

Franco Toscani

**Speranza e utopia
nel pensiero di Ernst Bloch**



editrice petite plaisance

Franco Toscani,
Speranza e utopia nel pensiero di Ernest Bloch
[pubblicato su *Koinè*, Periodico culturale – Anno XVI – Gennaio-Giugno 209
Direttore responsabile: Carmine Fiorillo – Direttori: Luca Grecchi, Diego Fusaro], pp. 21.

... se uno
ha veramente a cuore la sapienza,
non la ricerchi in vani giri,
come di chi volesse raccogliere le foglie
cadute da una pianta e già disperse dal vento,
sperando di rimetterle sul ramo.

La sapienza è una pianta che rinasce
solo dalla radice, una e molteplice.
Chi vuol vederla frondeggiare alla luce
discenda nel profondo, là dove opera il dio,
segua il germoglio nel suo cammino verticale
e avrà del retto desiderio il retto
adempimento: dovunque egli sia
non gli occorre altro viaggio.

MARGHERITA GUIDACCI

Copyright
© 2010



editrice
petite plaisance

Via di Valdibrana 311 – 51100 Pistoia
Tel.: 0573-480013 – Fax: 0573-480914
C. c. postale 44510527

www.petiteplaisance.it
e-mail: info@petiteplaisance.it

*Chi non spera quello
che non sembra sperabile
non potrà scoprirne la realtà,
poiché lo avrà fatto diventare,
con il suo non sperarlo,
qualcosa che non può essere trovato
e a cui non porta nessuna strada.*

ERACLITO

FRANCO TOSCANI

Speranza e utopia nel pensiero di Ernst Bloch

a Emanuela Savi

1. I «SOGNI A OCCHI APERTI» E LA SELBSTBEGEGNUNG

NELLA FILOSOFIA DELLA SPERANZA DI ERNST BLOCH

Nella filosofia della speranza di Ernst Bloch possiamo riscontrare una enorme dilatazione della nozione di *spes*, che non ha solo un valore affettivo o psicologico, ma – com'egli dice all'inizio di *Das Prinzip Hoffnung* (1954-1959) – è soprattutto un «atto orientativo di specie cognitiva».¹ La speranza, nettamente superiore alla paura, è «sogno a occhi aperti», «sogno in avanti», nel senso dell'*anticipazione* di ciò che non è ancora dato e che Bloch sviluppa nella direzione di una vera e propria «ontologia del non-essere-ancora» (*Ontologie des Noch-Nicht-Seins*). Ma nulla va dato per scontato e, anzi – come osserva Remo Bodei nel suo ricco saggio introduttivo *Ombre sulla speranza* (cfr. PS, I, XI-XXXVII) all'edizione italiana di *Das Prinzip Hoffnung* –, la speranza è «costitutivamente esposta all'incertezza e alla delusione» (PS, I, XV).

Il filosofo di Ludwigshafen distingue nettamente i sogni notturni dai «sogni a occhi aperti» (*Wachträume*); nei primi l'adempimento di desideri è «nascosto e antico», nei secondi è «fabulatorio e anticipante»: «Ci sono sufficienti sogni a occhi aperti, solo che non li si è osservati abbastanza» (PS, I, 92-93). All'inizio di *Spuren* (*Tracce*, 1930 e 1969), un libro in cui l'autore riflette nel raccontare e racconta nel riflettere, troviamo scritto: «Io sono. Ma non mi possiedo. Per questo innanzitutto diveniamo».²

Il «pensiero affabulante» di *Spuren* fa attenzione alle piccole cose, ai particolari, ai molteplici segni della realtà, a fatti e storielle che allargano il nostro orizzonte e sono interpretabili anche come presentimenti d'una vera esistenza.

«La filosofia diventa narrativa – ha osservato Laura Boella nel saggio introduttivo *Pensare e narrare* all'edizione italiana dell'opera – quando vuole incorporare quanto del reale sta fuori della costrizione dell'ordine logico del discorso».³

Il sogno da desti ha per il pensatore tedesco i caratteri del libero viaggio, della conservazione e del potenziamento dell'ego, del miglioramento del mondo e, soprattutto, non è rinunciatario, vuole giungere al luogo dell'adempimento dei desideri, è un «viaggio

¹ Cfr. E. Bloch, *Il principio speranza*, trad. it. di E. De Angelis e T. Cavallo, "Introduzione" di R. Bodei, Garzanti, Milano 1994, vol. I, pp. 15-16. D'ora in poi l'opera sarà riportata con la indicazione dei tre volumi in cui è suddivisa l'edizione italiana del 1994 e con la sigla PS.

² E. Bloch, *Tracce*, a cura di L. Boella, Coliseum, Milano 1989, p. LXXVII.

³ L. Boella, "Pensare e narrare", in E. Bloch, *Tracce*, cit., p. XIII.

fino alla fine» (PS, I, 114). Il senso della possibilità scaturisce dal senso stesso della realtà e si afferma contro l'ovvietà, l'abitudine, la pigrizia, la "droga leggera" che consente di sopportare la vita borghese e ottunde, abbrutisce.

Una parte dei sogni diurni (*Tagträume*) è «fuga insipida», «bottino per imbroglioni», ma un'altra parte non ci fa accontentare del «cattivo presente», è stimolante e ci consente di puntare al meglio con uno «sguardo sobrio» (cfr. PS, I, 5-6), consapevole della forte, costante, tenace presenza del *male* nel mondo: «Il mondo è pieno di bene di cui è stato fatto scempio e di criminali ben riusciti, con una lunga e pacifica sera della vita» (PS, III, 1280).

I *Tagträume*, privi di censura morale, mantengono la loro fondamentale apertura perché sempre troppo poco riusciamo a realizzare di essi: «Ogni sogno resta sogno perché troppo poco ancora gli è riuscito, si è compiuto. Perciò esso non può dimenticare ciò che resta, in tutte le cose mantiene la porta aperta» (PS, I, 390).

La *spes* è speranza mediata dal e nel mondo, sempre in riferimento alle condizioni oggettive date, è materialisticamente fondata, *docta spes*, non ingenua e arbitraria; il marxismo si pone qui come *begriffene Hoffnung*, speranza concettualmente compresa. *Dreams of a better life* (*Sogni di una vita migliore*) era, com'è noto, il primo titolo ipotizzato dall'autore per l'opera che poi verrà intitolata *Das Prinzip Hoffnung*.

La speranza non è per Bloch quella *inconstans Laetitia* del cui esito dubitiamo e di cui parlava il più cauto Spinoza nella sua *Ethica* (III, *De affectibus*, XVIII, II),⁴ ma – pur non essendo certezza – è gioia costante, fattore energetico mobilitante, entusiasmo fattivo nell'attesa fervente dell'adempimento.

Decisiva in Bloch è la distinzione fra l'*utopia astratta*, astorica, sterile, inconsistente e l'*utopia concreta*, storicamente mediata, che si radica nel terreno storico-sociale e prende le mosse sempre dalle condizioni oggettive e materiali date. L'*utopia* che non conserva in sé una parte della oscurità e della indeterminatezza caratterizzanti la coscienza anticipante corre seri rischi di snaturamento e degenerazione autoritaria.

La coscienza utopica, come un «cannocchiale più potente», spinge il proprio sguardo al di là dell'«oscurità dell'attimo immediatamente vissuto» (*das Dunkel des gerade gelebten Augenblicks*), dell'*hic et nunc* (*das Dunkel des Jetzt und Hier*), verso ciò che è in esso nascosto, latente.

Essa è speranza e apertura incessante – congiunta allo «stupore interrogativo»⁵ che la scienza distrugge e a cui la filosofia stessa non riesce ad attenersi costantemente – verso le possibilità che maturano nel «non-ancora-divenuto» latente nei processi storici. In *Spuren* l'autore cita *Pan* di Knut Hamsun, che scrive: «Ogni tanto guardo l'erba e probabilmente l'erba mi guarda a sua volta: che ne sappiamo?».

Il progetto utopico riguarda in Bloch tanto il piano della storia quanto quello della ricerca individuale di sé. Voler trovare sé stessi e fare i conti col nostro sé più profondo è fondamentale, volere un nuovo e più genuino *incontro con sé stessi* (*Selbstbegegnung*) – quasi in una sorta di *epoché* fenomenologica (che, comunque, in Bloch è assente in quanto tematica esplicitamente assunta) – è possibile e realizzabile, ma nient'affatto facile.

⁴ Cfr. B. Spinoza, *Opere*, a cura di F. Mignini, Arnoldo Mondadori, Milano 2007, p. 915.

⁵ Cfr. E. Bloch, *Tracce*, cit., pp. 232-234.

Infatti: «Ma non sappiamo chi siamo. Chiaro appare solo che nessuno è quel che vorrebbe o potrebbe essere. Da qui l'invidia comune, quella per coloro che sembrano avere o addirittura essere quel che spetta a noi. Da qui però anche la voglia di cominciare cose nuove, che hanno inizio proprio con noi stessi. Si è sempre tentato di vivere adeguatamente a noi stessi. È nascosto in noi quel che potremmo diventare» (PS, III, 1077).

