

AII

Spaesamenti

Processi di estraniamento culturale tra età moderna
e contemporanea

a cura di

Fabio Martelli

Contributi di

Cesarina Casanova

Raffaella Cavaliere

Maria Teresa Guerrini

Vincenzo Lagioia

Fabio Martelli

Franco Quinziano





Aracne editrice

www.aracneeditrice.it
info@aracneeditrice.it

Copyright © MMXVII
Gioacchino Onorati editore S.r.l. – unipersonale

www.gioacchinoonoratieditore.it
info@gioacchinoonoratieditore.it

via Vittorio Veneto, 20
00020 Canterano (RM)
(06) 45551463

ISBN 978-88-255-0053-0

*I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica,
di riproduzione e di adattamento anche parziale,
con qualsiasi mezzo, sono riservati per tutti i Paesi.*

*Non sono assolutamente consentite le fotocopie
senza il permesso scritto dell'Editore.*

I edizione: aprile 2017

Indice

- 7 Introduzione. Ermeneutica del disorientamento
di Fabio Martelli
- 31 Noi, per i quali il mondo è patria. Quando un celebre esilio
ispira un viaggio letterario
di Raffaella Cavalieri
- 51 Tra Rimini e Cesena: frammenti di fine Settecento dell'esi-
lio italiano dei gesuiti iberici
di Maria Teresa Guerrini
- 79 L'esilio italiano dei gesuiti spagnoli. Enciclopedismo, dialo-
go e modelli di promozione culturale in Juan Andrés
di Franco Quinziano
- 123 «Je ne l'avais jamais aimé, je ne l'aimais pas et je ne l'ai-
merai jamais». Margherita Luisa d'Orléans e Cosimo III
ovvero l'esilio del cuore
di Vincenzo Lagioia
- 145 Figli adottivi: fra inclusione e spaesamento
di Cesarina Casanova
- 167 Gli autori

Introduzione

Ermeneutica del disorientamento

FABIO MARTELLI*

La nozione di spaesamento si trova al centro di una sfera semantica particolarmente ricca ed articolata di cui fanno parte, ad esempio, concetti come estraneazione, esilio, alienazione, astrazione.

Di questa vasta rete di modulazioni, i saggi che seguono danno conto attraverso *exempla* specifici in seno ai quali tuttavia sono sottese non solo queste potenzialità, legate per l'appunto a percorsi tanto differenziati tra loro, ma anche un'immensa bibliografia multidisciplinare che anch'essa si rispecchia, in termini interlineari, nel corpo di tali contributi.

In queste brevi osservazioni preliminari ci soffermeremo su alcune singole tematiche che, in forma meramente paradigmatica, possono mostrare la densità e la rilevanza culturale di questo argomento, a cominciare, ad esempio, dalla stessa parola alienazione che pare interconnessa a gran parte dell'ambito semantico di cui stiamo parlando e che presenta, da subito, una serie di interrogativi lessicali né semplici né unilateralmente risolvibili.

La concezione moderna di alienazione, infatti, ci appare figlia dell'evoluzione, ma non della coniugazione, di due approcci disciplinari completamente diversi; da un lato quello freniatico, che si evolve poi nella metodologia rigorosa della psichiatria (senza ovviamente prescindere dalle aperture agli spazi della psicanalisi) mentre dall'altro questo stesso lessema è al centro della dottrina marxiana circa la genesi, la morfologia, l'epistemologia stessa del modo di produzione capitalista e della società che da esso discende.

Concetti questi che, nel corso dello scorso secolo, si sono spesso sfiorati, intrecciati, "reciprocamente ricercati" senza giungere tuttavia a un approccio sistemico totalmente interattivo.

* Docente di Storia moderna presso l'Alma Mater Studiorum – Università di Bologna.

Quella marxiana si propone infatti una interpretazione squisitamente storica del concetto di alienazione, anche se già nelle pagine del grande economista politico tedesco erano implicite osservazioni di carattere non solo sociologico, ma al tempo stesso anticipatrici di una valutazione psicologica (se non psichiatrica) delle ricadute sulle dimensioni esistenziali delle classi operaie (dato che il tema dell'alienazione in Marx propone e suggerisce, senza fornire però un'ipotesi epistemologica riletta in tal senso, ma piuttosto ulteriori elementi circa il rapporto tra l'insieme delle componenti sociali dominate, all'interno del sistema capitalistico e le peculiarità del concetto di autocoscienza, all'interno del proletariato).

D'altra parte nel corso del tempo, al di là degli sforzi della Scuola freudiana, il concetto di alienazione ha acquisito, nell'ambito psichiatrico, una forma di inquadramento nosologico sempre più puntuale ed articolato, indisgiungibile quindi dallo sviluppo complessivo delle bioscienze e pertanto non meramente trasferibile nell'alveo dei più vasti contatti tra saperi della psiche ed elaborazione di una nuova prospettiva storiografica.

È stata piuttosto una forma di "coazione" culturale che ha tentato di introdurre appunto una forma di unicità identitaria, soprattutto tra gli anni Sessanta e Settanta, in seno alla nozione di alienazione, come fenomeno interpretabile in termini equipollenti e complementari da una prospettiva marxiana e da una prospettiva psichiatrica, senza però con questo pervenire a una risoluzione piena di questi interrogativi.

La parola rimane quindi appesa al processo fallito di integrazione tra le più specifiche delle scienze della psiche nella sfera nosologica e quelle che hanno cercato di vedere le inferenze di tali processi individuali nello sviluppo delle dinamiche collettive di approccio psicologico alla società e dunque sempre in una cronotassi rigorosamente storica.

Pur all'interno di questa potenziale dicotomia pare evidente che una categoria in cui quanto meno la dimensione di "disagio" ha evocato una serie di studi congiunti dei due disciplinari, quello nosologico e quello storico, è rappresentata da tempo dallo studio della concezione dell'esilio o meglio della nozione di esilio come cesura rispetto a un'esperienzialità, individuale e collettiva, di cui questo momento fondato sulla coazione subita, rappresenta un intervallo o addirittura la fine stessa di quella dimensione pragmatica che, in un'ottica hegeliana, si soleva attribuire a ogni forma di dialettica, a cominciare dall'ambito politico.

Sotto questo profilo appaiono particolarmente interessanti le esperienze vissute in seno alla cultura francese, la più ricca, per molti versi, di esuli illustri o quasi sconosciuti, tutti legati però a un insieme di drammatiche ed epocali vicende che cominciano con le grandi migrazioni sancite e imposte dai cambiamenti di regime politico all'interno del loro paese d'origine.

Londra, l'Inghilterra e il mondo anglosassone cominciano così a diventare uno dei luoghi di rifugio favorito per l'intelligentia francese sin dai tempi remoti di Luigi XIV, nella cupa stagione della dragonades e della revoca dell'Editto di Nantes. Ma questo moto si rafforza soprattutto con la Rivoluzione Francese, dapprima e con l'ascesa e la caduta di Napoleone, poi, quando giacobini e fautori dell'imperatore si ritrovano a fuggire le repressioni che si susseguono disperdendosi un po' per tutta Europa, sino a raggiungere sovente le sponde del Nuovo Mondo.

