liberati³¹.

La prassi politica trova il suo ricettacolo soltanto in un'idea di rivoluzione che si configura come redenzione del passato, non nell'immagine trionfalistica del lascito alle generazioni future cara al progressismo socialdemocratico. Vi è infatti un filo di solidarietà che lega le generazioni: il compito rivoluzionario di ogni generazione è riscattare la sofferenza delle precedenti.

È peraltro ancora sulla considerazione del progresso che viene segnandosi l'allontanamento di Benjamin da Ernst Bloch, che pure aveva esercitato una certa influenza sullo sviluppo del suo pensiero. Per Bloch a muovere la prassi politica è una speranza rivolta al futuro, posta nei termini di una riattivazione del pensiero utopico: è solo nel futuro che il mondo viene caricato di potenzialità, e la temporalità più adatta a favorire le spinte utopiche è dunque quella rivolta in avanti. L'attenzione al passato non fa che favorire, secondo

³⁰ R. Koselleck, *Futuro Passato*, cit., p. 209.

³¹ W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, cit., Tesi XII, p. 489.

Bloch, l'ipostatizzazione del già-stato, frenando di conseguenza l'azione e l'immaginazione politica. La prassi orientata in tal senso viene ridotta alla gestione di una storia intesa come necessaria processualità, impossibilitata a divenire altro da sé³². Come abbiamo visto, Benjamin si colloca esattamente agli antipodi di tale lettura: la redenzione arriverà tramite un'azione che trova il suo movente nella responsabilità verso gli oppressi del passato, rammemorata secondo il modello della festività calendariale. A legare più strettamente rivoluzione, retrospezione e festività, un accento particolare è posto da Benjamin sul concetto di felicità. L'immagine che ogni uomo possiede di quest'ultima è pervasa secondo Benjamin non tanto dalla speranza di un avvenire migliore, quanto dall'*invidia* per ciò che poteva essere in passato e non è stato³³: è per questo che l'idea di una reale redenzione passa dalla temporalità in cui il passato, riserva di promesse di felicità non mantenute, viene attualizzato. È quindi soltanto nel passato che è possibile ritrovare la spinta ideale che muove alla *redenzione*: la festa è appunto la riproposizione del passato come luogo di cambiamento potenziale non avvenuto, e dunque da riscattare.

Soffermiamoci ancora sull'idea di rivoluzione in relazione alla festa. Quest'ultima non si esaurisce in effetti nella sola funzione di rammemorazione del passato: per Benjamin essa è anche *allegria*, *festeggiamento*. Come, in generale, la lotta di classe è combattuta con astuzia, perseveranza, ma anche con «*gaiezza*»³⁴, così il rovesciamento carnevalesco e l'ebbrezza del giorno di festa diventano metafora della rivoluzione³⁵. Se, per Benjamin, la storia degli oppressi mostra come lo stato d'eccezione

³² E. Bloch, *Il principio speranza* (1954-1959), tr. it. di E. De Angelis e Tommaso Cavallo, Garzanti, Milano 2005, pp. 22-23.

³³ W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, cit., Tesi II, pp. 483-484.

³⁴ Ivi, Tesi IV, p. 484.

³⁵ Come osserva Franco Cardini, l'associazione tra rivoluzione, festa e felicità era ancora ben viva durante l'esperienza del Sessantotto. F. Cardini, *I giorni del sacro. I riti e le feste del calendario dall'antichità a oggi*, UTET, Torino 2016, p. 12.

esemplificato dal nazismo³⁶ rappresenta in realtà la norma delle società umane fino ad oggi, con la rivoluzione si tratterà di suscitare il *vero* stato di eccezione³⁷: il rovesciamento carnevalesco della tradizione degli oppressi. Sia la prassi rivoluzionaria che la festa sanciscono una differente economia del tempo – ne provocano un arresto, una resistenza alla direzione irreversibile delle lancette: è il calendario che torna ad opporsi all’orologio, e la festa può dunque essere *felice* soltanto perché si sottrae al tempo computato dagli orologi³⁸. Dopotutto è questa la ragione per cui nella Rivoluzione del 1830 i parigini «*irrités contre l’heure [...] tiraient sur les cadrans pour arrêter le jour*»³⁹: si spara agli orologi per fermare il tempo, impedirgli di scorrere per poter così raccogliere l’evento rivoluzionario in se stesso, come totalità e non come somma d’istanti identici.