Benedetto è allora colui che non cessa di combattere la *Selbstentfremdung* (autoestraneazione), di migliorare sé stesso e vuole farlo con tutte le sue forze. Sottovalutare l'importanza dell'aspetto della *Selbstbegegnung* nel pensiero blochiano è davvero difficile. Essa rappresenta infatti il punto di partenza individuale, il momento della presa di coscienza soggettiva, della volontà di rinnovamento e di conversione radicale dell'individuo; tutto ciò è assolutamente indispensabile per lo sviluppo delle stesse capacità di socializzazione, convivenza e relazione con gli altri.

Nella sua lettura fenomenologica di Bloch – molto critica rispetto alla nozione di *essere* e all'«ontologia-del-non-essere-ancora» –, Enzo Paci sviluppa e approfondisce a suo modo – riferendosi all'episodio di Nicodemo nel *Vangelo* di Giovanni (Gv 3, 1-21) – il tema blochiano della *Selbstbegegnung* (e del *novum*). Nel filosofo italiano la *Selbstbegegnung* è condizione della *Wirbegegnung*, dell'incontro con gli altri e con la storia.

Scriva infatti Paci nelle sue *Idee per una enciclopedia fenomenologica* (1973), riflettendo sul nesso per lui decisivo nascita-rinascita: «Nuovo è ciò che nasce di nuovo: è un secondo nascere, poiché nel primo si è già da sempre nati. [...] Spirito, dice Giovanni, o coltura, non è nascere così perché ci troviamo nati, ma è il *nascere noi*, l'autoeducarsi alla vita, perché noi, già nati, scegliamo di nascere *di nuovo*. [...] Ora la storia per l'uomo è rinascere a sé stesso: farsi uomo, non essere già uomo. [...] La rinuncia ad una rinascita, che noi chiameremmo intersoggettiva e intersociale, è *non vedere la direzione, il senso della società e della storia* o, se si vuole, l'utopia che vive ed agisce in noi. [...] si può rinascere di una nascita nuova che *finora non c'è stata*, così come finora l'uomo non è riuscito a realizzare sé stesso come uomo, e la storia come il sé stesso che vuol 'essere' e vuol 'nascere'. Il termine nascere, temporale, spaziale, storico e dinamico è la *reale modalità rivoluzionaria dell'uomo*, non ripetibile, che trasforma la non ripetizione in una ricreazione-creazione, in un futuro, in un valore».⁶

L'esperienza della nostra vita quotidiana è per Bloch piena del *dunkles Jetzt*, rimane spesso opaca e impenetrabile, ma la zona d'ombra è anche il nocciolo della latenza del «non-ancora-conscio», del «non-ancora-divenuto» (*das noch nicht Gewordene*), dell'«immenso giacimento utopico» non ancora emerso e valorizzato: «Il non-ancora-conscio nell'uomo appartiene dunque totalmente al non-ancora-divenuto, al non-ancora-portato-fuori, o non-ancora-manifestato nel mondo» (PS, I, 17).

⁶ E. Paci, *Modalità e novità in Bloch* (1971), in *Idee per una enciclopedia fenomenologica*, Bompiani, Milano 1973, pp. 581-582. Cfr. anche R. Osculati, *Fare la verità. Analisi fenomenologica di un linguaggio religioso*, "Nota finale" di E. Paci, Bompiani, Milano 1974 e F. La Sala, *Della terra, il brillante colore*, "Prefazione" di F. Papi, Ripostes, Salerno-Roma 1996, pp. 120-126, 135-137.

2. L'ENCICLOPEDIA DELLA SPERANZA E LA MUSICA

L'utopia, come *regnum venturum* e *absconditum*, è la patria del *novum*. Per Bloch non si può limitare l'utopico a una sola dimensione, ai meri aspetti sociali e politici; il suo raggio è molto più ampio, vi è un'utopia anche estetica e filosofica, a partire ad esempio dalle grandi opere dell'arte, del pensiero, della cultura.

Il fluviale *Das Prinzip Hoffnung* vuole essere da questo punto di vista una sorta di enorme *enciclopedia* della speranza, degli umani desideri e sogni a occhi aperti, rintracciati nei vari campi del sapere, della vita pratica, dell'arte e della cultura, nei viaggi e nell'industria dei divertimenti, nella danza, nel mondo delle favole e del cinema, nel teatro, nell'architettura, nella geografia, nella medicina, nella pittura, nella poesia, nella musica e così via.⁷

Per quanto riguarda la musica, fin da *Geist der Utopie* (l'opera del 1918 rielaborata nel 1923 e nel 1964, in cui una parte molto ampia è dedicata alla *Filosofia della musica*) essa dà voce all'enigma, apre lo spazio dell'ineffabile laddove si irrigidiscono altre forme di espressione e di linguaggio, dischiude l'orizzonte dell'«utopia di noi stessi», dell'*unica teurgia soggettiva* (*einzigste subjective Theurgie*).

L'ascolto autentico del suono consente la penetrazione nell'oscurità e nella latenza dell'*Erlebnis*, dell'attimo vissuto ed è la via d'accesso all'incontro con noi stessi (la *Selbstbegegnung* già menzionata): «Così finalmente comincia a risuonare l'attimo vissuto, raccolto in se stesso, sbocciato, rimasto in sospeso per la camera più segreta: ed ecco si volgono i tempi, ed alla musica, miracolosa e trasparente arte che supera il sepolcro e la fine di questo mondo, riesce di dare la prima disposizione dell'immagine divina, di nominare tutto diversamente il nome di Dio, quel nome insieme perduto e non mai trovato».⁸

Nella quinta parte ("Identità") di *Das Prinzip Hoffnung* la musica viene interpretata come richiamo a ciò che manca: «Qualcosa manca, e almeno questa mancanza il suono la esprime chiaramente. Esso ha in sé qualcosa di oscuro e di assetato, esso vola via, non sta fermo in un posto come il colore» (PS, III, 1227. Cfr. anche Bodei, PS, I, XXXI-XXXII).

Nulla tende più della musica alla *Selbstbegegnung*. Osservano a questo proposito Vera Bertolino e Francesco Coppellotti: «Il Sé è tutto immediatamente presente nel suono ed al tempo stesso completamente latente. Luce nella tenebra che permane oscura, 'silenzio che risuona', come dice Richard Wagner. La tensione tra il suono come espressione immediata dell'interiorità e come apertura infinita alla mediazione dell'incontro con il Sé costituisce la radice profonda del carattere utopico dell'espressione musicale. [...] La musica è profetica ed utopica nella sua essenza perché noi la comprendiamo, non possiamo fare a meno di essa che è il *non* radicalmente creativo, ma non sappiamo ancora che cosa essa veramente significhi».⁹

Il nesso tra la musica e l'umano utopico non può essere in Bloch più stretto; la musica non è qui la voce del destino, in essa non risuona innanzitutto il limite, il dolore e insieme la nobiltà dell'umano, l'amore; piuttosto essa è «l'arte della intensità fortissima, arrivata

⁷ Cfr. PS, I, 18 ed E. Bloch, *Tagträume vom aufrechten Gang. Sechs Interviews mit Ernst Bloch* (1977), trad. it. e cura di V. Marzocchi, *Marxismo e utopia*, "Prefazione" di A. Münster, Editori Riuniti, Roma 1984, p. 99.

⁸ E. Bloch, *Spirito dell'utopia*, a cura di V. Bertolino e F. Coppellotti, La Nuova Italia, Firenze 1980, p.178. Cfr. anche p.184.

⁹ V. Bertolino-F. Coppellotti, "Nota critica", in E. Bloch, *Spirito dell'utopia*, cit., p. 343.

a cantare e a risuonare, dell'*humanum* utopico nel mondo» (PS, I, 21), «una teurgia che intende cantare, evocare l'essenza più simile all'uomo» (PS, III, 1239).

Remo Bodei sintetizza così queste posizioni del filosofo: «La musica, persino nei *Requiem*, mostra, in maniera verbalmente inenunciabile, la libertà dall'oppressione, dalla morte e dal destino» (PS, I, XXXII). La più utopica delle arti, la musica, per Bloch sfida la morte, che è la più radicale anti-utopia.

3. CORRENTE FREDDA E CORRENTE CALDA NEL MARXISMO

Quella di Bloch è una filosofia della speranza e del *novum* secondo la via aperta soprattutto da Karl Marx, ma anche dall'*eros* platonico e dal concetto aristotelico di materia, dai postulati della coscienza morale di Kant e dalla dialettica di Hegel.¹⁰ Solo Marx, però – sovvertendo una tradizione di pensiero che da Platone a Hegel tende a concepire il sapere come mera reminiscenza e a essere «bloccata dal fantasma dell'anamnesi» –, punta con forza sul «*pathos* del cambiamento», sulla *praxis* che non si accontenta della contemplazione (cfr. PS, I, 11-12).