In questa alternanza di ricerca dell'archetipo rivoluzionario e di processi di reinvenzione repressiva della monarchia molte generazioni di francesi conoscono dunque la via dell'esilio; un'esilio che, soprattutto, in fase post napoleonica, sembra avere come capitale d'elezione Londra.

Il processo, si potrebbe dire, raggiunge poi il culmine con le forme di repressione poliziesca di Luigi Napoleone Bonaparte o all'indomani della caduta della Comune.

Ciò che meglio si coglie all'interno delle esperienze descritte da diari, lettere ed opere redatte durante i momenti tetri dell'esilio può essere obiettivamente trasfuso in una dimensione collettiva laddove ci si ponga nell'ottica dell'analisi della percezione della temporalità.

Ciò che colpisce, infatti, è l'osservare che nella prospettiva dell'esule il passato e il futuro sono le uniche due fasi temporali significanti, le uniche percorribili, le uniche dalle quali si possa dedurre e indurre una qualche vera forma di significanza per il proprio stesso essere in una chiave esistenziale piena.

Ciò che scompare, in ultima istanza, è il presente in nome appunto di una ineludibile cancellazione della pragmaticità da ogni prospettiva dialettica in relazione a questa fase del tempo.

Il passato piuttosto diventa allora la sfera legittimante della esistenza stessa dell'individuo, del gruppo, della struttura politica e persino dell'idea che essa rappresenta, una volta che è stata scacciata dal paese d'origine, nello spaesamento della sconfitta e soprattutto nella consapevolezza della propria autoirrelevanza in seno alla sfera del presente.

Il futuro in quest'ottica finisce per acquistare dunque una dimensione quasi messianica. Esso infatti costituisce l'unica prospettiva in cui il passato stesso torna ad acquisire una valenza di senso compiuto, in cui l'identità individuale e quella collettiva possono nuovamente saldarsi in un'ottica che recuperi la pragmaticità (soprattutto quella della dinamica politica).

La Storia, intesa per l'appunto come successione evolutiva in prospettiva passata, diventa il fattore che consente di ricongiungere l'esistenza dell'individuo, soprattutto come parte di un gruppo, a un ipotetico, labile, forse impossibile futuro, bypassando d'imperio l'angustia e l'irrelevanza del presente.

A fronte dunque della dialettica implicita in seno al concetto di temporalità, nella vita di questi esuli, privati per l'appunto del loro presente, prevale l'immobilismo della spazialità e non è un caso che a esso si reagisca sovente con l'idea del viaggio.

E tale viaggio che non è un ritorno verso la patria, né un'alternativa all'attesa di un futuro che lo contempi, quanto piuttosto un momento in cui, invertendo l'ordinaria categorialità implicita in queste due nozioni, lo spostamento nello Spazio va a sopperire il congelamento del movimento dialettico del Tempo. Farsi viaggiatori, dunque, diventa la via con cui riscoprire, in termini di pragmaticità, una sfera temporale altrimenti vuota poiché in essa lo spaesamento ha risucchiato ogni chiave autoidentitaria legittimante, fissando nella contrapposizione passato-futuro, ogni legittimazione esistenziale individuale e collettiva.

Questa era d'altronde una consapevolezza antica che ci appare estremamente rilevante all'interno della cultura dell'estraneazione e dello spaesamento già in età antica, sia pure esposta in termini paradossali.

Nel mondo greco come in quello latino l'esiliato, l'apolide per coazione, l'individuo espulso dalle dinamiche della *polis* o della *Res publica*, vede trascolorare il proprio medello identitario dal *bios* alla *zoè*. E tuttavia in risposta a tale prospettiva, e in una chiave autoperformante della propria dottrina, il mondo epicureo ci appare fornire una valutazione assolutamente opposta alle ragioni ed alle tensioni che abbiamo visto esposte in riferimento alle dinamiche esistenziali del mondo degli esiliati ottocentesco.

La cultura epicurea anzi (valga l'esempio seneciano per tutti) propone una sorta di *laudatio* dell'esilio proprio per la sua riconosciuta capacità di modificare completamente la temporalità individuale. Per l'esule anche epicureo, tale vessazione impone un fenomeno di

estraneazione particolarmente innaturale e perciò crudele e perverso rispetto alle tradizionali dinamiche della cultura classica, quelle in cui la socializzazione all'interno dello stato rappresenta l'unico fattore autoidentitario dotato di senso assoluto.

Tale prospettiva vedeva l'individuo radicato innanzi tutto nel passato, un passato collettivo rappresentato in primo luogo dalla storia del proprio *genos* e poi dalle vicende della *polis* di appartenenza. E da tale presupposto discende la necessità di proiettarsi in un futuro all'interno del quale questi due percorsi genealogici, quello individuale e quello collettivo, si saldano in maniera indissolubile.

La temporalità del presente per il pensiero greco-romano rappresenta dunque essenzialmente il primato hegeliano di quella pragmaticità che deriva dalle "imprese" del passato e che già si riverbera in quelle che sono in procinto di compiersi nel futuro.

Dinanzi a questa prospettiva, la filosofia epicurea propone invece una temporalità fondata esclusivamente sul presente, sulla certezza della volontà di una piena fruizione di esso, sulla percezione dell'illusorietà di ogni valutazione del futuro e dell'inutilità di ogni ancoramento al passato.

Ma questa cesura appare molto difficile da tracciarsi all'interno dell'*animus* dell'uomo della *polis* greca o dello stato romano, tanto profondamente autoidentificato com'è, in seno a una prospettiva esclusivamente dinamico-collettiva del proprio essere.

L'esilio, lo spaesamento diventano allora occasione fortunata nella quale non tanto le radici con il territorio quanto piuttosto quelle legate a tale specifica visione della temporalità vengono recise in maniera brutale e irreversibile.

È una prospettiva inversa rispetto a quella della visione politica di età romantica. Per l'esiliato epicureo il passato rivela ora la sua reale essenza, quella di qualcosa che ormai è connotato in termini di pura inattualità, mentre al contrario il futuro, assumendo una dimensione incerta e quasi chimerica, si spoglia anch'esso delle valenze ordinariamente attribuitegli dalla filosofia del quotidiano, trasformandosi anch'esso in momento di una non-esistenza che, proprio in quanto tale, rivela al saggio la propria futilità.

Per l'uomo sapiente dunque il presente è e resta l'unica sfera in cui la nozione di prassi acquisisce all'un tempo certezza, valenza performante e, soprattutto, credibilità. Ma senza l'esilio, senza questa rottura violenta degli schemi morali, prima ancora che mentali della tradizione, nulla di tutto questo si potrebbe determinare.

Ed ecco allora una sorta di esaltazione di questo momento drammatico, subito e non scelto, che comunque conduce ad avvicinare l'individuo, avulso dagli imperativi della filosofia, agli orizzonti del vero sapiente. Entrambi ora colgono, il primo per imposizione, il secondo per libera scelta, in tutta la sua pienezza l'identità assolutizzante del presente e rigettano la futilità del passato e del futuro.