È necessario sottolineare come Benjamin scelga qui di utilizzare soltanto uno tra due possibili significati politici della festività, che si incrociano paradossalmente proprio sul concetto di rivoluzione. Come la *revolutio* associata alla festa è stata intesa, ancor prima che nel significato politico moderno di sovvertimento radicale, in primo luogo in termini di *ανακυκλωσις*, il ciclo cosmico che *ristabilisce* l’ordine, così la festività può rappresentare sia la possibilità della *στασις* che quella della concordia. Permane dunque, al di là della lettera benjaminiana, una profonda ambiguità nel rapporto tra festa ed eversione. È allora possibile ricordare, per nominare soltanto alcuni episodi storici, il ruolo dell’occasione festiva nei Vespri Siciliani del 1282 e nelle Pasque Veronesi del 1797, insurrezioni scoppiate entrambe il lunedì di Pasqua, come anche negli scontri del Calendimaggio a Firenze nel 1300 e del

³⁶ Per una discussione del regime nazista come *stato d’eccezione permanente* cfr. G. Agamben, *Stato di eccezione*, Bollati Boringhieri, Torino 2003, paragrafo 4.5.

³⁷ W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, cit., Tesi VIII, pp. 485-486. Per un’indagine sul rapporto tra Walter Benjamin e Carl Schmitt sul concetto di stato d’eccezione cfr. D. Gentili, *Il tempo della storia. Le tesi Sul concetto di storia di Walter Benjamin*, Guida Editore, Napoli 2002, nuova edizione Quodlibet, Macerata 2019, pp. 123-130.

³⁸ F. Cardini, *I giorni del sacro*, cit., p. 24.

³⁹ W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, cit., Tesi XV, p. 491.

Carnevale di Romans nel 1580; ma è parimenti necessario considerare che le grandi festività cicliche, ad Atene, a Roma ed in seguito nell'anno liturgico cristiano, sovvertivano l'ordine anche per assicurare la sua stessa riproduzione, perseguendo il «caos come necessario punto d'arrivo d'un processo di rigenerazione»⁴⁰ e come spazio simbolico di mediazione tra governati e governanti. È significativo a tal proposito come proprio l'esperienza della Rivoluzione francese possa rappresentare entrambi gli aspetti della festa, con i giacobini impegnati, da un lato, nello «sradicamento delle feste tradizionali»⁴¹ a carattere religioso e nella rottura dei calendari e del computo degli anni («[l]a grande rivoluzione introdusse un nuovo calendario»)⁴² e, dall'altro, nella «fondazione di nuove feste pensate come momento di aggregazione demagogica attorno ai riti e ai simboli degli ideali rivoluzionari»⁴³.

Si è detto sopra che lo stile benjaminiano è caratterizzato da un costante uso d'immagini. Non si tratta di un aspetto di poco conto, dato che Benjamin stesso si è occupato dell'uso filosofico di immagini, simboli e allegorie. Appare dunque adesso sensato, avviandoci alla conclusione, partire dalle riflessioni sull'estetica dello stesso Benjamin per cercare di cogliere la portata di orologio e calendario in quanto immagini di temporalità alternative. Ci si riferisce qui in particolare alle riflessioni contenute nell'opera giovanile *Il dramma barocco tedesco*⁴⁴. In questo testo si assiste al tentativo di ristabilire la dignità estetica e filosofica dell'allegorico in risposta alla sua svalutazione, operata dal romanticismo, in favore del simbolico. Il simbolo romantico viene accusato da Benjamin di essere un «usurpatore»⁴⁵, traslazione in ambito estetico di un

⁴⁰ Ivi, p. 17.

⁴¹ Ivi, p. 43.

⁴² W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, cit., Tesi XV, p. 491.

⁴³ F. Cardini, *I giorni del sacro*, cit., p. 43.