Il Marx caro a Bloch è soprattutto quello degli scritti giovanili, ad esempio quello della lettera ad Arnold Ruge del settembre 1843 sul «sogno di una cosa»: «Apparirà chiaro [...] come da tempo il mondo possiede il sogno di una cosa della quale non ha che da possedere la coscienza per possederla realmente. Apparirà chiaro come non si tratti di tracciare un tratto tra passato e futuro, bensì di realizzare i pensieri del passato».¹¹

È il Marx di *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung* (1844), per il quale: «La critica della religione finisce con la dottrina per cui l'uomo è per l'uomo l'essenza suprema (*das höchste Wesen*), dunque con l'imperativo categorico di rovesciare tutti i rapporti (*alle Verhältnisse umzuwerfen*) nei quali l'uomo è un essere degradato, assoggettato, abbandonato, spregevole».¹²

È il Marx degli *Oekonomisch-Philosophische Manuskrifte* (1844) che vuole la *Naturalisierung des Menschen* e la *Humanisierung der Natur* e che, anche nella fase più matura del suo pensiero, auspica il passaggio dal «regno della necessità» al «regno della libertà» (cfr. PS, III, 1567-1569, 1573). Il motto-guida dell'utopia concreta di Marx e del marxismo, di un mondo migliore, anzi della «migliore delle società possibili» è *homo homini homo* (cfr. PS, II, 718).

Vi è una linea lunga di pensiero che secondo Bloch inizia da Aristotele e giunge sino a Marx e al marxismo. In particolare, il pensatore di Ludwigshafen (autore nel 1952 di uno studio intitolato *Avicenna und die Aristotelische Linke*) riflette a fondo sulla concezione aristotelica della materia e sull'interpretazione datane dalla cosiddetta «sinistra aristotelica», che comprende, oltre ad Aristotele, Stratone di Lampsaco, Alessandro d'Afrodisia, Avicenna,

¹⁰ Sul tema della dialettica in Bloch e sul rapporto Hegel-Bloch si veda E. Bloch, *Subject-Object. Erläuterungen zu Hegel* (1949 e 1962), trad. it. e cura di R. Bodei, *Soggetto-Oggetto. Commento a Hegel*, Il Mulino, Bologna 1975 e F. Fergnani, *Utopia e dialettica nel pensiero di Ernst Bloch*, «Rivista critica di storia della filosofia», II, Anno XXIX, La Nuova Italia, Firenze, aprile-giugno 1974, pp. 191-220.

¹¹ K. Marx-F. Engels, *Opere complete 1843-1844*, III, a cura di N. Merker, Editori Riuniti, Roma 1976, p. 156.

¹² K. Marx, *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione*, in K. Marx-F. Engels, *Opere complete 1843-1844*, III, cit., pp. 197-198.

Averroè, Davide di Dinant, Pomponazzi, Paracelso, Bruno, Campanella, Spinoza, Goethe, il primo Schelling.¹³

È qui in gioco ciò che Bloch chiama «l'arco utopia-materia» e la differenza essenziale fra il materialismo meccanicistico e il materialismo dialettico (cfr. PS, I, 392-394). Vi è per Bloch una «duplice determinazione» della materia in Aristotele: come «misura del possibile», *kata to dynaton* e come *dynamei on*, permanente «essente-nella-possibilità» (*das In-Möglichkeit-Seiende*). Qui la materia, caratterizzata dal «trascendere nell'immanenza», è tutt'altro che riducibile alla «morta pietra»: «la categoria 'possibilità' è [...] sinonimo di materia. Il nome materia viene da *mater*, madre. Materia significa gravidanza o luogo del parto, in cui nasce qualcosa che finora non c'era. C'è una materia proiettata in avanti, in quanto non esiste solo la materia fisica, ma anche quella economico-sociale [...]. L'utopia è una funzione della materia, insita in modo affatto necessario nella materia, a motivo del suo carattere di gravida *mater*».¹⁴

Questa considerazione blochiana della materia ci introduce al grande tema del rapporto fra «corrente fredda» (*Kältestrom*) e «corrente calda» (*Wärmestrom*) nel marxismo, fra il «rosso freddo» e il «rosso caldo» (cfr. soprattutto PS, I, 245-247; III, 1578-1580).

In *Das Prinzip Hoffnung* l'autore insiste sull'intreccio indissolubile tra «rosso freddo» e «rosso caldo», dove il primo ci rammenta il «passo pesante dell'esperienza» e l'«obiettivamente possibile», ci impedisce l'entusiasmo utopico astratto, è l'aspetto dell'analisi delle condizioni, dello smascheramento delle ideologie e del «disincanto della parvenza metafisica». Lasciato a sé stesso, isolato, il «rosso freddo» soggiace però al rischio dell'economicismo, del tradimento, dell'opportunismo e dell'oblio del fine.

Il «rosso caldo» è il momento concretamente entusiasmante e prospettico, che concepisce la prospettiva dell'«essente-nella-possibilità», della «materia in avanti», dello slancio verso il possibile in piena libertà, s'intende come movimento di un trascendere senza Trascendenza, «teoria-prassi di un arrivare-a-casa», incessante lotta di liberazione verso la società senza classi, la «patria dell'identità», il «*totum utopico*», il *regnum hominis*, l'*ultimum*, lo *Endziel*.

Il marxismo è così per Bloch il *detective* più freddo nelle analisi e, nel contempo, il *liberatore* più radicale, che ci ricongiunge alle promesse delle fiabe e al sogno dell'età dell'oro; in esso il pensatore tedesco vuole coniugare umanismo e materialismo, entusiasmo e sobrietà, ragione e speranza, eredità del passato e tensione al futuro (cfr. PS, III, 1575-1581).

Ma la «corrente fredda» ha di gran lungo prevalso nella storia del marxismo, sino a determinare la crisi profonda del suo impianto dottrinale e il fallimento delle sue realizzazioni storiche.

Dopo un periodo non breve di cedimenti e concessioni al marxismo-leninismo ufficiale (cfr. su ciò le puntuali osservazioni di Remo Bodei nel suo saggio introduttivo all'edizione italiana di *Das Prinzip Hoffnung*, PS, I, XXIV-XXVI), nel suo capolavoro pubblicato nel 1959 Bloch denuncia con lucidità e vigore le insufficienze e le deviazioni, gli intorbidamenti e le degenerazioni del processo di umanizzazione socialista, gli esiti disastrosi non solo

¹³ Sulla *aristotelische Linke* vedasi R. Bodei, *Multiversum. Tempo e storia in Ernst Bloch*, Bibliopolis, Napoli 1979, pp. 81-82.

¹⁴ E. Bloch, *Marxismo e utopia*, cit., pp. 157-158.

dell'industrialismo capitalistico, ma anche dell'industrialismo sfrenato staliniano e dell'etica comunista-produttivistica del lavoro (cfr. ad esempio il capitolo conclusivo dell'opera: «Karl Marx e l'umanità; il materiale della speranza», PS, III, 1564, 1567-1568, 1583-1584).

Al motto di Lukács secondo il quale «anche il peggiore socialismo è meglio del migliore capitalismo», in un'intervista del 1970 intitolata *Ein falscher Sozialismus ist kein Sozialismus*, Bloch rispose con un motto tratto da Sallustio, per il quale *corruptio optimi pessima*: «La corruzione del meglio è proprio la peggiore di tutte, la corruzione più maligna è proprio quella del meglio. Si può dire perciò che il peggiore socialismo non è più socialismo per niente, ed è più lontano dal socialismo del riformismo più misero e claudicante».¹⁵

«Dio ci salvi da chi si nasconde nel compagno», leggiamo significativamente in *Spuren*.¹⁶

Il «nuovo materialismo» caro a Bloch vuole saldare in sé l'apporto del materialismo dialettico marxiano e degli «aerei sogni» del pensiero libertario-utopico.¹⁷

È specialmente negli anni Sessanta e Settanta, dopo la costruzione del Muro di Berlino e il suo trasferimento a Tübingen nella Germania federale (dove risiederà sino alla morte avvenuta nel 1977) che Bloch – oltre a confermare sino all'ultimo le istanze della sua dura opposizione alla società capitalistica – affila e approfondisce la sua critica dei regimi comunisti burocratici e oppressivi.

Nelle conclusioni di un testo come *Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs* (1968), l'autore ribadisce le ragioni della sua polemica contro il marxismo volgare, l'appello alla ripresa della *corrente calda* nella lotta contro le varie forme di alienazione, la ricerca del nuovo «senza nessun tipo di catechismo».¹⁸

Pure Geist der Utopie termina con un accenno alla critica della reificazione e dell'idolatria statalista.¹⁹

A commento di un importante saggio blochiano come *Marx, aufrechter Gang, konkrete Utopie* (Marx: camminare eretti, utopia concreta, 1968), Bodei ha scritto giustamente: «L'invito blochiano al camminare eretti ha un preciso significato politico di opposizione allo stalinismo e alla dittatura burocratica del partito».²⁰

Secondo Bloch, il marxismo nella sua storia non è sempre riuscito a coniugare lo spirito utopico con il «camminare eretti» e con il rispetto della dignità umana, ma per lui soltanto il marxismo ha in sé la possibilità di ritornare alla sorgente autentica della liberazione umana.