D'altronde nella pluralità delle radici della cultura occidentale, oltre al modello classico, esiste un'altra alternativa ancora più antica e potente che investe la nozione dell'alienazione dell'esiliato anzi il paradigma dello spaesamento per eccellenza deriva eminentemente dall'archetipo della tradizione biblica.

Nell'Esilio subito dal popolo di Israele a opera di *Nabucadnezar* il ricordo e dunque il passato (ovviamente in contrasto assoluto con il tema epicureo) hanno pregnanza totale: alla nostalgia del ricordo si unisce infatti la rivisitazione del passato come momento di riaffermazione della *berit* tra il Popolo Eletto e Dio.

Sui fiumi di Babilonia, alle lacrime deve seguire dunque una riflessione che si trasferisce dal passato inevitabilmente al futuro, un futuro che non è labile, incerto, presuntivo come nel caso dell'esule ottocentesco, ma che, piuttosto, è anch'esso luminosa certezza nella riaffermazione della piena fiducia nell'Alleanza. Gerusalemme distrutta non è solo ricordo, ma sicurezza del ritorno, non è un punto di partenza cui guardare ormai con gli occhi della mente, ma piuttosto punto centrale di reificazione certa della riaffermazione della santità del luogo scelto da Dio per il suo popolo.

Ma sarebbe erroneo pensare che la temporalità dell'esilio, nella cultura biblica, si giochi esclusivamente in un rapporto tra passato e futuro, entrambi intesi come fattori di certezze, meri fattori di rassicurazione, congiunti in un *continuum* in cui la distanza nello spazio viene cancellata dalla onnipotenza di Dio che domina entrambe queste due morfologie del tempo.

Il presente, infatti, non è di erto irrilevante in termini dialettici né tanto meno privo di significanza rispetto al ricordo struggente del passato o alla fiducia nel ritorno futuro. Il presente anzi è il momento della riaffermazione piena della fedeltà all'Alleanza: se passato e futuro illustrano essi stessi la permanenza dell'adesione di Dio a questa *berit* con il suo popolo, il presente si apre come il momento in cui gli errori e i dubbi del passato ed anche ogni paura antica per il futuro si sciolgono, pur in seno alle fatiche ed alle tristezze contingenti, nell'affermazione gioiosa della fiducia intatta

nella fedeltà all'alleanza da parte di Dio come atto di devozione del popolo.

È un rapporto, quello della *berit*, in cui la fiducia è ovviamente il dato centrale e, in forma temporale, se passato e futuro sono i momenti in cui si esplicita la predominanza della fedeltà divina, il presente deve essere il momento in cui la fiducia in tale fedeltà divina viene espressa anche dal popolo.

E questa dimensione totalmente diversa dalle due precedentemente descritte è ovviamente centrale in una cultura, come quella dell'Occidente, che conserva in sé gli incunaboli della classicità così come dell'identità giudeo-cristiana.

Nella tradizione biblica tuttavia l'esilio non diventa mai alienazione; al contrario esso diventa luogo metaforico in cui si rafforza l'incontro tra Dio e il suo popolo.

Non è un caso ad esempio che in tale ottica, simbolicamente ed ontologicamente, il deserto sia lo spazio nel quale Dio offre la sua parola ai profeti. Il deserto dunque conserva da un lato la sua peculiare dimensione di vuoto, ma, proprio anche per questo, diventa il luogo nel quale Dio si manifesta agli uomini in tutta la sua pienezza; paradossalmente dunque il deserto riesce a essere contestualmente luogo dell'assoluto sia in termini di assenza sia in termini di manifestazione della ontologia suprema, luogo epifanico dove Dio esplicita tutta la sua capacità onnivora di riempire lo spazio solo apparentemente vuoto.

Del resto all'interno della stessa *Torah* non è difficile cogliere una sorta di remota "nostalgia" di Dio stesso per il deserto, per il tempo in cui, attraversandolo egli non era solo il motore trascendente del suo popolo, ma piuttosto era quasi quotidianamente intimo tra le tende di Israele, accompagnandolo e quasi mescolandosi al Popolo nel corso del viaggio salvifico dalla terra d'Egitto.

Anche in questo caso le tre dimensioni della temporalità, il passato, maieutico in termini di spiritualità, della servitù egiziana, il futuro, atteso nella felicità della terra del latte e del miele ma anche e soprattutto il presente, fatto di misteriosi e continui dettami di Dio guida quasi visibile del popolo eletto, scandiscono una concezione del rapporto tra esilio ed alienazione, tra i menadri di spazialità apparentemente vuota che si distacca matrice politica, vuoi da quella più propriamente metafisica degli epicurei, giungendo così paradossalmente a formulare una temporalità tripartita nella quale la presenza di Dio si manifesta costantemente in termini stupefacenti, all'inverso di quanto il popolo stesso potrebbe attendersi.

E del resto il rapporto tra presenza ed assenza di Dio, tra alienazione di Dio dal percorso che egli stesso ha creato (e quasi di esilio da esso) e ricerca del suo popolo rappresenta un insieme di costanti teologiche sulle quali gli interrogativi si appuntano sia da parte della cultura ebraica sia da parte di quella cristiana.

Dio, signore del tempo e della storia, Dio signore della creazione sembra infatti nascondersi deliberatamente in entrambi. Lasciare in apparenza che il tempo dell'uomo sostituisca quello da lui sancito e che la storia, lungi dall'essere retta e guidata da lui, appaia invece nelle mani della creatura che egli ha scelto per dominare la terra è il grande paradosso.

Ed è proprio riflettendo su questo complesso rapporto tra Dio e la Storia che Simone Weil elabora un concetto di particolare fascino rispetto a questa presenza particolare di Dio, osservando che il mondo in quanto tale ha cercato di farsi o addirittura si è fatto vuoto di Dio perché esso è (si potrebbe dire quasi spinozianamente) in questo modo Dio. E non a caso ella più oltre prosegue osservando che «bisogna essere nel deserto e solo in quello perché colui al quale si deve tributare amore è prima di tutto definibile attraverso l'assenza», anzi si può dire ad avviso della Weil l'Essere, nella realtà, ritorna attraverso la scansione di un ripensamento che è all'un tempo espressione del pensiero, ma morfologia di un'ontologia assoluta.

In una sorta di fedeltà alle proprie radici ebraiche il pensiero cristiano allora ad esempio con Agostino, memore di san Paolo, ricorda la natura ciclica del rapporto tra identità e alienazione che deve caratterizzare l'essere dei cristiani in funzione di Dio.

Senza dunque dimenticare nulla della propria identità personale, prioritaria perché frutto della creazione di Dio, il cristiano deve comunque cercare la via dell'alienazione da quel sé che si è contingentemente e storicamente creato, quasi sovrapposto potremmo dire, attraverso la storia umana, intorno ed al di sopra del suo sé originario diviso da Dio.

Solo nell'abbandono del sé storico, conclude Agostino, vi è la possibilità di tornare, al sé della creatura così come è stato voluto dal creatore.

E dunque l'esilio da se stessi e persino l'alienazione da se stessi in questo caso non rappresentano un movimento di allontanamento, ma piuttosto la dinamica ciclica di un ritorno a un'identità fondante e performante che è stata sommersa dalle scelte del singolo e della collettività.