⁴⁴ W. Benjamin, *Il dramma barocco tedesco* (1928), tr. it. di F. Cuniberto, in W. Benjamin, *Opere complete II. Scritti 1923-1927*, Einaudi, Torino, 2001, pp. 69-268.

⁴⁵ Ivi, p. 196.

elemento che dovrebbe invece riferirsi al teologico. Difatti, se nella teologia il simbolico rappresenta la paradossale unità-separazione del sensibile e del soprasensibile, il romanticismo appiattisce il suo significato sul nesso mondano tra apparenza ed essenza. Secondo Benjamin il simbolo inteso dai romantici rappresenta l'apparire dell'idea stessa in forma sensibile, vale a dire il particolare in luogo dell'universale. È in tale allontanamento dall'utilizzo teologico del simbolo che Benjamin individua la "usurpazione" dei romantici: a seguito del fraintendimento, il simbolico arriva a disegnare una linea continua tra l'estetico ed il divino, presentificando indebitamente il trascendente nell'immanente⁴⁶. Parallelamente, l'accezione romantica del simbolo non può che comportare la svalutazione dell'allegorico, che viene ridotto al mero «emblema, l'esempio dell'universale»⁴⁷, e non all'apparire di quest'ultimo; l'allegoria viene così ridotta ad un semplice espediente stilistico, imposizione di un rapporto puramente cosale ed esteriore tra oggetti di natura eterogenea. È in opposizione a tale interpretazione che si opera la rivalutazione benjaminiana dell'allegorico, poiché l'allegoria «non è un semplice artificio retorico, ma espressione piena, come lo è il linguaggio, anzi come lo è la scrittura»⁴⁸. L'allegoria è allora da intendersi come *segno* della natura, ma non nel modo in cui lo è il simbolo: nel simbolico la natura viene colta alla luce della sua trasfigurazione nella redenzione; attraverso l'allegorico, al contrario, viene mostrata la caducità della natura sotto il punto di vista del suo deperimento⁴⁹. In questo senso, per Benjamin l'allegoria non si limita a rappresentare un artificio retorico, ma pone un'ontologia della transitorietà di tutte le cose.

⁴⁶ *Ibidem*. A questo riguardo si rimanda alle tesi benjaminiane contenute nel *Frammento teologico-politico*, breve testo teso a specificare il tipo di rapporto – e di separazione – che intercorre tra gli ordini del profano e del messianico, ed il significato di tale nesso per la dinamica storica. W. Benjamin, *Frammento teologico-politico* (1921), tr. it. di G. Agamben, in W. Benjamin, *Opere complete I. Scritti 1906-1922*, Einaudi, Torino 2008, pp. 512-513.

⁴⁷ J. W. Goethe, *Massime e riflessioni*, De Silva, Torino 1943, p. 49, citato in W. Benjamin, *Il dramma barocco tedesco*, cit., pp. 197-198.

⁴⁸ W. Benjamin, *Il dramma barocco tedesco*, cit., p. 199.

⁴⁹ *Ivi*, p. 202.

Il confronto tra le due figure viene nelle stesse pagine approfondito in rapporto al loro significato temporale. Benjamin ripropone qui la distinzione di Friedrich Creuzer tra il simbolo, che si offre come «totalità istantanea» nel momento della sua rappresentazione, e l'allegoria, la quale invece «ci costringe a sollevare lo sguardo e a seguire il movimento che il pensiero nascosto assume nell'immagine»⁵⁰. Si tratta, nell'interpretazione di Benjamin, di una distinzione che ha il merito di fondarsi su una differente semiotica del tempo storico⁵¹, formalizzando attraverso simbolo e allegoria due distinte esperienze della temporalità: nel caso del simbolo si tratta della connessione istantanea che svela in un attimo la totalità dell'esperienza storica, mentre nell'allegoria la connessione è data per il tramite di momenti separati e successivi. Ecco che da questa differenza discendono anche due diversi modi di rivolgersi alla storia: mentre, nel caso del simbolo, il riferimento alla totalità rinvia alla possibilità della redenzione del passato, l'allegoria, lo abbiamo visto, svela la storia come «irrigidito paesaggio originario»⁵², melanconico rimando alla transitorietà insita nella storicità stessa. Proprio per questo il dramma barocco oggetto dell'opera, facente largo uso dell'allegoria, non può che mostrare sfiducia nell'idea di redenzione: la storia può essere lì intesa soltanto come *via crucis*, dimostrazione della caducità inestirpabile della natura nel suo intreccio col tempo⁵³. L'allegoria appiattisce dunque il passato sulla tradizione – non redime, non arresta il tempo, ma lo ripropone identico a se stesso; di conseguenza il dramma barocco non può proporre alcuna escatologia provvidenziale. Considerando tale limite nelle sue conseguenze politiche, il dramma conduce ad un atteggiamento ciclotimico: a momenti di ebbrezza rivoluzionaria senza costrutto seguono