¹⁵ E. Bloch, *Gespräche mit Ernst Bloch*, a cura di R. Traub e H. Wieser, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1975, pp. 139-140. In merito si veda il capitolo "Lukács e Bloch", in G. D. Neri, *Aporie della realizzazione. Filosofia e ideologia nel socialismo reale*, Feltrinelli, Milano 1980, pp. 31-41.

¹⁶ E. Bloch, *Tracce*, cit., p. 23.

¹⁷ Cfr. E. Bloch, *Marxismo e utopia*, cit., p. 159.

¹⁸ Cfr. E. Bloch, *Ateismo nel cristianesimo. Per la religione dell'Esodo e del Regno*, trad. it. di F. Coppellotti, Feltrinelli, Milano 1976, pp. 326-331.

¹⁹ Cfr. E. Bloch, *Spirito dell'utopia*, cit., p.318.

²⁰ R. Bodei, "Introduzione" a E. Bloch, *Vorlesungen zur Philosophie der Renaissance* (tratte da *Zwischenwelten in der Philosophiegeschichte*, 1977), trad. it. di G. Bonacchi e K. Tannenbaum, *Filosofia del Rinascimento*, il Mulino, Bologna 1981, p. 18.

Ancora Bodei ha rilevato in proposito: «[...] il 'camminare eretti' significa tentare di sottrarre l'uomo allo stato di minorità a cui partito e burocrazia, da una parte, e meccanismi di sfruttamento capitalistico, dall'altra, lo hanno condannato».²¹

C'è, secondo il Bloch degli anni Sessanta del XX secolo, una «unità avvolgente» dell'epoca, che significa, all'Est come all'Ovest, un unico sistema di dominio, manipolazione, alienazione, sia pure in forme diverse.

Come ha notato Guido D. Neri, circa le aporie della «realizzazione» socialista, nelle pagine de *Il principio speranza* dedicate al mito della doppia Elena e di Pamina (i capitoli 16 e 21, cfr. PS, I, 210-229, 371-390), Bloch tende a contenere nel suo discorso insieme la tensione escatologica e la fruizione, il *carpe diem* e il non-ancora, l'utopia e la realtà, evitando l'inganno della «cattiva infinità» (ossia l'approssimazione infinita all'ideale) e l'impotenza romantica alla realizzazione; il paragrafo che chiude il capitolo 20 di *Das Prinzip Hoffnung* s'intitola infatti: «L'utopia non è uno stato permanente; dunque si al "carpe diem", purché sia autentico e in un presente autentico».²²

Almeno per questi motivi e aspetti, crediamo, il pensiero di Bloch potrebbe anche oggi, all'inizio del XXI secolo, proporsi all'attenzione in modo stimolante e con una certa freschezza, nonostante la indubbia, perdurante crisi della teoria marxista e l'esito fallimentare dei regimi comunisti sorti nel XX secolo. Diciamo *potrebbe*, perché di fatto non vi sono in alcun modo – nell'attuale "società dello spettacolo", nel mondo della cosiddetta *globalizzazione* posta essenzialmente sotto il segno della mercificazione, del consumismo, del produttivismo e del primato dell'economia capitalistica – le condizioni di un ascolto e di un'attenzione reali rivolti al suo pensiero.

4. LA QUESTIONE DEL DIVINO E L'EREDITÀ DELLA RELIGIONE IN BLOCH

Il *Gott als ganz Anderes* (il Dio *totalmente altro*) di certa teologia novecentesca nel pensiero di Bloch si trasforma nel futuro utopico, nello *Endziel* da perseguire. Per il filosofo di Ludwigshafen non è più possibile alcuna positivizzazione della trascendenza, si dà invece la trascendenza nell'immanenza e l'immanenza nella trascendenza. L'«arco utopia-materia» si offre come una tensione alla trascendenza nell'immanenza, senza più Trascendenza metafisica.

Dio non vale più come il Dio-ipostasi, come il super-Ente o Ente sommo della metafisica classica cristiana e della teologia scolastica medievale, la cui esistenza è indimostrabile dal punto di vista razionale; ciò che fu chiamato l'*Ens perfectissimum* e *realissimum* si risolve piuttosto nel problema aperto e completamente umano del *totum* utopico, in un «contenuto di speranza incondizionato e totale» (cfr. PS, III, 1388).

Per l'essenza totale del suo desiderio, per il suo tendere a una perfezione non ancora data nel mondo, l'illusione religiosa non è per Bloch completamente vana. Ora «Dio appare

²¹ R. Bodei, "Introduzione" a E. Bloch, *Ueber Karl Marx* (1968), trad. it. di L. Tosti, *Karl Marx*, il Mulino, Bologna 1977, p. 12. Il saggio *Marx: camminare eretti, utopia concreta* si trova alle pp.197-212 di questo volume.

²² Cfr. G. D. Neri, *Aporie della realizzazione. Filosofia e ideologia nel socialismo reale*, Feltrinelli, Milano 1980, pp. 68-100 e PS, I, 368.

[...] come ideale ipostatizzato dell'essenza umana, non ancora divenuta nella sua realtà; egli appare come utopica entelechia». ²³

Il mistero del *Deus absconditus* rinvia così a quello dell'*homo absconditus* – contrapposto all'*homo editus* –, che si tratta finalmente di scoprire. Dio è allora l'«ideale utopicamente ipostatizzato dell'uomo ignoto» (PS, III, 1481). ²⁴ Nella religione il motivo del trascendimento va riletto e recuperato in senso integralmente umano-terreno, senza più la prospettiva di una trascendenza celeste.

Nonostante i suoi limiti e lacune (a proposito dei quali Bloch condivide interamente le critiche talvolta sin troppo dure e ingenerose mosse da Marx a Feuerbach nelle *Thesen über Feuerbach*), Ludwig Feuerbach rappresenta anche per l'autore di *Das Prinzip Hoffnung* il decisivo punto di svolta nella filosofia della religione, perché si è posto il problema dell'eredità della religione (cfr. PS, III, 1487) o, meglio, della *religione in eredità* (*Religion im Erbe*) nella nuova coscienza utopica dell'umanità, nel suo compito inesauribile di disalienazione radicale: «Egli infatti non voleva essere soltanto il becchino della religione tramandata – impresa facile cento anni dopo Voltaire e Diderot – ma piuttosto era preso dal problema dell'eredità religiosa» (PS, III, 1484).

La speranza, che ha giocato un ruolo così rilevante nella religione, ora si libera dalle illusioni, dalle ipostasi, dalle mitologie, da ogni tentazione di positivizzazione della trascendenza e, al di là dei limiti del materialismo feuerbachiano, tende a concepire l'utopia del soggetto e della natura insieme. La critica antropologica della religione è critica solo della mitologia dell'adempimento della speranza ipostatizzata come reale, ma non della speranza stessa (cfr. PS, III, 1488-1489).

Ereditabile è per il *regnum humanum* il contenuto di desiderio e la profondità della speranza delle immagini religiose. Nell'intera Bibbia vi è per Bloch una eredità sovversiva da riscoprire.

Nel mistero di Dio la coscienza religiosa ha proiettato il mistero dell'uomo stesso, il suo lato nascosto, la latenza dell'umano: «Ciò che è allo stesso tempo familiare e totalmente altro, come segno dello strato religioso, dagli dèi animali fino al Dio unico e potente, fino al Dio salvatore, diviene comprensibile solo come *proiezione interpretativa dell'homo absconditus e del suo mondo*» (PS, III, 1488). La credenza in Dio rinvia dunque all'utopia del *regnum humanum*: «La verità dell'ideale di Dio è unicamente l'utopia del regno, e presupposto di questa è appunto che nessun Dio resti in alto, dal momento che comunque lì non c'è, né ce ne fu mai nessuno» (PS, III, 1490).

Vi è una ambivalenza di fondo delle religioni, che hanno sempre oscillato fra l'essere strumenti di potere e vie di redenzione, ideologie repressive e culture di liberazione, percorsi di rassegnazione e di trascendimento.

Se la religione sia «oppio dei popoli oppure rafforzamento del valore infinito dell'anima propria e di conseguenza rafforzamento della volontà di non lasciarsi trattare come bestie, e ciò da ora, tutto questo dipende dagli uomini e dalle situazioni a cui e in cui si è predicato

²³ PS, III, 1489. Cfr. anche E. Bloch, *Ateismo nel cristianesimo*, cit., p. 114.