Ma questo approccio in Agostino è innanzi tutto una delle tante manifestazioni in cui il suo pensiero risulta espressione di una elaborazione profonda e originale del pensiero paolino ed è proprio a quest'ultimo che si deve ritornare per spingersi verso l'altro polo della ricerca relativa allo spaesamento, all'esilio, all'alienazione.

Se da un lato infatti l'analisi all'interno delle forme teologiche può in qualche modo rappresentare un ipotetico contrappunto alla dinamica del percorso identitario, così come tracciato dall'incontro tra Freud e la Storia, dall'altro, invece, possiamo ancora rifarci se non alla teologia quanto meno ad alcuni grandi teologi, per meglio comprendere il rapporto che verso queste stesse dinamiche ha stabilito Marx, soprattutto nelle prime parti della sua opera.

Queste riflessioni ci conducono inevitabilmente a confrontarci con il celebre passaggio della *Prima Epistola ai Corinzi*, 7, 17, 22.

«Per il resto, dice Paolo, a ciascuno come il Signore ha dato in sorte, ciascuno come Dio ha chiamato, così cammini. Così dispongo in tutta le *ekklesiais* », ed aggiunge,

uno è stato chiamato circonciso? Che non si tiri il prepuzio. Uno è stato chiamato col prepuzio? Che non si faccia circoncidere. La circoncisione è nulla, il prepuzio è nulla. Ciascuno rimanga nella chiamata in cui fu chiamato. Sei stato chiamato schiavo? Non preoccupartene ma se anche puoi diventare libero, piuttosto fa uso. Colui che è stato chiamato schiavo nel Signore, è un liberto del Signore. Allo stesso modo colui che è stato chiamato libero, è schiavo del Messia.

Ora il termine *kletos* deriva da *καλεῖν* ed è dunque tradotto correttamente dai Patres latini con il termine *vocatus*.

Del resto è proprio in questo passaggio della Lettera ai Corinzi che meglio si comprende tutto il significato tecnico di questo verbo, e della sfera semantica a esso sottesa, nella forma de verberalizzata *klesis* che significa quindi sia vocazione sia chiamata.

Prima di chiedersi il significato esatto di *klesis* (quello del *en te klese he eklethe*) è opportuno riconoscere la funzione che il termine *klesis* ma soprattutto la sua traduzione con *Beruf* che ha avuto un grande significato nell'opera di Weber.

Weber chiama "spirito del capitalismo" (cioè la mentalità che fa del profitto stesso un bene indipendentemente dalle motivazioni strettamente utilitaristiche) ciò che avrebbe avuto origine dall'ascesi calvinista, naturalmente attraverso un lungo processo di secolarizzazione.

In altre parole lo spirito capitalista è una secolarizzazione dell'etica puritana della professione ma essa costituisce un qualcosa che si può postulare come esegesi del passo paolino sulla *klesis* dalla *Prima Epistola ai Corinzi*, risultato cui si perviene con la modificazione della vocazione messianica (che in esso è centrale) nel modello di *Beruf* che esprime sia il tema della vocazione sia quello della professione mondana.

Decisiva in questo processo di "secolarizzazione" della *klesis* messianica diventa così la traduzione proposta proprio da Lutero con *Beruf* in riferimento a questo passo.

È in ragione di questa traduzione che un termine che « in origine indicava solo la vocazione che Dio o il Messia rivolgono a un uomo », acquisisce il « senso di professione che poi calvinisti e puritani investiranno di un senso completamente nuovo ».

Inevitabile allora rifarsi alle parole stesse della raffinatissima esegesi che Giorgio Agamben dedica alla problematica.

Per Weber il testo paolino « non contiene una valutazione positiva delle professioni, ma soltanto un atteggiamento di indifferenza escatologica in ragione delle aspettative di una fine del mondo ritenuta imminente in età apostolica ».

Scriva Weber: « siccome tutto attende la venuta del Signore ognuno può rimanere nel ceto e nelle occupazioni mondane in cui l'ha trovato la chiamata del Signore e lavorare come per l'addietro ».

In verità Lutero in un primo tempo, sostiene Weber, aveva condiviso l'interpretazione paolina originaria, quella dell'indifferenza escatologica, ma a partire forse dall'esperienza della rivolta dei contadini (dunque con una finalità eterodiretta rispetto al mero aspetto esegetico e, con una decisa forma di *detournement* sociopolitico) si orienta verso una rivalutazione dell'importanza delle professioni concrete di ogni singolo, in quanto comando rivolto da Dio ad adempiere i doveri della posizione che la Provvidenza gli attribuisce.

Citando ancora Weber « l'individuo deve fondamentalemente rimanere nella professione e nello stato in cui Dio l'ha posto e mantenere i suoi sforzi terreni nei limiti della posizione che gli è stata data ».

È in questo spazio concettuale che Weber si occupa del problema del termine *klesis* asserendo che in un primo tempo Lutero traduce la *klesis* paolina nel senso di « chiamata alla salute eterna da parte di Dio ».

Così ad esempio, per l'appunto, la *Prima Lettera ai Corinzi*, I, 26, propone un lungo elenco di passi a confronto.

E continua Weber: « in tutti questi casi si tratta del concetto puramente religioso di una chiamata venuta a opera di Dio per mezzo del Vangelo, annunciato dagli apostoli e il concetto di *klesis* non ha il minimo elemento in comune con le professioni mondane in senso moderno ».

Secondo Weber la connessione tra un'accezione esclusivamente religiosa di *klesis* come chiamata e quello moderno di *Beruf* sarebbe costituito proprio dal passo di Corinzi, 7.

Ancora una volta le parole di Weber sono estremamente chiare: « la *liaison* tra le due accezioni apparentemente così eterogenee della parola *Beruf* in Lutero è gettato dal passo della *Prima Lettera ai Corinzi* e dalla sua traduzione ».

In Lutero l'intero contesto in cui si trova questo passo suona così:

Che uno proceda così come l'ha chiamato il Signore. Se qualcuno è circonciso al momento della chiamata non si faccia crescere il prepuzio, se qualcuno ha il prepuzio al momento della chiamata non si faccia circoncidere. La circoncisione non è nulla e il prepuzio non è nulla, ciò che conta è attenersi ai comandi del Signore. Ognuno rimanga nella professione in cui è stato chiamato. Se sei servo nel momento della chiamata non preoccupartene.

Verso il 1520 Lutero, dice ancora Weber, « seguendo le versioni tedesche più antiche, ancora nel 1523 aveva tradotto nella sua esegesi di questo capitolo *klesis* con *Ruf* » e allora l'interpretava dunque con la parola *status*.

In effetti è evidente che la parola *klesis* corrisponde pienamente al latino *status* cioè *stand*, stato patrimoniale, stato servile, ma non certo declinabile in senso di "professione" nel significato odierno. Quindi *klesis* "avrebbe e non avrebbe", secondo Weber, in questo contesto, il significato odierno di *Beruf*.

Ci si può chiedere se necessario pensare alla concezione paolina della chiamata nel senso di "indifferenza escatologica" con il risultato di far sì che il passaggio dal significato di vocazione religiosa a quello di professione resti in qualche modo contraddittorio.