⁵⁰ G.F. Creuzer, *Simbolica e mitologia* (1819), tr. it. di G. Moretti, Editori Riuniti, Roma 2004, p. 61.

⁵¹ G. Boffi, *Allegoria e simbolo in Walter Benjamin*, in V. Melchiorre (a cura di), *Simbolo e conoscenza*, Vita e Pensiero, Milano 1988, p. 334.

⁵² W. Benjamin, *Il dramma barocco tedesco*, cit., p. 202.

⁵³ Ivi, p. 203.

momenti di riflusso e malinconia, poiché, se manca la possibilità della redenzione, la storia non può che divenire il teatro dove si susseguono insensate ed inutili sconfitte⁵⁴. Sintetizzando, dunque, la fissazione del passato, propria dell'allegoria e dello storicismo, non può che favorire l'inerzia politica⁵⁵, così come l'insistenza sul futuro del progressismo socialdemocratico toglieva alla classe rivoluzionaria le sue migliori energie.

Quanto detto finora permette di delineare alcune coppie di termini oppositivi: alla distinzione tra simbolo e allegoria si associano la distinzione tra istante e successione, tra totalità e frammento, tra idea e concetto. Ciò induce in ultima analisi a riflettere sul significato che Benjamin intendeva dare alle numerose immagini utilizzate nella sua prosa filosofica. Non si vede, difatti, come sia possibile conciliare la sua rivalutazione dell'allegorico con una filosofia della storia che valorizza l'istante sul procedere dei secondi, l'idea di redenzione su quella di caducità, la totalità sul frammento. In realtà è importante notare che, nonostante Benjamin rifiuti la svalorizzazione dell'allegoria che riconduce al romanticismo, facendosi anzi promotore della sua riabilitazione in senso artistico⁵⁶, ciò non implica che la riflessione benjaminiana possa essere ritenuta allegorica nel metodo o nel contenuto. La difesa dell'allegoria in campo estetico non implica dunque in Benjamin il suo utilizzo all'interno dello stile filosofico, ed anzi le sue tesi politiche fanno largo ricorso a nozioni che egli associa al simbolico – sebbene si tratti di un simbolico diverso da quello inteso dal romanticismo⁵⁷.

In conclusione, la complessità della riflessione estetica e politica di Benjamin sul simbolo e l'allegoria dimostra in ogni caso l'estrema attenzione

⁵⁴ B. Moroncini, *Il lavoro del tutto. Materialismo, politica e rivoluzione in Walter Benjamin*, Mimesis, Milano-Udine 2012, pp. 17-18.

⁵⁵ D. Gentili, *Il tempo della storia*, cit., pp. 116-117.

⁵⁶ Cosa riconosciuta notoriamente da H. G. Gadamer, "Prefazione alla seconda edizione tedesca" (1965), in *Verità e metodo* (1960), tr. it. di G. Vattimo, Bompiani, Milano 2000, nuova edizione 2016, p. 1004, nota 7.