²⁴ Cfr. anche E. Bloch, *Religion im Erbe. Eine Auswahl aus seinen religionsphilosophischen Schriften* (1959 e 1966), ediz. it. *Religione in eredità. Antologia dagli scritti di filosofia della religione*, "Prefazione" di J. Moltmann, "Introduzioni" di R. Strunk, a cura di F. Coppelotti, Queriniana, Brescia 1979, p. 304.

del cielo; per esempio la predica di Thomas Münzer, sebbene per più aspetti riferita ai 'servi celesti', non fu oppio del popolo» (PS, III, 1281-1282).²⁵

L'eredità della religione rimane sino all'ultimo fondamentale nel pensiero blochiano. Al termine di *Atheismus im Christentum* l'autore ribadisce l'indissolubilità di messianismo e illuminismo, ateismo e utopia: «Il messianico è il rosso segreto di ogni illuminismo che si mantiene rivoluzionario e pregnante. [...] L'ateismo è il presupposto dell'utopia concreta, così come la concreta utopia è l'irrinunciabile implicazione dell'ateismo. L'ateismo e la concreta utopia sono insieme, nello stesso atto fondamentale, l'annientamento della religione e la sua speranza eretica che cammina su piedi umani. La concreta utopia è la filosofia e la prassi del contenuto-tendenza latente nel mondo e quindi della materia radicalmente qualificata». ²⁶

Nelle conclusioni di *Ateismo nel cristianesimo* Bloch auspica l'incontro fra «marxismo autentico» e «cristianesimo autentico» e che si rinnovi l'alleanza fra rivoluzione e cristianesimo compiutasi ai tempi di Münzer nelle guerre dei contadini in Germania, sfociando in qualcosa di più che un semplice dialogo fra punti di vista diversi e destinati a rimanere tali. ²⁷

Il sostanziale ottimismo metafisico – si tratta qui di una peculiare *metafisica del futurum* e della tendenzialità latente – del filosofo viene temperato dalla lucidità e razionalità materialistica: «La meta di tutte le religioni superiori era una terra in cui fluiscono realmente e simbolicamente latte e miele; la meta dell'ateismo pieno di contenuto, rimasto dopo le religioni, è esattamente la stessa – senza dio, ma col volto scoperto del nostro *absconditum* e della latenza della salvezza nella difficile terra» (PS, III, 1514).

5. IL PENSIERO BLOCHIANO DI FRONTE ALLA MORTE E AL NULLA

Al filosofo di Ludwigshafen il «pensiero rammemorante» heideggeriano appare essenzialmente come un pensiero meramente contemplativo e rinunciatario, della ripetizione, del passato, del già-stato, una metafisica della reminiscenza. L'oltrepassamento da Bloch rivendicato – anche tramite il «pensare per tracce», il «pensiero affabulante» di un libro come *Spuren*, ridotto da Theodor Wiesengrund Adorno a ingenua «filosofia parlata, non scritta»²⁸ – esprime invece la costante insoddisfazione per l'esistente e la non accettazione del già dato, insieme alla permanente spinta in avanti e tensione verso la meta utopica.

Le cose probabilmente non sono affatto così semplici. Il «pensiero rammemorante» heideggeriano può sembrare in effetti a prima vista una mera regressione al passato, un pensiero dell'origine ripetitivo e statico, ma, riflettendo più a fondo, si scopre che l'origine è per noi già da sempre anche meta e futuro.

²⁵ Alla figura di Münzer Bloch dedicò il libro *Thomas Münzer als Theologe der Revolution* (1921 e 1969), trad. it. di S. Krasnovsky e S. Zecchi, *Thomas Münzer teologo della rivoluzione*, a cura di S. Zecchi, Feltrinelli, Milano 1980.

²⁶ E. Bloch, *Ateismo nel cristianesimo*, cit., pp. 298-299.

²⁷ Cfr. E. Bloch, *Ateismo nel cristianesimo*, cit., p. 331.

²⁸ Contro il «pensiero affabulante» di *Spuren* si schiera Adorno nello scritto del 1959 *Blochs Spuren*. Cfr. T. W. Adorno, *Le 'Tracce' di Bloch. Sulla nuova edizione ampliata del 1959*, in *Note per la letteratura 1943-1961*, trad. it. di E. De Angelis, Einaudi, Torino 1979, pp. 220-237.

Il pensiero dell'origine, dell'inizio più autentico, dunque, ci proietta non solo all'indietro, ma anche in avanti. Ciò è però di difficile comprensione per un pensiero che ragiona ancora troppo in base alle mere ideologie storiche e agli ideologismi.

Un libro come *Das Prinzip Hoffnung* si propone in modo esplicito e deliberato, in linea di principio e programmaticamente, come un durissimo attacco a Heidegger, il quale, anche in *Atheismus im Christentum*, viene definito il «pensatore che manca più di tutti di processo» e «non cerca mai di entrare nell'essere di possibilità», la cui esigenza di superamento (*Ueberwindung*) della metafisica sfocerebbe soltanto nell'ideologia del *Blut und Boden* (*sangue e suolo*).²⁹

Pensatori come Jaspers e Heidegger non esprimerebbero altro per Bloch che una filosofia della decadenza, borghese e imperialistica. La familiarità col nulla e la vicinanza alla morte di cui parlano nelle loro opere sarebbero dovute essenzialmente alla volontà di nulla garantita al popolo dalla società borghese e fascista. Questi filosofi farebbero del nulla determinato della società capitalistica e fascista «un nulla inevitabile e assoluto», bloccando ogni sguardo in avanti verso il futuro socialista (cfr. PS, III, 1339-1341).

Bloch non ignora la durezza e il dramma della caducità («perfino in Arcadia la morte è visibilmente inscritta. La danza macabra si ha anche nel più bello dei luoghi terreni», SP, III, 1356), lo stesso «martire rosso» si sacrifica senza alcuna speranza di resurrezione, ma per lui il «nulla letale» scompare nella coscienza di classe socialista, che rappresenta «un *novum* contro la morte» (cfr. SP, III, 1353-1354).

Il «coraggio rosso-ateo» di fronte alla morte accoglie in sé, in senso terreno e non più mitologico, l'eredità di precedenti immagini di desiderio mitologico: «Lo scomparire del nulla nella coscienza socialista è riempimento di questo nulla con nuovi contenuti umani» (SP, III, 1355).

La coscienza socialista comporta in altre parole per il filosofo la salvaguardia di una certa idea di immortalità, nel senso di una solidarietà rivolta verso le vittime del passato e gli uomini più fortunati/vittoriosi delle future generazioni: l'immortalità è qui la sopravvivenza dei migliori contenuti e intenzioni umani (cfr. SP, III, 1355).

Il materialismo dialettico, inoltre, non accetta il concetto di natura del materialismo meccanicistico (col suo «fisso nulla») e dunque «non conosce barriere nel suo aldiqua; di conseguenza non conosce un nulla, deciso a priori, di un cosiddetto ordine voluto dalla natura. [...] l'umanizzazione della natura è una meta finale utopica della sua prassi» (PS, III, 1357-1358.).

L'ottimismo di fondo della visione di Bloch è espresso nella frase seguente: «Ein Marxist hat nicht das Recht, Pessimist zu sein» («Un marxista non ha diritto al pessimismo»)³⁰

C'è però marxismo e marxismo anche a proposito della questione del pessimismo. Nel proporre il suo disincantato «marxismo-leopardismo», molto distante dal marxismo utopico blochiano, uno studioso limpido e rigoroso come Sebastiano Timpanaro si è espresso in merito ben diversamente, col suo sobrio e fermo richiamo all'inesorabilità delle leggi di natura e alla fragilità della condizione umana.³¹

²⁹ Cfr. E. Bloch, *Ateismo nel cristianesimo*, cit., p. 101.

³⁰ E. Bloch, *Marxismo e utopia*, cit., p.138.

³¹ Cfr. S. Timpanaro, *Sul materialismo*, Nistri-Lischi, Pisa 1975.

In Bloch non vi è invece alcun rimando all'«arido vero» di Giacomo Leopardi; quella che egli chiama enfaticamente la *cosmologia comunista* è «il campo problematico di una mediazione dialettica dell'uomo e del suo lavoro con il possibile soggetto della natura» (PS, III, 1357). Quest'ultimo rimane però nient'altro che un problema aperto e, in termini kantiani, un postulato della ragion pratica; «se per il nostro destino nella natura non c'è ancora una soluzione positiva, nemmeno ce n'è però una definitivamente negativa» (SP, III, 1357).

La morte, allora, qui non è più negazione dell'utopia, ma appare nelle luci di latenza del futuro e dell'autentico, «non solo come viaggio di ordine estremo ma come liberazione proprio della sovrabbondanza di vita», come l'avvertimento di «un nuovo giorno e una nuova riva, [...] non una riva trascendente, ma proprio la più immanente. La morte, che sia come individuale sia come lontana possibilità di entropia cosmica incontra il pensiero rivolto al futuro come assoluta negazione di fini, la stessa morte, col suo possibile contenuto di futuro, va ora nello stato finale, in quello nucleare, che viene illuminato da gioia ancora non soddisfatta e dalle luci di latenza dell'autentico. La morte non vi diventa più negazione dell'utopia e delle sue serie finalizzate, ma al contrario negazione di ciò che nel mondo non appartiene all'utopia» (PS, III, 1363).

