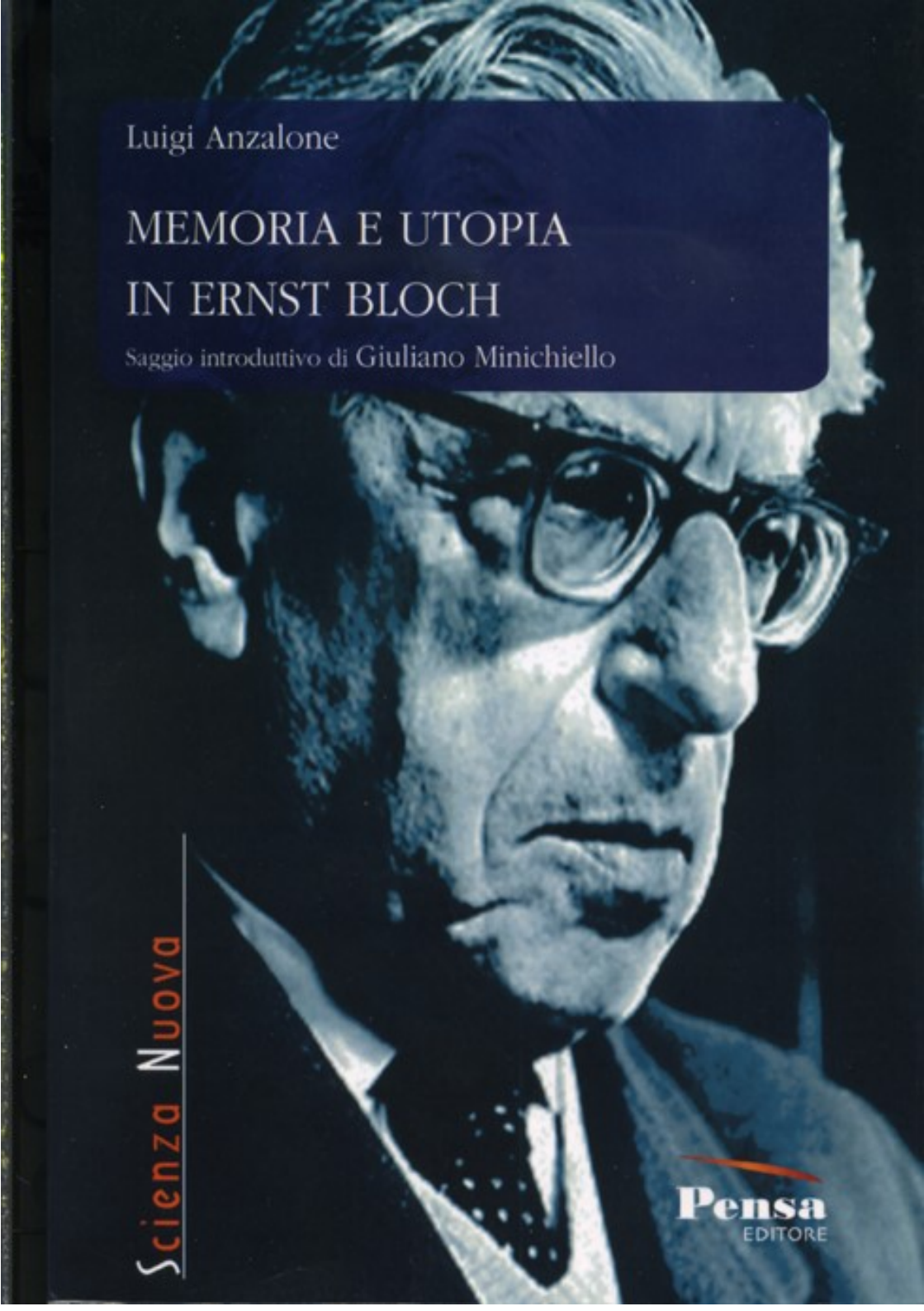
Luigi Anzalone

# MEMORIA E UTOPIA IN ERNST BLOCH

Saggio introduttivo di Giuliano Minichiello



Scienza Nuova

Pensa EDITORE

# Scienza Nuova

Collana diretta
da
GIULIANO MINICHIELLO

Nell'affrontare i problemi dell'oggi si avverte con urgenza la necessità di un vero lavoro di intreccio coerente dei fili, spesso dispersi, della trama dell'educazione.
Da parte di molti si sostiene che la caratteristica di fondo del presente momento storico sia la *contraddizione*: in un mondo unificato sul versante di quella che Horkheimer chiamava "ragione strumentale" (tecnologia, economia, scienza) si moltiplicano modalità degenerative della forma comunitaria (etnicismi, integralismi religiosi, odi razziali). Il pericolo che corre attualmente l'educazione (e la teorizzazione che la esprime) è di limitarsi a replicare l'immagine della contraddizione, proponendosi o come congegno scientifico/tecnologico/economico o come ammaestramento sulla base di valori difficilmente conciliabili; o come pratica raffinata dei mezzi (in vista di fini generici) o come esortazione alla ricerca di fini assoluti, che, calata nel tessuto storico, viene assorbita e fagocitata da questa o quella fazione.
Dinanzi a una simile eventualità, la pedagogia non può che tentare di rintracciare una "via di mezzo", un percorso accidentato e non lineare, oscillante tra tecnica e valori.
A definire gli attrezzi utili a superare l'*impasse* è necessaria una forma di sapere che possa integrare l'una e gli altri, che faccia emergere i valori che pure sono intrinseci all'ordito tecnologico e porti allo scoperto, d'altro canto, la verità possibile di un sistema generale dei valori. Si tratta di immaginare una "scienza" (tra virgolette) che sia "nuova" nel senso che le attribuiva Vico, per il quale il sapere storico era da affrontare con gli strumenti di una "metafisica della mente umana".
Qui non si nutre una così alta ambizione, si alimenta però una speranza: quella che una ritrovata armonia tra i saperi della modernità e le forme di vita che ad essi corrispondono possa essere l'adeguata risposta pedagogica alle domande che la modernità pone alla pedagogia.

COLLANA

# SCIENZA NUOVA

Collana diretta
da GIULIANO MINICHIELLO

Luigi Anzalone

# MEMORIA E UTOPIA IN ERNST BLOCH

Saggio introduttivo
di
Giuliano Minichiello

Pensa
EDITORE

REFEREE

Prof. KIERAN EGAN - Simon Fraser University - Vancouver - Canada

Prof. WILLIAM LEPARULO - Florida State University - Tallahassee, Florida

Prof.ssa CARLA XODO - Università di Padova

Prof.ssa SIRA SERENELLA MACCHIETTI - Università di Perugia

Luigi Anzalone
MEMORIA E UTOPIA IN ERNST BLOCH
256 pagine
ISBN: 978-88-6152-125-4

© Pensa Editore 2010
Via Caponic, 24 • 73016 San Cesario di Lecce
Via San Cesario, C.da Tangano • 73020 Cavallino (Lecce)
Tel e fax: +39 0832 205793 • Cell. 3383996947
www.pensaeditore.it • info@pensaeditore.it

Digitalizzato e messo in rete su
www.morreseemigrato.ch da Gerardo Di Pietro
Binningen, CH.

# INDICE

AVVERTENZA ..... 9

ABBREVIAZIONI DEI TITOLI DELLE OPERE DI ERNST BLOCH 10

**INTRODUZIONE**..... 11

IN COLLOQUIO NEL CORSO DEL TEMPO di Giuliano Minichiello ... 13

PRIMO CAPITOLO ..... 48

LUDWIGSHAFEN-MANNHEIM: L'ESODO E LA PATRIA ..... 48

INFANZIA, ADOLESCENZA E PRIMA FORMAZIONE POLITICO-FILOSOFICA DI ERNST BLOCH ..... 48

1. Le domande fondamentali dell'utopia e dell'esodo ..... 49

2. L'importanza dell'adolescenza nelle due città e la "prima formazione dello spirito" ..... 56

3. La "divisione delle acque" e l'ontologia destinale dei piccoli fatti 69

4. Caratteri e protagonisti della formazione di Bloch ..... 85

SECONDO CAPITOLO L'ANOMALIA DEL MARXISMO DI BLOCH E LA FILOSOFIA COME ANAMNESI DA PLATONE A HEGEL ..... 95

1. Il marxismo di Bloch e la riscoperta dell'utopia e del messianismo escatologico ..... 95

2. L'utopia come possibilità concreta e *telos* antropocosmico ..... 108

3. Natura e carattere anamnestico della filosofia occidentale. Anamnesi ed *Eros* in Platone ..... 122

TERZO CAPITOLO MARX, ENGELS, LUKÁCS E LA DIALETTICA HEGELIANA ..... 149

1. Marx: il «salvataggio» della dialettica hegeliana, l'unificazione delle soggettività e la *conoscenza politica* ..... 150

2. Engels: la contrapposizione tra metodo e sistema in Hegel. Il

materialismo dialettico-metafisico ..... 172

3 Lukács: la soggettività rivoluzionaria come autocoscienza e la dialettica hegeliana. ..... 187

4. Dal comunismo come scienza e coscienza al comunismo come memoria utopica e speranza ..... 204

QUARTO CAPITOLO ANAMNESI E MEMORIA SPERANZA E UTOPIA IN BLOCH ..... 207

1. Anamnesi e dialettica in Hegel: il duplice carattere *dell'Erinnerung*, la «cattiva» e la «buona» memoria. Il motivo faustiano della Fenomenologia dello spirito ..... 208

2. L'*Eingedenken* come memoria utopica e struttura ontologica dell'oscurità dell'attimo vissuto. La memoria utopica e il problema della ragion pratica in Marx ..... 72

*3. L'Eindegenden* e la sua origine orfica. L'attimo, la memoria e il *Multiversum.* La crisi della società del Novecento e la funzione dell'utopia. ..... 96

4. "Naturalizzazione dell'uomo, umanizzazione della natura" come risposta al problema della tecnica e incontro con il Se'. La speranza come vita e come orizzonte etico. L'utopia come esodo. ..... 111

## AVVERTENZA

Questo libro consiste in una rielaborazione-approfondimento-ampliamento di un saggio, *Memoria e utopia in Ernst Bloch,* di cui mantiene il titolo. L'autore lo pubblicò negli "Atti dell'Accademia di Scienze morali e politiche" (volume XCVIII-anno 1987, pp. 7-44). Il saggio fu presentato all'Accademia dai suoi soci nazionali prof. Giuseppe Cacciatore e prof. Giuseppe Cantillo, ordinari rispettivamente di Storia della Filosofia e di Filosofia Morale dell'Università degli Studi di Napoli. Esso fu ritenuto degno di positiva menzione dal compianto prof. Raffaello Franchini, ordinario di Filosofia Teoretica presso lo stesso Ateneo. Infatti, nella "Relazione sull'attività dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche" che tenne come Segretario dell'Accademia nella seduta inaugurale dell'Anno Accademico 1988, Franchini apprezzò "il lavoro del dr. Luigi Anzalone su *Memoria e utopia in Ernst Bloch,* teso a dimostrare e seguire un filone metafisico di ascendenza orfica in un filosofo tanto complesso e discusso".

Il testo che viene pubblicato nella collana diretta da Giuliano Minichiello, il quale ha anche inteso corredarlo con suo saggio introduttivo, è il frutto di una ventennale, pur se talvolta rapsodica, riflessione sulla filosofia di Bloch. La cui tematica dall'oscurità dell'attimo vissuto alla memoria utopica, dalla coscienza anticipante e dalla speranza all'utopia e alla religione e la trattazione cui pone capo gli assegnano una collocazione di indubbio rilievo nel panorama filosofico contemporaneo e ne fanno un interlocutore importante di coloro che hanno ad oggetto del pensiero il destino del genere umano in questo così indeciso inizio del terzo millennio.

G. M.

ABBREVIAZIONI DEI TITOLI DELLE OPERE DI ERNST BLOCH

| | |
|---|---|
| *DS* | *Dialettica e speranza*, a cura di L. Sichirollo, Vallecchi, Firenze 1967 |
| *S* | *Spuren*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1969 |
| *GU* | *Geist der Utopie*, Erste Fassung, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1969 |
| *PA* | *Philosophische Aufsätze zur objektiven Phantasie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1969 |
| *TE* | *Tübinger Einleitungen in die Philosophie*, 4 Bde., Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1969 |
| *PH* | *Das Prinzip Hoffnung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1985, 3 Bde. |
| *M* | *Karl Marx*, a cura di R. Bodei, il Mulino, Bologna 1972 |
| *SO* | *Soggetto-Oggetto. Commento a Hegel*, a cura di R. Bodei, Il Mulino, Bologna 1975 |
| *SU* | *Spirito dell'utopia*, a cura di V. Bertolino, F. Coppellotti, La Nuova Italia, Firenze 1980 |
| *EM* | *Experimentum mundi*, a cura di G. Cunico, Queriniana, Brescia 1980 |
| *TM* | *Thomas Münzer, teologo della rivoluzione*, a cura di S. Zecchi, Feltrinelli, Milano 1980 |
| *FR* | *Filosofia del Rinascimento*, a cura di R. Bodei, Il Mulino, Bologna 1981 |
| *AC* | *Ateismo nel cristianesimo. Per la religione dell'Esodo e del Regno*, a cura di F. Coppellotti, Feltrinelli, Milano 1983 |
| *MU* | *Marxismo e utopia*, a cura di V. Mazzocchi, Editori Riuniti, Roma 1984 |
| *T* | *Tracce*, a cura di L. Boella, Coliseum, Milano 1989 |
| *ET* | *Eredità del nostro tempo*, a cura di L. Boella, Mondadori, Milano 1993 |
| *PS* | *Il principio speranza*, a cura di R. Bodei, Garzanti, Milano 1994, 3 voll. |
| *VG* | *Volti di Giano*, a cura di T. Cavallo, Marietti, Genova 1994 |
| *DN* | *Diritto naturale e dignità umana*, a cura di G. Russo, Giappichelli editore, Torino 2005 |

8

# INTRODUZIONE

"L'uomo è l'animale che cammina nel tempo": questa affermazione, questa sentenza, ricorda Anzalone, risale al mito di Edipo e all'enigma della Sfinge. "Qual è quell'animale che al mattino cammina su quattro zampe, al pomeriggio su due, la sera su tre?" Edipo riconobbe nell'essere umano questa essenza fondata sul tempo e sciolse l'enigma mortale.

Da una premessa di questo tipo mosse anche Ernst Bloch, che vide nella "oscurità dell'attimo vissuto" il grumo di possibilità su cui l'uomo fonda per costruire la propria vicenda storica e umana. Egli scoprì che il passare del tempo non comporta anche il tramontare delle possibilità non realizzate, che rimangono - ci si perdoni la ripetizione - sempre possibili: il mondo è, sì solo un esperimento, ma un esperimento che non si è ancora concluso. Questo vuol dire che anche per quelle strade che non sono state percorse è presente la speranza: conservarne la memoria significa alimentare la speranza, aprire l'animo alla dimensione dell'utopia.

Memoria e utopia sono i due estremi entro i quali si muove questo grande libro di Luigi Anzalone, tanto più necessario, oggi, quando sia la prima che la seconda si eclissano dietro una cattiva positività, cioè, per dirla con Hegel, dietro il pietrificarsi di un tempo rivolto al futuro, dietro la bruta materia del semplicemente utile.

L'Autore, filosofo che non ha disdegnato di dedicare una notevole parte del suo tempo al tentativo di costruire le basi politiche di un tempo umano, sceglie Bloch come suo sodale, si addentra con sapienza e rigore filologico nello sterminato campo dei frutti più radicali del sapere moderno, pervenendo a una illuminata revisione di concetti quali religione, rivoluzione, formazione, umanizzazione. Non esitiamo a dire che
il risultato finale del suo sforzo, animato sempre da una intelligenza acuminata e generosa, è importante per noi, che ne abbiamo con-vissuto i momenti, e per quanti, ancora oggi, alimentano la passione del pensare e del capire. Perciò ringraziamo Anzalone e raccogliamo la bella sfida che ci ha proposto.

*Giuliano Minichiello*

Fisciano 2010

# IN COLLOQUIO NEL CORSO DEL TEMPO
## di Giuliano Minichiello

### Alla fermata del divenire

Chi si avventura, per dirla con Blanchot, nell'"insensato gioco di scrivere", lo fa con i suoi compagni di viaggio. Ora, nel momento in cui il gioco si fa ancora più insensato e si tenta di dire cose che riguardano lo stesso tema nel nostro caso il tempo -, è necessario che questi compagni siano quelli che realmente ci appartengono, al punto da rendere il dialogo quanto più frastagliato possibile. È, questo, il solo modo per renderlo autentico, per essere fedeli all'invito di Gadamer e lasciare che sia il dialogo a guidare gli interlocutori e non il contrario. Solo così, egli ammoniva, si potrà sperare che esso possa essere autentico.

Da Heidegger in poi si tende a dare per scontato che il tempo sia "l'orizzonte dell'essere", anche se vi sono degli esseri sui quali il tempo non esercita nessuna presa. Il numero, "in sé", è indifferente al tempo, come lo sono tutte le leggi della logica e, se si vuole, tutte le cosiddette "verità eterne". Ancora più importante, perché contro-intuitivo, è il caso dell'opera d'arte. L'analisi che propose Husserl di un oggetto nello spazio, un quadro (e, a maggior ragione, un libro), è una appassionata difesa della infinita riproducibilità dell'oggetto[1]. Il quadro è composto di tela e di pittura, è chiaro che, per questo aspetto, è destinato a invecchiare e che, in ogni

[1] Si veda, per esempio, *Erfahrung und Urteil,* § 65.

momento, corre il rischio di andare distrutto. Quello che il quadro è "in sé", tuttavia, è ideale ("irreale") prima di essere empirico. Le copie che ne facciamo, d'altra parte, potrebbero essere cattive, se le nostre tecniche sono inadeguate. La copia riuscita, in ogni caso, è senza scampo un "falso": ma se essa è completamente riuscita, fino a essere identica all'originale, il rapporto (empirico) tra originale e copia rimane lo stesso, ma la copia è un esempio valido quanto l'originale dell'idea che si incarna nel quadro. Le cose stanno allo stesso modo per quello che riguarda le opere musicali, che sono oggetti che si collocano non nello spazio ma nel tempo. Non possiamo assegnare loro uno spazio (l'opera non è nello spartito, non è che là dove è eseguita), ma soprattutto non possiamo definirle in rapporto al tempo. C'è stato certamente un tempo in cui l'opera, quale che sia, non è esistita. Ma, da quando esiste, esiste nella modalità dell'"acquisto per sempre"[2]. Il "sempre" va oltre il tempo. Gli spartiti invecchiano e le opere vivono. (E niente ci impedisce di pensare che se tutti gli spartiti del *Clavicembalo ben temperato* scomparissero, l'opera scomparirebbe empiricamente ma vivrebbe idealmente, come sussistono oggi infinità di numeri che nessuno farà entrare mai in un calcolo). E se potessimo dedicarci a una storia della sua "ricezione", questa non sarebbe mai una storia dell'opera stessa, Quella che essa "è" è indifferentemente quella che "sarà" e quella che "è stata" dopo che si è data a noi.

Le pietre, gli alberi, gli animali, tutto ciò che popola mondi e universi, è misurato e sottoposto al giudizio del tempo. Possiamo dire a proposito di noi stessi che "l'esistenza è tempo" e dunque, se si ammette che siamo gli enti che svelano il senso dell'"essere", possiamo ugualmente dire che il tempo assume su di sé l'essere. Non sempre, tuttavia. C'è un modo d'essere come il Faust di Goethe o la Madonna di Raffaello che

---

[2] *Ktèma eis aei*: Tucidide, *La guerra del Peloponneso,* I, 22.

non è nell'orizzonte del tempo o sotto la cappa del tempo. Questo modo d'essere riguarda quello che è in "sé" (il quadro in sé o il quadro stesso, ecc.) la cui interpretazione non richiede alcuna co-interpretazione del tempo.

Tale non è certo il caso di ciò che siamo, e già il presente che usiamo per dire che "siamo", cioè il presente dell'esistenza considerato in senso stretto, designando il nostro modo di essere e nessun altro, afferma meno di quanto domandi. L'analisi del presente, sia che sia svolta alla luce dell'agostinismo, sia che venga rielaborata alla luce della lettura husserliana, solleva due serie di problemi tra loro connessi, (a) Il presente è presente dell'esperienza (non c'è per noi un "presente vuoto" oltre quello di un sonno senza sogni e di fenomeni simili, tali che non è affatto certo che in essi siamo esistenti in atto), e l'esperienza è sempre presa in un flusso temporale che non è improprio considerare una sorta di proto-fenomeno[3], che impedisce ogni ripetizione. Non c'è una coscienza del tempo, come se il tempo fosse un ente suscettibile di diventare un contenuto di coscienza. C'è, all'opposto, coscienza continua di un flusso che interdice ad ogni fenomeno di congelarsi così com'è e che impedisce di mettere tra parentesi lo svanire di ogni presente. La coscienza non impone in modo trascendentale a ciò che le appare di apparire ad essa in una successione di presenti votati a trasformarsi in altrettanti passati; la coscienza, d'altra parte, non è il testimone intemporale di un flusso di apparizioni, ma essa stessa è presa nel flusso: ciò che appare e ciò per cui qualcosa appare hanno in comune l'essere nel tempo. Il tempo dunque è la misura del sé e dell'altro da sé che ad esso appare. Non solo l'essere che è preso nel tempo non ci appare se non nel tempo, ma anche l'essere che non subisce questa presa non

[3] Cfr., ad esempio, E. Husserl, *Späte Texte über Zeitkonstitution,* Hua Materialen VIII, pp. 1-10 e *passim.*

ci apparirà che nel tempo (si scrivono, ad esempio, storie dell'arte, della matematica, ecc:). E infine, anche l'"io" è consegnato al tempo, perché è un io incarnato; cioè, essendo un oggetto del tempo non meno che un io-vivente, è, *ipso facto,* un presente vivente, (b) L'idea di una coscienza che sia spettatrice fuori del tempo di ciò che le appare nel tempo è dunque falsa. Il tempo non interviene dall'esterno nella vita della coscienza. Tutto ciò che mi appare, appare *a me,* e a un me che si manifesta a se stesso nel tempo. L'idea di un presente puro, che è identica a quella di un'esperienza puntiforme, è un'idea, con tutta evidenza, problematica. L'esperienza presente, sia pure breve o brevissima, non potremmo immaginarla come se avvenisse in un atomo di tempo. C'è dunque temporalità (e durata) di sé altrettanto che temporalità (e durata) di ciò che ad esso appare.

La temporalità è incontestabilmente drammatica: movimenti, cambiamenti, azioni sono eventi temporali e sono drammatici per la semplice ragione che sono eventi della vita. Questo dramma, tuttavia, a un primo sguardo non ha niente di tragico. Il gioco dell'apparire è temporale, l'io vi partecipa fondamentalmente come potere di ricezione-e-costituzione; questo potere gli è concesso perché anche lui, "in persona", vive in seno al flusso temporale, e la sequenza delle presenze, che appaiono nell'elemento della percezione e immediatamente scompaiono per essere trattenute e affidate all'intuizione della memoria, si esprime in un linguaggio che per noi è quello della continuità. Da un lato, tutto ci appare come proveniente dal mondo, immediatamente (percezione) o mediatamente (ricordo, attesa): l'orizzonte dell'apparire è sempre là e sempre lo stesso ed anche ciò che non proviene dal mondo (il numero) ci appare mescolato a quello che ne proviene. D'altra parte, la discontinuità delle esperienze, che è fenomeno originario, deve sempre tener conto della presenza continua di colui che dice

“io” ora, che diceva “io” ieri, e del fatto che si tratta qui e là di un medesimo “io”: di un medesimo potere di lasciar apparire, di un medesimo potere di prendersi cura di ciò che appare, ecc. Ecco il dramma: non si svolge un semplice spettacolo di cose governato dalla percezione, dal ricordo o dall’attesa; la passività è indissolubile dalla spontaneità. (Dramma anche, se si segue Heidegger su questo punto, perché noi ci occupiamo delle cose in modo più radicale che se ci limitassimo a percepirle). E ciò che si sviluppa drammaticamente non è dovuto ad altro che alla non coincidenza del percepito e del trattenuto nel ricordo, o di ciò di cui io mi occupo ora e di ciò di cui mi occupavo ieri nient’altro, quindi, che un certo primato della sparizione sull’apparizione. (In un modo in cui si dà apparizione o sparizione, che si tratti di ciò che si dà oggi a vedere e domani non potrà che riapparire nella memoria, o della sparizione di un interesse per quella tale cosa che domani non apparirà identica a oggi). Ora, piuttosto che un linguaggio drammatico, interviene qui un linguaggio in certa misura tragico. Tragico, in effetti, perché il sé-*medesimo* non è accessibile a sé che nella discontinuità delle esperienze, perché non possiamo pensare un *cogito* senza *cogitata* (ciò che impedisce quindi di riprodurre esattamente l’esperienza del *cogito*), e perché, infine, l’io è un essere di carne, la cui carne è indissociabile dal corpo e il cui corpo è un essere su cui la temporalità fa presa, un essere dunque che il tempo rende *altro.* Identità tragica, cioè, perché il tragico vi si è introdotto sotto la forma di un influsso del tempo sul corpo e attraverso il corpo sulla carne, e dunque sulla coscienza (l’io incarnato). Sarebbe irragionevole (perché sprovvisto di ogni fondamento dell’esperienza) sostenere che io non sono ora quello che ero un’ora fa: l’ora è passata mentre ero impegnato allo stesso lavoro, ho seguito un medesimo corso di pensieri, gli stessi oggetti sono stati presenti alla percezione focale o laterale, ecc.

Ma non appena mi interrogo sulla identità nella discontinuità di esperienze separate e distanti, allora subentra l'inquietudine. Sono identico allo studente che sono stato? Come giungere ad affermare che il neonato *è* già ora l'adulto che sarà? Le esperienze dimenticate vengono qui in aiuto. Ciò che abbiamo dimenticato non è una materia, una *ousia,* una *Stuff,* che potremmo considerare dall'esterno, ma è stato nostro, e, nell'essere nostro, è stato noi. Chi soffre di amnesia non ha perduto solo una parte della sua vita, ma una parte di sé. E più generalmente, l'impossibilità della ripetizione esatta costringe chi dice "io sono" a dire anche "io sono stato" e la saggezza popolare sa che vi sono ricordi felici, che un certo avvenimento può anche apparire più felice nel ricordo, ma che di ciò di cui io mi ricordo *non* posso *che* ricordarmi.