Il punto decisivo è evidentemente contenuto nella riga 20, in quel *en te klese* e nell'*eklethe* che risulta sia dall'analisi di Weber sia di quella di Agamben.

Dal punto di vista sintattico-grammaticale la frase era già stata tradotta con grande puntualità da Girolamo: in "qua vocatione vocatus est".

Il punto centrale è rappresentato dal pronome *he* e dal suo valore anaforico che esprime perfettamente il senso della formula, cioè la

sua potenzialità tautegorica che esprime un movimento viene dalla *klesis* e fa ritorno alla *klesis* stessa.

E dunque come in ogni forma di anafora si propone una ripresa del termine *klesis*, che è stato appena citato.

È questo « movimento anaforico che costituisce il senso della *klesis* paolina » e ne fa un termine tecnico all'interno di un vocabolo profondamente messianico.

Klesis quindi indica la particolare mutazione che ogni condizione secolare subisce per il solo essere posta in relazione con l'evento messianico che (non va dimenticato) è già avvenuto secondo Paolo.

Non si tratta quindi di "indifferenza escatologica" come si potrebbe concludere, ma di un'idea di trasformazione, quasi di un ultimo spostamento di ogni condizione del *Saeculum* in riferimento al suo essere stata chiamata messianicamente.

L'*ekklesia* che è già comunità messianica, rappresenta per Paolo l'insieme delle *klesis* messianiche e la vocazione messianica in sé non ha uno specifico contenuto: essa « non è altro che una ripresa delle condizioni fattizie nelle quali si è chiamati ».

In quanto descrive "un'immobilità dialettica" la *klesis* può fondersi con la condizione fattizia e significare sia *vocatio* sia *Beruf* ma in quello proposto da san Paolo è « movimento di nullificazione e non di esaltazione ».

Egli ricorda « la circoncisione è nulla e il prepuzio è nulla »: ciò che secondo la legge fa dell'uno un ebreo e dell'altro un *goim*, dell'uno uno schiavo e dell'altro un uomo libero, è annullato dalla vocazione. Ma l'esigenza di definire la necessità di rimanere in questo nulla.

Ancora una volta il verbo stesso *meneto* non esprime da parte di Paolo un rapporto di differenza ma piuttosto la descrizione di un immobile gesto anaforico, quello della chiamata messianica, cioè il suo essere prima di tutto una « chiamata della chiamata o nella chiamata ». Per questo essa può riconnettersi a ogni *status*, ma per lo stesso motivo esso lo revoca « mettendo radicalmente in questione questa condizione nell'atto stesso di aderire ad essa ».

Poco dopo è Paolo in un passaggio di straordinaria fascinazione che conferma la necessità di una lettura messianica di queste righe poiché in *Prima Corinzi*, 7, 29, 32 afferma:

Questo dico fratelli il tempo si è contratto, il resto è affinché gli aventi donna *ōs mē* siano come non aventi e i piangenti come non piangenti e gli aventi gioia come non aventi gioia, i compranti come non possedenti e gli usanti

come non abusanti. Passa infatti la figura di questo mondo, voglio che siate senza cura.

Ōs mē: questa è la formula della vita messianica e il senso ultimo della *klesis*: la vocazione chiama verso il nulla e verso nessun luogo. Essa coincide con la condizione fattizia in cui si trova chi è chiamato ma proprio perché la revoca in modo totale.

La chiamata messianica annulla ogni vocazione e definisce così la sola vocazione accettabile. Essa è così la revoca di ogni concreta revoca fattizia e quindi anche di ogni forma di *Beruf*, inteso come aspetto fattizio della professione.

Non si tratta di sostituire una vocazione prevalente su un'altra contingente o parzialmente inautentica; la vocazione chiama la vocazione stessa con un'urgenza che la erode dall'interno, la nullifica nel gesto stesso in cui si mantiene dimorando in essa: questo significa vivere nella *klesis* messianica.

Questo *ōs mē* (che non a caso è locuzione che avrà grande fortuna nella teologia nei secoli successivi per la sua grande pregnanza tecnica) appare già ora come un termine essenziale del vocabolario cristiano.

I grammatici medievali interpretavano « il comparativo non come espressione di identità ma nell'ambito delle teorie delle grandezze intensive, come tensione intensiva remissiva di un concetto verso l'altro ».

Ad esempio il concetto di "uomo" viene messo in tensione, in Matteo, con la parola "bambino" (« se non diventerete come bambini [...] ») non identificando certo i due termini.

In Paolo questo *ōs mē* appare come

un tensore speciale che non allarga il campo semantico di un concetto verso un altro concetto ma piuttosto pare tenderlo in rapporto con se stesso proprio nella formula del come non (piangenti come non piangenti).

La tensione messianica non muove quindi verso una alterità e non si completa nell'ipotetica sovrapposizione tra qualcosa e il suo opposto.

Secondo il principio della *klesis* messianica una condizione fattizia è in relazione con se stessa, il pianto è teso verso il pianto, la gioia verso la gioia e in questo modo allora può essere revocata conservando pienezza morfologica.

Per questo Paolo dopo la scansione dettata dall'attenzione posta all'*ōs mē*, e dal suo ripetersi può concludere con *paragei gar to schema tou kosmou toutou*.

Tendendo infatti ogni cosa « verso se stessa nel “come non”, la dimensione messianica non la cancella ma la fa passare prefigurandone la fine: non è un'altra figura, ma il passaggio della figura così come essa è in questo mondo ».

Per esprimere la vocazione di un “come non” in ogni *klesis* (l'urgenza che revoca ogni vocazione aderendo a essa) Paolo si serve di un'espressione specifica: « sei stato chiamato schiavo non preoccupartene ma se anche puoi diventare libero, fa uso ».

Lutero riferisce il *chresai* alla libertà, mentre l'uso dell'*ei kai* e di *mallon* suggeriscono che tale verbo si riferisce alla schiavitù e dunque l'accezione è quella proposta dalla maggioranza degli interpreti: se anche puoi diventare libero, piuttosto fa uso della tua *klesis* di schiavo.

L'uso è la definizione che Paolo dà della vita messianica in cui ogni cosa si può usare, ma non possedere.

Appaiono incomprensibili allora le antitesi che egli propone successivamente: i compranti come non possedenti, ad esempio

E qui il riferimento può essere al concetto di proprietà, di quel diritto romano che Paolo mostra di conoscere assai bene (lo *ius utendi e caputendi*) senso confermato dall'uso dell'espressione *parachromenon*, cioè abusanti in senso tecnico e giuridico presenti in alcuni manoscritti del testo paolino.

Paolo contrappone così l'uso messianico al *dominium*.

Restare nella chiamata della formula del “come non” significa non cercare mai di fare di essa oggetto di proprietà ma solo oggetto d'uso.

Per Paolo l'unico uso possibile delle situazioni mondane è dunque negazione dell'abuso, cioè senza *dominium*. La vocazione messianica non costituisce un'identità, è una potenza di cui si usa, senza esserne titolare.