Vi è dunque sovrabbondanza della vita, «sprigionamento del contenuto di vita acquisito», «fondato apparire di un adempimento» (cfr. PS, III, 1363); Bloch parla di *extraterritorialità* rispetto alla morte del nocciolo dell'esistere buono e riuscito, di una «potenziale natura aquilina della materia umana» (cfr. PS, III, 1365), nella direzione di un Tutto, di un *ultimum*, di un *novum* utopico senza caducità e corrottibilità.

Essendo il nocciolo dell'*homo absconditus* non oggettivato, non ancora nato ed esprimendo esso «il non essere ancora divenuto», l'*homo intensivus sed absconditus* sta ancora nettamente al di fuori del territorio dell'essere annientante della morte». ³²

La *natura naturans*, come processo incompiuto e sempre in corso, diveniente, creativo non può ridurre la morte al puro nulla e ci fa sporgere in un'attesa di ciò che non si è ancora verificato, del *topos* non immediatamente accessibile del nostro vero essere.

La lotta per un mondo migliore non comporta soltanto, per Bloch, l'eliminazione dei tanti mali e dolori evitabili e indegni dell'uomo, ma anche l'eliminazione della gravidanza forte, della insuperabilità del nulla e della morte (cfr. PS, I, 21, 23).

Come leggiamo pure in *Geist der Utopie*, tale lotta comporta il superamento dell'annientamento del mondo, il perseguimento della «immortalità che supera i limiti del cosmo, la realtà unica del regno delle anime, il *pleroma* dello spirito santo, la casa costruita in *integrum* fuori dal labirinto del mondo». ³³

Su questi temi è con Bloch in piena sintonia e continuità Luciano Parinetto che, nel suo libro *Né dio né capitale. Marx, marxismo, religione* (1976), collega il tema della morte a quello della rivoluzione e scrive che «la morte rivoluzionaria assume la suggestiva funzione di fondazione della *vita* veramente umana»; Parinetto rivendica una «morte non alienata» o la «speranza del togliamento della morte» come ulteriore «arma» contro il capitale. ³⁴

³² E. Bloch, *Ateismo nel cristianesimo*, cit., p. 320. Cfr. anche p. 321.

³³ E. Bloch, *Spirito dell'utopia*, cit., p. 315.

³⁴ Cfr. L. Parinetto, *Né dio né capitale. Marx, marxismo, religione*, Moizzi, Milano 1976, pp. 216 e 266-267.

Ci sembra che, sia nel caso di Bloch sia in quello di Parinetto, le pur nobili istanze avanzate per difendere le ragioni della vita e della rivoluzione autentiche finiscano col sottovalutare la *Nichtigkeit* costitutiva dell'esistenza, il potere di annullamento della morte e col far prevalere ancora una volta le esigenze dell'ideologia su quelle della radicalità del pensiero.

6. IL PENSIERO UTOPICO COME FARMACO. BLOCH E HEIDEGGER

Secondo l'autore di *Geist der Utopie* non vi sono limiti per la buona volontà: «la profondità della forza che agisce è anche il contenuto, l'unico punto di arrivo e la garanzia dell'agire». Anche la nozione di *cosa in sé* viene definita come «volontà tesa al nostro volto (*Willen zu unserer Gesicht*) ed infine come il volto della nostra volontà (*das Gesicht unseres Willens*)». ³⁵

Ora, qui Bloch tende a risolvere il mondo stesso in una mera costruzione umana (in vista, appunto, del perfetto *regnum humanum*), si ispira evidentemente a una forma alta e nobile di volontarismo, ma pur sempre di volontarismo si tratta. Siamo ancora nell'ambito di una fortissima volontà di umanizzazione-razionalizzazione integrale del mondo.

Ha dunque ragione Franco Rella nel rilevare che la teorizzazione del filosofo sulla morte e sul nulla, sul male e sul dolore «non resiste all'obiezione di Dostoevskij sul senso della sofferenza attuale rispetto alla palingenesi futura. È ancora una teodicea, anche se è una teodicea senza Dio». Le pagine di Bloch sulla morte sono per Rella «bellissime, ma sono ancora 'farmaco': antidoto contro la morte. Socrate affermava che la morte è niente, perché apre alla vera vita dell'anima. Bloch afferma che la morte è niente, perché è un pezzo di futuro, che continua a mantenersi futuro. L'insuperabilità della morte porta invece Rilke a scoprire in essa il proprio dell'uomo, la capacità di vivere il doppio regno, quello della vita e quello della morte. L'inesorabilità della caducità porta Simone Weil a riconoscere nella fragilità il valore autentico della creatura e dell'esistenza. L'immisurabile del sapere e dell'essere umano, dicevano i tragici, sta nell'immisurabile del suo *pathos*: della sua passione del mondo, della vita e della morte che il mondo contiene». ³⁶

Avrebbe senz'altro fatto molto bene al pensiero di Bloch ridurre le pretese "farmacologiche" della sua utopia, abbandonare le armature ideologiche e cercare di fare i conti in modo filosoficamente essenziale e stringente con l'elaborazione di pensiero sulla morte e sul nulla del famigerato e vituperato Martin Heidegger.

In *Sein und Zeit* (1927) Heidegger ha messo in evidenza con grande lucidità che l'esistenza umana è sempre posta fra il suo *Sichvorweg* («avanti-a-che»), la sua apertura alle proprie possibilità e il suo costitutivo, irrimediabile *Sein zum Tode* («essere-per-la-morte»), *Sein zum Ende* («essere-per-la-fine»). ³⁷

Ogni morte è dunque qui annullamento totale e irrevocabile delle possibilità umane. La *Nichtigkeit* (nullità), intesa come nulla costitutivo ed essenziale del *Dasein*, è insormontabile.

³⁵ E. Bloch, *Spirito dell'utopia*, cit., pp. 317-318.

³⁶ F. Rella, *Il futuro, il desiderio e la morte*, "L'Unità", 23 maggio 1994.

³⁷ Cfr. i paragrafi 46-53 di M. Heidegger, *Essere e tempo*, trad. it. di P. Chiodi, a cura di F. Volpi, Longanesi, Milano 2005, pp. 284-319.

Ora, se è vero che Heidegger pone il problema della *Daseinsganzheit* (totalità dell'esserci) in riferimento essenziale al *Sein zum Ende* senza con ciò risolvere appieno tale problema, è anche vero che questo nesso resta pur sempre fondamentale, a meno che non vogliamo fissare l'attenzione su quella che Bloch chiama la «potenziale natura aquilina» dell'uomo, che risulta non solo quanto mai discutibile e problematica, ma, ancor più, aleatoria e illusoria.

L'assunzione piena del proprio *Sein zum Ende* avviene per Heidegger nella *Vereinzelung*, come assunzione singolare, personale del proprio essere-per-la-morte, che conduce l'esserci dinanzi al proprio *In-der-Welt-sein* («essere-nel mondo») e pone fuori gioco il continuo differimento del *Man*, la sua fuga dalla morte nella quotidianità alienata e reificata, nel mondo del *Besorgen* (*prendersi cura*), in cui l'esserci si aggrappa alle cose e cerca di risolvere la propria esistenza nei traffici e nelle estenuanti manipolazioni della vita quotidiana, nel mero possesso e godimento dei beni.

Qui si può osservare che Heidegger tiene sin troppo fermo al pur decisivo aspetto della *Vereinzelung* e che la insistenza tipica di *Sein und Zeit* (assente però negli scritti più tardi) sull'angoscia – come situazione emotiva che sopporta la *ständige Bedrohung*, la minaccia costante della morte – non gli consente forse di dare effettiva soluzione al problema dell'*eigentliche Ganzseinkönnen* («poter-essere-un-tutto autentico») dell'esserci.

Sta di fatto che pensare a fondo la *Unheimlichkeit* (*spaesamento*), che equivale al «non-sentirsi-a-casa-propria» (*das Nicht-zu-hause-sein*), resta per Heidegger e per noi un compito ineludibile del pensiero, ma Bloch preferisce puntare sulla meta utopica, sullo *Endziel* come patria dell'identità.

L'anticipazione e il precorrimento della *propria* morte (da non confondersi con la tentazione e la propensione al suicidio), intesa come la possibilità più propria, intima e vicina, incondizionata, insuperabile e certa dell'esistenza, rende libero il *Dasein* per la comprensione e la scelta delle sue possibilità finite ed effettive.³⁸ La *Geworfenheit in den Tod*, l'essere-gettato per la propria fine³⁹ è l'unica vera condizione della nostra libertà.

L'impossibilità di assolutizzare il proprio ego e di sentirsi a casa propria nel mondo può condurre quel *progetto gettato* (*geworfene Entwurf*) e finito che noi siamo a trovar casa dappertutto e a un nuovo senso dell'abitare.

7. COSTRUIRE NELL'AZZURRO. L'ARCO MATERIA-UTOPIA E IL MONDO-PATRIA

Pochi autori come Bloch hanno valorizzato ed esaltato la *dimensione aurorale* della materia. Egli delinea una vera e propria «filosofia della storia della materia. Solo così la materia, entro la quale permane tuttavia la minaccia del nulla, può costituire la base della speranza, dato che noi non possediamo ancora una dimora permanente e non ce n'è stata costruita un'altra lassù. Continuiamo ad essere minacciati, fino a nuova data, dal pericolo che tutto sia stato vano, dal pericolo che la materia si risolva davvero nella più insipida materialità, nella completa rarefazione, dove non ci sarà più posto per la speranza».⁴⁰

³⁸ Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., pp. 309-311 e pp. 315-316.