C'è dunque un essere di quel che è stato? Questo essere, si dirà, è confinato nell'elemento dell'intuizione. Questa intuizione, tuttavia, è quella di colui che è stato intanto che è stato: allo stesso modo, essa non potrebbe sostituirsi a quella che ha luogo nell'elemento della percezione o dell'anticipazione. Ugualmente, l'io di cui mi ricordo non è in nessun caso identico all'io che lo ricorda; e l'uno e l'altro, nello stesso modo, sono conosciuti differentemente. L'eterno ritorno dell'orizzonte dell'apparire il mondo -, l'eterno ritorno degli stessi esseri che popolano il mio mondo ambiente (il "mio" ufficio, i "miei" libri, ecc.) mi evitano in parte di porre la domanda sul modo di essere o non essere di ciò che è stato. Ma appena la domanda è posta da un sé a se stesso, allora diventa inaggirabile. La non corrispondenza (o la corrispondenza soltanto parziale) di ciò che appare nel campo della percezione e di ciò che appare nel campo della memoria implica tranquillamente la non coerenza tra l'io che percepisce e l'io che ha percepito. Il tempo vissuto, inoltre, è un tempo irreversibile (non c'è reversibilità se non a livello dei fenomeni

descritti dalla microfisica). E tra l'io che ha percepito e l'io che percepisce, lo scarto è quello che separa l'io che è stato e l'io che è. Tra i due è legittimo chiedersi quale sia la continuità o anche chiedersi se ve ne sia davvero una.

Dal momento che questa continuità con tutta evidenza non è fisica, la soluzione classica al problema, una volta riconosciuto, fu di ricorrere al concetto di sostanza. L'io si sviluppa in una storia e nelle fasi di questa. Ma vi si svolge senza residui? Intuitivamente, non è così. E ciò che è "essenzialmente" o "metafisicamente", la parola che designa alla fine ciò che è, vivrà "nascosto" e "sotto-stante": *hypokeimenon*, *substantia.* La perpetua presenza della sostanza impedirà che il flusso del tempo eserciti qualche tipo di influenza sul sé. Chi dice "sostanza" può dire infatti, per utilizzare un frammento di definizione (la definizione dell'eternità divina di Boezio), *"tota ac simul possessio"*. Nello stesso modo in cui l'identificazione di un soggetto (ma certamente non del suo "io") è sempre possibile in termini genetici, la sua identificazione metafisica è assicurata in termini di sostanzialità. E del tutto accidentale che io sono stato, che sono e che posso essere ciò che non sono o non sono stato: il sé non possiederà nessuna storia. O se ne avrà una, per esempio quella, teologica, che gli attribuirà un avvenire assoluto, non avrà nessun peso sulla permanenza dell'identità sostanziale nella discontinuità del tempo e di fronte all'orizzonte del mondo. Ora, ripiegare su una metafisica della sostanza non equivale a sposare una sorta di strategia immunitaria da codice genetico? Il tentativo "fondare" un divenire discontinuo sulla "presenza" costante di un sé "essenziale" è certamente possibile. Ma se facciamo uso di una tale possibilità, l'essere che poniamo a fondamento, quello della sostanza, cade fuori del tempo (alla stessa stregua di un codice genetico che è indifferente al tempo), e ciò che

postuliamo non serve che a rassicurarci, garantendo un primato del medesimo sull'altro, di cui sappiamo bene che è parzialmente controfattuale. Non c'è bisogno di sottolineare, ma è stato anche precisato[4], che l'"io" così come è si trova ad essere (parzialmente o totalmente) in una situazione di alterità in rapporto all'"io" che è stato. Il tempo è garanzia di continuità altrettanto che di discontinuità. E malgrado un'ipotesi di Wittgenstein (il mondo potrebbe essere stato creato cinque minuti fa, e il creatore avrebbe potuto munirmi di tutti i ricordi necessari a credere che esisteva già "ieri" nel modo in cui me lo rappresento, quando un "ieri" non c'è mai stato), il problema di una identità continua nel corso del tempo è sempre quello di un tessuto di somiglianze e dissomiglianze. Tra quello che sono ora e quello che sono stato la somiglianza è maggiore della dissomiglianza? O la dissomiglianza è maggiore della somiglianza? Questo duplice interrogativo è il più arduo da sciogliere. Ma se l'identità dell'io è garantita mediante il ricorso al concetto di sostanza, allora l'interrogativo riguarda non più l'essenziale ma l'accidentale. Importa poco, in tale ottica, risolvere l'interrogativo relativo alla similarità in un senso o nell'altro: l'affermazione dell'identico avrà la prima e l'ultima parola, e l'embrione umano sarà radicalmente identico al moribondo.

Una tale impostazione non è certamente priva di rischi. Negare che quello che io sono sia (tutt')altro da quello che ero deriva da un rifiuto salutare, che discende, a sua volta, da una giusta intuizione: la misura dell'essere mediante il tempo non annulla affatto l'essere, e l'esperienza di sé a partire da sé è quella di una continuità. La coscienza totale di sé certamente ci è impedita: io "sono" forse quello che ero nella mia infanzia, ma il mio primo pensiero non è quello della mia infanzia (chi

---

[4] Cfr. D. Parfitt, *Reasons and Persons,* Oxford University Press, Oxford 1984.

mai si ricorda della propria nascita?), e co(lui) che sono stato può benissimo essere sepolto nell'oblio. E inoltre, ricordarsi di co(lui) che sono stato (del mio rapporto al mondo e del mio rapporto a me) non implica che questo ricordarsi sia quello dello stesso mediante lo stesso: il sé che considero a distanza può essere altro da colui che sono, e l'intenzionalità presente del ricordo può benissimo essere differente dalla sua intenzionalità passata. Alterità, tuttavia, non significa rottura o cesura, e il ricorso al concetto di sostanza ha, dunque, il merito di rammentare che l'identità è qui più fondamentale di ogni differenza. Ma cosa si intende per "fondamentale"? Semplicemente postulata, essa significa il rifiuto di una polverizzazione di se stessi in una moltitudine incalcolabile di sé che spariscono uno dopo l'altro. Pensata, tradotta in concetto, l'identità significa la negazione pura e semplice che il sé abbia una storia. E se il postulato ci appare intuitivamente sostenibile, il concetto di una sostanza senza storia, di cui solo gli aspetti accidentali sarebbero scanditi dal tempo, cade sotto i colpi di tutte le possibili critiche della metafisica, (a) Di primo acchito, il sé si presta metafisicamente ad essere concepito come perpetuamente e identicamente presente nel fluire delle esperienze. Indisponibile all'esperienza poiché priva di realtà empirica, la sostanza è sempre totalmente là, nel tempo della veglia come in quello del sonno. E il suo concetto non è posto, infatti, che per premunire il sé contro ogni immersione nel flusso del tempo per impedire che il tempo del mondo disponga per esso un divenire e, chi sa, crei una successione di identità, annientate subito dopo che sono state formate, (b) La sostanzialità del sé, d'altra parte, apparirebbe come quella di un essere immutabile, perdurante in un essere uguale a quello da cui è venuto ad essere. Ora, questa immutabilità finisce con il significare più di quanto si vuole che significhi. Il presente, in Hegel, "interiorizza" il passato, che trasforma perpetuamente in

memoria; ho l'impressione che si dovrà giungere a una qualche ipotesi analoga. Ma là dove la sostanza non serve che a garantire una identità, dunque un sé=sé o un io=io, allora essa svolge solo la funzione di una sorta di *Deus ex machina* metafisico. Bisognerebbe ammettere che essa non si inscrive in un sapere concettuale ma è prodotta dal panico che suscita il divenire, (c) E se la sostanza è il "doppio" segreto del sé, è ovvio che le si può attribuire l'essere, se vogliamo, ma mai l'esistenza. L'uomo esiste, e lui solo. Alla sostanza, di contro, potremmo assegnare con qualche imbarazzo la caratteristica di un essere sotterraneo che, in teoria, ne governa l'apparire. E purtroppo certo, all'opposto di ogni teoria dell'identità sostanziale, che l'identità dell'"io" è fatta di esistenza; e che un concetto fisico-metafisico come quello di sostanza non permette di pensare che un "al di qua" dell'esistenza, o, piuttosto, un suo "intorno". Risolvere un problema che riguarda l'esistenza a mezzo di una entità che non accede all'esistenza se non nella fluente realtà dei suoi attributi (corpo, memoria), ha lo stigma del paralogismo. Si ammette che c'è un io empirico parzialmente governato dal tempo si ricorre allora a un io meta-empirico e fenomenologicamente inaccessibile per negare la realtà di questo assoggettamento. E la strategia utilizzata cade inevitabilmente, almeno in prima istanza, sotto i colpi delle critiche che non ammettono altro che il sé empirico, il suo corpo, le sue tracce mnestiche, gli accidenti del suo carattere, e il suo rapporto insieme continuo e discontinuo con se stesso. Sappiamo almeno ciò che non va pensato e, come suo negativo, ciò che tocca pensare.

## Il presente vivente

Il concetto di sostanza fu introdotto a proposito della *disputatio de homine,* allo scopo di fondare una presenza

permanente e immutabile dell'essenziale, che però corre il rischio di ridurre ogni "assenza" di coscienza a una situazione di inessenzialità (io mi assento dal mondo quando dormo e non sogno), e di rendere priva di effetto ogni influenza del tempo, sia sul sé che su ciò che di esso è esclusivo. Ora c'è da chiedersi: sono io sempre presente a me stesso e, soprattutto, lo sono in modo immutabile? Noi tutti sappiamo che il presente della coscienza, il suo *nunc,* non è sempre stabile, *stans,* quasi immagine di un presente divino, che non è con certezza descrivibile nel modo con cui descriviamo quello della coscienza. Se si vuole precisare, anche approssimativamente, il modo di essere della presenza, si deve riconoscere che un presente è portatore sempre delle tracce di un passato (sia pure a un minimo livello di conservazione) e sempre preoccupato (sia pure a un minimo livello di progettualità) di un avvenire. Sono evidenze che non è necessario spiegare. Ma non occorre andare oltre per osservare che se la coscienza è occupata, al presente, dal suo presente, dal suo passato e dal suo futuro, questa triplice occupazione non la lascia intatta. Quando si dice molteplicità dei contenuti di coscienza, e del tipo di interesse della coscienza per ciò di cui è coscienza, non si dice evidentemente molteplicità delle coscienze la molteplicità dei fenomeni non può al contrario manifestarsi in modo coerente che nella durata in cui un io "costituisce" ciò che a lui si offre, in qualcuno dei modi in cui gli si offre. Un io presente in maniera istantanea nel mondo non avrà modo di conoscere né se stesso né il mondo. Ugualmente, un io al quale (quasi) niente appare se non nell'ordine della memoria, dell'attenzione o dell'immaginazione, fa opera diacronica di costituzione e si manifesta in tale opera come identico a se stesso. Rimane da precisare, tuttavia, e di ciò non si è detto a sufficienza, che il presente di quest'opera è un presente "vivente", che merita a buon diritto di essere definito "esistente", e che non si può

assimilare a una *suimetipsius tota ac simul possessio.* Contenuti della percezione, contenuti della memoria, contenuti dell'attesa o dell'immaginazione: noi non possiamo fissare delle cesure entro una coscienza (intesa come possibilità di percepire, ecc.), sostanzialmente uguale a se stessa; la sequenza indefinita dei contenuti che essa riceverà, infatti, non potrà tagliarla a fette. Essere nel mondo significa essere nell'orizzonte della temporalità al punto che anche gli esseri senza tempo ci appaiono nel tempo. Per una coscienza rivolta al presente, al passato, al futuro o all'immaginario, il primo concetto con cui pensare precisamente il proprio essere come essere nel tempo è forse quello di "distensione".

Forgiato da Agostino per risolvere l'aporia di un presente inafferrabile, tale concetto è quello di un triplice rapporto, di cui nessun momento può venire accantonato senza dimenticare ciò che "io" voglio dire. In prima istanza, è proprio dell'ego durare nel tempo. Dell'ego, d'altra parte, è essenziale l'affermazione dell'uguaglianza a se medesimo nel corso del tempo o malgrado il corso del tempo. E all'ego appartiene, infine, di non essere mai concentrato in un punto del tempo, ma di essere disteso tra ciò che è stato e ciò che non è ancora. Distensione dell'anima: questa è la definizione di tempo proposta da Agostino. Coscienza al modo della distensione, o se stesso al modo della distensione: è probabilmente così che si risponderebbe a ogni teoria del sé che lo mettesse alle prese con il tempo come con una minaccia di smembramento o di frammentazione. Non potremmo parlare della coscienza e del suo presente (vivente) , in effetti, senza parlarne come di una coscienza vivente: e il vivente si manifesta sempre in uno svolgimento nel tempo. Parlare di un presente vivente e disteso nel tempo, non ci invita affatto a utilizzare un concetto biologico della vita. La coscienza sicuramente è inseparabile da una carne che è propria di un corpo. La realtà fisica del corpo è

radicata nell'identità dei dati genetici. Importa poco, tuttavia, in questa sede, la biologia del vivente. Parlare di distensione, in effetti, significa parlare di un io capace di mettere tra parentesi quanto non appartiene alla sua soggettività. (O, più limitatamente, di un io che possiamo descrivere mettendo tra parentesi quanto non appartiene alla sua soggettività.) Ammesso che la soggettività si possa descrivere come una successione di "impressioni originarie" [*imprinting*;], e di esse sole, una soggettività sarebbe possibile esclusivamente in misura del quantum di coscienza di cui è portatrice; infatti, è la doppia tensione verso il passato e l'avvenire che rende possibile accogliere una impressione "originaria". Non è, allora, affatto accidentale che io sia stato, né che sono colui che sarà, ma decisamente essenziale. De-temporalizzato il sé diventa un enigma, e una tale de-temporalizzazione non interviene se non nelle più gravi patologie. E anche quando i poteri di conservazione dei ricordi e di protensione delle attese si affievoliscono, come nella sindrome di Alzheimer, le impressioni sono presenti sia pure in misura minima: se fossero assenti del tutto, allora il presente cesserebbe d'essere vivente.

"Io" ricordo, "io" mi aspetto: enunciati simili sono espressi da tutti. Il problema non è la realtà di ciò che è avvenuto o avverrà. Il problema è un altro: nello statuto dell'"io" che può indifferentemente, volontariamente o involontariamente, ricordare o attendere, è la stessa "ora" che è presente in colui che è stato o che sarà? Ciò che a noi si è "dato" o si "darà" importa poco per la nostra questione. Importa, al contrario, che ciò che si è dato o si darà ha lasciato o dovrà lasciare delle tracce in noi senza impedire che noi restiamo gli stessi. Il passato ci ha colpito (spesso) e l'avvenire ci colpirà (spesso). Il fenomeno della distensione ci autorizza, tuttavia, a dire, senza giochi di parole, ed è molto, che noi "abbiamo" un passato e "abbiamo" un futuro e non che abbiamo avuto un passato e che

avremo un futuro. Sono identico a colui che sono stato? Sarò identico a colui che sono? Certamente no. Ma se essere nel mondo è come essere nel presente, essere nel passato ed essere nel futuro (e dal momento che vi sono delle esperienze, ad esempio quella di chi ascolta una frase musicale, le quali si dispiegano contemporaneamente in tutti e tre i tempi), allora il problema delle tracce concrete che il passato ha lasciato o il futuro lascerà in noi cessa di essere motivo di tragedia. Quello che io sono non può dirsi solo al presente e include quello che sono stato e che sarò: il mio rapporto a me stesso e a tutto ciò che mi proviene dal mondo è un rapporto temporale. Si può aggiungere che la mia identità è tanto dell'ordine del divenire quanto di quello dei "fatti", e che prendo o riprendo possesso di me stesso al modo di un evento temporale. Se, allora, ciò che "accade" a una sostanza è di scarso interesse, perché essa permane al di sotto di tutti i suoi accidenti, il sé, percepito come "disteso", percepito, d'altra parte, nella sua esperienza di ciò che gli è dato in modo temporale, non può che essere nel tempo. E quindi, sarà logico definirlo tramite il dispiegarsi temporale: sia come un sé che avviene a se stesso (e su ciò ritorneremo), sia come un sé che non può vivere che permanendo simultaneamente, nella contemporaneità di passato, presente e avvenire.

Diventa dunque assurdo interrogarsi sull'ipotetica identità dell'io che è, dell'io che fu e dell'io che sarà. Appena ci preoccupiamo dell'io, di fatto, i tre sono dati contemporaneamente nella più elementare esperienza. Ciò che viene in presenza e si presta alla descrizione è un oggetto temporale che contemporaneamente è, era e sarà. La vita della coscienza non è affatto l'eterno ritorno dell'identico. Da un lato, l'eternità dell'essere nel-mondo non è quella di uno spettacolo di cui noi saremmo gli spettatori da un punto di vista fisso sempre identico. La coscienza, d'altra parte, non è una

ricettività astratta indipendente da ogni memoria e da ogni *habitus.* La soggettività ha una storia, proprio come ha una storia il corpo umano. Inoltre, ciò che eravamo e ciò che siamo non deve offuscare ciò che eravamo e non siamo più. Possiamo perdere alcune modalità di apprensione di quel che è dato (una incipiente sordità renderà la nostra ricezione di un'opera musicale molto differente da come era in precedenza). Ma nella presente distensione dell'esperienza, è confermato che noi non decliniamo la nostra identità che stabilendo un rapporto di identità tra il sé in atto di conservazione, il sé in atto di apprensione e il sé in atto di protensione. Non abbiamo accesso, ora, nell'elemento della coscienza, alle nostre prime, originarie esperienze di esseri neo-nati. Non abbiamo accesso all'ultima esperienza, che potrebbe essere oggetto di speranza o di dolore, di cui potremmo anche dire che è oggetto di preesperienza (come l'angoscia in Heidegger), ma che non si offre mai in piena evidenza e anteriormente a ogni interpretazione. La distensione, in altri termini, non parte dal presente per visitare un passato assoluto (il nostro), più di quanto non permetta di far visita a un avvenire assoluto. A dire il vero, questa prestazione non le è richiesta: noi le chiediamo solo quello che ci dà, la prova che noi non esistiamo nel presente e senza una sequenza di presenti, ma che viviamo la co-esperienza dell'io presente, dell'io passato e dell'io a venire. E non c'è esperienza possibile di sé fuori di questa co-esperienza.

## L'ultima parola dell'io

Può allora essere introdotto un nuovo concetto, quello di ricapitolazione. Il terreno su cui ci troviamo presenta ormai più di una traccia teologica: "ricapitolazione", *anakephalaiòsis*,

deriva dalla teologia paolina[5] in cui designa l'assemblea finale delle creature sotto un solo "vertice", il Cristo. Il concetto, tuttavia, deborda dal contesto nel quale fu coniato. Il fenomeno della distensione, così come lo abbiamo esaminato, ha il vantaggio di pensare il sé nella sua temporalità senza per questo trasformarlo in un processo senza soggetto o in un processo gestito da una miriade di soggetti che scompaiono subito dopo essere apparsi. La distensione è il tratto proprio di un sé e qualifica il rapporto sempre temporale del sé a se stesso. La distensione, tuttavia, è per principio priva di limiti, o indifferente ai suoi limiti: che questi siano quelli della ritenzione e della protensione o quelli del ricordo e dell'anticipazione, l'espansione del presente verso il passato e il futuro ha luogo nello stesso modo che io decida di ridar vita a un passato o che un passato si sostituisca mio malgrado al presente, l'intervento della volontà o la sua assenza non modifica in niente il fatto che si appaia come provenienti da quel passato. A questa assenza di limiti si aggiunge d'altra parte il fenomeno più rilevante di un ampliamento del sé, a monte o a valle, che avviene in modo indifferente rispetto ad ogni presente: poco importa che l'impressione originaria sia un rumore, un dolore, il risveglio spontaneo di un ricordo, ecc., la logica della distensione sarà la stessa in ogni caso. Ogni coscienza vive il suo presente nel modo della distensione, ma questa avviene in maniere ogni volta differenti: che la logica della distensione sia sempre identica non toglie che altra è la distensione che governa la nostra attenzione rivolta a un'opera musicale, altra quella che guida uno sforzo teso a ripescare un ricordo, altra quella di un presente collocato semplicemente tra ritenzione e protensione, senza che ricordo e attesa vi giochino alcun ruolo. Il gioco della distensione, allora, è contemporaneamente universale (non c'è esperienza in cui non

[5] Rm, 13, 9 e Ep 1, 10.

sia presente) e particolare (a ciascun modo fondamentale dell'esperienza corrisponde un modo fondamentale della distensione). L'io può non distendersi a monte che nella ritenzione del rumore che è cominciato da qualche secondo e a valle nella protensione dei secondi successivi durante i quali il rumore continuerà o cesserà; ma può benissimo distendersi a monte nel ricordo fresco di più frasi musicali e a valle nell'attesa dei tempi e delle misure che conosce già; così come può, infine, ripescare nella memoria un lontano passato, e perdersi nella memoria della sua infanzia, oppure anticipare un futuro e immaginare come sarà nella vecchiaia. Ora, in tutte queste figure, abbiamo a che fare con delle esperienze che mettono sempre in gioco l'io ma che non lo mettono in gioco mai integralmente. Il ricordo ci fa vivere nel passato ma non nell'intero nostro passato. L'attesa o la speranza sono attesa-di e speranza-di: sono intenzioni determinate che scelgono o escludono un numero indefinito di altre possibili attese e speranze.

In ogni esperienza, certamente, cioè in qualunque distensione, io *mi* ritrovo come m*e-stesso* (eccetto che non mi trovi in una condizione patologica). E se prestiamo attenzione a ciò che accade nel perenne percorso che effettuiamo tra presente, passato e futuro, sarà certo che l'io oggetto del ricordo e l'io che ricorda non sono la pura ripetizione l'uno dell'altro ma che comunque sono gli stessi: il fatto che io mi ricordo di me ho il diritto "filosofico" di dirlo -, mostra che l'io ricordato e il suo mondo sono "ambienti abituali" dell'io che ricorda. So che il passato è passato. Più precisamente, so che il passato nel quale ho vissuto non sarà più vissuto da me; ma so anche che la memoria dell'io che ha vissuto questa o quella esperienza non è la memoria di un altro diverso da me ma è la mia propria memoria, quella di chi è preso in un flusso temporale che lo distanzia dall'io che è stato, tramite un

“passare” che è doppiamente compiuto (compiuto, perché le cose sono scomparse e non riappariranno mai uguali a come sono state, compiuto perché il mio modo d’essere nel mondo ha conosciuto nel tempo profonde modificazioni), ma tuttavia è quello stesso io, perché quel passato è il suo passato, ed egli può esercitare un diritto di proprietà su quello che non è più. Il tempo passato può essere un tempo perduto: come quello di esperienze di cui non ho il minimo ricordo. Può rimanere accessibile e dunque “vivibile”; anche se la sua ripresentificazione nel ricordo non può cancellare ogni distanza (l’intuizione del passato può essere intuizione del passato come presente, ma non manca mai di presentarsi sotto la forma di una intuizione del passato come passato, sia quella che ci si dà come conoscenza, sia quella che è ora mentre “vivo” in essa, la qual cosa impedisce che io viva nell’esperienza presente come vivo nell’esperienza passata), l’esperienza è quella di una fusione: fusione dell’io che ricorda e dello stesso io in quanto oggetto del ricordo, fusione dell’io in atto nell’esperienza passata e dell’io in atto nel presente di un ricordo. La perpetuità del lavoro di sintesi temporale depone a favore della attuale continuità di uno stesso io. Quando dico che “io sono”, che “io sono stato” e che “io sarò”, è di me che si tratta, e senza equivoci; se 1 ’“io sono” si presentasse come la scrupolosa mimesi dell‘ "io sono stato” e si ripromettesse di fare altrettanto con l’io a venire, la cosa risulterebbe addirittura di elementare chiarezza.

Per questo motivo, non è possibile concludere con il carattere frammentario di ogni esperienza. Potremmo limitarci alla pratica senza chiedere lumi alla teoria, per sapere che la circostanza che non si è tutti interi in ogni esperienza non implica che ogni esperienza costituisca una unità di senso unica e senza relazioni. Per poco che si ammetta che i limiti della coscienza non sono i limiti dell’esistenza, l’affermazione di un

sé chiuso nei limiti della coscienza apparirebbe altrettanto limitata quanto l'affermazione di un sé chiuso in un'unica esperienza della coscienza. Se qualcosa di inconscio c'è, si farebbe bene a parlarne come della "nostra" vita inconscia, e se questa vita è la nostra, essa appartiene inevitabilmente a ciò che noi siamo: c'è dunque una realtà e una dimensione inconscia di sé. Se la continuità è maggiore di ogni discontinuità, sul semplice piano empirico (se si vuole, quello della conoscenza biologica), tra il bambino ancora non nato e il bambino neo-nato, anche se nessun ricordo ci possa ricondurre fino al tempo che precede la nostra nascita (benché, l'inconscio può qui, a suo modo, conservare dei cripto-ricordi), occorre ancora accettare che il sé preesiste alla nascita: che ha dunque una vita prenatale, che non è semplicemente quella di un preliminare al suo emergere. Qui, inoltre, sarebbe facile rivolgersi all'idea di sostanza: quali che siano le vicissitudini e le eclissi del sé, il gioco dell'identità si svolgerebbe a un livello più profondo di qualsivoglia "io". Ciò che io "sono" deborda di fatto da quello su cui ha presa la coscienza. La coscienza può anche "perdersi" ("perdere coscienza", dormire) senza che noi cessiamo di essere. Ma se, probabilmente, c'è un lavoro filosofico ancora più urgente che mettere in luce 1'"esiguità della coscienza" e la realtà sempre temporale, quindi diveniente, del rapporto di sé a sé, è che niente ci permette di mettere in luce un fenomeno che sia insieme l'ultimo di tutti e quello capace di ricordare tutto. La ricapitolazione non è ancora che una parola.