⁵⁷ A. Pinotti, "Allegoria: fu vera gloria?", *Aisthesis. Pratiche, linguaggi e saperi dell'estetico*, III/2, 2010, pp. 153-162. Cfr. p. 161.

da riservare alle immagini – tra le quali l’orologio e il calendario di cui abbiamo trattato – nella lettura della prosa filosofica benjaminiana. Ben lungi dal rappresentare un tratto stilistico accessorio, quando le immagini sono utilizzate come simboli – connessione immediata con la totalità della proposta filosofica di Benjamin – la quale è a sua volta una filosofia che cerca di rendere conto della storia nella sua totalità⁵⁸ – esse diventano un elemento organico dell’impianto teorico dell’autore. Si rintraccia dunque in Benjamin una profonda corrispondenza tra ciò che egli sostiene sul simbolo in campo estetico, seppur depurato dal suo elemento romantico, e l’utilizzo filosofico e politico di esso: si tratta di una scrittura filosofica *engagée*, forma che fa corpo con il contenuto⁵⁹. L’uso benjaminiano dei simboli ha quindi un significato filosofico e politico centrale, dovendo esso agire sul lettore imprimendo una conoscenza che si fa vivida nel momento della lotta:

[a]rticolare storicamente il passato non significa conoscerlo “proprio come è stato davvero”. Vuole dire impossessarsi di un ricordo così come balena in un attimo di pericolo. Per il materialismo storico l’importante è trattenere un’immagine del passato nel modo in cui s’impose impreveduta nell’attimo del pericolo, che minaccia tanto l’esistenza stessa della tradizione quanto i suoi destinatari⁶⁰.

I simboli benjaminiani devono dare forma alla prassi politica nel momento stesso dell’agire. Le immagini dell’orologio e del calendario acquistano dunque pienamente, alla luce di tale risultato, carattere di simboli: con la loro contrapposizione Benjamin non intende allora soltanto esemplificare il contrasto tra diverse modalità di esperire il tempo, quasi che esse fossero fissate una volta per tutte, ma, piuttosto, impiegare quelle stesse immagini per dare forma ad una nuova esperienza della temporalità che sia autenticamente rivoluzionaria.

⁵⁸ Questa idea di totalità storica non è da confondersi, però, con quella additiva, omogenea e progressiva tipica dello storicismo o del romanticismo, contro cui Benjamin è invece in forte polemica. Egli pone, difatti, la distinzione tra una vera ed una falsa totalità, vale a dire tra la *Totalität* e la *Einheit*. Cfr. A. Pinotti, “Allegoria: fu vera gloria?”, cit., pp. 158-159.

⁵⁹ Sullo stile della prosa benjaminiana in rapporto con la sua filosofia cfr. M. Ophälders, *Costruire l’esperienza. Saggio su Walter Benjamin*, CLUEB, Bologna 2001, pp. 14-15.

⁶⁰ W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, cit., Tesi VI, p. 485.

Nota bibliografica

AGAMBEN, Giorgio, *Stato di eccezione*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.

BAUDELAIRE, Charles, *Les Fleurs du mal*, Auguste Poulet-Malassis, Alençon 1857; *I fiori del male*, tr. it. di G. Bufalino, Mondadori, Milano 2013.

BENJAMIN, Walter, *Theologisch-politisches Fragment* (1921), in *Gesammelte Schriften II*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1972-1999; *Frammento teologico-politico*, tr. it. di G. Agamben, in W. Benjamin, *Opere complete I*, Einaudi, Torino 2008, pp. 512-513.

—, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, Rowohlt, Berlin 1928; *Il dramma barocco tedesco*, tr. it. di F. Cuniberto, in W. Benjamin, *Opere complete II*, Einaudi, Torino, 2001, pp. 69-268.

—, *Das Paris des Second Empire bei Baudelaire* (1938), in *Gesammelte Schriften I/2*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1972-1999; *Appendice a La Parigi del Secondo Impero in Baudelaire*, tr. it. di G. Schiavoni, in W. Benjamin, *Opere Complete VII*, Einaudi, Torino 2006, pp. 210-233.

—, *Über einige Motive bei Baudelaire* (1939), in *Gesammelte Schriften I/2*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1972-1999; *Su alcuni motivi in Baudelaire*, tr. it. di R. Solmi, in W. Benjamin, *Opere complete VII*, Einaudi, Torino 2006, pp. 378-415.

—, *Über den Begriff der Geschichte* (1940), in *Gesammelte Schriften II*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1972-1999; *Sul concetto di storia*, tr. it. di G. Bonola e M. Ranchetti, in W. Benjamin, *Opere complete VII*, Einaudi, Torino 2006, pp. 483-493.