Vivere nel Messia significa “depropriaione” sempre nella formula del “come non”, rispetto a ogni dimensione fattizia, circosciso non circosciso, libero o schiavo, uomo o donna, ma questa depropriaione non fonda un'identità. La nuova creatura altro non è se non l'uso e la vocazione messianica della precedente.

E scrive ancora Paolo: « se uno è nel Messia nuova creatura, le cose vecchie sono passate accanto, ecco sono diventate nuove ».

Del resto dobbiamo far conto che l'esegesi del testo paolino si rafforza nella sua straordinaria linearità mentre altra cosa è la soggettivazione che Lutero ci propone di esso.

Ciò non significa riprendere la posizione weberiana a vantaggio della reinterpretazione di essa, anzi della parziale confutazione che ne ha proposto Agamben.

Questo scorrimento semantico progressivo della traduzione di *klesis* sino a *Beruf* forse nulla ha a che fare con la tempistica che lo potrebbe collegare alla vicenda delle guerre contadine. Forse anzi non rappresenta una via di passaggio verso un'ipotesi che verrà poi ripresa da Calvino e dai puritani per dare, della loro confessionalizzazione, una lettura su cui fondare la nozione stessa, nel senso weberiano, di capitalismo.

E pur tuttavia il passaggio non pare rispondere neppure a una logica meramente filologica ricomprendibile in una posizione esegetica.

Se vogliamo infatti accettare nella sua pienezza l'accezione di *klesis*, scevra di indifferenza escatologica, ma ricca comunque di pregnanza omnicomprensiva (capace cioè di abbracciare condizioni fattizie, giuridiche, ma anche spirituali) allora ben non si capisce perché Lutero abbia sentito la necessità di abbandonare quel *Ruf* così generico e al tempo stesso tanto vicino a una delle categorie semantiche maggiormente peculiari della società (e non solo del pensiero astratto dell'età sua) lo *stand*, quello *status* su cui in fondo si appoggiava la stessa definizione categoriale della struttura sociale del tempo.

Stand e *Ruf* sembrano forse da questo punto di vista anche a Lutero, una traduzione debole, incerta.

Egli del resto ha accettato, nella sua lineare semplicità (che tuttavia è anche forza di pregnanza) la traduzione gerolimiana, quella della *vocatio in qua vocatus est*.

Cosa aggiunge dunque *Beruf* in termini definitivi?

Potremmo ragionare a lungo sulla valenza soggettivante di questo mutamento della traduzione che non può essere considerato semplicemente in una sorta di indifferenza: *Beruf* allarga deliberatamente la nozione della traduzione precedente con un'allusione specifica che ingloba le professioni mondane e da questo punto di vista innova le esigenze semantiche implicite nelle contrapposizioni dell'*ōs mē* paolino.

Il che ci rende in fondo meglio comprensibile lo stesso equivoco di Lutero, il suo "spaesamento" potremmo dire rispetto alla tradu-

zione del testo greco, con riferimento alla condizione della schiavitù o della libertà.

In fondo si sente da questo punto di vista come proprio la schiavitù, pur rappresentando una condizione giuridica, si avvicini, per quanto possibile, alla descrizione di una condizione fattizia che possa in qualche modo essere intesa come una sorta di grado zero nel “campo” delle professioni.

Per il resto pianto e gioia, possesso e non possesso rappresentano tutte categorie esistenziali e non certo definizioni correlabili alle professioni mondane; ma al di là, per l'appunto, delle motivazioni filologiche che possono aver spinto Lutero a una scelta così pregnata di interrogativi, passando dal soggettivo all'oggettivo, resta la problematica dell'interpretazione da parte dei lettori del teologo tedesco.

Lutero, molto attento alla recezione complessiva della sua parola all'interno di ogni sua opera, non può non avere esaminato il problema dell'impatto che questa variante di *Ruf* in *Beruf* andava ponendo ai suoi seguaci e più in generale alla confessionalizzazione che egli proponeva per la Germania, una nuova identità che era teologica, ma che aveva un sapore anche politico e sociale.

E dunque non può sfuggire il fatto che in questa formula è compendiatamente sicuramente un'ipotesi di stimolo (non tanto forse per Lutero, quanto deliberatamente però per il lettore della sua opera di traduttore) ad allargare la sfera semantica alle professioni mondane.

Lo ha fatto nella precisa consapevolezza di produrre poi una sorta di attrazione modale che in ragione della chiamata messianica le nullifica?

Sotto questo profilo non avrei le certezze che manifesta lo stesso Agamben anche perché la successiva traduzione di Lutero e i suoi commenti alla traduzione stessa, le glosse e le note esplicative che egli ha aggiunto, non riportano per l'appunto il concetto, per taluni versi discretamente innovativo, che Agamben propone, collegando il tutto alla capacità del messianesimo di andare oltre una pura dimensione sabatistica ed accedere piuttosto a una forma di nullificazione in cui “ciò che è” viene revocato, sino a raggiungere, anche qui in una forma ciclica, la sua pienezza ontologica, ispessita dal sovrapporsi delle dimensioni del contingente.

Non escluderei cioè da questo punto di vista che, al di là dell'enfasi weberiana e in contrasto con il processo di indifferenziazione riproposto da Agamben in riferimento al sapore finale della teologia della *klesis* come processo di nullificazione messianica, non si deb-

ba piuttosto vedere in Lutero, comunque, la scelta consapevole di esplicitare una dinamica imperativa. Ecco il *meneto* su cui ha insistito anche Agamben, e che va recepito dunque nel suo senso pregnante, di una dimensione anche sociale, professionale ed anche fattore di stabilizzazione di una sfera, intesa deliberatamente e deliberatamente fatta intendere, come percepibile nel lessico del quotidiano, in un *Beruf* che certo non ha nulla del radicale originale, che riconduce all'idea di *status* ma che, piuttosto, lo precisa in senso estensivo, in una forma vigorosa e indiscutibile portando una citazione diretta alle professioni mondane che irrimediabilmente in Paolo non è presente. Essa non è esemplata dall'Apostolo e non consente dunque nessuna progressione in questa direzione a meno, per l'appunto, di una traduzione o di un commento dei passi successivi che esplicitino, in forma assai diversa e totalmente cogente per il lettore (al contrario di quanto fa Lutero) il senso di quel movimento nullificante.

E che questa non fosse la percezione avuta e promossa da Lutero, resta esplicitato bene dalla sua stessa confusione nel riferimento alla traduzione di due parole opposte, schiavitù e libertà, al punto tale che questa inversione suggerisce ancora una volta l'esistenza di una valorialità positiva e negativa nelle condizioni fattizie, tanto da far perdere il significato messianico del "far uso" spingendolo o respingendolo verso una dinamica di percezione valoriale, tipicamente storica o sociale.

Ed ecco allora, per rifarci alla sfera semantica proposta dal titolo, che non appare difficile immaginare una forma di spaesamento o addirittura di alienazione (e dunque di modifica radicale e incomprendibile negli schemi identitari) più radicale di quella che Lutero può avere dato l'impressione ai propri lettori di voler introdurre dall'alto della sua autorità di Riformatore della Chiesa.