E rimane ancora una parola, tanto più se ci interessiamo brevemente della più vigorosa teoria filosofica che ne è stata data, quella di Hegel. Il sapere assoluto, quando vi si arriva, è una esperienza non oltrepassabile. Esso è proprio l'esperienza che include ogni esperienza passata: è dunque totalità d'esperienza. Ora, anche se si concede a Hegel l'idea di una

escatologia nell'elemento del sapere, restano da chiarire due punti: il primo, che questo sapere si può perdere il sapiente può diventare folle o senile -, il secondo, che esso esclude l'interesse per le tappe che hanno condotto fino al suo raggiungimento. (A che pro aggiungere che il sapere assoluto è detenuto da un mortale, e che il testo hegeliano non ci insegna come il detentore del sapere assoluto si confronta faccia a faccia con la morte?). Quella di Hegel è una ricapitolazione. Ma una ricapitolazione precaria, all'ombra del decadimento, all'ombra della morte, una ricapitolazione che, in più, non permette di vivere in casa del passato. Hegel, al riguardo, non pose nemmeno la questione ed è un peccato: a colui che sarà pervenuto al sapere assoluto, in che modo sarà possibile effettuare un passo indietro, dal concetto alla rappresentazione (per esempio, dal sapere assoluto alla religione), in che modo, analogamente, sarà possibile ripercorrere daccapo quelle tappe che hanno condotto lo spirito dalla certezza sensibile al sapere compiuto e che ovviamente il sapere assoluto non ha annullato? La fenomenologia husserliana, qui, ha le sue obiezioni da fare, al contrario dell'hegelismo. Se niente deve essere vissuto sul modello di un perpetuo ricominciamento, questa è nondimeno la più comune delle esperienze. Niente annulla in Husserl la logica che governa i movimenti elementari della coscienza. Tuttavia ha da pagare un prezzo: l'escatologia sopravanza radicalmente la genealogia. E se i movimenti più complessi (mettiamo, quelli in cui interviene la spontaneità) assorbono e trascendono contemporaneamente i movimenti più semplici, quelli ricettivi, abbiamo forse una ricapitolazione di basso livello ma essa non avviene mai in un'esperienza conclusiva ricca di tutte quelle che l'hanno preceduta. Il presente vivente è infinitamente vivente, ma questo infinito non prende mai una piega escatologica.

La ricapitolazione dunque è più di una parola la "vita" del

presente ne fornisce la traccia ma ci metteremmo inutilmente alla ricerca di un'esperienza che la vedesse realizzata al di qua della morte. La totalità di ciò che siamo può esserci data in maniera simultanea? Sarebbe sbagliato in questo caso fare ricorso a delle esperienze "fondamentali" che ci permetterebbero solo di anticipare oggi la fine empirica di ciò che siamo. La "decisione anticipatrice" di Heidegger non fa opera di ricapitolazione. Essa prova, e non è poco, che esistere è un fenomeno "che fa storia" (*geschichtlich*) non "storico", oggetto di storiografia *(historisch)* -, da una parte, e che a ogni storia spetta la sua propria escatologia. Ma tra la nascita e la morte un solo fenomeno è essenziale, quella della Cura, cui si uniranno gli "esistenziali" che strutturano ciò che noi tutti siamo[6]. Su quello che "io" solo sono, di contro, nulla è detto. Il mio passato non ha altra realtà che quella di un cominciamento assoluto, la mia nascita. Il mio futuro non ha altra realtà che quello di un avvenire assoluto, la mia morte. E tra i due, niente di ciò che ricordo né di ciò che aspetto ha un peso, se non quello dell'esistenza. Poco importa, dunque, la *mia* storia: importa solo la parte comune di quanto è compreso tra nascita e morte, e le logiche che si impongono a tutti. I silenzi di Heidegger non sono perciò privi di significato. Il divenire si lascia comunemente pensare al plurale: molti eventi, molti soggetti. Ora, se noi seguiamo *Essere e Tempo* e i testi ad esso contigui, e, su un altro versante, se seguiamo Hegel, pur con tutte le dovute riserve, è al singolare che impariamo a parlare. Dalla nascita alla morte, un solo evento, che possiamo afferrare qui e ora: accettare di essere per la morte. Dalla certezza sensibile al sapere assoluto, ancora un solo evento, di cui percepiamo la coerenza nell'analizzarne i termini. Si impone una conclusione: piuttosto che interrogarsi sull'intrico di

---

**6** Cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit,* §§ 39-45, 57, 63-65.

continuità e discontinuità che costituisce il fondamento di ogni esistenza presa come totalità (o come insieme di frammenti), bisognerà interessarsi all'unico evento in cui il sé si costruisce e tuttavia nel quale non potrà mai essere considerato come compiutamente costruito o capace di dire la sua ultima parola. L'idea di un al di là del sapere assoluto è assurda? L'idea di un al di là dell'essere per la morte è anch'essa assurda? In verità no. E se nessuna filosofia sana di mente mi può chiedere di fare l'inventario generale di chi sono stato, o, se si vuole, dei molti io che io sono stato, resta indubitabile che ogni ricapitolazione può essere soltanto provvisoria.

## Sostanza e storia nella coscienza

Converrà dunque legare "sostanza" e "storia", e legarle immediatamente. Intesa come la soggiacente inaccessibile, sempre là e sempre identica, la sostanza è l'ente metafisico per eccellenza. Abbiamo già incontrato un possibile pensiero non metafisico della sostanza a proposito dell'opera d'arte: il quadro resta lo stesso anche se la tela e i colori invecchiano e richiedono un restauro. In tale caso, sfortunatamente, il concetto di sostanza è sommamente inutile, giacché il quadro da una parte consiste nella sua visibilità, e, dall'altra parte, è palesemente un soggetto che non è un io che si interroga su se stesso e si angoscia per ciò che è stato o sarà. Riflettere su questo concetto diventa, al contrario, utile quando ipotizziamo che la sostanza non si dà a pensare come *"perfecta ac simul possessio"* e che il suo essere-sé è un diventare-sé, vale a dire un sé perpetuamente in divenire. Abbiamo già negato che la coscienza presente di sé sia la misura esatta di sé, non ci resta che riconoscere che la realtà sostanziale di sé è quella di un evento, o piuttosto di una storia, nel corso della quale non potremo mai dire del sé, in forma breve, che esso "è". Occorre

allora modificare la nostra precedente definizione. Ciò che io "sono" ha lo stesso significato di io sono, io sono stato, io sarò. In nessun caso tocchiamo con mano un "soggetto presente al modo di una cosa", *Subjektding*. Sarebbe infatti un controsenso voler declinare la mia identità, o rendermene certo, prendendo coscienza di ciò che sono ora, o di quello che mi appare ora. L'apparire, precisamente, che mi inganna se mi occupo di un piano sostanziale del reale, mi ingannerebbe se credessi che il presente della coscienza di sé e dello spettacolo di sé fa venire alla luce tutto ciò che sono. Da un lato, è noto che c'è una parte di me che non viene mai alla luce, o che diventa parzialmente visibile solo a costo di un difficile lavoro d'analisi. D'altra parte, e innanzi tutto, identificare l'io presente e l'io preso costantemente in una storia muove dall'oblio del carattere propriamente sostanziale di una "istorialità" (se ci si concede di tradurre così il termine heideggeriano di *geschichtlich),* che definisce ciò che sono. Io non mi "possiedo" mai: chi "sono" ora? come costituisco questo "ora"? come mi distendo tra passato e futuro? La conoscenza che raggiungo di me è quella di un essere che è storia ciò non dovrebbe disturbarci se ammettiamo che ogni storia ha un soggetto. Della parte di questa storia di cui prendo coscienza, è chiaro che la preistoria mi sfugge, e che il suo compimento mi sfugge altrettanto: le "esperienze ultime" forse non sono che pre-esperienze. E anche se posso mettere un qualche ordine nella mia vita narrandola, non potrò mai dire, o non lascerò affiorare nel linguaggio, tutto di me; questo ordine sarà forse un ordine da me imposto piuttosto che riconosciuto; l'"io" che procede a questa messa in ordine non si "possiede" che parzialmente.

Amalgamare sostanza e storia induce dunque a osservare che qualsiasi storia non viene di volta in volta modificata da un progetto che fa da guida ad ogni avvenimento. Sono quello che sono in modo contingente e spesso casuale. Non decido il

divenire, anche se questo è inframmezzato da decisioni clamorose tese a rimodellare tutto un modo di vita [7] (come una conversione, per esempio). Ma in ogni modo, il sé *(quel che* io sono) mi sfugge sempre, sia nell'atto di conoscere che di volere. Affermazione di sé e nescienza parziale di sé convivono. La nescienza tuttavia può diventare drammatica quando quello che sono stato sembra scomparso determinando così l'annientamento di tutta una parte del mio essere. Ora, questo dramma non può nascere se appartiene al sé di essere anzitutto storia e se questo essere-storia è la condizione di ogni affermazione dell'io da parte dell'io. Ciò che vive, allora, non si distingue da ciò che si sottomette alla presa del tempo, ma è ad esso identico. La sostanza, concepita in questo modo, non è un ente intemporale, più reale della storia temporale del sé. Essa non è un fondamento sempre identico che dobbiamo fissare speculativamente per rispondere alFaporia o pseudo-aporia di un soggetto fenomenicamente in divenire. La sostanza, infatti, non sus-siste nel nascondimento assoluto. Parzialmente manifesta alla coscienza, parzialmente a questa inaccessibile, è alla fine della storia che essa perderà la parte di inconoscibilità che attualmente la copre. La distinzione tra "io" e sé, in breve, ci dice soltanto che l'esistenza eccede la coscienza. Ciò che non è affatto originale, ma ci ricorda utilmente che non possiamo pensare l'"io" senza pensare la non conoscenza necessaria cui è esposto nel guardare a se stesso e quindi la sua parziale non conoscenza delle continuità e delle discontinuità che l'hanno condotto dalla nascita all'esperienza attuale, e che lo condurranno al di là dell'esperienza presente. Il sé non è (o non sarà) pienamente

---

[7] M. Heidegger, GA 20: *Prolegomena zur Geschichte der Zeitbegriffs,* hrsg. P. Jaeger, Franfurt a. M. 1979, p. 341 (*Prolegomeni alla storia del concetto di tempo,* a cura di R. Cristin e A. Marini, Il Melangolo, Genova 1991).

conoscibile se non in senso escatologico, e non si può attribuire a nessuna esperienza al presente una dimensione escatologica.

## Presente vivente e avvenire infinito

Si impone allora un passo avanti: una storia può essere senza fine. Essa, soprattutto, può non condurre a nessun compimento. E se l'io ha il suo passato assoluto l'embrione di un uomo è l'embrione di un io -, il solo avvenire assoluto che gli si potrebbe assegnare nel mondo è la sua sparizione dal mondo: la sua morte. Ciò non costituisce un grande problema, almeno a prima vista. La parola definitiva del sé può benissimo coincidere con l'annullamento del sé. La fine può finire senza compiersi. Ma interviene, a questo punto, una impossibilità, meglio, un interdetto, quello di una ricapitolazione concessa a una esperienza conclusiva. Vi sono forse delle esperienze "fondamentali", poco numerose, che abbiamo già intravisto. L'esperienza ultima, di contro, l'ultima affermazione che un io dovesse fare di sé, non obbedisce a nessuna logica. La fine può sopravvenire in una molteplicità di forme. Può arrivare al termine di un ultimo capitolo durante il quale la coscienza sopravviva in una forma estranea a quel che è stata nella normale percezione di sé e del tempo. Può sopraggiungere con la brutalità di un colpo. Può intervenire nella forma deliberata del suicidio. Si sarebbe davvero in ambasce se si volesse spiegare se uno di questi fenomeni, o anche di altri, riveli meglio, in forma più compiuta, ciò che il morire vuole dire. (Anche la pre-esperienza della morte che si riscontra nell'angoscia può essere la pre-esistenza di una certa morte; la decisione di esistere "in direzione della morte", e, *a fortiori,* "per la morte", non esercita alcun potere sulla nostra morte di fatto tutt'al più si può sottolineare che l'"io" rivela più cose su

stesso quando si definisce mortale che quando dice che pensa[8]).

Poiché regionalizza il fenomeno della ricapitolazione, la storia nella quale il sé si fa e si afferma può chiudersi con un finale silente[9]: l'uomo è colui che detiene una intelligenza dell'essere; la sua intelligenza dell'essere passa attraverso una intelligenza della morte e, alla fine, la conclusione sarà "la fine dell'intelligenza di sé". Non potendo cogliere se stesso dopo la propria fine (la pre-esperienza angosciata del nulla non è una sua esperienza, e, d'altra parte, la morte sanziona veramente la vittoria del nulla sull'io?), l'io dovrà accettare una prevalenza della non conoscenza di sé sulla conoscenza di sé. La successione delle figure empiriche del soggetto non muove verso nessuna identità definitiva che ricapitoli tutti i modi d'essere sé che egli ha vissuto. Né continuità integrale né integrale discontinuità, bensì una storia che non possiamo scrivere se non difendendo uno spazio irriducibile, rispetto a dispersioni o perdite di sé, che non sarebbero chiamate a nessuna ricapitolazione. Il concetto di compimento, allora, dovrà essere espresso con prudenza, come anche quello di totalità o di totalizzazione. E se è sempre possibile procedere a una lettura estetica, compiuta, d'una vita, come quella del santo o del genio, una vita simile non sarà mai la "mia": il capolavoro che contemplo e di cui interpreto la storia è sempre la creazione di un altro: io la vedo in un certo modo o ritengo che sia stata realizzata in una data maniera. Questa realizzazione forse è stata voluta, ma chi l'ha voluta, il creatore, non ne è stato anche il testimone e noi gli

---

[8] È lecito dire con Heidegger che noi siamo "mortali" più profondamente che pensanti, e riscrivere il cogito cartesiano nella forma di un *moribundus sum,* in cui quel *moribundus* ridefinisce il *sum* (GA 20, p. 438). Ma con una riserva: che la morte è la fine dell'esistenza ma non *de jure* quella del sé.

[9] Cfr. E. Fink, *Metaphysik und Tod,* Stuttgart, 1969, § 20.

rimprovereremmo di non rispettare le regole del gioco se pretendesse di parlarne dall'oltre tomba. Noi non possiamo essere testimoni che di ciò che osserviamo dal punto più alto della nostra esistenza, il quale non ne costituisce tuttavia, l'ultima parola, e la lascia, per giunta, in attesa di giudizio di fronte alla morte (una morte di cui, in più, non si può essere certi), in attesa, cioè, di una fine che dovrebbe assegnare all'io un senso tale da comprendere in una totalità tutti gli sforzi fatti per essere se stesso.

Merita allora di essere avanzata una ipotesi, quella dell'assenza radicale di una parola ultima. Nel tempo che lo conduce alla morte, l'io è *sostanzialmente* se stesso, *divenendo* quello che è senza che questo divenire disponga di riferimenti diversi da quelli empirici. L'io, però, solo se leghiamo insieme sostanza, storia ed esistenza, si definisce con l'uguaglianza di essere ed essere per la morte. Come essere certi tuttavia di un "io" e di un "sé" declinati nel solo vocabolario dell'esistenza? Diventa opportuno parlare di escatologia, e di parlarne secondo il suo linguaggio specifico, che è quello della teologia.

Una escatologia capace di assicurare all'io una identità che deborda rispetto all'essere per la morte, e che rifiuta di pensare questo debordare come possesso definitivo di sé, ci permetterebbe immediatamente di conservare il legame della sostanza e dell'essere in divenire, in altri termini di pensare la sostanza come essenzialmente dotata di un futuro. Dal momento che vive e, più ancora, esiste, l'io non può essere trattato come un essere presente e totalmente presente. Un sasso è un essere dato ora a chi lo percepisce, senza altro resto che le difficoltà di una percezione "adeguata". Chi, di contro, percepiste un esistente e lo percepisce come una "cosa che è anche un io", *Ichding*[10], non percepisce il modo nel quale questa cosa esiste quello del sé come divenir sé. Si ottiene di

[10] M. Heidegger, GA 20, p. 34.

più cercando di introdurre una istanza escatologica. Un modo sbagliato di introdurla consiste nell'abolire la storia a favore di una eterna identità, come quella che si attribuisce agli angeli. Ciò che non abbiamo la possibilità di affermare nella storia senza cadere nella banalità Io = Io, sembra potersi affermare situandoci al di là dell'esistenza. Ora, chi ci dice che l'eternità, se la si deve pensare carnalmente come "vita" eterna, potrebbe essere ricondotta a uno stato definitivo dell'io, contemplatore per sempre delle stesse realtà e stretto a se stesso da un rapporto definitivamente fissato? La domanda ha un merito, quello di indicare la strada da non imboccare. La definizione di Boezio che abbiamo utilizzata in parte *tota ac simul possessio* è quella dell'eternità divina, e si deve continuare a sostenere che Dio non diviene se stesso, al modo di Hegel, al modo di Schelling o in una maniera ancora più ambigua. Questa definizione di eternità dovrà essere ripresa nuovamente per poter essere sottoposta a critica. La sola "totalità" che è in nostro potere descrivere è quella racchiusa tra nascita e morte. E se si deve intendere l'eternità come vita, da un lato, e intendere questa vita come conoscenza dell'infinità di Dio, allora il futuro assoluto non è pensabile che come storia eterna: e l'"Io sono" non servirà a renderla possibile, a meno che non si parli di semplice speranza o di una tensione verso un "Io" di là da venire.

La possibilità di essere definitivamente se stessi, d'altronde, non richiede che il definitivo sia ciò che è immobile e che la sostanza si liberi da ogni storia. Come il provvisorio, anche il definitivo chiede di essere pensato come evento. E se è vero che il sé, nell'elemento del provvisorio, non è mai nella disponibilità di se stesso, potrebbe paradossalmente essere d'aiuto il fatto che confermi la sua indisponibilità nell'elemento del definitivo. Il concetto di ricapitolazione acquista infine tutto il suo senso: chi dice "resurrezione della

carne" (e chi dice, direttamente, immortalità dell'anima) non può non dire che niente di ciò che qui è stato va perduto quando l'uomo cessa di esistere per "essere" dinanzi all'infinito divino. Della coscienza di sé di un'anima priva di corpo, o della coscienza di sé di una coscienza e di una carne che hanno attraversato la morte, non possiamo fornire la benché minima descrizione: tentare una fenomenologia dell'al di là sarebbe esercizio ozioso. Possiamo tuttavia ragionare per via d'ipotesi. Se la nostra fine empirica non ha alcun senso (e realtà) escatologico, se non abbiamo alcuna ragione più forte (se non di tipo empirico) di assimilare fine dell'esistenza e fine *tout-court,* se dunque, in linea di ipotesi, potremmo sopravvivere alla nostra esistenza, allora la "strettoia della coscienza", considerata nel significato più ampio, scomparirebbe forse insieme con l'essere nel mondo. "Post-esistenza" può intendersi come evento eterno, come avvento di un presente che, questa volta, ricapitola tutto quello che è stato colui che ha foggiato il suo stile d'esistenza e di un presente che non rischia d'essere inquietato da ciò che non è più. Di quello che egli è, allora, bisognerà dire che è simultaneamente quello che è stato e quello che è. La continuità apparirebbe allora in tutta chiarezza. Sarebbe indiscutibilmente il medesimo io. E le molteplici stazioni che lo hanno condotto verso il suo avvenire assoluto, e un avvenire assoluto eternamente presente, manifesterebbero allora che esse non erano probabilmente la messa in opera di un disegno dell'io, ma certamente la messa in opera di un disegno divino. Chi dice avvenire assoluto dell'io direbbe anche costante governo divino dell'io e della sua storia.

Un "io" eternamente presente, partecipe eternamente del *nunc stans* divino, integralmente disponibile a se stesso non appena abbia preso congedo dall'esistenza, un tale "io" contraddirebbe dunque a tutto ciò che si può sostenere circa la relazione tra un finito e l'infinito. L'infinito non può esserci

dato così come è una volta per tutte. Esso si dà eternamente. Se nel darsi crea simultaneamente colui al quale si dà, allora il sé non cessa di essere alla maniera della vita e dell'evento. E se ciò è vero, bisogna avere il coraggio di affermare che il definitivo non si lascia pensare solo come "godimento" della presenza divina, ma come ricezione della sempre più grande presenza dell'infinito al finito. L'evento stavolta è senza fine: evento infinito. A differenza di ogni "cattiva infinità", d'altra parte, per esempio l'eternità necessaria a chi volesse contare in successione una serie aritmetica infinita, il dono infinito è *ipso facto* beatifico. Le rappresentazioni classiche del Paradiso, per esempio quella dantesca, ci offrono una visione gerarchica in cui gli spiriti godono della "visione" di Dio in ragione dei meriti acquisiti nel corso della vita terrena. Queste rappresentazioni hanno un difetto, quello di non destinare nessun posto a una storia del sé (per Dante, tuttavia, si potrebbe trattare di una gerarchia figurale, cioè di successivi e tendenzialmente infiniti gradi di visione che egli attraversa da essere finito). Hanno tuttavia un vantaggio: quello di escludere ogni "frustrazione". Che l'"Io", nella sua identità escatologica, abbia una più o meno grande esperienza dell'infinito divino, e che il desiderio che lo induce all'infinito nasca dal sentimento di una mancanza, è un'idea priva di senso: come, secondo il paradosso di Wang, "ogni numero è piccolo", così tutte le esperienze finite, al di là dell'esistenza, sono equidistanti dall'infinito. A qualche punto del percorso o dell'estasi che conduce escatologicamente il sé verso Dio, un desiderio forse è soddisfatto (il "desiderio naturale di vedere Dio"), ma non è soddisfatto che al modo proprio di una storia che non ha fine. Per "vedere" Dio adeguatamente, bisognerebbe "vederlo" al di là dell'eternità.

Un punto offre resistenza, la possibile inadeguatezza del concetto di sé quando si tratta di pensare una destinazione

escatologica dell'essere umano. Se consideriamo come le sole rappresentazioni minimamente attendibili le apparizioni del Cristo risorto, è chiaro che in esse l' "io" non è assente, almeno nella sua espressione linguistica. Questo "io" è al di là dell'esistenza, della cura, dell'essere-per-la-morte, ecc. il che prova che l'uomo non possiede l'esistenza come solo modo d'essere. Ma di fronte ai discepoli, che esistono, prova anche che una coscienza (senza la quale non potrebbe esserci né enunciato verbale né, soprattutto, interazione) può trascendere i limiti dell'esistenza. Le apparizioni pasquali, tuttavia, ci direbbero molto poco. E se ci interessa il destino escatologico dell'"io", dobbiamo affermare due cose: (a) la sostituzione di un "Esser-ci" a un altro, (b) una ricettività già all'opera nel mondo, che possa fornirci la traccia di una ricettività eterna.

Esistere significa essere nel mondo. All'*a priori* del mondo può accadere di essere messo tra parentesi da esperienze che non sono alla sua misura: non è certo, per dire, che la felicità sia "nel" mondo. Una messa tra parentesi, tuttavia, non equivale a una sostituzione; i testi evangelici abbondano di esempi di esperienze che mostrano come la vera vita si svolga "in Dio", intesa la vita anche come autentica "dimora" e significato definitivo dell'"esser-ci". La domanda "chi?", in una analitica esistenziale e in tutti i fenomeni che ne costituiscono l'analisi, è inseparabile dalla domanda "dove?". Intendendo l'avverbio in senso spaziale non avremmo molto da apprendere. Inteso in senso esistenziale, esso ci rivela che lo spazio, nel mondo, costituisce un tratto di senso. Inteso, infine, in senso teologico, manifesta che ogni rapporto d'esistenza a se stesso può trovarsi annullato da un rapporto di non esistenza o di post-esistenza all'Assoluto. Da un punto di vista linguistico è paradossale ma da un punto di vista concettuale è coerente affermare che l'uomo trascende la sua propria esistenza, o che l'esistenza non è che uno dei modi dell'essere e, soprattutto, un

modo d'essere contrassegnato dal sigillo della provvisorietà. "Io esisto", allora, non può aspirare a porsi come l'ultima parola del sé su di sé. L'esser-ci esige di essere qualificato e se non possiamo descrivere la vita cosciente di chi vive in Dio, possiamo almeno dire che né il *cogito* né evidentemente il *moribundus sum,* nel corso della vita, esauriscono lo spazio della auto-conoscenza. Se la figura di questo mondo è destinata a passare, altrettanto lo è la figura del sé.