³⁹ Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 301.

⁴⁰ E. Bloch, *Marxismo e utopia*, cit., p.158.

Ma per Bloch la materia, nonostante la minaccia costante del nulla, apre sempre di nuovo il vasto orizzonte dell'essere-nella-possibilità, è la sorgente di possibilità del tutto, inteso come «contrario del nulla». La terra è fatta di materia utopica, la natura – in forza della sua processualità – fornisce cifre della vera *Heimat*, dello *Endziel* e può diventare essa stessa «l'ultimo e migliore frutto storico», «lo spazio-patria del mondo divenuto tutto amico»; il mondo si risolve in un gigantesco *experimentum mundi*, in un esperimento di sé stesso, concepito a partire dalla propria incompiutezza.⁴¹

L'utopia ha un senso *cosmico*: «È per trovare questo, per trovare il giusto per amore del quale conviene vivere, organizzarsi ed avere tempo, che noi ci apriamo di nuovo i varchi metafisicamente costitutivi, invochiamo ciò che non è, costruiamo nell'azzurro che esiste ovunque ai confini del mondo, ci costruiamo nell'azzurro e cerchiamo il vero ed il reale là dove scompare il semplice dato: *incipit vita nova*».⁴²

La «cosmologia comunista» di Bloch prende le distanze dalla concezione capitalistico-borghese del rapporto uomo-natura che si rivolge alla natura con uno sguardo di tipo meramente quantitativo-calcolante, tende a valorizzare il «contenuto qualitativo» della natura e pone il problema del rapporto dell'uomo e del suo lavoro col *possibile soggetto della natura*. È qui in questione una sorta di *metafisica del soggetto naturale* e di *resurrezione* della natura extraumana.

Nel suo libro *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx* (1962), Alfred Schmidt ha evidenziato il fatto che la curvatura metafisico-cosmologica assunta in Bloch dalla interpretazione del materialismo dialettico marxiano risente fortemente di una concezione magica e animistica del mondo; non a caso i suoi autori di riferimento a questo proposito sono, fra gli altri, Paracelso, Jakob Böhme, Baader e Schelling.

La filosofia dell'identità blochiana punta ad una piena conciliazione di soggetto e oggetto; essa, «per lo meno in via ipotetica – tende a concepire, hegelianamente, l'intera realtà come un soggetto assoluto che si media con sé stesso».⁴³

Schmidt – allo stesso modo di Jürgen Habermas, che definì Bloch «ein marxistischer Schelling» – sottolinea l'impianto idealistico di fondo dell'autore di *Das Prinzip Hoffnung* circa la tesi del «soggetto naturale», l'«impulso alla *quiddità* che non si è ancora manifestato nella realtà» e conclude – fin troppo duramente, a nostro avviso – che le sue posizioni metafisiche sono «inconciliabili con una concezione materialistica» come quella di Marx, il quale valorizza il ruolo della prassi trasformatrice, ma salvaguarda al tempo stesso la differenza e indipendenza del mondo oggettivo.⁴⁴

La speranza di Bloch – al quale bisogna oggi comunque riconoscere il merito di aver cercato di sottrarsi alla fallimentare concezione (propria sia dell'industrialismo capitalistico sia dell'industrialismo comunista) rivolta al mero dominio, alla pura manipolazione e al semplice controllo matematico-quantitativo della natura – è che la natura sia, nel suo senso

⁴¹ Cfr. E. Bloch, *Tracce*, cit., p. 69; PS, III, 1358; *Ateismo nel cristianesimo*, cit., p. 322; *Spirito dell'utopia*, cit., p. XV.

⁴² E. Bloch, *Spirito dell'utopia*, cit., p. 287.

⁴³ A. Schmidt, *Il concetto di natura in Marx*, trad. it. di G. Baratta e G. Bedeschi, "Prefazione" di L. Colletti, Laterza, Roma-Bari 1973, p. 151. Su Bloch si vedano soprattutto le pp. 148-154 e 230-231.

⁴⁴ Cfr. A. Schmidt, *Il concetto di natura in Marx*, cit., p. 151 e R. Bodei, "Introduzione" a E. Bloch, *Karl Marx*, cit., p. 24.

finale, sempre più amica dell'uomo. Concludendo *Das Prinzip Hoffnung*, l'autore scrive che «la vera genesi non è all'inizio, ma alla fine» (PS, III, 1587).

Ora, che il senso finale del Tutto consista nel latte e miele non rischia d'essere solo una speranza, ma pure una consolazione metafisica. Bloch non coglie qui a nostro avviso il senso genuino (e pure il lato tragico) dell'Uno-Tutto, dello *Hen kai Pan* di Eraclito, Bruno e Hölderlin; quella che egli chiama «la metafisica dello *Hen kai Pan*» appare ai suoi occhi di carattere meramente contemplativo (cfr. PS, III, 1586); la sua metafisica materialistica insiste invece, come abbiamo visto, sul «fine ancora nascosto», sul «mondo reale della speranza», sulla materia utopica, processuale, costantemente «volta in avanti», «essente-secondo-possibilità».

Ma il mondo non potrà mai risolversi interamente in una *Patria* dell'uomo.

8. PAROLE-CHIAVE DEL NOSTRO TEMPO:

PRINCIPIO-SPERANZA, PRINCIPIO-RESPONSABILITÀ E PRINCIPIO-DISPERAZIONE

Bloch *sogna* una natura completamente al servizio dell'uomo e del paese di Cuccagna (cfr. PS, II, 722-723), una totale *trasformazione del mondo in patria* (*Umbau der Welt zur Heimat*), senza avvedersi – da questo punto di vista le critiche mosse al filosofo da Hans Jonas nel suo *Das Prinzip Verantwortung* (1979) colgono nel segno – che il potere scientifico-tecnologico accumulato dalla nostra civiltà soddisfa sì la nostra volontà di potenza, al prezzo durissimo, però, di mettere in pericolo le basi stesse di ogni forma di vita nel pianeta Terra.

In altri termini, lo *Umbau der Welt zur Heimat* sperato da Bloch oggi non può non fare i conti con quel senso del limite e della misura che – se viene superato, sottovalutato e ignorato – rischia di trasformare il mondo in un inferno e in un deserto.

Da questo punto di vista è quanto mai urgente approfondire la riflessione – alla quale possiamo qui soltanto accennare – sull'apporto teorico di tre grandi pensatori del XX secolo come Ernst Bloch, Hans Jonas e Günther Anders e, in particolare, sul rapporto fra il *Prinzip-Hoffnung* di Bloch, il *Prinzip-Verantwortung* di Jonas e il *Prinzip-Verzweiflung* di Anders.⁴⁵ È sulla stessa nozione di «paese di Cuccagna» che oggi convergono maggiormente le discussioni e aumentano giustamente i dubbi.

Non solo, infatti, il «paese di Cuccagna» non appare per nulla scontato e garantito, ma lo stesso modello di sviluppo economico dominante che dovrebbe a esso condurre è responsabile – oltre che di terribili disequaglianze economico-sociali – del degrado ambientale planetario e necessita di una rimessa in questione radicale. Vanno soprattutto

⁴⁵ Nel suo libro *Il principio disperazione. Tre studi su Günther Anders* (Bollati Boringhieri, Torino 2003) Pier Paolo Portinaro ha avviato una stimolante meditazione sul rapporto fra il «principio-speranza» di Bloch, il «principio-responsabilità» di Jonas e il «principio-disperazione» di Anders. Cfr. soprattutto H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation* (1979, trad. it. di P. Rinaudo, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, a cura di P.P. Portinaro, Einaudi, Torino 1990) e G. Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen I. Ueber die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution* (1956, trad. it. di L. Dallapiccola, *L'uomo è antiquato I. Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale*, con un saggio introduttivo di C. Preve, Bollati Boringhieri, Torino 2003), *Die Antiquiertheit des Menschen II. Ueber die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution* (1980, trad. it. di M. A. Mori, *L'uomo è antiquato II. Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale*, Bollati Boringhieri, Torino 1992).

indagati i miti della crescita e della potenza, sino a ieri dogmi indiscussi e indiscutibili, ma oggi diventati inquietanti.

Per questi e altri motivi non solo il *Prinzip-Hoffnung* deve fare i conti con il *Prinzip-Verantwortung* e col *Prinzip-Verzweiflung*, ma lo stesso *Prinzip-Verantwortung* rischia di esser messo fuori causa dal *Prinzip-Verzweiflung*. Quest'ultimo, infatti, aumenta le sue quotazioni in un mondo che riduce sempre più gli esseri umani a meri consumatori-produttori, funzionari della tecnica e dell'economia, degli apparati e del capitale, del denaro e della merce, irretiti nei meccanismi e negli ingranaggi impersonali di una «società dello spettacolo» che, nonostante le sue luci sfavillanti, offre uno spettacolo sempre più desolante e deludente.