- BLOCH, Ernst, *Das Prinzip Hoffnung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1959; *Il principio speranza*, tr. it. di E. De Angelis e Tommaso Cavallo, Garzanti, Milano 2005.
- BOFFI, Guido, *Allegoria e simbolo in Walter Benjamin*, in V. Melchiorre (a cura di), *Simbolo e conoscenza*, Vita e Pensiero, Milano 1988, pp. 332-363.
- CARDINI, Franco, *I giorni del sacro. I riti e le feste del calendario dall'antichità a oggi*, UTET, Torino 2016.
- CREUZER, Friedrich, *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen*, Erster Theil, Leipzig und Darmstadt 1819; *Simbolica e mitologia*, tr. it. di G. Moretti, Editori Riuniti, Roma 2004
- DEBORD, Guy, *La Société du Spectacle*, Gallimard, Parigi 1967; *La società dello spettacolo*, tr. it. di P. Salvadori e F. Vasarri, Baldini Castoldi Dalai, Milano 2013.
- ELIAS, Norbert, *Über die Zeit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1985; *Saggio sul tempo*, tr. it. di A. Roversi, il Mulino, Bologna 1986.
- GADAMER, Hans-Georg, *Wahreit und Methode*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1960; *Verità e metodo*, tr. it. di G. Vattimo, Bompiani, Milano 2000, nuova edizione 2016.
- GENTILI, Dario, *Il tempo della storia. Le tesi Sul concetto di storia di Walter Benjamin*, Guida Editore, Napoli 2002, nuova edizione Quodlibet, Macerata 2019.
- GOETHE, Johann Wolfgang von, *Massime e riflessioni*, De Silva, Torino 1943.
- HARVEY, David, *The Condition of Postmodernity. An Enquiry into the Origins of Cultural Change*, Blackwell, Cambridge 1989; *La crisi della modernità*, tr. it. di M. Viezzi, Il Saggiatore, Milano 2010.

IMBRIANO, Gennaro, *Le due modernità. Critica, crisi e utopia in Reinhart Koselleck*, DeriveApprodi, Roma 2016.

KOSELLECK, Reinhart, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Suhrkamp, Frankfurt am Main; *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, tr. it. di A. M. Solmi, CLUEB, Bologna 2007.

LE GOFF, Jacques, “Au Moyen Âge: temps de l’Église et temps du marchand”, *Annales*, xv/3, 1960, pp. 417-433; *Tempo della chiesa e tempo del mercante*, tr. it. di M. Romano, Einaudi, Torino 1977.

MARX, Karl, ENGELS, Friedrich, *Opere complete Volume XLI (Carteggio 1860-1864)*, Editori Riuniti, Roma 1973.

MORONCINI, *Il lavoro del tutto. Materialismo, politica e rivoluzione in Walter Benjamin*, Mimesis, Milano-Udine 2012.

NEWTON, Isaac, *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* (1687), *Principi matematici della filosofia naturale*, tr. it. di A. Pala, UTET, Torino 1965.

OGLE, Vanessa, *The global transformation of time: 1870–1950*, Harvard University Press, Cambridge 2015.

OPHÄLDERS, Markus, *Costruire l’esperienza. Saggio su Walter Benjamin*, CLUEB, Bologna 2001.

PINOTTI, Andrea, “Allegoria: fu vera gloria?”, *Aisthesis. Pratiche, linguaggi e saperi dell’estetico*, III/2, 2010, pp. 153-162.

Nota biografica

Alessio Porrino è dottorando in Teoria e Storia delle Istituzioni e del Governo presso l'Università di Salerno. Laureato in Scienze Filosofiche presso l'Università di Bologna, si occupa del rapporto tra soggettività e violenza nel pensiero politico novecentesco, con particolare riferimento all'opera di Michel Foucault.

Alessandro Volpi è dottorando in Discipline Filosofiche presso l'Università Vita-Salute San Raffaele. Si è laureato in Scienze Filosofiche presso l'Università di Bologna con una tesi sulla relazione tra filosofia della storia, temporalità e capitalismo contemporaneo. Attualmente si occupa di giustizia distributiva e cooperazione internazionale nella gestione del cambiamento climatico.