L'io, d'altra parte, dacché si manifesta elementarmente nell'accoglienza che riserva ai fenomeni, si definisce, di primo acchito, a partire dal dono. Un orizzonte gli è sempre dato in anticipo. Le cose "gli si donano" la logica dell'apparenza è una logica del dono. In ogni modo, prima di ogni processo di messa in forma, la soggettività è il potere di lasciar essere e di lasciare donarsi. Ciò consente di dire poco oltre il pronome "io", in una situazione escatologica: a fronte dell'Assoluto divino, l'io non ha certamente da cercare se stesso, ricordare se stesso, anticipare ciò che non gli è stato dato; dire essere-in-Dio significa dire ricapitolazione di sé. Di più: affermazioni simili fanno piazza pulita di una critica indiscriminata alla escatologia. L'esser-ci, qui come nella logica dell'esistenza, è un essere verso e un essere-innanzi-a-sé. Ma di fronte all'Assoluto, l'"io" o ciò che si sostituisce a lui non può essere pensato che nei termini di una passività maggiore di ogni attività. Dio si dona, e la ricettività sopravanza necessariamente ogni forma di attività.: le condizioni di possibilità di una accoglienza di sé, che siano istoriali o escatologiche, sono dunque non pertinenti. Meglio ancora, se lasciamo da parte il concetto di coscienza, un io definito come "apertura", è totalmente aperto a Dio, permette che Dio lo conquisti completamente e ne possa disporre. Si "vede" dunque ciò che egli lascia "vedere" e come si mostra "a vedere", senza di che, il nostro "vedere" offre il terreno al proprio interesse e alle

proprie idiosincrasie. Il quadro, a titolo di contro-esempio, si dona a noi così come è, ma, di contro, concede a noi la libertà di vederlo sotto una prospettiva o un'altra, da vicino o da lontano, di prestare attenzione all'insieme o al dettaglio, ecc. Ora, se Dio è per noi visibile come *eschaton,* sarà lecito pensare che una tale libertà non ci è concessa. Attenzione, percezione e concetti analoghi cedono, opportunamente, il passo a quello di apertura, e probabilmente l'io, qui, non è nient'altro che apertura.
Ancora una volta, l'"io sono" occupa un ruolo marginale. Nessuna riduzione è possibile nel campo *eschaton:* in esso, non solo ci troviamo oltre l'esistenza, ma anche oltre la soggettività. E in un tale "oltre", se la nostra ipotesi è giusta, c'è Poltre di tutte le domande in cui ci imbattiamo. Al di là del mondo e dell'esistenza, vi sarebbe un senso nel domandare chi siamo o che cosa siamo? L'assurdità dell'ipotesi è evidente. L'"io sono" o il suo equivalente escatologico sono eventi di un sé in eterno divenire, ma anche in situazione di eterna ricapitolazione. Niente dunque andrà perduto, niente sarà pensabile come parte effimera di un processo in eterna decomposizione. Un io che si disinteressa di quel che è per interessarsi esclusivamente dell'altro da sé Dio o l'altro uomo, chiunque l'altro "sia" e "dove" sia -, un io dunque che non avrà l'ultima parola e non sarà mai mummificato in un accesso a sé definitivo: se c'è luogo oltre l'esistenza per un tale io, si potrà convenire che egli risolverà tutti gli enigmi di un sé di cui noi non potremmo mai dire che è integralmente s*é-stesso.*

## Il principio imperfezione

Il ricorso al concetto di avvenire assoluto, nei termini in cui lo abbiamo ipotizzato sulla traccia della sua lettura teologica, consente allora di pensare il presente dell'io, o l'io al presente,

senza dover ricorrere allo stratagemma metafisico che permette a una sostanza senza storia di garantire una continuità senza spazi vuoti. Il sé in effetti non è "identico" dall'inizio alla fine: lo sappiamo fin troppo bene. Il presente d'altra parte non è separato dal passato da una frattura che saremmo incapaci di colmare. Il sé, molto semplicemente, esiste nella modalità di un avvicinamento infinito a se stesso. Chiunque continui a parlare di sostanza deve dunque parlare anche di divenire e di storia. In ogni momento di questa storia, "io" sono. Ma ad ogni affermazione di una identità di sé a sé si deve obiettare che essa è una identità al presente, che si può concepire solo in una "distensione dell'anima", e soprattutto impossibilitata a dirsi senza che un "io sarò" sia nell'essenza legato all'"io sono". Sostanza intemporale contro personalità retta dal tempo: l'opposizione, ammesso che abbia diritto di cittadinanza, deve scomparire quanto prima. Ciò che io sono il sé e *chi* io sono, l'uno e l'altro esistono nella modalità di un evento di cui Pio non è certamente il migliore testimone, di cui nessuno, di fatto, è testimone privilegiato; di un evento, inoltre, la cui fine empirica non può pretendere di valere come compimento, di un evento, infine, che *è* il fondamento dell'io. L'antico legame aristotelico di tempo e movimento trova qui l'occasione di una rinascita. Il tempo si costituisce nella coscienza; ma è indipendentemente dalla coscienza che il tempo determina ciò che io sono per effetto dell'influenza che esercita su un corpo fatto di carne. La costituzione di un io trascendentale, di colpo, diventa tanto problematica quanto possibile. L'io trascendentale non è di certo un modo d'essere naturale, ma rappresenta non di meno una posizione paradossale che si può adattare a delle finalità filosofiche. Ora, se si ammette che ciò che sono si determina fuori della coscienza altrettanto che nella coscienza, e che i miti del sé sono più vasti di quelli dell'io e sarebbe assurdo non ammetterlo -, allora la sostanzialità dell'io

è identica alla sua temporalità. La sostanza dell'"io" non è se non quella che diviene. Ciò che è divenuto, d'altra parte, non si può intendere come qualcosa di realmente compiuto. Non si presta più a una interpretazione hegeliana in termini di "sussunzione". Il divenuto, banalmente, non ha altra realtà, in ultima istanza, che di essere compreso in un divenire in cui ogni momento possiede la sua densità propria, ma in cui l'intrico complessivo ci è parzialmente sconosciuto. L'ultima parola deve dunque essere lasciata alla non conoscenza: l'"io" interviene sempre come chi ha di sé una conoscenza solo parziale. Su se stesso non dispone di nessun punto di vista divino. Può tuttavia dire a gran voce che il suo essere è proprio il suo. Né escatologicamente, né istorialmente, posso rinunciare a essere m*e-stesso - myself' mon moi.*

# PRIMO CAPITOLO

## LUDWIGSHAFEN-MANNHEIM: L'ESODO E LA PATRIA

### INFANZIA, ADOLESCENZA E PRIMA FORMAZIONE POLITICO-FILOSOFICA DI ERNST BLOCH

## 1. Le domande fondamentali dell'utopia e dell'esodo

Quanto dista Ludwigshafen da Mannheim? Qual è, se esiste, il percorso che consente di passare dall'una all'altra sponda del Reno? È o non è un percorso sicuro? E possibile farlo a nuoto, evitando l'insidia delle acque alte e dei gorghi o ci vuole una piccola e veloce barca per remare gioiosamente verso l'avventura? C'è qualche marinaio, proveniente da porti olandesi o tedeschi, che conosca un guado dove si attraversa a piedi o a cavallo, bagnandosi poco? Qual'è il battello che a orari regolari trasporta i viaggiatori da una riva all'altra o li conduce in gita lungo il fiume? I battellieri sono affidabili o lasciano ognuno dov'è, pur donandogli, con un lungo e faticoso viaggio, l'illusione di essere giunto alla meta? C'e davvero un luogo dove si può e si deve andare o si attraversa ogni giorno, ogni ora, in entrambe le direzioni, un ponte che collega Ludwigshafen a Mannheim, senza accorgersi che non ci si è recati da nessuna parte, ma si è rimasti sul ponte? Le due città sono, come sembrano, diverse l'una dall'altra: Mannheim antica e bella, Ludwigshafen moderna e brutta, l'una amata, l'altra no, o è l'opposto, o ancora entrambe non sono né belle né brutte, né antiche né moderne, né amate né odiate? Se nessuna ipotesi è vera, non è, per caso, vero che le due città non esistono realmente e sono solo prolungamenti immaginari delle estremità che ogni ponte deve collegare cumuli sparsi di ben dissimulate macerie lungo le rive del Reno, che, al pari di tutte le città, pur non essendo state poste da un dio, pretendono di dare rifugio all'uomo e di riempire e abbellire il vuoto di un paesaggio, rendendo, invece, l'uomo straniero per la Terra che lo nutre e il paesaggio irregolare e inabitabile, non più naturale e autentico? Ma tutto ciò non comanda di fondare una nuova città, amica della natura e dell'umanità, la platonica *Kallipolis*,

anzi di avere l'ardimento di far discendere sulla Terra la *Civitas Dei* conosciuta da S. Agostino come ulteriore dono di Dio, dopo che gli aveva donato la sofferta purezza della fede e la geniale profondità della ragione? E ancora: che cos'è la fondazione di *Kallipolis* o, se è possibile, della *Civitas Dei* se non l'avverarsi della profezia di Gioacchino da Fiore, cioè l'instaurazione del Terzo Regno, quello "dell'«amore e dell'illuminazione», della Pentecoste totale, della «discesa dello Spirito Santo» (...) venuto non da Dio Padre, ma dal figlio dell'uomo"?[1].

---

[1] *La vera storia del Terzo Reich. Il Vangelo di quaggiù,* in *ET,* p. 109. Bisogna ricordare che, nei confronti di Gioacchino da Fiore, Bloch, come si evince dai molteplici richiami contenuti nelle sue opere, mostra grande considerazione. A suo avviso, l'"Utopia del Terzo regno" di Gioacchino è "L'utopia sociale più influente" del Medioevo e va collegata al *De civitate Dei* di S. Agostino, alla sua "parola utopica più centrale: il settimo giorno saremo noi stessi, «Dies septimus nos ipsi erimus»". D'altronde, nota Bloch, in tempi irrequieti, quali furono quelli in cui Gioacchino visse, "il chiliasmo riemerse, il regno di Dio sulla terra divenne per tutto il medioevo e ancora all'inizio dell'epoca moderna (…) la parola magica della rivoluzione. (…) Gli uomini continuarono d'ora in poi a essere utopizzati come fratelli anche dove non si credeva più in nessun Padre la civitas Dei rimase un'immagine politica di desiderio anche senza Dio" *(PS* II, p. 583). Gioacchino da Fiore, predicando contro il corrotto dominio ecclesiastico e politico, non aveva in animo di riformarli, ma di abolirli. "Per Gioacchino esistono tre età nella storia (…). La prima età è quella del Padre, dell'Antico Testamento, della paura e della conoscenza della Legge. La seconda è l'età del Figlio ovvero del Nuovo Testamento, dell'amore e della chiesa, divisa in chierici e laici. La terza, ormai imminente, è quella dello Spirito Santo ovvero della illuminazione di tutti, in una democrazia mistica, senza signori né chiesa. (…) Di qui anche la forza della parola d'ordine implicita nelle sue tre categorie: epoca del dominio e della paura = Antico Testamento, epoca della Grazia = Nuovo Testamento, epoca del compimento dello spirito e dell'amore = imminente regno finale (…)". La concezione del Terzo Regno

Queste domande, ad eccezione di quella che ripropone la profezia gioachimita, non si trovano in nessuna pagina di Ernst Bloch. Pur tuttavia, sia pure in forma indiretta, attingono il contenuto e le immagini o almeno il senso da ciò che scrisse sulle due città e sul Reno, il fiume che tanto lo affascinò, e soprattutto sull'esperienza di vita dei più verdi anni che vi trascorse come figlio di una famiglia ebrea piccolo-borghese. Ciò che ci ha spinto a elaborarle e a proporle *sub specie* di metafore dal senso sospeso è stato il convincimento della possibilità di tentare di entrare, proprio grazie ad esse, in contatto con il suo così peculiare e, per più versi, problematico, sfuggente e incatalogabile pensiero utopico.

È stato lo stesso Bloch a sottolineare l'importanza decisiva del suo luogo di nascita e della sua prima formazione nella determinazione delle sue scelte filosofico-esistenziali. Ne è prova soprattutto il testo di un'intervista che concesse alla televisione francese nel maggio del 1974. L'intervista come suggerisce il titolo, tipicamente blochiano: "Mutare il mondo fino a renderlo riconoscibile" *(Die Welt bis zur Kenntlichkeit verändern)* si propone di esprimere il significato della sua ricerca filosofica e lo stretto legame con la sua travagliata vicenda politica e di vita, individuandone problemi, momenti e obiettivi. Concordando con il suo intervistatore José Marchand, secondo il quale la sua città natale Ludwigshafen e la vicina Mannheim avevano fortemente influenzato il suo sviluppo intellettuale, umano e politico, Bloch afferma significativamente:

---

suggerisce a Gioacchino l'idea del terzo Testamento, che elabora nel suo scritto *De concordia utruisque testamenti,* richiamandosi a un padre della chiesa del III secolo mai canonizzato, Origene. Ciò che, nota Bloch, Gioacchino aggiunge al pensiero di Origene, è "la forza utopico-sociale" *(PS* II, p. 584).

Non a caso e non senza conseguenze, sono nato in una città industriale e bavarese del Sud della Germania. Allorché venni al mondo, Ludwigshafen contava circa 30.000 abitanti e la città stessa non aveva ancora quarantanni di vita.
Brutta; l'aspetto spoglio e brutale del tardo capitalismo; il proletariato sfruttato, ridotto alla fame e alla miseria; nulla della cosiddetta vita intellettuale. Sull'altra sponda del Reno è situata l'antica città di Mannheim, residenza dell'elettore palatino, ancora oggi famosa per il suo grandioso teatro.
La differenza esistente tra le due città può essere così caratterizzata: Mannheim possiede il più grande teatro e Ludwigshafen la più grande fabbrica della Germania, ovvero la I.G. Farben. E tale stretta coesistenza di due città che si fronteggiano sulle due sponde del Reno, che al Sud conduce verso Speyer e al nord verso Worms, ambedue distanti solo quindici chilometri circa da Ludwigshafen, quindi nel centro della più splendida storia medioevale, del Sacro romano impero, un simile confluire di tante correnti storiche in un solo luogo comporta impulsi intellettuali che, bambino, avvertii fin dai primi anni.
Da una parte, come già detto, il proletariato immiserito, dall'altra una borghesia ancora intatta, che conversa più o meno elegantemente nei palchi. Su questo sfondo intellettuale e storico ho scritto il saggio *Ludwigshafen-Mannheim.* Esso rimanda a due archetipi dell'attuale situazione capitalistica, da un canto all'eredità e alla menzogna in essa contenuta, dall'altro al sovrappiù (tanto culturale quanto d'altro tipo) che Ludwigshafen, come una città di mare, proietta nell'interno del paese. Ludwigshafen come espressione della internazionale situazione di precarietà della vita, di quell'atmosfera per cui ci sentiamo sempre sul piede di partenza, del "non sentirsi a casa propria", della inospitalità della città.
Dall'altra parte insorge il problema della cara vecchia città solidamente costruita, con la sua nostalgia reazionaria, che già nella sua urbanistica incarna il rimpianto per i «bei tempi andati» e nella quale si aggira un altro archetipo, un'altra categoria, cioè quella di «patria».
Da un canto l'internazionale situazione di precarietà, l'assenza di una patria, la precarietà dell'esistenza, il piacere di fare una sosta nelle *lobbies* degli hotels, la possibilità, nascente da questa precarietà, di una nuova *bohème.* Dall'altro la ristrettezza mentale del piccolo-borghese, l'agiata borghesia, ma anche l'importantissima categoria

di «patria», più che mai eminente tra gli archetipi. Non a caso con la parola «patria» si conclude, del resto, l'ultimo tomo di *Das Prinzip Hoffnung,* con l'esortazione che noi potremmo al fine avvertire qualcosa che getti la sua luce sulla fanciullezza d'ognuno, ma in cui nessuno è ancora stato: la patria.
Questo è il significato di *Ludwigshafen-Mannheim* per una meditabonda gioventù[2].

Ludwigshafen e Mannheim, divise e insieme unite dal Reno, le cui acque, interrompendo la terraferma, sembrano disporsi come simbolo di una particolare modalità di passaggio dall'una all'altra città: quella che è insieme un invito e un rischio. Fu in quelle due città che Bloch visse fino a diciotto anni, ricavando se non l'ispirazione, almeno la suggestione fondamentale e decisiva da cui nacque la sua filosofia dell'«utopia concreta». Infatti, la fanciullezza e l'adolescenza di Bloch furono caratterizzate da una pregnanza esistenzial-politica e filosofico-religiosa tale da tradursi in qualcosa di cogente, quasi totalizzante e, per più versi, destinale. In particolare, le due città rappresentarono per lui qualcosa di ben più significativo e importante di luoghi e universi umani in cui sia dato, pur con intense emozioni, trascorrere gli anni che portano alla gioventù. Ma, ovviamente, furono la sua successiva formazione cultural-filosofica e la sua ricca quanto travagliata esperienza di vita vissuta nella tormenta dei primi tre decenni del Novecento fino all'avvento del nazismo che gli diedero la possibilità di comprendere come e quanto profondamente Ludwigshafen e Mannheim, con i loro abitanti e le loro storie e il fiume che le bagna, si erano impresse in lui. Esse acquisirono, nella sua mente e nella sua immaginazione, la caratteristica di simboli antinomici

[2] *MU*, pp. 47-49.

della tensione utopica, ovvero di ciò che ne caratterizza il sentire e il pensare. Proprio per questo, il suo così peculiare utopismo non poteva non assumere la configurazione di problematizzazione filosofica del *viaggio* in quanto *esodo* dalla cattiva e brutta città reale alla buona e bella città ideale, invece di risolversi nella obbligata astrattezza di un ulteriore tentativo di costruzione del progetto della *polis* perfetta, abitata da un'altrettanto perfetta umanità. Peraltro, se voleva avere ancora un ruolo nel regno delle idee filosofiche e politiche, l'utopismo doveva cercarsene un altro, dopo che Marx, insieme a Engels, aveva risolto «scientificamente» le questioni del soggetto che avrebbe «fatto la rivoluzione» unitamente ai tempi e ai modi in cui l'avrebbe fatta, non mancando di delineare anche i caratteri fondamentali della *Città futura.* Era questa, almeno, l'impresa filosofico-politica che Marx, con la collaborazione di Engels, credeva di aver compiuto. Di più: con loro e dopo di loro, durante l'ultima parte del XIX secolo e per quasi tutto il XX secolo, ne furono convinti specialmente la classe operaia e, più in genere, le classi povere e sfruttate, che trovarono nei partiti socialdemocratici e, ancor di più, comunisti e nei loro sindacati le organizzazioni politico-rivoluzionarie per cambiare il mondo in senso assolutamente egualitario e libertario, non mancando peraltro di lottare per migliorare le loro condizioni materiali di esistenza e far nascere e affermare regimi repubblicani e democratici. Sul versante del marxismo si schierò anche l'intellettualità, *in primis* filosofica, più avanzata e sensibile alle gravi ingiustizie sociali indotte dall'ordine capitalistico-borghese, ritenendo anche di poter dare, con il suo lavoro teorico e politico, un utile contributo alla

vittoria del marxismo e del comunismo. Lo stesso Bloch si ritenne impegnato in un'impresa del genere. Ciò che, però, conferisce un carattere peculiare, persino eccentrico alla sua posizione nel contesto del panorama filosofico-politico comunista o vicino al marxismo è la convinzione che lo *spirito dell'utopia,* per usare il titolo della sua prima opera filosofica, non fosse morto, ma dovesse solo rinnovarsi. E questo perché, secondo Bloch, proprio nel momento in cui l'utopia aveva la scienza (il marxismo) di cui necessitava per edificare l'ordine nuovo e felice, le spettava il compito, per dire così, di esserne una sorta di originale ragion pratica kantiana. Nell'ambito del movimento comunista e rivoluzionario all'utopia spettava: 1) per un verso, di richiamare il cuore alle sue ragioni e di non far perdere alla volontà il suo slancio. Per fare questo, era necessario che fosse serbato, a livello emozionale, vivo, intenso, disinteressato e, a livello mentale, critico, vigile e lungimirante il senso della decisiva importanza delle cose da fare e dell'impegno, persino eroico, da profondere, specie nel momento decisivo dello scontro rivoluzionario della classe operaia e dei suoi alleati (intellettualità avanzata, giovani, contadini poveri, piccolo ceto medio); 2) per l'altro verso, di identificare l'utopia con l'*humanum,* in quanto essenza dell'uomo dispiegata in tutte le sue inespresse potenzialità e giammai umiliata e oppressa nella stessa società senza classi; anzi di avere l'*humanum* come fondamentale valore e criterio di valutazione attraverso cui non solo edificare la società comunista, ma anche cogliere, criticare e correggere quelle che Bloch chiama le "aporie della realizzazione"; 3) per l'altro verso ancora, di avventurarsi in un «territorio» metafisico-religioso per «profetizzare» il *novum* antropo-cosmico

che l'eccezionale evento della realizzazione della società comunista avrebbe prodotto. Infatti, il nuovo modo di essere dell'uomo, liberato dai suoi vizi e dalla sua aggressività in una società a sua volta liberata dal «male radicale» della proprietà privata dei mezzi di produzione e dall'iniqua divisione in classi, innanzitutto tra ricchi e poveri, avrebbe comportato un nuovo essere del mondo in quanto adeguata dimora dell'uomo. Ma, in tal modo, la nuova umanità e il nuovo mondo avrebbero «provocato» la «venuta» di un nuovo Dio o, che è lo stesso, sarebbero stati essi stessi i «testimoni» della nascita di un nuovo Dio, anzi si sarebbero identificati con questo unico, vero modo di essere di Dio, grazie a una «complice» consustanziazione.

## 2. L'importanza dell'adolescenza nelle due città e la "prima formazione dello spirito"

Per dare al nostro sguardo la modalità che ci consenta di accostarci al pianeta utopico di Bloch, crediamo occorra concordare con chi, come Giuliano Minichiello, afferma che la filosofia di Bloch si dispone lungo "l'arco tragedia-utopia", tra il pensiero utopico "che ritiene necessario alla vita un grande significato", e il pensiero tragico "che vede nell'assenza di significato l'unica cornice di una vita in grande"[3]. Né avrebbe forse potuto essere altrimenti, innanzitutto perché il suo itinerario di vita e di pensiero muove dalla singolare e significativa esperienza, come egli stesso dice, se non del

[3] G. MINICHIELLO, L'arco tragedia-utopia. In margine a "Experimentum mundi", in AA. W., Figure dell'utopia. Saggi su Ernst Bloch, a cura di G. Cacciatore, Redi editore, Avellino 1988, p. 260. d'ora in poi citato con *Figure dell'utopia.*

tragico e dell'utopico, perlomeno di una situazione socio-economica e civile veramente infelice e precaria, quella di Ludwigshafen, e di un'altra più felice e senz'altro preferibile, quella di Mannheim.

Quel mondo inusuale e contraddittorio s'impresse nel suo animo quasi come un fascio di immagini subliminali e, perciò, dotate di una forza tale da cominciare a proporgli, con la loro scissa e inaggirabile vissutezza e la loro drammatica materialità, il compito al quale dedicarsi, trovandovi anche il senso della vita. D'altronde, nel dire questo, non facciamo che convenire con quanto Bloch sostiene in modo senz'altro convincente circa l'importanza decisiva dell'infanzia e della giovinezza nella formazione di ogni uomo e, in particolare, nella sua. Riassumendo il senso del discorso di Bloch su questa età breve e bella, Laura Boella rileva come essa sia un tema centrale della sua riflessione come luogo topico di ogni inizio, dei primi accesi entusiasmi, di una sorta di tensione utopica non secondata da successo[4].

Ma l'infanzia, l'adolescenza e la prima giovinezza di Bloch hanno anche un che di singolare e forse di unico, da cui bisogna partire per capire in che senso, costruendo la sua visione del mondo utopico, abbia tenuto fede all'esempio di Eraclito di indagare se stesso[5]. Di solito, in quel tempo unico e

---

[4] Come nota la Boella, Bloch mette in luce, "a proposito della giovinezza, come il suo pathos dell'inizio, della sfolgorante visione che si dà d'un colpo della totalità dell'esistenza come si vorrebbe che fosse, sia tutto il contrario di un'esperienza di realizzazione. La giovinezza è piena di sogni, di fantasticherie, di ascese, di cadute, di successi, di fallimenti, in quanto è l'età in cui ci si misura con progetti per lo più irrealizzabili "(L. BOELLA, ***Ernst Bloch. Trame della speranza,*** Jaca Book, Milano 1987, p. 39; in seguito citato con ***Trame della speranza.***

[5] *Edizesàmen emeautón* ("Tentai di decifrare me stesso") è quanto Eraclito afferma di aver fatto con il suo *Perì physeos* (cfr. G. COLLI, *La sapienza greca. III, Eraclito,* Adelphi, Milano 1980, 14 A 36, p.

irripetibile persino nell'immaginazione e nel ricordo[6], l'anima

51), assegnando, per dire così, alla filosofia ben prima di Socrate che fece suo il motto delfico "Conosci te stesso" il compito per cui essa è innanzitutto la costruzione di pensiero in cui il filosofo mette a nudo se stesso, rivela la sua umanità di uomo nel senso che ciò che dice dell'uomo e del rapporto che deve avere con il mondo (umano e naturale) coinvolge innanzitutto lui stesso, lo rivela per quello che individualmente è e, quindi, lo impegna a testimoniare, in tutti i modi possibili, anche, come nel caso di Socrate, con l'accettazione della condanna a morte a favore della verità e del valore etico-esistenziale di ciò che afferma.

[6] Possiamo forse anche avanzare l'ipotesi che se l'uomo è "percezione del tempo", come Aristotele e, sulla sua scorta, Heidegger affermano, l'adolescenza e la prima giovinezza, con la loro radicale vissutezza della temporalità, sono essenziali alla costituzione ontologica umana, quasi che la natura, con una invincibile "astuzia", abbia scelto i momenti in cui l'essere umano, desiderando e fantasticando, più è incline a liberarsi dalla spazialità e dalla materialità per attingere compiutamente la radice unitaria della sua vita. A tal proposito, vale forse la pena di riportare il brano in cui Heidegger, commentando il *De anima* di Aristotele nel corso universitario sui *Concetti fondamentali della filosofia antica,* tenuto a Marburgo nel semestre estivo 1926, afferma: "l'opposizione di appetito e azione razionale, autenticamente risoluta, è possibile solo agli esseri viventi che sono in grado di comprendere il tempo. Nella misura in cui il vivente è abbandonato all'appetito, si riferisce a ciò che è immediatamente presente ed esercita uno stimolo, *tò éde edù(*433 b 9). A ciò che è presente, disponibile, l'appetito tende senza incontrare ostacoli. Tuttavia, in virtù del fatto che nell'uomo è insita la *aisthesis toù krónou,* egli ha la possibilità di raffigurarsi *tò méllon* (437 b 7 sg.) come ciò che è possibile e «in vista di cui» agisce. Questa possibilità di sdoppiare il comportamento verso ciò che è futuro e ciò che è presente rende a sua volta possibile il conflitto. Perché sia il tempo a rendere possibile ciò, Aristotele non lo chiarisce. Cogliere alla radice la connessione fra il tempo e il *lògos* è difficile, così come capire se gli animali abbiano la possibilità di percepire il tempo" (M. HEIDEGGER, *Concetti fondamentali della filosofia antica,* a cura di E Volpi, Adelphi, Milano 2000, pp. 413-414. Cfr. ARISTOTELE, *De anima,* in ID.,

fanciulla o che, sul limitar di giovinezza, sboccia alla vita, tende a trascendere i vincoli e i condizionamenti dell'ambiente in cui si trova il suo corpo, per proiettarsi, con i sogni a occhi aperti, le dolci speranze, gli amori, gli incantamenti, le trasfigurazioni di cose e persone, verso il futuro, verso un universo disposto per il desiderio. Il suo slancio inesausto e delicato, ebbro e innocente, invincibile e indifeso fa vivere l'adolescente e il giovane nella sola dimensione del tempo di un tempo che si depura della quotidianità, degli identici oggi, della sua realtà «minore» e, per questo, non deve (sempre e comunque) fare i conti con l'altra dimensione, quella dello spazio, in quanto spazio «pieno», riempito da uomini e cose intrascendibili nella sorda e miope fatticità dei loro egoismi ed interessi. Nel tempo atopico dell'adolescenza e della prima giovinezza, le coordinate e i riferimenti dello spazio che si è costretti a condividere con gli adulti sono visti e vissuti come secondari e comunque scomponibili e ricomponibili secondo i dettami della propria incontenibile, fresca e gioiosa immaginazione. Anzi, il mondo degli adulti, agli occhi dell'adolescente, spesso si carica di una negatività e di un'estraneità non risolte talvolta neppure dai legami parentali. Pur dovendo in parte subire i condizionamenti dell'ambiente, della sua saggezza o delle sue meschinità, della sua *routine* e persino dei suoi «fatti importanti», il fanciullo e il giovane ne vincono la «forza di gravità», quella che fa «tenere i piedi a terra», per ascoltare o, che è lo stesso, ricreare ogni giorno la musica segreta del mondo nuovo che suona solo per loro. Anche i drammi, le violenze e i traumi nei quali, suo malgrado, il fanciullo è talvolta coinvolto come spettatore o vittima spesso proprio da chi dovrebbe proteggerlo e portare *reverentia* alla sua anima pura, si depositano, come Freud insegna, negli inaccessibili «scantinati» e negli irraggiungibili anfratti della

---

*Opere,* vol. IV, Laterza, Roma-Bari 1983, 433 b-434 a, pp. 185-86).

rimozione, dell'inconsapevolezza, e di un oblio reso inquieto dall'inspiegato dolore che l'accompagna. Così, dopo l'offesa inflitta, quasi rispettosi verso un'età e una vita dal leggero e angelico andamento, questi negativi eventi non mandano per molti anni i loro funerei segnali e tristi messaggi, se non per qualche enigmatico e raro presagio. Attendono, invece, il sopraggiungere dell'età della ragione, ossia l'affermarsi del "principio di realtà" e del senso di responsabilità e il compiersi del processo di formazione della personalità, per ricomparire in forma tanto nevrotica quanto mascherata e porre con ingiusta nemesi la loro vittima ritrovata di fronte all'anamnesi non della paradisiaca o iperuranica visione costruita dal padre dell'idealismo, ma dell'"inferno" che può essere o è il vivere-con-altri fin da quando si viene al mondo[7].