Un Riformatore che riportando il Verbo alla sua pienezza, tuttavia suggerisce e impone una totale reinterpretazione del verbo paolino che è a sua volta al centro del pensiero luterano e che dunque viene indicato come centrale nella riflessione dei fedeli.

Ed ecco che la visione precedentemente proposta dalla vulgata (ma che trova comunque forma nella sua formula più felice con Girolamo) viene qui posta in una tensione dialettica, che lungi dall'essere indifferenziata, si allarga comunque (e non "verso") una sfera semantica teologica. Ma essa muove da una sfera semantica teologica a una ambiguamente interna alle forme fattizie della socialità (quella delle professioni secolari, in senso lato) su cui si articola la società così come già essa è esistente.

E dunque da questo punto di vista la dimensione messianica (quella del tempo contratto e per converso del tempo che resta) diventa in qualche modo ridotta e riduttiva rispetto a una centralità in cui allora necessariamente le contrapposizioni dell'*ōs mē* paolino prendono valore pregnante, acquistando una scalarità in cui la libertà si distacca dalla schiavitù. L'indifferenziazione dell'attrazione modale reciproca, tesa verso la nullificazione diventa invece rivolta in un principio di premialità che, lungi dal ribadire la felicità della schiavitù, ne ribadisce tuttavia la subordinazione rispetto alle opzioni aperte dalla libertà stessa.

Lo spaesamento dunque è quello che potremmo dire ruotare intorno a una società (come quella parte di Germania che va diventando luterana) che si scopre mossa in origine da una grande tensione teologica verso l'astrazione dal contingente ma che, nella salda riproposizione, quasi per volere divino, del contingente stesso in termini sociali, ci appare ora riproiettata dal suo stesso Riformatore.

E pur non avendone una traccia specifica credo che il rapido fiorire poi di una serie di movimenti religiosi contraddittori innanzitutto rispetto al luteranesimo (e poi anche allo stesso calvinismo) possa essere considerata anche come un riflesso di questo spaesamento che accompagna questo ed altri, assai più pregnanti e clamorosi, momenti di discrasia interna del messaggio della Riforma.

Era inevitabile allora, poiché si è parlato della teoria weberiana sul rapporto tra il pensiero di Lutero e l'origine del capitalismo, guardare anche al maggior pensatore tedesco dell'Ottocento che si è occupato in maniera pregnante, anche se non primaria, di una forma di spaesamento che si fa alienazione.

Marx è il primo pensatore tedesco che, senza alcuna riserva o rimpianto nazional linguistico, abbandona il tradizionale *stand* tedesco con il francesismo *classe* e ciò anche se Hegel usava ancora il primo termine ed è proprio ad Hegel che in gran parte queste riflessioni marxiane fanno riferimento.

Questa sostituzione per Marx ha una funzione strategica come dimostra il fatto che la dottrina hegeliana degli *stande* è da lui contestata già nella sua critica alla filosofia hegeliana dello stato del 1841-42.

L'uso marxiano del termine non è sempre consistente, però è certo che investe il concetto di classe in un significato che va ben al di là della critica della filosofia hegeliana, anzi è proprio in questo momento che si disegna in Marx l'immagine alla grande trasformazione che il dominio della borghesia ha segnato nel tessuto politico.

La borghesia, secondo il pensiero marxiano come è noto, costituisce la dissoluzione di tutti gli *stande*: « essa è radicalmente classe e non è più *stand* ».

« La rivoluzione borghese, scrive Marx, ha distrutto gli *stande* insieme ai loro privilegi, la società borghese conosce solo classi ». E ancora « la borghesia poiché è una classe, non è uno *stande* ».

Ma gli *stande* sono ancora alla base della struttura sociale tedesca e dunque la scissione prodotta dalla divisione del lavoro tra la vita personale di un individuo e quella individuale, in quanto essa è « sussunta in una certa condizione lavorativa e professionale, non può ancora venire alla luce ».

Nello *stand*, e più ancora nel clan familiare, “ciò resta nascosto” e « un nobile, scrive Marx, resta sempre un nobile, un *routurier* sempre un *routurier*, a prescindere da ogni altro suo rapporto si tratta di una qualità inseparabile dalla sua individualità ».

La casualità della condizione di vita per un individuo si ha soltanto « con la comparsa di una classe che è essa stessa un prodotto della borghesia », il proletariato.

La classe rappresenta quindi la scissione tra l'individuo e la sua figura sociale, la quale si svuota del significato che ancora rivestiva nello *stand* e si mostra ora come un mero *Zufälligkeit*.

La classe (e in questo caso intendiamo la classe, antagonista, cioè il proletariato) « incarna in se stessa questa frattura ed esibisce la contingenza di ogni figura e di ogni condizione sociale », è anche la sola « capace di abolire anche la stessa divisione in classi per emanciparsi ed emancipare con sé tutta la società ».

Celebre il passo della *Critica alla filosofia hegeliana del diritto* in cui Marx esprime la funzione redentrice che, in senso quasi messianico, egli assegna al proletariato. Così egli scrive:

Dove è dunque la possibilità positiva dell'emancipazione tedesca? Risposta: nella formazione di una classe con catene radicali, di una classe della società civile che non è una classe della società civile, di uno *stand* che è la dissoluzione di tutti gli *stande*, di una sfera che è un diritto universale per le sue universali sofferenze e che non rivendica nessun diritto particolare poiché su di essa viene esercitata non un'ingiustizia particolare, ma *das Unrecht schlechtin*, che non si oppone unilateralmente alle conseguenze dello stato tedesco, ma da ogni parte ai suoi presupposti, di una sfera infine che non può emanciparsi senza emanciparsi da tutte le altre sfere della società e senza emancipare dunque tutte le altre sfere della società che è in una parola *der völlige Verlust des Menschen*, finché potrà raggiungere se stessa solo riscattando integralmente l'uomo.

Questa dissoluzione della società come *stand* particolare è il proletariato.

Come non vedere confermate le tesi di Benjamin secondo cui nel concetto di società senza classi Marx ha secolarizzato un'idea di "tempo messianico"?

Prendendo (in una *fictio* concettuale) come valida l'etimologia proposta per *klesis* da Dionigi di Alicarnasso e accostando la funzione della *klesis* messianica in Paolo a quella della classe in Marx, notiamo come la classe rappresenti la dissoluzione di tutti i ceti e l'emergere della frattura tra l'individuo e la sua condizione sociale, mentre nell'Apostolo la *klesis* messianica indica lo svuotamento, la nullificazione nella forma, come si è visto, del come non di tutte le condivisioni giuridico fattizie.

Questa indeterminazione semantica tra *klesis classe* e *klesis Beruf*, in questa prospettiva, diventerebbe la "casualità" che per la categoria del messianico (come in Marx quella di proletario) riveste l'autonoma propria condizione sociale.

L'*ekklesia* come comunità delle *klesis* messianiche (quindi di quanti hanno preso coscienza di questa casualità e vivono la formula del "come non" e quella dell'uso) e presenta allora un'analogia ulteriore con il proletariato.