Ora, per riscoprire e valorizzare una cultura e un'etica della misura e del limite, della sobrietà e della responsabilità il pensiero di Bloch, tutto proteso allo sfondamento d'ogni limite, appare piuttosto datato e discutibile.

La stessa enfasi posta dall'autore di *Das Prinzip Hoffnung* sull'*ultimum*, sullo *Endziel*, sul *totum* utopico, sulla vera *Heimat* e così via, oggi va ridimensionata e rimessa, crediamo, in discussione insistendo sulla ambiguità e problematicità ineliminabili dell'essere umano, della sua vita, della sua storia; e ricordando – insieme ad Hans Jonas – che il futuro è sempre incerto e imprevedibile, che «ogni presente storico dell'umanità costituisce un fine in sé stesso».

A proposito dell'assolutizzazione dello *Endziel* e del *pathos* dell'autenticità nell'ontologia blochiana del «non-essere-ancora», ha osservato criticamente Jonas nel capitolo sesto de *Il principio responsabilità*, intitolato «La critica dell'utopia e l'etica della responsabilità»: «l'uomo autentico' è già sempre esistito con tutti i suoi estremi, nella grandezza e nella meschinità, nella felicità e nel tormento, nell'innocenza e nella colpa; in breve, in tutta l'*ambiguità* che gli è connaturata. Volerla eliminare significa voler eliminare l'uomo e la sua incommensurabile libertà. Grazie a quest'ultima e all'unicità di ciascuna delle sue situazioni, egli sarà sempre nuovo e diverso da quello che era, in nessun caso però 'più autentico'; e neppure sarà mai al riparo dalla costante minaccia alla sua umanità, che fa appunto parte della sua 'autenticità'. [...]

Proprio in opposizione all'escatologia del 'principio speranza' c'è da *sperare* che anche in avvenire ogni soddisfazione generi la sua insoddisfazione, ogni possesso il suo desiderio, ogni tranquillità la sua inquietudine, ogni libertà la sua tentazione, e persino ogni felicità la sua infelicità (e di questo si può star sicuri, sostenuti come siamo da quella che forse è l'unica certezza sul conto dell'uomo)». ⁴⁶

Vi sono però altre ragioni dell'attualità e della forza del pensiero blochiano? La risposta – al contrario di ciò che pensa Jonas nel suo *Das Prinzip Verantwortung*, rivolto a una mera liquidazione totale del pensiero di Bloch – è per noi affermativa.

⁴⁶ H. Jonas, *Il principio responsabilità*, cit., p. 278. Cfr. anche p. 281. Il capitolo VI del libro si trova alle pp. 225-291 e meriterebbe di essere analizzato più attentamente per quel che riguarda il rapporto tra il *Prinzip-Hoffnung* di Bloch e il *Prinzip-Verantwortung* di Jonas. Sul pensiero di quest'ultimo si veda fra l'altro S. Mancini, *Umano e nonumano tra vita e storia. Lévi-Strauss, Jonas e la ragione dialettica*, Mimesis, Milano 1996, pp. 99-128 e F. Toscani, *La tecnica e la cura del tutto. L'etica della responsabilità di Hans Jonas*, in S. Piazza-F. Toscani, *Cultura europea e diritti umani*, Cleup, Padova 2003, pp. 153-163.

9. ATTUALITÀ E INATTUALITÀ DEL PENSIERO DI BLOCH

Uno dei motivi più vivi del duraturo fascino e della validità del pensatore di Ludwigshafen consiste nel suo anticonformismo di fondo, nella sua strutturale incapacità di acquietarsi, nella freschezza del suo incessante invito all'invenzione della realtà, nella contrapposizione al realismo cinico e opportunistico dominante.

Bloch spinnt (Bloch straparla), disse una volta György Lukács a proposito del pensiero utopico del suo amico/rivale in filosofia, ma questo suo «straparlare» – come ha messo bene in luce Gianni Vattimo⁴⁷ – ha pure una valenza felicemente sovversiva, emancipatrice e rivoluzionaria che non possiamo mai assolutamente dimenticare.

A questo proposito Claudio Magris ha acutamente rilevato e argomentato nel 1994, a commento di *Das Prinzip Hoffnung*: «La crisi mondiale del marxismo appare la fondamentale ragione di inattualità del libro, quasi esso avesse additato una speranza rivelatasi poi fallimentare.

Ma non è questa l'essenza del libro di Bloch, della sua grandezza e dei suoi limiti. [...] Bloch non è riducibile all'ideologia. [...] Non è tanto il marxismo, quanto un altro elemento, un valore centrale nell'opera di Bloch, a mettere oggi in difficoltà la sua opera e insieme a rendere più vitale e feconda la sua riproposta. Bloch punta tutto sull'utopia, sul futuro, sul non-ancora [...]. Lo spirito utopico è radicalmente estraneo al clima culturale odierno, caratterizzato da un realismo che bada ad amministrare la realtà piuttosto che a trasformarla o a redimerla. La parola 'utopia' è certo connessa all'incubo di progetti totalizzanti e totalitari che, in nome di un modello di una società ideale, hanno provocato catastrofi ed ecatombi. Ma l'utopia di Bloch – col suo sogno di riconciliare l'uomo con la storia ma anche con la natura ossia con la pienezza delle proprie possibilità e delle proprie pulsioni – è il contrario di ogni rigido programma prestabilito che voglia piegare a forza la vita, come accade con i totalitarismi».⁴⁸

Concordiamo con Magris : non ci serve oggi una lettura ideologica di Bloch. Al di là dell'effimero destino storico delle ideologie, oltre gli schemi ideologici e gli ideologismi (in cui è incorso lo stesso pensatore tedesco quando, ad esempio, ha asserito che soltanto nel marxismo è possibile rintracciare la via della liberazione dell'umanità), Magris invita lucidamente a riscoprire il nucleo di permanente validità dell'opera di Bloch: «Di speranza, di utopia c'è oggi più che mai bisogno – non quali progetti totalizzanti, ma quale continuo, modesto e quotidiano sforzo di sgretolare la facciata del reale per ritrovare e liberare la sua ricchezza.

I cosiddetti realisti, che scambiano l'assetto del presente per l'unica realtà possibile, non vedono la realtà, bensì solo la sua provvisoria superficie, considerandola immutabile [...]. La speranza di Bloch, che insegna a scoprire la poliedrica ricchezza della vita e la realtà dei sogni e delle fantasie, ciò che ribolle e fermenta dietro la superficie, è tutt'altro che inattuale.

⁴⁷ Cfr. G. Vattimo, *La speranza e l'utopia di Bloch, spirito ribelle al realismo cinico*, "La Stampa-Tuttolibri", 3 settembre 2005.

⁴⁸ C. Magris, *Bloch. L'utopia ci salverà. L'urgenza di cambiare il mondo nata nell'ora delle catastrofi*, "Corriere della Sera", 7 maggio 1994.

Se una cosa si può rimproverare a Bloch, è un eccessivo entusiasmo, uno slancio messianico che gli fa sottovalutare l'orrore della storia, la potenza del presente rattrappito e la difficoltà di scioglierlo. Questa ingenuità, che fu anche a lungo miopia nei confronti del socialismo reale, è un limite, talvolta anche retorico.

Ma il suo libro ci ricorda che l'uomo dev'essere ancora riconciliato con la storia, con sé stesso e anche con la natura, quella natura il cui fascino anima le sue pagine e che egli, a differenza del suo amico Lukács, amava anche se essa – cosa imperdonabile per il filosofo ungherese – non aveva letto Kant né Hegel». ⁴⁹

Negli ultimi scritti di Bloch ritorna spesso il riferimento a un'antica canzone che i contadini tedeschi sopravvissuti alla sconfitta nella battaglia di Frankenhausen (1525) cantavano: «Geschlagen ziehen wir nach Haus, unsere Enkel fechten's besser aus» («Torniamo a casa sconfitti. I nostri nipoti combatteranno meglio di noi»). ⁵⁰

Non possiamo più avere – per vari motivi e, in primo luogo, per il fatto che la sconfitta di immani e inedite proporzioni profilantesi nella nostra epoca rischia di essere irreversibile e definitiva per tutti – certezze granitiche di questo tipo, ma la difficile lotta nonviolenta per un mondo migliore, per una civiltà planetaria più solidale ed ecologica, conviviale e pacifica, libera e giusta rimane per noi, indubbiamente, la migliore eredità che possiamo offrire ai nostri nipoti.

⁴⁹ C. Magris, *Bloch. L'utopia ci salverà. L'urgenza di cambiare il mondo nata nell'ora delle catastrofi*, cit. .

⁵⁰ Cfr. E. Bloch, *Marxismo e utopia*, cit., p. 116 e V. Bertolino-F. Coppellotti, "Nota critica", in *Spirito dell'utopia*, cit., p. 326. Cfr. anche R. Bodei, *Multiversum. tempo e storia in Ernst Bloch*, cit., p. 25.