---

Significativa e incisiva la descrizione che Bloch fa dell'età compresa tra l'adolescenza e la giovinezza, anche se ne sottolinea solo gli aspetti positivi, vitali, facendo del giovane un soggetto che si colloca sul fronte avanzato della storia nelle fasi rivoluzionarie. La sottolineatura della esuberante spinta in avanti della giovinezza induce Bloch ad assegnare un'importanza secondaria agli aspetti umbratili, tormentati, incerti e dolenti dell'anima giovane. "Con la pubertà, scrive Bloch, comincia il mistero delle donne, il mistero della vita, il mistero della scienza (...) I verdi anni sono stracolmi di un'aurora in avanti, per oltre la metà essi consistono di condizioni non ancora consce. (...) La voce del diverso, del migliore, del più bello è in questi anni tanto forte quanto intatta, la vita si chiama «domani», il mondo «posto per noi»" *(PS* I, p. 139).

[7] "Vi ricordate? Lo zolfo, il rogo, la graticola...buffonate! Nessun bisogno di graticole; l'inferno sono gli altri". E questa la celebre battuta di Garcin, uno dei protagonisti del testo teatrale *A porte chiuse,* con cui Jean-Paul Sartre sintetizza la sua concezione, strettamente dipendente da quanto aveva detto ne *L'essere e il nulla,* di una intersoggettività drammatica *fino* all'impossibilità, giacché ogni uomo si trova sottoposto allo sguardo oggettivante, progettante e giudicante dell'altro uomo, che finisce per cosificarlo, estraniarlo da se stesso, facendogli perdere la capacità di progettare, trascendere e giudicare il mondo e gli altri uomini: in breve,

Ernst Bloch, da ragazzo, non fece eccezione rispetto agli altri suoi coetanei, se non perché come testimonia *ad abundantiam* la sua successiva produzione filosofico-letteraria la sua fantasia, esprimendo un'anima romanticamente sognante e amante, era senz'altro più viva e accesa, inquieta e creativa di quella dei suoi coetanei. E questo che, nonostante la sua «parsimonia» autobiografica, egli stesso testimonia in *Tracce,* il libro edito nel 1930, nel quale tende a mostrare come l'elemento utopico si collochi in ciò che, apparentemente, per la sua accidentalità e scarsa rilevanza, è quanto di più lontano si possa immaginare da ciò che dispone della possibilità di un grande e impegnativo svolgimento. Ancora: innanzitutto attraverso il racconto di vicende della sua vita giovanile, cerca di dimostrare come spesso a decidere della vita degli uomini sia un caso fortuito, l'episodico incrociarsi con qualcuno o l'imbattersi in qualcosa al di fuori del proprio orizzonte di vita. Quello di Bloch si connota come il tentativo di dare una forma narrativa affatto particolare qual è quella che mette insieme piccoli accadimenti della vita quotidiana e fatti provenienti da un'aura lontana di fiaba o di sogno o da un tempo di incerta realtà e problematica verosimiglianza a una specie di ontomicrologia in cui la struttura dell'essere e le giunture del divenire sono quasi sempre segnate da un'accidentalità affatto particolare. Cioè a dire sono disposte con caotica eppure inflessibile necessità, in apparenza irrispettose di qualsivoglia ordine causale e pur tuttavia in grado di dar inizio e sequenza a un ordine privo di eccezioni, quasi delineato da una teleologia

---

rendendolo una "trascendenza trascesa". Sul punto, cfr. J.-P. SARTRE, *A porte chiuse,* in ID., *Opere,* a cura di P. Caruso, Bompiani, Milano 1974, p. 413; ID., *Tessere e il nulla,* Mondadori, Milano 1964, pp. 321 sgg. Per una critica ed esauriente analisi della filosofia di Sartre cfr. P. A. ROVATTI, *Che cosa ha detto veramente Sartre,* Astrolabio-Ubaldini, Roma 1979, pp. 73-76 e 104-105.

provvidenziale.

Dando prova di doti narrative notevoli, illustrate da momenti di pensiero poetante e di suggestione aforistica, Bloch riesce a comporre testi in cui tutto ciò di cui scrive sentimenti, riflessioni, vicende personali (pur se narrate in terza persona), piccole occasioni, cose marginali e inapparenti, indizi, inizi e interruzioni, figure strane e fatti indecifrati e (quasi) fiabeschi dell'età verde, momenti dirimenti della sua e dell'altrui vita adulta, concetti, suggestioni e tendenze della sua epoca ancora incerta negli sviluppi, eppure già oscuramente rivolta verso la catastrofe rinvia a una vita vissuta che proprio perché confina spesso con una dimensione spazio-temporale sospesa e sfuggente, più facilmente, quasi naturalmente, si fa racconto. Racconto che non di rado s'interrompe o si conclude per concedere lo spazio letterario alla «morale» in esso contenuta. Ma per esprimere brevemente la morale del racconto, Bloch non si serve di un linguaggio più o meno noiosamente o prosaicamente precettistico, bensì di una sentenziosa affabulazione, non priva di un che di misterioso e non detto, che sembra provenire da un'antichità sapienziale o chabalistica. Così, il racconto serba sino alla fine quanto di indeciso e magico c'è nel suo contenuto e nelle ragioni profonde e nei sentimenti segreti da cui nasce, pur non mancando di esplicitarne, fin dove è possi bile, il senso[8]. Parlando con

[8] Nella sua introduzione a *Tracce,* Laura Boella pone opportunamente in evidenza che "Il tema della narrazione, che si trova al centro della proposta blochiana di un 'pensiero affabulante' (…) rinvia alla volontà di concretezza del pensiero. La filosofia diventa narrativa quando vuole incorporare quanto del reale sta fuori della costruzione dell'ordine logico del discorso" (L. BOELLA, *Pensare e narrare,* in *T,* p. XIII). Del "pensiero affabulante" come una delle caratteristiche precipue del pensare-scrivere di Bloch, che ha la sua più importante espressione in *Tracce (Spuren),* ritorna e si chiarisce nei *Saggi letterari* e affida la sua fondazione filosofica soprattutto a *Spirito dell'utopia, Il principio speranza, Experimentum*

fantasticante nostalgia degli anni compresi tra l'adolescenza e la prima giovinezza, della sua "mistura in ebollizione (*ineinander schäumte)* e del suo "ardore sempre intenso", scrive in prosa ispirata:

> Al di sopra delle valli, pianure, gole, montagne, città pericolose, iniziò ben presto a risplendere la stella polare del primo sentimento metafisico. In breve, in quegli anni non c'era quasi nulla di quotidiano, al di fuori della scuola; tutto era eccessivo o totalmente quieto, nel primo amore, nelle vasche del giardino rococò, nell'ebbrezza dei primi libri speculativi. Fin quasi a soffrire affondavamo nella bellezza di alberi, nuvole, cieli al tramonto, con il dolore di rimanere senza voce davanti a queste cose, che ci portavano alla soglia dell'allucinazione. Noi ragazzi sulla riva sentivamo fisicamente le ninfe, gli dei degli alberi in strane sere, quando le onde del Reno erano di vetro. Le luci verdi e rosse a tribordo e a babordo delle navi, quando striavano l'acqua di verde e di rosso e non c'era nient'altro. Fiabescamente vicino, come marchiato con il ferro rovente, stava Orione nel cielo d'inverno: non ci si stancava mai di guardare quest'eroe di fuoco, le tre stelle, la bandoliera in basso di traverso; l'«identico» diventato magico, a forza di guardare ci sentivamo trasportati nella costellazione'[9].

Agli anni che vanno dall'infanzia al limitar di gioventù, cioè fino a 18 anni, oltre a tre racconti di *Tracce* (*Cespuglio*, *la finestra rossa* e *Il dio della vita,* che fanno parte del capitolo intitolato *La prima formazione dello*

---

*mundi,* ha svolto un'approfondita analisi Anna Czajka. La quale, a proposito di *Spuren,* osserva: "Il 'piccolo' è l'elemento di *Spuren.* E con questo elemento che si inizia, che avvengono le svolte, i riconoscimenti e gli appagamenti. Il 'piccolo' è inappariscente strappo o incoerenza che rompe la superficie dell'esistere ordinario, con cui si innesta l'inquietudine del 'sono' che non si possiede e con cui si apre la via al movimento del cercare se stessi nell'altro" (A. CZAJKA, *Tracce dell'umano. Il pensiero affabulante di Ernst Bloch,* Diabasis, Reggio Emilia 2003, p. 77).

[9] Il dio della vita, in T, pp. 67-68; Der Lebensgott, in S., p. 70.

*spirito*[10]*,* dei quali abbiamo citato il terzo, mentre degli altri due avremo modo di parlare), il nostro filosofo dedica un altro importante testo, *Ludwigshafen-Mannheim,* che compose nel 1928 e che, come abbiamo visto, menziona nel brano dell'intervista alla tv francese. *Ludwighafen-Mannheim* fa parte di *Eredità del nostro tempo,* un libro di notevole valore politico-sociologico e anche filosofico. Bloch lo pubblicò nel 1935 a Zurigo, raccogliendo articoli e saggi da lui scritti, tra gli anni Venti e gli inizi degli anni Trenta, sulla società tedesca, sulla sua frastagliata cultura civile e sulle sue tensioni e drammi e sulle sue terribili funeste tendenze politiche di stampo nazista. Vale la pena di sottolineare che Bloch lo pubblicò due anni dopo la conquista del potere da parte di Hitler, poiché pensava (anzi, s'illudeva) che fosse ancora possibile una via d'uscita in senso socialista (o almeno democratico) dalla gravissima crisi della società tedesca e della dittatura nazista. *Eredità del nostro tempo* aveva, appunto, l'ambizione di indicare questa via e, con essa, i soggetti, le modalità, i percorsi, richiamando la sinistra (innanzitutto i comunisti) a fare attenzione a tematiche e classi sociali, come il ceto medio e il mondo contadino, che con troppa autolesiva facilità contribuiva a spingere, trattandole da nemici o quasi, verso il fronte reazionario e il nazismo. In *Ludwigshafen-Mannheim* l'autore affronta il problema del rapporto conflittuale tra le due città, esaminando ciò che le separava e le distingueva: nella dimensione spaziale, le sponde del Reno in modo non rilevante, almeno all'apparenza, data la loro vicinanza; nella dimensione temporale, i secoli di storia di Mannheim, in modo molto rilevante, poiché da questa storia discendevano una visione del mondo e uno

[10] *Cfr. T,* pp. 57-69

stile di vita diversi, anzi incomponibili con quello dell'appena «neonata» città industriale, Ludwigshafen. Sorprende, però, la mancanza, in questo testo, di un riferimento, sia pure allusivo, a Mannheim come simbolo dell'archetipo di "patria". La qualcosa può forse essere ascritta al timore, non infondato, di essere tacciato di eccesso di condiscendenza e di simpatia per la cultura e la spiritualità del passato, di estrazione aristocratico-borghese. Bloch ricorda anche che Ludwigshafen, "Nelle intenzioni dei suoi fondatori, settantacinque anni fa, doveva fare concorrenza a Mannheim". Ma "gli slanci verso l'«arte e la scienza» caddero nel ridicolo e furono tutti catturati da Mannheim", con la sua "borghesia di vecchio stampo" e i suoi "impeccabili problemi", con "I gradevoli vigneti del Palatinato (...), il teatro nazionale di corte, le vicine cattedrali di Worms e di Speyer"[11]. Così, lungo le rive del Reno, "il fiume più solenne della Germania", posto quasi a barriera invalicabile tra le due città, mentre Mannheim sfidava le ingiurie e le ingiustizie del tempo con la solennità della sua architettura e la nobiltà della sua storia, non trattenuta da un'analoga "forza di gravità", Ludwigshafen, pareva librarsi "in un vuoto pneumatico". Anche il porto fluviale confermava questa sua particolare, atipica fisionomia, che la rendeva simile alle "prime città marittime in terraferma, fluttuanti, senza ancoraggi, sul mare di un futuro in movimento"[12].

IG-Farben ha fondato la città e ora le dà a maggior ragione il volto puro, fantastico, freddo e brutale del tardo capitalismo.
Città di questo tipo dovrebbero essere esaminate con particolare attenzione: nella Ruhr sono numerose, anche se il contrasto è meno

---

[11] " *Ludwigshafen-Mannheim,* in *ET,* pp. 172-173.
[12] *ET,* pp. 174-75.

netto. Hanno ancora abbastanza di chiuso reazionario, l'imbecillità degli eterni piccoli borghesi, una stampa di provincia da far paura. Rispetto al tipo rappresentato da Mannheim, Ludwigshafen ha un volto più autentico; la sua industria non si è limitata a distruggere gli equilibri naturali e culturali, è per principio estranea ad essi. Qui abbiamo il vuoto più veritiero del capitalismo: la sporcizia, il proletariato rude ed estenuato, pagato con il contagocce, messo con pignoleria alla catena di montaggio, progetti formulati da padroni freddi come il ghiaccio, la ricerca del profitto senza frasi fatte o resti leggendari, lo scintillio aggressivo e volgare del cinema nelle strade tristi, questo è il volto attuale dell'anima tedesca, mescolanza molto reale e senza maschera di capitalismo e di proletariato"[13].

Nel giro breve di poche decine di chilometri, lungo le rive del Reno, si fronteggiavano presente e passato. Il presente si mostrava sotto le sembianze di Ludiwgshafen am Rhein, la città marittima in terraferma creata dal capitalismo, nella quale nulla o quasi parlava in termini di idealità, ma tutto si riconduceva al «dio denaro»: produrre e guadagnare sempre di più, anche grazie all'inumano sfruttamento del proletariato. Di converso, per una sorta di effetto collaterale, non previsto, le strade, i palazzi, l'imponente fabbrica, gli stessi abitanti e, a cominciare dai giovani, resi indipendenti e forti dal loro spirito spontaneamente *bohémien,* parevano librarsi in quell'aura sospesa e incerta, precaria e fatua, dolente eppur vitale, che produce ciò che esiste e dura in virtù del mercato e dei suoi riti *darwinistici.* A Mannheim, invece, il passato, radicato nel suolo e nella storia di un'antica civiltà aristocratico-contadina, sembrava volesse durare ancora e scongiurare gli agguati «edipici» del tempo in virtù dell'imponenza e della solennità di antiche architetture, monumenti e castelli lungo sinuose, strette, enigmatiche strade. Era lì che l'aristocrazia e la colta borghesia trovavano un luogo topico per rinverdire ricordi e racconti di gesta e splendori raccolti nel nome della città, nel suo fascino e

[13] *ET,* p. 174

nella sua impossibilità di ritornare grande.

Il sognare e il fantasticare di Bloch fanciullo e adolescente con il suo proiettarsi in un tempo felice si accompagnò a un'esperienza negativa e persino dolorosa: quella della drammatica e avvolgente materialità sociale del suo ambiente di vita e del suo viluppo di contraddizioni laceranti quanto fra loro ravvicinate. Fino alla maturità liceale visse in una triste e quasi immodificabile dimensione spaziale che impediva a quella temporale il suo infuturente svolgimento diacronico. Infatti, nello spazio delle due città si materializzavano, si accostavano e si contrapponevano tempi ed epoche diverse con le loro diverse civiltà e culture, appartenenti alle diverse classi sociali, senza però aprirsi al *Novum* di un futuro progressivo e migliore per la classe operaia e i ceti più deboli. Accadeva che la borghesia capitalistica, forte dell'appoggio degli apparati repressivi dello Stato, riuscisse sempre a impedire al movimento operaio di migliorare e a rendere più umane le sue condizioni di lavoro e di vita.

Bloch, in virtù di una struttura caratteriale, sia pure in formazione, in cui l'immaginazione creativa e la gentilezza d'animo si accompagnavano a un'indole sensibile e ribelle, non poteva non risentire nel profondo di ciò di cui faceva esperienza, ovvero di una situazione di scissione sociale senza mediazione possibile, i cui prezzi ricadevano sui lavoratori e le loro famiglie. Per lui, però, quella scissione non poteva essere lasciata lì come spazio infelice degli uomini infelici di Ludwigshafen. Pur sentendosi avvolto da tutti i lati dall'ingiustizia sociale, riusciva a non staccare il suo sguardo, turbato e innocente, da un altro spazio umano, che sembrava fatto di armonia e di sintesi: quello di Mannheim, la cui storia era illustrata da grandezza, solennità e nobiltà di gesta, e il cui paesaggio si fregiava della bellezza architettonica e monumentale. Gli sembrava quasi che la città potesse arrogarsi

il diritto di essere il modello di una comunità pacificata, armonica e felice, anche se molte angustie legate ai privilegi del passato, perpetuatisi nel presente, ne limitavano la luce e l'attrazione. Anzi, prim'ancora di capire, sentì che il tempo verso cui doveva tendere non era quello di una solitaria e amante fantasticheria o di un sogno magico e dorato, condiviso al massimo con pochi coetanei, ma quello di una comunità nuova, di una città ordinata in modo tale da avere la forza di superare la scissione delle città reali. Come? Respingendo la bruttura sociale dell'una, al fine di esaltare e realizzare il primato etico-politico di quelli che in essa erano gli ultimi, e superando l'arretrato tradizionalismo dell'altra, senza però mancare di farne propria la cultura e la civiltà, che si materializzavano nell'artistico fascino e nella suggestione estetica delle sue forme architettoniche e urbane.

Detto altrimenti, Ludwigshafen, la città operaia, Mannheim, la città dei signori, gli ponevano domande a cui non poteva non cercare risposta; domande, il cui senso abbiamo cercato di cogliere, con rispettosa e insieme insinuante approssimazione, all'inizio di questo capitolo e che possiamo ora riassumere in quella sulla distanza e le difficoltà di percorso tra la città reale, che caratterizza la negativa condizione dell'umanità (specie quella sfruttata e oppressa), e la città ideale, sinonimo di uguaglianza, di felicità e di libertà. Ma quella cui Bloch si accingeva non era un'impresa da poco, come l'esperienza di vita e di pensiero gli avrebbero insegnato. Per portare a compimento l'impresa, per contribuire a fondare davvero una nuova città e porsi in cammino verso di essa, erano necessari un forte sapere sulle cose che regolano anzitutto la materialità dei rapporti tra gli uomini e un non comune slancio morale, politico e ideale, fors'anche religioso, a prescindere dalla fede in una religione rivelata. Ma, come accade anche nella religione, a cominciare dall'ebraismo e dal

cristianesimo, era necessaria specialmente una speranza accomunante che, vincendo gli egoismi di individui e gruppi, consentisse alla parte migliore dell'umanità del XX secolo di compiere, al pari degli ebrei della diaspora, l'esodo verso la Terra promessa o di credere nella resurrezione.

### 3. La "divisione delle acque" e l'ontologia destinale dei piccoli fatti

Ci siamo soffermati, in sintonia con Bloch, nel cercare di ricostruire brevemente e sottolineare decisamente l'incidenza e l'importanza che ebbero sulla sua formazione gli anni che, portandolo sul limitar di gioventù, trascorse a Ludwisghafen e a Mannheim. Pur tuttavia, ad imprimere una curvatura decisiva alla sua vita fu ciò che accadde in seguito, scaturendo da un fatto di scarso rilievo, nel quale non era neppure direttamente coinvolto; un fatto narrato in *Divisione delle acque*, un lungo racconto di *Tracce.* Il cui carattere autobiografico è (appena) dissimulato dal ricorso a un anonimo protagonista il quale parla in prima persona dello strano caso che gli era occorso quando, nel 1905, frequentava il primo semestre della facoltà di filosofia presso l'Università di Monaco. Una notte, dopo essere rientrato nella pensione dove alloggiava, vide nella camera da letto della padrona di casa, la cui porta era aperta, il cadavere di un vecchio signore, già composto nella bara. Come seppe in seguito, il vecchio che aveva da poco tempo conosciuto come un nuovo inquilino, era in realtà il marito della sua affittacamere, che egli credeva vedova. La storia della coppia era pressappoco questa: la donna aveva sposato un ufficiale bavarese da cui, dopo breve tempo, era stata abbandonata. Ma, scacciato dall'esercito per lo scandalo provocato dalla sua relazione con una ballerina, l'ex ufficiale era tornato da sua moglie, che l'aveva accolto nella sua casa-pensione, pur senza

rivelare che si trattava di suo marito. Le condizioni di salute dell'ex ufficiale, già molto malato, erano, rapidamente peggiorate e quella sera era morto.

Alla vista del cadavere, Bloch, preso come un fanciullo dal "pavor nocturnus", si precipitò fuori della casa e si rifugiò in un bar che non frequentava per il suo squallore. Proprio lì conobbe un uomo, grazie al quale, in incalzante frequenza, fece conoscenza di una serie di persone che avrebbero svolto un ruolo importante nelle sue scelte affettive e politico-sentimentali. "Dapprima dice Bloch per bocca dell'anonimo narratore una studentessa, per amore della quale mi recai in una piccola università alla quale altrimenti non avrei neppure pensato"[14].

Infatti, nel 1906, lasciò l'università di Monaco e si trasferì a quella di Würzburg, dove si laureò nel 1908 con il professore Oswald Külpe discutendo la tesi *Kritische Erörterungen über Rickert und das Problem der modernen Erkenntistheorie (Considerazioni critiche su Rickert e il problema della moderna teoria della conoscenza)'*[15]. Tramite l'uomo del bar, conobbe anche una russa, un tedesco e una scrittrice ungherese, Emma von Ritook, persone che gli "furono particolarmente vicine (...) e che divennero insostituibili". Fu la Ritook che lo indusse a recarsi a Budapest e gli fece conoscere Gyòrgy Lukàcs, "il filosofo (...) che esercitò su di me un influsso così forte, il padre francescano"[16]. L'ironico appellativo con cui

---

[14] Cfr. Divisione delle acque, in T, p. 28.

[15] *"* Cfr. E. BLOCH, Kritische Erörterungen über Rickert und das Problem der modernen Erkenntnistheorie, Inaugural Dissertation der Doktorwürde *(Würzburg 1908). Ludwigshafen a. /Rh 1909. Per una ricostruzione storico-critica della dissertazione di Bloch cfr.* A. GIUGLIANO*,* Di alcuni motivi rickertiani nel pensiero del giovane Bloch, in Figure dell'utopia, cit., pp. 179-216.

[16] *T,* p. 28. Per quel che riguarda la Ritook c'è da aggiungere che, dopo un periodo di intensa amicizia con Bloch e Lukács, del quale aveva

Bloch si riferisce a Lukács, nonostante la sua «cattiveria», non deve sorprendere né essere negativamente considerato. Esso discende da una perspicace, anche se non benevola, valutazione che Bloch dà di certi atteggiamenti di fideismo politico comunista del filosofo marxista ungherese. Il quale, non da solo, bensì al pari di tanta parte dell'intellettualità e della classe dirigente comunista europea, dimostrava, anche se in modo sofferto, una disponibilità quasi chiesastico-religiosa a sacrificare alla disciplina di partito e all'ossequio per l'URSS la libertà della ricerca e il valore delle proprie concezioni politico-filosofiche. Altrimenti, per fare un esempio, non si spiegherebbe perché Lukács accettò la «scomunica» di *Storia e coscienza di classe*, pronunziata nel 1924 dal quinto congresso della Terza Internazionale. Com'è risaputo, il libro fu etichettato da Zinovev e Bucharin come una mistificazione idealistica del marxismo e messo all'indice nel mondo politico e culturale comunista, nonostante il suo grande valore filosofico, che ne avrebbe fatto uno dei maggiori e più originali classici del marxismo. *Storia e coscienza di classe,* infatti, rappresenta un creativo, deciso e felice sviluppo del pensiero di Marx, che il filosofo ungherese realizzò dando prova del suo notevole respiro speculativo, che si nutriva dei contributi ermeneutici dello storicismo tedesco, Dilthey in primo luogo, e delle concezioni e dei caratteri più razionalistici e dialettici del pensiero di Hegel.

Con Lukács, tra il 1910 e il 1914, Bloch strinse un rapporto di amicizia contraddistinto da un'autentica e intensa comunanza di interessa e di prospettive politico-filosofiche. Ma nonostante fosse, innanzitutto per indole, incline a un

---

recensito in termini positivi *L'anima e le forme,* ruppe con loro e, in *Le avventure dello spirito,* un romanzo che scrisse dopo l'avvento del regime reazionario di Horthy in Ungheria, li criticò con asprezza. Sull'argomento cfr. L. BOELLA, *Ernst Bloch,* cit.. DD. 36-37.

misticismo escatologico-messianico e rivoluzionario, era a tal punto uno spirito libero da mostrarsi refrattario a qualsivoglia ortodossia e senso di disciplina, a cominciare da quella partitica. Le cose in cui credeva avevano sempre un che di eretico. Così, se della religione cristiana predilesse le correnti pauperistico-ereticali, in politica, fino alla fine dei suoi giorni, fu un comunista *sui generis,* cioè utopico-romantico e tendenzialmente anarchico. Ecco perché, pur se risolveva la cosa con motti di lieve e sorridente ironia, sempre si spiacque, da quando se ne rese conto, del fatto che il suo amico, di cui pure molto stimava il genio filosofico, concepisse il partito comunista come una Chiesa di cui non sapeva fare a meno. In ogni caso, non bisogna perdere di vista come sostiene Giuseppe Cacciatore che "E indubbio che, al di là delle pur evidenti diversità, è possibile individuare alcune linee di collegamento tra Bloch e Lukács. Tali linee sono innanzitutto visibili in alcune comuni esperienze, prima fra tutte quella di Heidelberg, ove determinante, sui due giovani filosofi, diventa la concomitante influenza tanto della *Lebensphilosophie* di Simmel, quanto della critica sociologica di Weber e, in generale, di tutto il mondo culturale che si muoveva intorno al circolo che si riuniva nel salotto di Marianne Weber. Fu proprio Lukács come ricorda Bloch che contribuì ad allargare le prospettive dell'interesse filosofico blochiano, fin lì ristretto alla predominante influenza di Hegel, arricchendolo di contenuti ed autori come Kierkegaard e Dostojewskiki"[17].