« Il *vocatus* crocifisso con li Messie muore al vecchio mondo », come dice Paolo nell'Epistola ai Romani, « per resuscitare a nuova vita »; così il proletariato può liberarsi solo in quanto si autosopprime la perdita integrale dell'uomo coincide con il suo riscatto integrale.

Si noti che si parla non di riscatto del proletariato ma esplicitamente di quello dell'umanità, della perdita della classe che diventa *verlust des Menschen*.

Il che poi non impedisce che, nel corso del tempo, il proletariato abbia finito per essere identificato con una classe sociale, la classe operaia, e quindi che, contrariamente a quanto scrive Marx, essa non rivendichi nessun diritto particolare, proprio per rivendicare per certi diritti e prerogative: e dunque è il peggior fraintendimento del pensiero marxiano. Quella che in Marx era l'identificazione strategica (« la classe operaia come figura storica contingente del proletariato ») diventa invece con il passare dei decenni una vera identità sociale sostanziale e quindi finisce necessariamente per perdere ogni vocazione rivoluzionaria.

La secolarizzazione del pensiero messianico, al di là dell'ipotesi legata a Dionigi di Alicarnasso accolta in Marx, è sin troppo puntuale ed evidente.

Si può parlare forse in san Paolo di una società senza *kleseis* così come Marx parla di una società senza classi? Domanda legittima perché se è vero che la *klesis* fattizia rimane come tale, essa però è nullificata e svuotata del proprio senso.

Due risposte possibili sono già prefigurate nella opposizione e nella contrapposizione di Stirner tra rivolta e rivoluzione e nell'ampia critica che Marx ne fa nell'ideologia tedesca.

Nell'esposizione che Marx fa del pensiero di Stirner « la rivoluzione consiste in un rovesciamento dello stato di cose esistenti, dello stato o della società ed è quindi un atto politico e sociale che ha di mira la creazione di nuove istituzioni ».

La rivolta invece è un « sollevamento degli individui che non ha riferimento alle istituzioni che ne scaturiscono, non è una lotta contro ciò che esiste poiché, se riesce, ciò che esiste crolla da sé. È lo sforzo di trarre me stesso da ciò che esiste ».

Anche se in questo modo Marx riesce a gettare il ridicolo sulle tesi di Stirner esse rappresentano un'interessante possibile interpretazione del "come non" paolino.

Del resto l'interpretazione implicita di Marx, « quella che non separa rivolta e rivoluzione, l'atto politico dal bisogno egoistico individuale, va incontro a una difficoltà che si è espressa nella teoria del partito come sovrapponibile alla classe ma insieme distinto da essa », cioè un partito che è parte della classe operaia se non per il fatto che esso coglie nella sua totalità il cammino storico della classe operaia stessa.

In storia e coscienza di classe Lukacs dà una celebre « il problema dell'organizzazione è il problema della coscienza di classe in cui il partito è portatore e catalizzatore universale ». Questo però in ultima istanza equivale ad affermare che il partito è distinto dalla classe quasi come la coscienza dall'uomo.

E se dunque su questa base, col fare della "giusta teoria", il criterio decisivo per la definizione di partito, ancora una volta ci appare la vicinanza tra questo aspetto problematico e la *klesis* messianica.

E anche quando la comunità delle vocazioni messianiche volle infatti darsi un'organizzazione distinta dalla comunità stessa, pretendendo comunque di coincidere con essa, la Chiesa come istituzione si pose il problema della retta dottrina e dell'infallibilità, cioè il problema del dogma.

Come quasi sempre dobbiamo a Benjamin la capacità di riconoscere la dimensione del sacro nell'intimità e nelle profondità di processi

che si autodefiniscono in rapporto a un'ipotesi di secolarizzazione totale.

Da un lato Benjamin ci offre questa seducente, incontrovertibile dimensione messianica che è all'origine della definizione appassionata, trascinate, e per molti versi anche destoricizzata, della funzione salvifica del proletariato.

Ma al tempo stesso, sia pure in brevi rapidi, straordinari appunti, egli ci propone anche la dimensione culturale del capitalismo con una differenza fondamentale sotto questo profilo. Esso è religione ma al tempo stesso si tratta di una religione totalmente secolarizzata proprio perché ha distolto da sé ogni presupposto di tipo teologico.

Se la teologia paolina può fare capolino in maniera più o meno esplicita, in ragione del concetto di *klesis* classe all'interno del pensiero di Marx, se la dimensione messianica, ebraica e cristiana, impronta in maniera indubitabile ed affascinante la sua idea circa la valenza ontologico-morale della rivolta proletaria (anzi della sorte del proletariato stesso) nessun tipo di teologia, secondo Benjamin, è a monte dell'autotrasformazione del processo capitalista in fenomeno di vuota e possente culturalità; nessun autore, nessun pensatore, nessun teologo, piuttosto solo le forme esteriori del Sacro, una liturgia che si autorigenera, che si autoriproduce, che ossessivamente si aggiorna e si autodetermina senza mai raggiungere l'approccio, anche minimale a una definizione categoriale della propria sacertà.

Religione sociale quant'altri mai, religione praticata e imposta da una classe alle altre, ma solo per l'appunto in termini di modalità liturgica perenne.

Da questo punto di vista allora il tormentato passaggio dall'età moderna ai primi ordini di quella nuova modernità (che si affaccia nell'Ottocento e che, con intuizione felice, Paolo Prodi ha ritenuto cessare solo con l'abbandono del tallone aureo e degli accordi finanziari correlati, rappresenta quant'altri mai un'età dello spaesamento, un'età in cui la definizione di rivoluzione passa attraverso (nella sua formula più scientificamente più elaborata) una profonda significativa esegesi sino a trasformarsi in dogma, cioè negazione della dialettica e, dunque, di ogni ipotesi di rivoluzione.

Questo stesso tipo di spaesamento, in una dimensione per lo meno altrettanto alienante, ci appare proposta da Benjamin per quello che attiene alla sfera della culturalità liturgica imposta dal capitalismo, fattore di cancellazione del Sacro ma, al tempo stesso, strumento di imposizione di una prassi che è liturgia deliberatamente vuota, che

fugge e sfugge a ogni presupposto di definizione teologica, che teme anzi al contrario ogni impostazione capace, da questo punto di vista, di ridare al Sacro una possanza che legghi l'individuo a un qualsiasi trascendente quando l'individuo stesso invece deve essere posto in una condizione di dipendenza dall'immanenza della ripetizione perenne dei riti del capitale.

In estrema sintesi, queste sparse riflessioni hanno come finalità esclusiva quella di dare le coordinate della profondità e della complessità di ogni approccio metodico, ermeneutico, epistemologico a una qualsiasi delle problematiche sottese a nozioni come spaesamento, alienazione, estraneazione, correlate esse stesse, inevitabilmente, a un discorso di lunghissimo periodo che intreccia dinamiche del sacro e del pensiero secolarizzato, senza mai pervenire a una definizione compiuta, completa e, al tempo stesso, illustrando, in forma sempre parziale, fenomeni profondamente pregnanti nello sviluppo di una società.

E di questa poliedricità articolata l'insieme dei contributi qui proposti, proprio perché intesi come puntualizzazioni ad alta specificità, rappresenta altrettante opzioni e ipotesi di lettura.