---

[17] G. CACCIATORE, *Marxismo etica utopia negli anni venti: Bloch e Lukács,* in *Figure dell'utopia,* cit., p. 38. Del rapporto tra le loro visioni filosofiche, Bloch e Lukàcs diedero, però, interpretazioni differenti. Scrive Cacciatore: "Bloch non esita a parlare, al di là dell'amicizia, di una *'geistige Symbiose* che dura dieci anni. Le affinità non si affievoliscono, neanche quando viene pubblicata *Storia e coscienza di classe,* come ricorda Bloch nel suo *curriculum.* Lukàcs, invece, ritiene che dal confronto tra il suo libro e il *Geist der Utopie* e *Müntzer* si possa vedere già «come da quel

Ma torniamo alla vicenda di quella singolare e destinale notte. All'uomo del bar, Bloch fu debitore anche della conoscenza, "in una locanda appartata della valle dell'Isar", di colei che divenne sua moglie nel 1917, Else von Stritzky, una nobildonna scultrice di origine lettone, morta prematuramente nel 1921. Vivendo con lei a Grünvald im Isartal, Bloch scrisse *Spirito dell'utopia* durante il primo conflitto mondiale, precisamente tra il 1915 e il 1917. La prima edizione del libro vide la luce nel 1918. La seconda, pubblicata nell'anno della scomparsa della moglie, le è dedicata "A ricordo perenne"[18] Un altro dei fili misteriosi del tessuto delle vicende scaturite da quella strana notte fu la decisione di Bloch di andare a Berlino, dove nel 1909 ebbe modo di conoscere, oltre a Lukács, un grande filosofo, Georg Simmel, che esercitò su entrambi una decisiva influenza[19]. I due giovani filosofi frequentarono i seminari che Simmel teneva a casa sua, riservandoli a 12 allievi scelti da lui personalmente. Nel caso di Bloch, secondo quanto afferma nella succitata intervista alla televisione francese, ciò che di Simmel lo colpì fu "Meno forse il pensiero

---

tempo esistesse una completa distinzione di percorsi, sebbene fossimo entrambi collocati a sinistra e sul versante del comunismo'. Anzi continua Lukács la distinzione si è acuita proprio con quel libro» 'col quale io sono diventato un marxista autentico'. Certo Bloch, nel giudizio di Lukács, non ha mai contraddetto, a differenza di tanti altri che hanno rinnegato il non conformismo radicale e comunista degli anni '20, le sue convinzioni 'di sinistra'. 'Egli è rimasto sempre tale, sempre socialista e io credo che questo sia un lato del suo fascino. Un altro lato si coglie nel fatto che Bloch, per Lukács, è uno degli scrittori '*geistwelsten* che abbia conosciuto, dotato di uno stile che è una sorta di miscela tra lo *Scbatzkästlein* di Hebel e la *Phänomenologie* di Hegel. In conclusione, Bloch è pervenuto a un sistema utopistico, ma certamente non a un sistema marxistico" *(ivi,* pp. 38-39).

[18] MV, p. 66
[19] Cfr., *MU,* p. 57.

che il modo di pensare"[20]. Dicendo ciò, Bloch si riferisce al

[20] *MU,* p. 58. Sul rapporto con Simmel, Bloch scrive significativamente: "Comunque, prima di conoscerlo personalmente, mi aveva profondamente impressionato che esistesse una stretta conoscenza fra lui e Bergson. Mi colpiva quella lingua diversissima che, non avendo in sé nulla di pedante e di epigonico, cercava finalmente di ristabilire un contatto con l'immane segreto del mondo in piccoli fenomeni. La sensibilità e la scioltezza della lingua con cui faceva filosofia convivevano con la stupefacente ampiezza di temi: sia che scrivesse su Rembrandt o su Kant la tonalità del suo stile non mutava. (...) non solo partecipai alla sue lezioni, ma ne nacque un'amicizia. Da Simmel ho tra l'altro conosciuto anche Georg Lukàcs. (...). Infine intervenne un raffreddamento dei nostri rapporti, giacché mi disturbava il continuo impressionismo, la costante eccitazione, il relativismo che ne consegue e che a tutto si avvinghia per ritrarsene subito dopo; mi disturbava quel discorrere senza una precisa affermazione, senza un punto fermo, quel costante *tertium datur.* In Simmel era impossibile trovare un pensiero dominante e assertivo, un'idea creativa su cui sostare e nella quale arrestarsi. (...) Ne derivò, come ho detto, un estraniamento filosofico. La fine giunse in concomitanza con l'atteggiamento dimostrato da Simmel allo scoppio della prima guerra mondiale. Che l'amico di Bergson, amante e ammiratore della cultura, della cucina e del vino francesi approvasse la guerra, che lui, libero docente, con il titolo di professore straordinario, come ebreo, non ottenne mai la nomina a Berlino (le sue lezioni erano sovraffollate, ma lui stesso rimase senza nessuna considerazione accademica, senza considerazione ufficiale da parte di tutti quei fanfaroni, ignoranti, mezzitalenti, che avevano occupato le cattedre di filosofia), che egli stesso capitolasse, *l'uomo* che mi aveva detto: «la storiografia futura mostrerà che due sono state le epoche nefaste per la Germania. La prima: la guerra dei trent'anni; la seconda: Guglielmo II», tutto ciò mi era incomprensibile. Gli scrissi una lettera: «Lei non ha mai cercato di dare una risposta definitiva a nulla, giammai. L'assoluto Le era affatto sospetto e precluso, anche l'aspirazione verso un qualche assoluto Le era preclusa. Buon per Lei! Ora l'ha alfine trovato. L'assoluto metafisico è ora per Lei la trincea tedesca!». In tal modo si venne alla rottura. Ci siamo rivisti, più tardi, a Heidelberg, sulla piattaforma di un tram. Simmel doveva tenere una conferenza all'università; benché non gli abbia rivolto il saluto, egli mi salutò e ne rimasi nonostante tutto toccato. Replicai freddamente, ma mi recai alla sua conferenza, che fu disgustosa. Fu un discorso tutto a favore della guerra, pangermanista fino all'eccesso, affatto inconcepibile. E questa

modo di fare filosofia di Simmel: dotato di mentalità antidommatica, di versatile e feconda curiosità intellettuale e di elegante capacità di scrittura, egli si mostrava genialmente capace di padroneggiare con felicità d'indagine e ispirata *vis* ermeneutica i più vari campi dell'esperienza e dello scibile, offrendo alla loro comprensione autentica e valutazione critica contributi di notevole rilievo. La sua posizione filosofica era definibile, secondo Bloch, come un originale "impressionismo", il cui limite, però, era rappresentato da un "eccessivo relativismo", che alla lunga finì per provocare in lui una netta presa di distanza da colui che pure era diventato il suo maestro. A provocare la rottura fra i due intervenne, però, un fatto di natura non filosofica ma politica. Bloch condannò l'adesione di Simmel, apparentemente entusiastica ma in realtà opportunistica, all'entrata della Germania in guerra (la qualcosa consentì, a lui che era ebreo, di ottenere la cattedra di ordinario all'Università di Strasburgo). A Bloch, convinto e appassionato pacifista e già teorico di un comunismo messianico-escatologico, il comportamento di Simmel apparve imperdonabile.

Ma, se prescindiamo da questi momenti della vita e del pensiero di Bloch, occorre sottolineare che il racconto autobiografico, sia pure in forma dissimulata, gli serve come esempio per sostenere che ogni uomo, nascendo per "circostanze casuali", vede dipendere dal caso il rapporto con gli altri e il suo destino. A lui era accaduto che la morte di un ufficiale, di cui ignorava persino il nome, aveva cambiato in modo significativo il corso della sua vita, ponendosi come una "seconda nascita" o come "il battesimo da adulto". La conclusione che ne trae è che le vite degli uomini si dipanano in modo tale che un piccolo, insignificante, accadimento imprima ad esse svolte decisive.

---

fu la fine. Divenne quindi professore a Strasburgo" *(MU,* pp. 58-61).

> Che uno riceva una tegola in testa, che realizzi i suoi piani o fallisca, potrebbe ancora sembrare il frutto dell'intervento di un cosiddetto karma o di una provvidenza in cui si crede superstiziosamente. Ma quando si tratta di cause minuscole, fantomatiche e fantomaticamente estranee e affondate nel passato, si può toccare con mano quanto esse hanno di gratuito, di «fortuito», di inutile, e indegno persino di essere strumento di un karma. (...) Comunque, la vita rimane confusa e non è stata costruita per noi; il sassolino cade ora nella pozza di una fattoria ora su una collina e raramente sul Gottardo, e anche qui ci vuole ancora una divisione delle acque, una piccola spinta da una parte e va verso il Mediterraneo, dall'altra e va verso il mare del Nord. Anche la logica di un carattere che in definitiva ha creato la vita stessa a partire da un cadavere, da una ballerina e da uno sconosciuto nel bar, in realtà lo ha fatto in virtù di altri possibili elementi, e rimane sebbene non altrettanto arbitraria non meno oscura nel suo momento d'avvio del «caso» esterno. Analogamente, la forza di pervenire a un grande destino, la libertà di avere la propria legge, una legge per affrontare la vita e farsi strada attraverso tutti gli ostacoli è, per una buona metà, «libertà», cioè caso felice piuttosto che legge *(Auch die Kraft, ins grösse Schicksal zu kommen, die Freiheit, sein Gesetz zu haben, sein Gesetz, nach dem man angetreten und das bei allem Starken durchschlägt, ist schliesslich iiber die Hälfte noch mehr, «Freiheit», folglich Zufall, guter Zufallals Gesetz*[21]*'.*

Ma a giocare spesso un ruolo fondamentale *sub specie initii* nel giuoco della vita non c'è solo qualcosa di esterno in quanto accidentale, oscuro, banale, persino comico. Per una specie di contraltare dialettico, qualche uomo, talvolta, decide di forzare quello che sembra il suo destino, tentando di volgerne in alto la direzione e il senso, per portare all'espressione quel che di fantastico, mitico, sognante ma anche potenziamente nobile c'è nella sua indole, cioè la sua essenza utopica latente, "l'incognito dell'Uomo". Così, *L'irratio* che è in lui in quanto mondo fiabesco che sa quasi di follia ed evoca un'aura magica

[21] Divisione della acque in T, pp. 29-30; Die Wasserscheide, in S, p.39.

che lo rende fanciullo, lo aiuta singolarmente a essere *faber fortunae suae,* a realizzare le sue aspirazioni più autentiche, specie quando può anche adoperare quella (maggiore) libertà che il caso gli dà allorquando spezza all'improvviso la catena fino ad allora deterministica del corso del mondo. A tal riguardo, Bloch fa ricorso alla figura dell' ***"impostore",*** di cui tesse un singolare quanto interessante elogio. L'impostore è l'uomo "che ha una tale capacità di correggere la fortuna che finisce per non ingannare più nessuno, e tanto meno se stesso". Nonostante quella che può sembrare una somiglianza con l'*arrivista,* l'impostore se ne distingue nettamente. L'arrivista è colui che tenta di migliorare quanto più può la sua posizione economica e sociale: è una figura molto frequente ai giorni nostri e il suo campo d'azione lo trova nell'ambiente della borghesia capitalistica. Ma "L'arrivista non cambia nulla, né il suo tipo né il vecchio mondo; si limita a installarsi più malamente nelle vecchie posizioni di forza come un parvenu **(…).** Una varietà di questo tipo è il servo improvvisamente trasformato in padrone, nonché il povero improvvisamente salito di grado, come in Shakespeare il conciabrocche Christoph Schlau (nella *Bisbetica domata)*[22]

L'impostore, invece, in qualche modo, riesce a cambiare sé stesso e il mondo e, perciò, si trova a un livello superiore all'arrivista o al parvenu. Infatti, "egli non diventa ciò che è come l'arrivista, ma è e s'impone come un gran signore, poiché di diritto si sente tale". Nell'impostore non prevale l'egocentrismo o un'autoesaltazione o un senso aristocratico del proprio io inteso innanzitutto a prendere a pedate quelli che stanno più giù, come il parvenu o il servo diventato padro ne. "Infatti, non è tanto l'aristocratico, quanto il *fiabesco* e nel caso peggiore il mitico, che lo affascina nei grandi nomi fino a contaminare l'idea stessa di rivoluzione. Il diseredato, il

[22] *Il conte di Mirabeu* in T, pp. 32-37, p 33.

nostalgico, finisce così per coincidere con un eroe delle fiabe e diventa un piccolo Don Chisciotte"[23]. Si comprende perché l'impostore è solo parzialmente impostore, a differenza dell'arrivista o del parvenu che lo sono in modo totale, e perciò sono figure umane false. L'impostore, invece, appare tale a uno sguardo breve e superficiale, dal momento che può essere ritenuto impostore solo rispetto alla sua condizione di vita, ma non alla sua natura incognita, ancora irrealizzata, alle sue effettive attitudini e tendenze. Perciò anche quando non trova nel mondo esterno e nelle sue vicende l'occasione e la possibilità di esprimere quel che egli è almeno in potenza, l'impostore non può non darsi una pur momentanea, apparente, persino illusoria realizzazione da impostore, appunto. Ma perché ciò avvenga, colui che vive il disagio di una personalità inespressa deve sapere trovare in sé la carica emozionale, la forza di volontà di ricorrere alla simulazione e di spacciarsi per chi non è. D'altronde, solo grazie al coraggio e all'energia di un momentaneo e apparente slancio in avanti, alla capacità di pensare e agire compiendo un inganno, anzi un autoinganno, egli fuoriesce, come desidera, dall'anonimato e dall'alienazione. Così, dona a se stesso un nuovo inizio e diventa, sia pure nell'immaginazione scambiata per la realtà, ciò che può essere, cercando di conferire al mondo, anche solo e per un attimo, quella figurazione che non ha, ma che egli ha sognato lungamente. Bloch ricorda il caso

> di uno di quei *conti di sogno* a non lucendo, di un piccolo Don Chisciotte che visse, diciamo, fino a 34 anni a Helbra sotto il nome di Emil Witzel, montatore e figlio di un minatore invalido: ma ecco che un giorno, improvvisamente, egli dichiara di essere stato affidato alla nascita all'invalido e di essere in realtà il figlio di Lesetto Riquetti conte Mirabeau, e della sua sposa Margherita, nata Récine, e di chiamarsi dunque Paul Riquetti, conte Mirabeau. Il montatore si

[23] T. p. 34

> sentiva «veramente» conte e finì per crederci; dopo tutto, cosa sappiamo effettivamente di noi stessi? Non sembra forse ridicolo che un'anima immortale sia destinata all'inferno o al regno dei cieli e intanto stia in cucina a far la serva o si veda reificata come un montatore? *(wer wir sind und wie skurril erscheint es einer unsterblichen Sede, zur Hölle oder zum Himmelreich bestimmt zu sein, immerhin, und nun als Dienstmädchen in der Küche zu sitzen oder sich als Monteur verdinglich zu sehen)*[24]

Ma se si ha bisogno della finzione e dell'impostura per scrollarsi il peso di un'esistenza intollerabilmente anonima e grigia, che bisogno c'è di farvi ricorso quando l'oggi ci annunzia un domami radioso e ricco di successo? Bloch risponde dicendo che anche quando si ha l'impressione o, ancor di più, la convinzione di padroneggiare il destino con la propria intelligenza lungimirante o con una forte volontà, persino quando si è destinati ad un grande avvenire per l'eccezionalità e la genialità delle proprie doti, è necessario comunque, per diventare ciò che si è, essere un poco impostori, saper sognare, distaccarsi dal presente e da tutto ciò che ci riporta al passato, al già stato, rivolgersi con l'immaginazione verso il futuro, verso ciò che non si è ancora, forzare con l'immaginazione gli ostacoli di una realtà effettuale che non si decide a lasciare il posto all'al tra, quella del sogno, della gloria e del successo a divenire, cioè, falsa perché l'altra si avveri.

> Il giovane musicista di nome Beethoven, che improvvisamente seppe o pretese di essere un genio grande come nessuno prima di lui, non fu un millantatore della più bell'acqua quando si ritenne uguale a quel Ludwig van Beethoven che non era ancora? *(Auch der junge Musikant Beethoven, der plötzlich wusste oder behauptete, ein Genie zu sein, wie es noch kein größeres gab, trieb Hochstapelei skurrilsten Stils, als er sich Ludwig van Beethoven gleich fühlte, der*

[24] T, p. 35; Graf Mirabeau, in S, p. 43.

*er doch noch nicht war).* Egli aveva bisogno di questa cambiale in bianco per diventare Beethoven; senza l'audacia anzi, l'impudenza di tali anticipazioni, niente di grande avrebbe potuto venir fuori''[25].

Ma di fronte al protendersi umano ad altezze innaturali, quando la tensione utopica si fa dismisura (Bloch cita la vicenda di Napoleone), ecco che il caso riappare come segno o causa della *"fine della corsa,* al termine di una carriera, poco importa se «naturale» o «eccessiva»". Il caso, allora, rassomiglia a un "*rococò*", in quanto limite invalicabile, quasi invisibile ma invincibile, anche doloroso e persino drammatico, che dà forma e compiutezza definitiva a ciò che è giunto a conclusione[26]. Talvolta, pur se raramente, il caso può avere anche una funzione spiccatamente benefica, persino salvifica. Infatti, qualcosa di puramente fortuito e per sino insignificante pone fine a quanto di esagerato, inumano, immeritato c'è nel susseguirsi di violenze e insuccessi subiti da chi avrebbe meritato sorte migliore. Inoltre, chiudendo una storia, i piccoli fatti s'incaricano anche, con la loro gratuità e accidentalità, di operare come se fossero intesi ad aprirne un'altra, facendo sì che l'uomo possa spostarsi facilmente da una serie di eventi all'altra e dandogli il senso della libertà, in quanto ingresso "nella possibilità del non fatale, perlomeno nella possibilità di dare forma al destino"[27].

Dunque, un'ontologia dell'imprevisto, del piccolo, del casuale, del bizzarro, di fatti che sono, nel cammino della vita, poco più, poco meno che *Tracce,* come recita il titolo del libro di Bloch di cui stiamo parlando, una struttura leggera ed

---

[25] T, p. 36; S, pp. 43-44.
[26] Cfr. *Rococò del destino* in *T,* pp. *52-57*.
[27] T, p. 56.

evanescente, segreta e inaccessibile all'umana previsione, sembra sia in grado ad onta dei nessi causali forti, dei gran di eventi e delle loro altrettanti grandi ragioni e passioni di imprimere alla vita umana e al suo fluire una curvatura destinale, non mancando neppure di operare, in modo semplice, persino impercettibile o fatuo, la trasposizione di uomini, cose e fatti da una forma di vita a un'altra. Va quasi senza dire che questa microontologia si pone in antitesi inconciliabile con l'ontologia nicciana, che, caratterizzata dalla volontà di potenza, dall'eterno ritorno dell'identico e dal volontarismo eroico o supero mistico, per un verso, misconosce e irride l'importanza dei piccoli eventi; per l'altro, nega ogni novità e originalità vera al divenire; per l'altro ancora, ne accetta il ferreo e ripetitivo determinismo e, con esso, gli aspetti più negativi, terribili e persino tragici. In tal senso, Bloch anticipa senz'altro la tesi dell'*Insostenibile leggerezza dell'essere* che Milan Kundera ha posto come titolo di uno dei suoi più fortunati romanzi, nel quale i personaggi vedono la loro sorte influenzata, se non determinata, da eventi del tipo di quelli descritti in *Tracce.* Anche per lo scrittore ceco, l'aggirante e insinuante "leggerezza" dell'accidentale e dell'insignificante e il suo imprevedibile ed eccessivo significare hanno un'oppressività più grave e compiuta e una cogenza più stringente e implacabile di quelle dell'eterno ritorno, cioè dell'infinito ripetersi e ritornare delle stesse cose, degli stessi uomini, degli stessi fatti[28].

Bloch sottolinea opportunamente il forte rilievo che questa ontologia assegna ai piccoli fatti e al caso. E questo perché essa possiede un'interessante struttura dialettica: offre all'uomo impreviste possibilità, nuovi orizzonti di scelta e spazi più ampi di libertà, ma lo circuisce anche con sottile eppure stringente violenza. In tal modo, comunque, Bloch fonda la libertà umana a livello, oltre che soggettivo, anche oggettivo grazie all'intervento di una casualità

---

[28] Cfr. M. KUNDERA, *Linsostenibile leggerezza dell'essere,* Adelphi, Roma 2004.

destinale che la promuove e insieme la limita. L'uomo non è libero solo perché, come vedremo, la struttura ontognoseologica dell'attimo vissuto fa sì che egli sia potenzialità in via d'espressione, ma anche perché la sua libertà strettamente s'intreccia, pur se non sempre in modo pacifico e gratificante, a qualcosa che sfugge a ogni umana previsione o scorrere ordinato e causale degli eventi, per porsi come accidentale, spontanea e ateleologica dimensione di casualità e gioco a qualcosa che, lo ripetiamo, può recare con sé, nel suo inapparente baccanale, anche un che di fatale e inevitabile, e quindi limitare o comunque mettere a dura prova la capacità di scegliere liberamente.

Certo, una siffatta ontologia non è in stretta coerenza con il materialismo storico-dialettico, ma non è per questo confliggente, a meno che non lo si intenda in modo dogmatico, anzi positivisticamente deterministico, arrivando con Engels a fare della dialettica una legge cosmica da cui tutto dipende[29]; sicché, per dirla con JeanPaul Sartre, il marxismo si riduce a "formalismo" che non spiega e comprende l'individuale, bensì ne opera l'"eliminazione" poiché "l'azione umana è ridotta a quella di una forza fisica il cui effetto dipende evidentemente dal sistema in cui si esercita"[30]. Sostenere, invece, con Bloch, che l'uomo, anche quando è alienato o reificato, gode di un margine di possibilità in virtù del quale, proprio in quanto uomo, è in grado di costruire il suo progetto, ben s'accorda con una visione della storia di ascendenza marxista se non in senso stretto, almeno in quello di stampo esistenzialista che gli dà Sartre, pur se Bloch non sarebbe stato entusiasta di un simile accostamento. Infatti, Sartre, nel teorizzare il carattere individuale e irripetibile dell'uomo e della sua libertà, sostiene che l'uomo "si definisce in base al suo progetto. Questo essere materiale supera di continuo la situazione che trova già fatta; svela e determina la propria situazione trascendendola per oggetti vari, con il lavoro, l'azione e il gesto"[31].

---

[29] Cfr. E ENGELS, *Dialettica della natura,* a cura di L. Lombardo Radice, Editori Riuniti, Roma 1968 e *Anti-Diiring,* a cura di V. Gerratana, Editori Riuniti, Roma1985.

[30] J.-P. SARTRE, Critica della ragione dialettica. Teoria degli insieme pratici, *vol. I, Mondadori, Milano 1963, p. 47.*

[31] *Ivi,* p. 111.

Di più, il metodo di analisi storico antropologico, che Sartre elabora, chiamandolo "metodo euristico progressivo regressivo", gli dà la possibilità sia di rendere intelligibile, nelle sue motivazioni e nei suoi caratteri, il progetto attraverso cui gli individui e i gruppi cercano di trascendere il presente, sia di portare alla luce l'influenza quanto mai rilevante che, sin dall'infanzia, esercitano i fattori esterni, strutturali e sovrastrutturali, con la loro più meno marcata e avvolgente gerarchia e importanza[32].

L'accostamento forse non privo di qualche «arditezza» filologico filosofica della concezione di Bloch a quella di Sartre sul tema della dialettica tra libertà umana e necessità degli eventi è utile anche al fine, se ci è consentito dire così, di mitigare la tentazione biochiana di assegnare un eccesso d'importanza al caso e al suo ludico e gratuito eppure violento e cogente svolgersi. A parer nostro, le piccole occasioni assolvono una così varia, originale e decisiva funzione, a patto di non essere incoerenti rispetto al complesso di rapporti materiali e di motivazioni psico-culturali che contraddistinguono, pur senza cogenza deterministica, il modo di essere degli individui come delle comunità condizionandone la vita e la storia. Diversamente, tutto ciò che si può far rientrare in una ontomicrologia o risulta inincidente o passa inosservato al fine di mutare veramente il corso della vita di uno o più esseri umani, a meno che non si tratti di accidenti di breve, insignificante durata. Per dirla in altri termini, la funzione dei piccoli fatti non si esprime in una capacità creativa autonoma, *ex nihilo* o quasi, di vita e storia, bensì maieutica: consente all'uomo, in quanto facente parte di un determinato contesto strutturale e sovrastrutturale, di dare attuazione a ciò che è in lui potenziale, di convertire in sentimenti e pensieri, decisioni e azioni ciò che è tendenziale e latente nel suo animo, così che entri a fare parte delle cose a lui occorrenti. Se alcune occasioni, incontri e fatti, pur nella loro imprevedibile fortuità, contano nella vita di coloro che li vivono, è perché sono in sintonia con la loro indole e le loro più o meno consapevoli tendenze. Ciò spiega la ragione per cui solo alcuni fatti, incontri o occasioni svolgono un ruolo decisivo nella formazione dei caratteri e nella scansione dei

---

[32] *Ivi,* pp. 110-111.

ritmi della vita umana. Altri, invece, pur essendo di natura affine o di rilevanza non minore, anzi persino maggiore, passano inosservati e non ci si ricorda di loro, dal momento che non entrano in rapporto simpatetico con la trama degli interessi e dei desideri, delle aspirazioni e dei pensieri di chi li vive e, per apparente paradosso, cadono nell'oblio già mentre accadono. Ma, pur ridimensionando l'importanza del piccolo e del casuale nel determinare aspetti e scelte della vita, o, pur richiamando l'attenzione sul fatto che il loro ruolo innovativo e di svolta tanto meglio si svolge quanto più è in rapporto simpatetico con un tratto, importante pur se inapparente, dell'indole e delle speranze di quelli che ne sono più o meno involontari protagonisti, non si deve comunque perdere di vista che in essi è contenuto un *quid novi*, una misteriosa imprevedibilità, cioè una assoluta gratuità nel manifestarsi. Insomma, ci si trova di fronte a una contraddizione insuperabile o almeno inspiegabile che, secondo noi, è il *mysterium magnum* della vita dell'uomo in quanto singolo e anche, perché no, in quanto specie: quello per cui vicende piccole e modeste che, per l'intervento di fattori non superiori alla loro consistenza avrebbero potuto non aver luogo, talvolta sono l'occasione e/o lo strumento di cambiamenti importanti, se non radicali. Ciò vuol dire che in certe vicende c'è una specie di *sporgenza*, non compiutamente scandagliabile nella sua natura profonda, rispetto alla gerarchia dell'importanza e significato con cui vengono ordinate alla luce del comune modo di pensare. Infatti, nella loro quasi assoluta contingenza c'è, sia pure nascosta, un'altrettanta assoluta forza di determinazione di altre vicende dotate di evidente, anzi decisivo rilievo. Come dire che un invisibile o piccolo filo finisce non di rado per porre capo alla tessitura della trama di una o più vite, pur tra loro distanti e lontane. Le quali, per quanto favorite e promosse da ciò che nella situazione oggettiva ha valore e forza notevoli e rese possibili da predisposizioni psichiche, mai si sarebbero svolte nel senso in cui si svolgono senza che qualcosa fosse accaduta per caso. Così, i piccoli fatti rivelano l'esistenza di crepe, interruzioni, scarti nella continuità degli eventi retti da una causalità forte, quale ne sia la natura, o, comunque, in un ordine che riconosca incidenza e influenza solo ai fatti e alle motivazioni che hanno peso e contano. Ma forse, come suggerisce Minichiello,

riflettendo sulla non pacificata dialettica e sul senso così a rischio della vita umana, la forte e persino incredibile cogenza di piccoli eventi nella vita degli uomini "porta allo scoperto il contraddittorio agitarsi della volontà, la sua radice nella dicotomia necessità-possibilità. Ciò che la volontà liberamente sceglie è ciò che è necessariamente spinta a portare a compimento"[33].

## 4. Caratteri e protagonisti della formazione di Bloch

Torniamo ancora al giovane Bloch alle prese con la fuga notturna e diamo uno sguardo più ravvicinato a ciò che gli accadde, anche in virtù dello strano caso di cui era stato protagonista dopo la morte del marito della sua affittacamere. La sua fuga notturna in preda ad una sorta di panico infantile, l'improvvisa visione dell'ufficiale morto e il successivo incontro con l'uomo del bar diedero vita, mettendole anche in opera, a circostanze che lo portarono a stringere rapporti di amicizia, affettivi e filosofici, di tipo nuovo, in quanto erano in sintonia con il cosmo umano e intellettuale verso il quale era predisposto e verso cui si stava incamminando. Infatti, la sua indole sensibile e *sturmisch,* il bagaglio culturale di cui si era già provvisto nella precedente e decisiva esperienza adolescenziale, così singolarmente caratterizzata dal contrappunto dialettico tra le due città, lo avevano, per dire così, preparato a quella "seconda nascita" o "divisione delle acque" avvenuta nella fatale notte di Monaco tra una modesta pensione e una birreria un po' malfamata.

Se, sulla scorta delle avare testimonianze di Bloch, diamo un ulteriore sguardo ai primi diciott'anni della sua vita, lo troviamo innanzitutto costretto in un ambiente familiare e scolastico angusto e mediocre[34]. Ciò, però, non gli impedisce di esprimere i suoi interessi

---

G. MINICHIELLO, *La vita a termine. Il pensiero del conflitto tra logica e tempo,* Marsilio, Venezia 2007, p. 42.

[34] Dice, in proposito, Bloch: "A casa una madre difficile e un padre che, a partire dai suoi diciassette o venti anni, non aveva più toccato un libro, impiegato statale delle ferrovie del regno di Baviera; in cambio leggeva il giornale; a dire il vero privo di ogni estro: un'anima tutta da impiegato

filosofico-scientifici, tant'è che, tra gli 11 e i 14 anni, elabora una concezione materialistica e ateistica del mondo piuttosto ingenua espressa nel manoscritto *Die Kraft und ihr Wesen (La forza e la sua essenza*). Proprio in quegli anni si sente anche attratto dalla politica, come provano i suoi i primi articoli. L'interesse politico, per una politica di sinistra, esprimeva il moto di ribellione che gli provocava lo spettacolo della misera condizione dei lavoratori delle LG. Farben. Ma su questo periodo della sua vita lasciamo la parola allo stesso Bloch, così come ancora si racconta alla televisione francese:

> Di politica, ho iniziato ad occuparmi, vedendo scivolare la sera quel proletariato sfinito e ridotto alla fame per le strade di Ludwigshafen. Per cui cercai, a lungo e senza successo, di contattare giornalisti socialdemocratici, i quali mi hanno poi fornito i vari resoconti dei congressi del partito socialdemocratico, con i discorsi di Bebel e Rosa Luxemburg, che in qualche modo io conobbi già a 14, 15 anni ed a cui mi sono sentito intimamente vicino".[35]

Fu a Mannheim, la "città di antica cultura", nella grande biblioteca del castello, che risaliva al tempo dell'elettore Karl Theodor, nei suoi enormi saloni di lettura le cui soffitte lasciavano ammirare gli affreschi del Tiepolo ed erano circondate da pareti con "il più puro, bello ed esuberante rococò"[36], che Bloch curò la sua prima, seria preparazione filosofica. Fu in quella maestosa e ben fornita biblioteca che cominciò a leggere Marx ed Engels (soprattutto L'*Anti Dühring),* Leibniz e i grandi idealisti tedeschi, Fichte, Schelling e Hegel, con una certa predilezione per la *Filosofia della mitologia e della rivelazione* di Schelling, i cui quattro tomi contenevano i suoi corsi berlinesi. Lo studio della filosofia non gli impedì di continuare a portare avanti quello della fisica, per la quale, fin da ragazzo, aveva mostrato vivo interesse. Ma a conquistarlo

---

statale... Ovvero un uomo a suo modo normale". Anche della scuola, Bloch, alunno tutt'altro che brillante, parla in termini negativi: "La scuola era un orrore. La feci dalla prima alla nona classe in un liceo umanistico. Fui anche bocciato in quinta, cioè in terza superiore" (*MU,* pp. 49-50).

[35] ***MU,*** p. 52.

[36] ***MU,*** p. 53.

furono l'estetica romantica, l'espressionismo, del quale fece suo immediatamente lo spirito di avanguardia, e i romanzi di avventure di Karl May, molto famoso tra i ragazzi tedeschi. Già allora, e ancora di più in seguito, si avvicinò ai testi della mistica ebraica e cristiana, dalla cui tematica era preso in modo forte e coinvolgente, e alla storia della musica, tant'è che *Spirito dell'utopia* ha la sua più ampia sezione in una vera e propria *Filosofia della musica'*[37].

La critica è concorde nel dire, come fa ad esempio Gerardo Cunico, che i "*tre poli* principali dai quali sono costantemente attratti la vita e il pensiero di Bloch (sono) *marxismo, mistica e Karl May"*. Più precisa mente: "Il *marxismo* indica in Bloch la tendenza a precisare la speranza come progettualità utopica mediata da concrete analisi e critiche di tipo storico, economico, sociale, politico e a interpretare il trascendere come autosviluppo immanente dell'uomo sulla sua base materiale, cioè nella prospettiva di un progresso relativo e limitato". Del marxismo, però, Bloch accentua il rilievo dei "lati umanistici e critici delle (sue) teorie", sostenendo che esso si pone anche come sviluppo di intuizioni e conce zioni di una

---

[37] Cfr. *SU, Filosofia della musica,* pp. 45178. Per rendersi conto del fatto che Bloch non godeva di appoggi, favori o protezioni nell'ambiente accademico e nei circuiti editoriali, c'è da aggiungere che l'ampia sezione di *Spirito dell'utopia* dedicata alla musica fu decisiva ai fini della pubblicazione dell'opera. Secondo la testimonianza dello stesso Bloch, "Si deve a Kemplerer (direttore d'orchestra a Praga ed Amburgo nda) se *Spirito dell'utopia* venne pubblicato da una casa editrice scientificamente apprezzata come Duncker und Humboldt, per i cui tipi vennero edite anche le opere di Hegel, di Ranke, ecc. Il libro fu anche accettato a motivo dei capitoli dedicati alla "Filosofia della musica", quale «primo grande tentativo come egli ebbe a dire insieme a Furtwangler (anch'egli direttore d'orchestra nda) di pensare la musica»" *(MU,* p. 78). Sulla centralità, nella filosofia di Bloch, della riflessione sulla musica al fine di coglierne l'essenza e la funzione per la costituzione della dimensione utopica e della stessa soggettività umana in quanto temporalità, cfr. soprattutto C. MIGLIACCIO, *Musica e utopia. La filosofia della musica di Ernst Bloch,* Guerini e Associati, Milano 1995 e E. MATASSI, *Bloch e la musi ca,* Edizione Marte, Salerno 2001

fondamentale componente della tradizione filosofica occidentale: quella che egli chiama la «corrente calda», ovvero tutto ciò che è connesso alle più nobili ed emozional-fantastiche espressioni della soggettività umana: lo slancio rivoluzionario e le anticipazioni utopiche. La corrente calda ha, in forma più o meno mediata, il suo fondamento filosofico in Aristotele e nell'aristotelismo arabo (Bloch parla di "aristotelismo di sinistra" con particolare riferimento ad Avicenna e Averroè), s'identifica con il misticismo medievale, specie quello ebraico, e ha la sua continuazione e sviluppo in un filone fondamentale del pensiero del Rinascimento (Ficino, Telesio, Bruno, Campanella, Paracelso, Böhme), ed ancora in Bacone, Hobbes e Vico, per giungere fino a Goethe, al primo Schelling e, sulla loro scorta, innanzitutto al giovane Marx. Nascendo da una felice peculiarità dell'anima umana, cioè dalla capacità di anticipazione e di immaginazione utopica, contraddistinta dalla vitalità e dalla tonalità emotiva entusiastica e creativa, si contrappone alla «corrente fredda», che è anch'essa un modo di essere dell'uomo, in questo caso razional-calcolante, e insieme una componente di prima grandezza della storia della filosofia e (specialmente) della scienza. Se la corrente calda è in grado di cogliere e di capire, con pascaliano spirito di finezza, l'importanza e il significato degli aspetti qualitativi del reale, ossia di quanto di alogico, intensivo, vitale, creativo, spontaneo, dionisiaco, utopico, c'è nell'essere umano e nella natura, la corrente fredda caratterizza il pensiero filosofico-scientifico (da Galileo a Newton in poi, fino alla fisica contemporanea: dalla relatività di Einstein alla quantomeccanica), in cui prevale e trova espressione compiuta e rigorosa una ragione asciutta, una mentalità raziocinante, matematizzante e per lo più deterministica, un pascaliano spirito geometrico, che tutto riduce a quantità, calcolo, misurazione, nesso causale, analisi logica, prevedibilità certa, plastica e ordinata perfezione apollinea. Come si evince anche dal linguaggio che abbiamo adoperato, fatte le debite e intuibili differenze, la diade corrente calda di Pascal *esprit de geometrie esprit de finisse*[38].

La seconda importante componente della formazione blochiana

[38] Cfr. PS I, pp. 241-47 e M, pp. 209-211.

fu "La *mistica* (che) designa la dimensione religiosa, insieme esistentiva ed escatologica, della speranza blochiana, che intende il trascendimento come salto qualitativo verso la trasformazione radicale e definitiva, nella prospettiva di compimento assoluto e infinito. E questo l'aspetto messianico e chiliastico dell'utopia biochiana, che si libererà via via dai toni gnostico-apocalittici e in fondo ancora spiritualistici di GU, ma che con serverà sempre un valore di richiesta radicale e incondizionata. (...)

La terza componente, indicata col nome di *Karl May,* una specie di Salgari tedesco, polemicamente rivalutato da Bloch, è quella dell'interesse blochiano per la vita di tutti i giorni, con i suoi automatismi, i suoi miti, le sue trivialità, le sue deformazioni, ma anche con i suoi piccoli insospettabili valori. Nella terminologia heideggeriana (...) si potrebbe parlare di un mondo utopico della «quotidianeità media» e banale, del *Man,* di ciò che si sogna «anzitutto e per lo più». Qui Bloch pesca a piene mani, con gusto espressionistico ma anche 'populistico' per ciò che è marginale e generalmente disprezzato, anche se appartiene alla cosiddetta civiltà di massa"[39].

Appare tutt'altro che accidentale la compresenza di questi tre *poli* nel l'esperienza di vita e di pensiero di Bloch. Essi furono «i compagni di viaggio» con i quali cercò di andare definitivamente oltre "La verità drammatica delle figure dell'infanzia e dell'adolescenza"[40]. Lo fece, però, in un modo affatto particolare. Con il mondo in cui trascorse gli anni che lo portarono verso la giovinezza, un mondo segnato da contraddizioni e ingiustizie sociali e reso ancora più triste da una monotona, amorfa e grigia quotidianità, intrattenne un rapporto particolare: guardandolo con gli occhi di un adolescente attento, sensibile, dotato di intelligenza intuitiva, ne seppe cogliere i negativi tratti morfologici in tutto il loro complesso svolgersi, senza però perdere di vista ciò che è ad essi sotteso o inavvertitamente si accompagna come inespressa

---

[39] G. CUNICO, Essere come utopia. I fondamenti della filosofia della speranza di Ernst Bloch, Le Monnier, Firenze 1976, pp. 5-6; in seguito citato con Essere come utopia.

[40] L. BOELLA, ***Trame della speranza***, cit., p. 46.

potenzialità positiva. Questo spiega perché Bloch dimostrò, in tutto il corso della sua produzione sociologico-filosofica, un'attenzione accentuata e ricorrente per la dimensione di tutti i giorni, nei suoi aspetti più minuti e secondari, trascurati. Così facendo, non solo ne esaminò l'inautenticità, la mediocrità, le angustie, persino la banalità e il discutibile gusto, la cultura 'popolare' e approssimativa, ma cercò anche di portare alla luce, enfatizzandolo, il positivo, ciò che si dispone o rende disponibili verso il trascendimento e l'utopia[41]. Per Bloch, la realtà quotidiana delle classi sociali subalterne non è totalmente scadente o alienata, giacché, celato nelle sue singolari, confuse e spesso ingenue forme, c'è un autentico desiderio del nuovo, del cambiamento, di una vita radicalmente e definitivamente migliore. A sua volta, il materialismo storico e dialettico divenne, nelle sue mani, lo strumento per analizzare questo livello della realtà, per dare importanza sia a ciò che ostacola, sia a ciò che favorisce il progetto rivoluzionario. Infatti, per lui, il marxismo è senza dubbio la scienza di cui l'umanità oppressa (finalmente) dispone per procedere a una ricognizione delle strutture e delle sovrastrutture della società, da cui soltanto si possono ricavare le indicazioni con cui dare definizione a obiettivi, modalità e tempi di un progetto di riscatto rivoluzionario e comunistico. Pur tutta via, l'utopia, o meglio, il *telos* utopico e, con esso, lo slancio che vi si protende, è andare verso qualcosa di così totale e nuovo per l'uomo e per il mondo, da risultare eccedente anche rispetto alla prospettiva della società socialista e comunista. La ricca e trasmodante morfologia del *novum*, di cui la società comunista creerà le condizioni fondamentali e imprescindibili, senza peraltro esserne se non una prima parziale configurazione, è il vero sogno utopico che può fare breccia in strati sociali lontani dalle posizioni politiche comuniste e, più in genere, di sinistra, poiché appartiene a tutta l'umanità come sua natura incognita, specie a quella più debole, sfruttata, sofferente. L'utopia, nel suo pieno dispiegarsi, è il luogo in cui l'essenza escatologica

[41]Su questa dimensione, generalmente ritenuta secondaria e poco significativa, dell'esistenza umana Bloch si sofferma in modo quanto mai diffuso nella "Terza parte" del *Principio speranza: Immagini di desiderio nello specchio* (*vetrina*, *viaggio, film, scena)***.** Cfr. ***PS*** I, pp. 395-522.

dell'uomo e del mondo può finalmente trovare esistenza ed attuazione completa, cioè la sua entelechia. Di quest'evento antropocosmico occorrerà mettere a fuoco, attraverso gli sparsi quanto suggestivi riferimenti blochiani, i caratteri, le figurazioni, le profezie. Ma è quanto mai significativo che il Nostro lo intenda come l'arrivo in "Patria" e lo correli direttamente agli anni della fanciullezza e dell'adolescenza a Ludwigshafen e Mannheim, e a un futuro che in quegli anni era visibile solo in controluce e per breve momento come traccia di eventi sconosciuti e interrotti o dal senso nascosto, ma che dovevano accadere. Le sofferenze del popolo che lavora gli apparivano troppo grandi, troppo reiterate e troppo ingiuste perché non fossero il dialettico e doloroso preludio della fondazione, certo non pacifica quanto ai suoi momenti costitutivi ma gratificante e felice nei suoi esiti, di una città nuova che accordasse entrambe le città dei suoi primi anni di vita. Tendere insieme ai "fratelli più piccoli" del *Vangelo secondo Matteo* verso la bella e giusta città dell'uguaglianza e della libertà fu l'imperativo categorico, il compito indeclinabile che Bloch si assunse, facendosi carico al pari, sul versante marxista, di Lukács, Benjamin, Adorno, Krakauer, Gramsci del negativo del suo tempo, ma avendo nella speranza un principio che non poteva, ad onta di tante delusioni, andar deluso e nella Patria utopica la meta agognata[42]. A differenza dei succitati e di altri illustri esponenti dell'intellettualità tedesca ed europea, Bloch ritenne di dover restare fedele, contro tutti gli ostacoli e le avversità, a un utopismo platonico di stampo affatto particolare, quello che dà ascolto alla voce del poetico fanciullo, sognante e insieme timoroso della morte, che parla in ciascun uomo, al fine di fargli un incantamento che gli consenta di vivere in un mondo che realizzi i suoi desideri e lo aiuti a vincere le sue paure[43]. Anzi, della dote di

---

[42] Cfr. R. BODEI, *Multiversum, Tempo e storia in Ernst Bloch*, Bibliopolis, Napoli 1979, pp. 14-15; in seguito citato con *Multiversum.*

[43] "C'è, forse, - fa dire Platone a Cebete, filosofo pitagorico amico e interlocutore, insieme ad altri, di Socrate nelle ultime ore della sua vita -, anche dentro di noi, come un fanciullino, ed è lui che ha di questi sgomenti *(éni tis kaì emìn en ìóstis toiauta phoibeìtai).* Tu dunque, questo fanciullo, cerca che muti animo e si persuada a non

quest'anima fanciulla di ricreare poeticamente la realtà, anche quella di piccole, modeste cose ed oggetti, vedendole e vivendole come magica apertura verso un luogo ignoto quanto felice, appagamento di ciò che manca, ritrovamento del proprio vero io, Bloch si sentirà sempre partecipe, come prova la così convincente e coinvolgente rappresentazione che ne offre in uno dei brani più belli e suggestivi di *Tracce, La finestra rossa.* Ad otto anni, lungo la strada che lo portava a scuola, fu affascinato dal coperchio di una scatola di spolette di filo esposta, tra gomitoli di lana e fiocchi, nella vetrina di una merceria.

> (...) sulla scatola c'era una riproduzione con molti colori puntinati, o macchioline, su carta liscia, come se l'immagine si fosse raggrumata. Si vedeva una capanna, molta neve, la luna era alta e gialla nel cielo blu d'inverno, alla finestra della capanna brillava una luce rossa. Sotto l'immagine si leggeva «paesaggio lunare»; dapprima credetti che fosse un paesaggio proprio della luna, per dire così, un pezzo di corteccia di Cina in grande, ma ne fui profondamente, incomprensibilmente scosso, e non ho mai dimenticato la finestra rossa. Senza dubbio ognuno prova la stessa impressione in un momento o nell'altro e anche davanti a cose diverse, davanti a parole o immagini che lo colpiscono; l'uomo comincia molto presto a fare esperienze di questo tipo e, se non cessasse altrettanto presto, l'immagine avrebbe per lui un'importanza molto maggiore di quella di lui stesso, anzi di tutta la sua vita. (...) Ognuno conserva di questo periodo un sogno, che non è nulla, che non ha niente a che vedere né con la casa né con la natura né con l'io conosciuto, ma che comprende tutto, se si vuole. Cose assolutamente ridicole, che non fanno parte di nulla se non di ciò che resta sempre in più dopo che avremo numerato tutto il resto. Per me allora era la finestra rossa sulla scatola[44].

---

aver paura della morte come dell'Orco. - Bene, disse Socrate, bisogna fargli l'incantesimo a codesto fanciullo ogni giorno, finché non siate riusciti a incantarlo totalmente (*chré epádein autõ ekástes ernéras ésos an exádsete)"* (PLATONE, *Fedone,* in I, Laterza, Roma-Bari 2005, XXIV e).

[44] *La finestra rossa* in T, pp. 60-61.

Di questo tema, cioè del ritrovamento di sé e del luogo dove ci si sente destinati a vivere, dello stupore, più precisamente, di quel *quid* o di "terrificante quanto meraviglioso"[45] in cui esso consiste e anche di qual cos'altro, che è, a nostro avviso, l'essenza autentica dell'utopia (e anche della religione), ci dovremo occupare a lungo, trattandosi del tema vero, del *leit motiv* di questo libro se vogliamo, del modo in cui «leggiamo» Bloch. Per ora, è forse sufficiente sottolineare ancora che è alla patria utopica che la finestra rossa, con il suo fiabesco paesaggio lunare, o qual cosa che le somigli, apre lo sguardo della fantasia e della mente. La patria utopica è il luogo d'infanzia di cui si ha memoria, perché è in quel tempo che essa riluce per vaghe immagini; se si preferisce, è anche il luogo del desiderio massimamente desiderato, della speranza sempre verde, poiché, non essendovi mai stati, si brama tornare. Si può anche dire che, prim'ancora che un luogo, una meta alla quale definitivamente si giunga, la patria è l'esodo, cioè una difficile quanto meravigliosa avventura, un percorso, sicuro eppure incerto, su terraferma e/o sull'acqua, che dà senso all'essere dell'uomo e accorda e non più divide Mannheim e Ludwigshafen nella vita di Ernst Bloch, ma non nella sua soltanto. Ecco perché leggiamo in chiusura de *Il principio speranza:*

La meta è e resta nel complesso ancora nascosta, l'oggetto assoluto della volontà e della speranza ancora non trovato, nel principio efficiente dell'esistere la luce del suo che cos'è, della sua essenza, del suo contenuto fondamentale intenzionato non è ancora sorta, e tuttavia il nunc stans dell'attimo propellente, del tendere ricolmo del suo contenuto sta utopicamente chiaramente davanti. "Terminus", dice l'inquieto scolastico Abelardo, "est illa civitas, ubi non praevenit rem desiderium nec desiderio minus est praemium", meta è quella comunità in cui l'anelito non precorre la cosa, né l'adempimento è minore dell'anelito. Questo è l'essere come speranza, è il contenuto, infine manifestato, del che cosa e dell'essenza del nostro anelante fattore del fatto che un «quid» pro

[45] T,p.62.

«quod», cioè un che cosa e un essenza tali che l'intenzione in essi può venire superata. Ma proprio anche la capacità umana di tale assoluto concetto di fine è la cosa straordinaria in un'esistenza in cui l'attimo resta ancora frammento, in cui ogni scopo ridiventa sempre mezzo per servire alla meta fondamentale e finale ancora del tutto invisibile, anzi in sé e per sé ancora non presente. Marx indica come sua istanza ultima «lo sviluppo della ricchezza della natura umana»; questa ricchezza *umana,* come della *natura,* tutta è unicamente nella tendenza-latenza in cui si trova il mondo vis à vis de tout. Da questo sguardo dunque risulta che l'uomo vive ancora nella preistoria anzi tutto e ogni cosa si trova ancora a prima della creazione del mondo quale mondo giusto, *ha vera genesi non è all'inizio ma alla fine,* ed essa inizia a cominciare solo quando la società e l'esistenza diventa no radicali, cioè mettono radici. *(Die wirkliche Genesis ist nicht am Anfang, sondert am Ende, und sie beginnt erst anzufangen, wenn Gesellschaft und Dasein radikal werden, das heisst sich an der Wurzel fassen)* Ma la radice della storia è l'uomo che lavora, crea trasforma e supera la realtà data. Se l'uomo si è capito e ha fondato quel che è suo senza alienazione ed estraniazione in reale democrazia, nasce allora nel mondo qualcosa che nell'infanzia riluce a tutti e dove ancora non è stato nessuno: la patria *(Hat er sich erfasst und das Seine ohne Entäusserung und Entfremdung in realer Demokratie begründet, so entesteht in der Welt etwas, das allen in die Kindheit scheint und worin noch niemand war: Heimat)*[46].

[46] *PS* III, pp. 158788; HI, p. 1628.

# SECONDO CAPITOLO

# L'ANOMALIA DEL MARXISMO DI BLOCH E LA FILOSOFIA COME ANAMNESI DA PLATONE A HEGEL

## 1. Il marxismo di Bloch e la riscoperta dell'utopia e del messianismo escatologico

L'«anomalia» di Ernst Bloch nell'ambito del marxismo è stata costantemente individuata nel modo originale e persino singolare con cui ha collegato la possibilità di realizzazione umana e compiuta in senso egualitario e libertario del comunismo sul pianeta e le prospettive di trasformazione socialista dell'Occidente (giacché è vissuto in un'epoca precedente alla caduta del Muro, dell'URSS e degli altri paesi di «socialismo reale») alla riscoperta dell'utopismo, profondamente connotato da spirito messianico-escatologico e intimamente connesso al sentimento della speranza, elevato a principio fondamentale della vita dell'uomo come singolo e come specie. Non a caso, la sua più importante quanto monumentale opera 1650 pagine nell'edizione tedesca, 1622 in quella italiana, entrambe distribuite in tre volumi s'intitola Das Prinzip Hoffnung, Il principio speranza. Proprio nelle prime pagine di quest'opera Bloch, non mancando di sottolinearne la critica quanto forte continuità con i suoi scritti precedenti, quali Spirito dell'utopia (Geist der Utopie), Tracce (Spuren), Thomas Müntzer, Eredità di questo tempo (Erbschaft dieser Zeit), Soggetto-Oggetto (SubjektObjekt) e opponendosi alla forma di pensiero della filosofia occidentale rivolta alla

“contemplazione del passato”, “del già stato”, rivendica per sé il compito di creare un'“ermeneutica della speranza”, che la illustri come “essenza psichica”, persino come “essenza cosmica”, come speranza non fatua ed infondata, bensì “docta spes” e “speranza compresa", intesa a dare concretezza e realtà a ciò che ha, come suo oggetto, fondamentale l’utopia. La quale, secondo Bloch, possiede una natura affatto particolare: consiste in una serie di potenzialità di ordine sia umano che naturale, che possono trovare attuazione ed espressione compiuta solo grazie all’interevento maieutico-rivoluzionario del l’uomo.

Dunque, scrive Bloch, in questo libro è stato fatto con particolare estensione il tentativo di portare la filosofia alla speranza, considerata un luogo del mondo abitato quanto il paese più civilizzato e inesplorato quanto l’Antartide (Darum: besonders ausgedehnt ist in diesem Buch der Versuch gemacht, an die Hoffnung, als eine Weltstelle, die bewohnt ist wie das beste Kulturland und unerforscht wie die Antarktis, Philosophie zu bringen)[1].

Il concetto utopico, il principio utopico, nella sua forma più compiuta ed eminente, che è il fine autentico della speranza, non è un alcunché di astratto o una fantasticheria di anime belle e sognanti, ma incapaci di agire per cambiare il mondo. Infatti, Bloch ha affermato, con energica convinzione e dovizia di argomentazioni, nei suoi libri, articoli, saggi, interviste e discorsi, che la sua è la filosofia dell’«utopia concreta» (Konkrete Utopie). Come tale essa si distacca in modo netto e intransigente da quella degli «utopisti astratti»; Sismondi con il suo socialismo piccolo borghese, K. Krün, H. Kriege, B. Bauer, M. Hess, con il loro “socialismo tedesco” o sedicente “vero socialismo”, Proudhon con il suo “socialismo conservatore o borghese”, Saint Simon, Fourier e Owen con il loro “socialismo e comunismo critico-utopistico”, criticati da Marx

[1] PSI, p. 9; *PH* I, p. 5.

ed Engels soprattutto nel Manifesto[2]. Ma pienamente consapevole del perlomeno apparente paradosso dell'espressione "utopia concreta", Bloch ha mostrato anche una cura assidua nello spiegare in modo esauriente di che cosa si tratta. Per darne immediatamente un'idea, e riservandoci ovviamente di tornare sull'argomento, citiamo due brevi brani: nel primo, la concretezza dell'utopia è vista nel suo fondamento oggettivo, materiale, ovvero come possibilità che può esplicarsi e che dà senso alla speranza umana; nel secondo, l'accento batte sulla ricerca da parte del soggetto umano di ciò che nella realtà gli consente di trascenderla e modificarla in senso tanto positivo quanto compiuto. Il primo brano fa parte di un saggio dedicato a Marx ed è significativamente intitolato Marx: camminare eretti, utopia concreta.

> Concretezza intesa come il possibile oggettivo-reale, quello che circonda la realtà esistente con una latenza sterminata e proprio per questo aggiunge alla *potenza* della speranza *umana* la connessione con la *potenzialità che è nel mondo.* L'utopia concreta, quindi, è implicata nel materialismo dialettico, affinché quest'ultimo, contravvenendo ai patti, non riblocchi le sue stesse prospettive, cioè il *novum* d'un materialismo dialettico-utopistico[3].

Quest'altro brano fa parte di un'intervista che ebbe come titolo una frase spesso ripetuta da Bloch; «Ein marxist hat nicht das recht, Pessimist zu Sein» (Un marxista non ha diritto al pessimismo): la rilasciò verso la fine della sua vita a Jean Michel Palmien, che la pubblicò su Les nouvelles lettèraries del 29 aprile e del 6 maggio 1976:

---

[2] Cfr. K. MARX-F. ENGELS, *Manifesto del Partito Comunista*, in K. MARX, *Opere,* a cura di G. M. Bravo, Newton Compton, Roma 1975, pp. 368-375. Cfr. anche F. ENGELS, *L'evoluzione del socialismo dall'utopia alla scienza,* Editori Riuniti, Roma 1970.

[3] Marx: camminare eretti, utopia concreta, *in* M, *p. 211.*

> L'utopia non è la fuga nell'irreale: è scavo per la messa in luce delle possibilità oggettive insite nel reale e lotta per la loro realizzazione. Il principio simboleggia l'intero cammino dell'umanità. Esso conduce verso un migliore futuro, verso un mondo più umano[4].

D'altronde, fin dalla gioventù, Bloch scelse l'utopismo come suo destino filosofico ed esistenziale cioè come tema di meditazione investigante e di speculazione creante e come impegno pratico, appassionato e spesso difficile per contribuire a tradurre nella realtà effettuale le sue idee. A questo fu spinto, oltre che dalla sua indole e dall'esperienza di vita dei primi diciott'anni, soprattutto da un profondo, autentico spirito mistico-religioso, pur se rivolto a un Dio non esistente ma che, schellinghianamente, «deve ancora venire». Uno spirito mistico-religioso che come nell'indole e nella storia degli eretici e dei riformatori politico-religiosi: valga, per tutti, il riferimento a Müntzer, cui dedicò una biografia divenuta celebre si univa, in Bloch, a una sensibilità umana e sociale di rara elevatezza verso le sofferenze, lo sfruttamento, l'alienazione e la povertà delle classi lavoratrici e dei deboli, degli indifesi (insomma, "i fratelli più piccoli" del Vangelo secondo Matteo). Scrive Jurgen Moltmann:

> Durante la prima guerra mondiale, da pacifista convinto, se ne andò in Svizzera. Qui trovò il tema della sua vita: nel 1918 e poi, in versione definitiva, nel 1923, apparve il suo *Spirito dell'utopia;* una curiosa mescolanza, a stento ancora leggibile, oggi, di mistica cristiana, chassadismo giudaico orientale e cabbala gnostica, presentato nello stile espressionistico dell'epoca. Per lo *'spirito dell'utopia'* sulla linea dell'attivistico messanismo giudaico di Babbatai Zewi, Moses Hess, Ernst Toller, Lev Trockij e altri il «non voler essere come Dio», il venire a facili accomodamenti atei o religiosi con le sofferenze della terra, è il solo vero peccato originale. Viene abbandonata la possibilità di impetrare il regno, ma la terra rimane il regno, seppure un regno senza Dio. Il libro ha il suo

[4] Un marxista non ha diritto al pessimismo, in MU, p. *137*

sbocco nella magnifiche parole: «Solo i malvagi si sostengono sul loro Dio, ma i giusti è Dio che si sostiene su di loro, e nelle loro mani è rimessa la santificazione del nome, anzi lo stesso dar nome a quel Dio che in noi si agita e sospinge, presagio portale, oscurissima domanda, intima esaltazione: nelle mani della nostra filosofia, evocante Dio, e della verità, come preghiera»[5]

Ma un volta che secondo una convinzione condivisa da Bloch al pari degli altri marxisti il socialismo, da utopistico, è diventato, grazie a Marx ed Engels, scientifico, qual è la ragione per cui Bloch, facendo un cammino a ritroso, progetta di riportare in auge l'utopia? Il socialismo utopistico si giustificava, secondo quanto, sulla scorta di Karl Marx, Friedrich Engels afferma, in considerazione dei tempi in cui nacque, agli albori della Rivoluzione industriale. Scrive Engels: "gli utopisti furono utopisti perché non potevano essere null'altro in un'epoca in cui la produzione capitalistica era così poco sviluppata. Essi furono obbligati a costruire gli elementi di una nuova società traendoli dal proprio cervello"[6].

---

[5] J. MOLTMANN, *In dialogo con Ernst Bloch,* Queriniana, Brescia 1979, p. 15.

[6] F. ENGELS, *Antidühring,* cit., p. 107. Va, inoltre, ricordato che se Engels in qualche modo giustifica gli utopisti chiamando in causa l'arretratezza del capitalismo del loro tempo, che non forniva il materiale da cui dedurre la necessità dello sviluppo in senso rivoluzionario e socialista della società, ritiene del tutto inammissibile l'utopismo in una fase storica nella quale il capitalismo si è fortemente affermato e diffuso specie in Europa e in America. Non a caso, Engels argomentando il suo rifiuto totale del socialismo evoluzionistico di pretto stampo positivistico di Karl Eugen Dühring, docente dell'Università di Berlino e nuovo astro del movimento socialista tedesco nell'ultima parte dell'Ottocento, gli muove la critica di tardo e ormai ingiustificato utopismo: "Il signor Dühring entra in scena con la pretesa di sviluppare un sistema «di valore decisivo»

di un nuovo ordinamento sociale, traendolo come risultato necessario non già dal materiale fornito dallo sviluppo storico, ma dal suo sommo intelletto, dalla sua ragione gravida di verità definitive, egli, che dovunque fiuta epigoni, proprio egli stesso non è che l'epigono degli utopisti, l'ultimo utopista. Egli chiama i grandi utopisti col nome di «alchimisti socia li». Può

Remo Bodei che non solo ha il merito di aver ampiamente e decisa mente contribuito a far conoscere e apprezzare la filosofia dell'utopia di Bloch in Italia, curando la traduzione delle sue più importanti opere come Soggetto-Oggetto. Commento a Hegel, Il principio speranza, oltre a Karl Marx e a La filosofia del Rinascimento, ma è anche autore di

---

darsi. (...) se oggi il sig. Duhring fabbrica un nuovo ordinamento sociale utopistico, traendolo dalla sua sublime scatola cranica anziché dal materiale filosofico esistente, egli non fa soltanto della semplice «alchimia sociale», ma si comporta piuttosto come un uomo che, dopo la scoperta e la constatazione delle leggi della chimica moderna, volesse ristabilire di nuovo la vecchia alchimia e utilizzare i pesi atomici, le formule molecolari, le valenze degli atomi, la cristallografia e l'analisi spettroscopica, unicamente per la scoperta della ...pietrafilosofale" (Ivi, pp. 283-84). Occorre, infine, ricordare che la posizione di Engels sul socialismo utopistico ripropone quasi con le stesse parole ciò che Marx aveva scritto su quest'argomento circa trent'anni prima, durante l'inverno 1846-47, nel libro Miseria della filosofia. "Come gli economisti sono i rappresentanti scientifici della classe borghese, cosi i socialisti e i comunisti sono i teorici della classe proletaria. Finché il proletariato non si è ancora sufficientemente sviluppato per costituirsi in classe, e di conseguenza la stessa lotta del proletariato con la borghesia non ha assunto ancora un carattere politico, e finché le forze produttive non si sono ancora sufficientemente sviluppate in seno alla stessa borghesia, tanto da lasciar intravedere le condizioni materiali necessarie all'affrancamento del proletariato e alla formazione di una società nuova, questi teorici non sono che utopisti, i quali, per soddisfare i bisogni delle classi oppresse, improvvisano sistemi e rincorrono le chimere di una scienza rigeneratrice. Ma a misura che la storia progredisce e con essa la lotta del proletariato si profila più netta, essi non hanno più bisogno di cercare la scienza nel loro spirito; devono solo rendersi conto di ciò che si svolge davanti ai loro occhi e farsene portavoce. Finché cercano la scienza e costruiscono solo dei sistemi, finché sono all'inizio della lotta, nella miseria non vedono che la miseria, senza scorgerne il lato rivoluzionario, sovvertitore, che rovescerà la vecchia società. Ma quando questo lato viene scorto, la scienza prodotta dal movimento storico e al quale essa si è associata con piena cognizione di causa ha cessato di essere dottrinaria per divenire rivoluzionaria" (K. MARX, *Miseria della filosofia. Risposta alla filosofia della miseria del signor Proudhon,* Editori Riuniti, Roma 1971, pp. 106-7).

quell'autentico capolavoro filosofico-letterario che è Multiversum. Tempo e storia in Ernst Bloch[7], che ha ulteriormente e significativamente contribuito a imporre la presenza di Bloch nel panorama filosofico e culturale italiano Bodei, dicevamo, per spiegare sia la coerenza di Bloch rispetto al marxismo che la sua particolare visione del rapporto tra socialismo utopistico e socialismo scientifico, che lo porta alla riscoperta del primo (in nome di una concezione dell'utopia che andrà investigata attentamente), ricorre, nell'introduzione alla raccolta di scritti blochiani su Marx, a una argomentazione di notevole interesse, anche se non del tutto condivisibile, che, per comodità di confronto critico, può essere divisa in due parti. Bodei innanzitutto rileva che "il concetto blochiano di utopia si costituisce (...), originariamente, in rapporto con le attese suscitate dalla Rivoluzione d'Ottobre e si ispira, oltre che a più profonde ragioni chiliastiche, alla teoria e alla prassi del leninismo, alla capacità di Lenin di far maturare le possibilità latenti, ma non ancora esplicite, di instaurare il socialismo in un paese tradizionalmente ritenuto inidoneo a compiere questo passaggio. La nascita del 'marxismo utopistico' coincide paradossalmente in Bloch proprio col realizzarsi del primo stato socialista"[8] E questo perché, nota Bodei, Bloch si accorge che l'elemento utopico ha avuto un ruolo decisivo nella vittoria della Rivoluzione d'Ottobre. Anzi, ad essere esatti, Bloch cita ampi brani degli scritti di Lenin, come L'estremismo malattia infantile del comunismo e Per il quarto anniversario della Rivoluzione, in cui il «demiurgo della rivoluzione» sovietica afferma che, in un paese arretrato come la Russia, comunque lontano dalla fase del capitalismo maturo, la rivoluzione comunista ha vinto perché ha trovato la sua forza dirompente e invincibile nell'"aiuto dell'entusiasmo" di decine di milioni di uomini, nella loro "volontà", "passione" e "fantasia", nel loro

[7] Cfr. R. BODEI, Multiversum. cit.

[8] R. BODEI, *Introduzione* a E. BLOCH, *Karl Marx,* cit., p. 8.

"slancio eccezionale" e nella loro mobilitazione[9]. Infatti, solo grazie a loro, alla loro tensione ideale e politica, il Partito Comunista, in quanto avanguardia cosciente della classe operaia, composta da poche decine di migliaia di militanti, ha potuto promuovere e rendere vincente la rivoluzione russa.

Senz'altro concordiamo sul fatto che Bloch aveva una formazione in cui erano dominanti gli influssi di un misticismo e di un messianismo tanto radicali quanto politicamente e pauperisticamente connotati. Inoltre Bloch seppe cogliere e sottolineare la funzione e il valore di prima grandezza che avevano avuto il pathos etico-politico e lo slancio ideale nel determinare la vittoria della Rivoluzione d'Ottobre. Peraltro, come noto, anche Gramsci ne ebbe piena contezza, al punto che non esitò a chiamarla La Rivoluzione contro il «Capitale» in un articolo che con questo titolo fu pubblicato come editoriale dall'«Avanti!» il 24 dicembre 1917 (dopo che la censura ne aveva vietato la pubblicazione sul «Grido del Popolo» del primo dicembre)[10]. Ma anche a prescindere dal

---

[9] *Kark Marx e l'umanità: di che cosa è fatta la speranza,* in *M,* pp. 62-63. Bodei, nel mettere insieme gli scritti principali di Bloch su Marx, ha tratto questo saggio, mantenendone il titolo, dal *Principio speranza* (cfr. *PS* III, pp. 1563-88), di cui fa parte come ultimo capitolo, il 55°. Per quel che riguarda le citazioni di Lenin cfr. V.I. LENIN, *Per il quarto anniversario della Rivoluzione d'Ottobre*, in ID., *Opere scelte*, Editori Riuniti, Roma 1963, p. 1629 e ID., *L'«estremismo», malattia infantile del comunismo,* in *Opere scelte,* cit., p. 1445.

[10] Cfr. A. GRAMSCI, *La rivoluzione contro il «Capitale»,* in ID., *La Città futura 1917-1918,* a cura di S. Caprifoglio, Einaudi, Torino 1982, pp. 513-517. Scriveva Gramsci: "La rivoluzione dei bolsceviki è materiata di ideologie più che di fatti. (…) Essa è la rivoluzione contro il *Capitale* di Carlo Marx. Il *Capitale* di Marx era, in Russia, il libro dei borghesi, più che dei proletari. Era la dimostrazione critica della fatale necessità che in Russia si formasse una borghesia, si iniziasse un'era capitalistica, si instaurasse una civiltà di tipo occidentale, prima che il proletariato potesse neppure pensare alla sua riscossa, alle sue rivendicazioni di classe, alla sua rivoluzione. I fatti hanno superato le ideologie. I fatti hanno fatto scoppiare gli

fatto che il volontarismo utopistico di Bloch, a differenza di quello di Gramsci e di Lenin, ha carattere più etico-esistenziale che politico-rivoluzionario e fa riferimento ad un'eucosmia politico-ideale che funge anche da criterio di valutazione di quelle che Bloch stesso chiama le "aporie della realizzazione" nella costruzione del socialismo[11]", c'è da dire che non è possibile stabilire, per motivi cronologici, un rapporto in qualche misura causa le tra la rivoluzione bolscevica e l'elaborazione della sua filosofia utopica. Infatti Spirito dell'utopia fu scritto prima che Lenin e i comunisti prendessero il potere, precisamente tra il 1914 e il 1917, negli anni tra scorsi da Bloch a Grünwald, nell'alta Baviera[12] Ciò non toglie

---

schemi critici entro i quali la storia della Russia avrebbe dovuto svolgersi secondo i canoni del materialismo storico. I bolscevichi rinnegano Carlo Marx, affermano, con la testimonianza dell'azione esplicita, delle conquiste realizzate, che i canoni del materialismo storico non sono così ferrei come si potrebbe pensare e si è pensato" *(ivi,* p. 513). Biagio De Giovanni ben coglie il significato di quest'articolo quando, all'indomani della Caduta del Muro, scrive: "Gramsci qui affermava, in realtà, un principio ancora più comprensivo e dava corpo alla sua idea di politica come forza, volontà, decisione, e insomma come un realtà effettuale che non attendeva per compiersi le leggi tendenziali di una filosofia della storia. (…) il merito del suo discorso (…) può riassumersi così: la rivoluzione russa non è nata dalle contraddizioni del capitalismo, ma da quell'intreccio fra volontà e guerra che «ha servito a spoltrire la volontà» (…); essa non ha nessun rapporto né diretto né indiretto con le analisi di Marx (…), ma è un atto di decisione che coglie tempi e occasioni e che in questo senso ha una sua infondatezza. (…) le cose potevano andare tranquillamente in altro modo, se non fosse scattata la decisone di Lenin. L'atto di nascita del comunismo reale nasce da questa decisione, ed il suo vero paradosso (…) sta nel suo non appartenere all'orizzonte critico del capitalismo, ma nel suo costituirsi in un luogo altro rispetto ad esso" (B. DE GIOVANNI, *Dopo il comunismo*, Cronopio, Napoli 1990, pp. 14-15).

[11] Cfr. C. DE NERI, Aporie della realizzazione. Filosofia e ideologia del socialismo reale, Feltrinelli, Milano 1980, pp. 66-88.

[12] Per completezza di informazione, bisogna dire che Bodei,

che, specie nel corso degli anni della prima guerra mondiale, al pari di tanta parte dell'intellettualità e del mondo politico socialista e comunista, a cominciare da Lenin (si pensi, per dirne una: all'utopismo di Stato e rivoluzione, scritto appunto nell'imminenza della Rivoluzione d'Ottobre, e alle Tesi di aprile, che la prepararono dal punto di vista politico-tattico), Bloch e, con lui, Lukács, accomunati da un radicale intransigente pacifismo e spirito antibellicista[13], risentissero di

---

successivamente, e precisamente nell'Introduzione al *Principio speranza,* corregge quanto aveva sostenuto circa il rapporto tra Bloch e la Rivoluzione d'Ottobre, e con Lenin in particolare. Lo fa nell'ambito di una sintetica, ma pienamente condivisibile disamina del rapporto tra Bloch e il marxismo. Ecco quanto, tra l'altro, scrive: "L'atteggiamento di Bloch nei confronti di Marx e, soprattutto, di coloro che sono considerati i suoi eredi è cambiato nel tempo, passando da una iniziale diffidenza sino ai toni stridenti di una propaganda di cui soprattutto oggi si avverte il carattere caduco. Bloch, infatti, non aveva bene accolto la rivoluzione d'ottobre. Temeva l'autocrazia dei bolscevichi e definiva Lenin, nel 1918, lo «zar rosso» e il «Gengis Khan». Tali posizioni mutano radicalmente tra gli anni Venti e gli anni Cinquanta, sfociando in una difesa del marxismo-leninismo e del «socialismo reale», che sfiora talvolta i toni apologetici. Eppure, anche nella parte più caduca della sua opera Bloch fa leva, per rivendicare il ruolo storico del marxismo, sulla sua incompiutezza. Ciò vale, soprattutto, quando - negli ultimi due decenni della sua vita - muta atteggiamento teorico e pratico nei confronti del 'socialismo realizzato' della Repubblica Democratica Tedesca" (R. BODEI, *Ombre sulla speranza,* introduzione a E. BLOCH, *Il principio speranza,* in *PS* I, p. XXV).

[13] Commentando un saggio di Bloch del 1914 *Der indiskutierbare Krieg (La guerra indiscutibile)* e sulla base di una puntuale e approfondita ricostruzione del suo pensiero e delle sue prese di posizione politiche, che erano in così stridente contraddizione con il pensiero e le posizioni dell'intellettualità tedesca, *in primis* filosofica, persino quella a cui Bloch era personalmente legato da amicizia e condivisione ampia di visione filosofica, Micaela Latini rileva che quella di Bloch fu "una posizione radicalmente antibellicista che non solo riconduce le ragioni dell'intervento a motivi economici e non alla difesa dell'egemonia culturale della Germania ma addirittura sottolinea l'aspetto istintivo e primitivo della

un clima profondamente permeato da tensione utopistico-rivoluzionaria, quasi dall'attesa di un evento politico-sociale che operasse una sorta di palingenesi dell'umanità. Dedicando un illuminante studio alla temperie politico-filosofica del secondo decennio del Novecento e dei primi anni Venti e, più diretta mente, al rapporto Bloch-Lukács, Cacciatore ha posto in evidenza, ad esempio, che il filosofo ungherese è ancora più utopista di Bloch negli anni della Prima guerra mondiale, anche se si tratta di un utopismo a cui rinunzierà specie con la pubblicazione di Storia e coscienza di classe (1923), che segna la sua piena quanto contestata adesione al marxismo. Basti dire che "il rifiuto lukácsiano della guerra si serve di motivi «utopici» tutti racchiusi in una dimensione culturale e teoretica, a differenza dei tentativi blochiani già sensibilmente indirizzati a rivestire della concretezza dell'analisi critica del presente l'utopia del Noch Nicht Sein"[14] Di più: la posizione di Bloch

---

guerra. Bloch si schierò così su tutt'altro piano rispetto alla posizione di quelli che fino a quel momento erano stati i suoi maestri e i suoi interlocutori privilegiati. Laddove Bloch definì la guerra come trionfo della barbarie, tra i belligeranti il colpo di tuono venne di nuovo avvertito come l'occasione che la Germania da tempo aspettava per rifondare quella *Kultur* che sembrava essersi per sempre deteriorata. È proprio la divergenza di opinioni sul *Weltkrieg* a spingere Bloch alla presa di distanza dall'ambiente con il quale si era mosso fino a quel momento in perfetta sintonia. La ferma opposizione alla guerra costituisce un punto di frizione sia con Simmel, che era stato il suo maestro durante il soggiorno di studio berlinese, sia con il referente del circolo di Heidelberg, Max Weber" (M. LATINI, *Il possibile e il marginale. Studio su Ernst Bloch,* Mimesis, Milano 2005, p. 20).

[14] G. CACCIATORE, *Marxismo, etica, utopia negli anni Venti: Bloch e Lukács,* in AA. W., *Figure dell'utopia,* cit., p. 43. Appare giusto e opportuno sottolineare particolare significato filosofico e ermeneutico dell'analisi che Cacciatore svolge in merito al rapporto di amicizia umana e filosofica tra Bloch e Lukács dagli anni che precedono la Grande Guerra alla metà degli anni Venti, allorché il loro sodalizio si era ormai consumato e concluso, cioè fino al 1923 e poco oltre, cioè fino alla pubblicazione di *Storia e coscienza di classe*, seguita da un acceso dibattito politico-filosofico, giacché l'opera risultò invisa all'ortodossia sia comunista che

verso Lenin, i bolscevichi e la stessa Rivoluzione d'Ottobre fu del tutto negativa. Bloch non accettava in alcun modo la loro concezione della lotta per il potere e, dopo la sua conquista, la gestione cui posero mano: la stimava troppo autoritaria e dittatoriale. La cosa non può in alcun modo sorprendere: Bloch era animato da una sensibilità democratica, anzi da uno spirito libertario che faceva il paio con un socialismo di stampo messianico, più caratterizzato da motivi e suggestioni apocalittiche ed escatologiche, di stampo giovanneo, che da precisi e concreti contenuti e obiettivi politico-sociali. È ciò che, tra gli studiosi e gli interpreti di Bloch, Gerardo Cunico meglio ha sottolineato, specie quando scrive: "È merito di M. Korol aver riscoperto i testi pubblicati in gran copia da Bloch in Svizzera nel 1917/19, prevalentemente sotto pseudonimo e sul bisettimanale «Die Freie Zeitung» di Berna, diretto de facto

---

socialdemocratica. Di più: Cacciatore definisce, anzi ridefinisce, scandagliandolo in profondità, il nesso marxismo-utopia, troppe volte sbrigativamente liquidato a svantaggio dell'utopia e a vantaggio di una feticistica scientificità del marxismo, che la storia si è preoccupata di confutare senza possibilità di appello. A tal riguardo, scrive Cacciatore nelle prime pagine del suo saggio: "Mantenendo ferma quella che deve essere (…) una possibile distinzione tra marxismo (come tradizione stratificata di apparati teorico-concettuali di analisi della società, da un lato, e come spazio pratico-teorico di accumulazione di esperienze storiche, dall'altro) e utopia (come disposizione fondamentale e, oseremmo dire, «originaria» della criticità costitutiva ed eticamente «aperta» dell'esistenza umana), le vicende culturali e filosofico-politiche di Bloch e Lukács possono dare conto tanto del tentativo di una realizzatasi possibilità di incontro, quanto delle cadute e delle negazioni, storicamente determinatesi e teoreticamente giustificate, di quel nesso. Ma la nostra scelta rivela, alla fine, un ulteriore elemento di «intenzionalità»: verificare, attraverso la tematizzazione del nesso, la possibilità di ridefinire strumenti logici e comportamenti politici dell'uno (il marxismo), alla luce dell'acquisizione, nell'altra (l'utopia), del costitutivo disporsi dell'essere storico dell'uomo alla *tendenza,* al *Novum,* attraverso categorie ontologicamente cresciute tanto sul versante della conoscenza quanto su quella della libertà e della sua «dignità»" *(Ivi,* pp. 36-37)

da Hugo Ball e politicamente orientato in senso antiprussiano e filo-entente. (...) Nei saggi più teorici del periodo Bloch si presenta come un socialista anarco-sindacalista di ispirazione messianico-religiosa e giustifica il suo impegno pubblicistico a favore delle potenze occidentali (...) con la necessità di sconfiggere il militarismo austro-prussiano e di far trionfare la causa della democrazia come premessa indispensabile per l'avvento del vero socialismo. (...) La prima reazione di Bloch agli eventi della rivoluzione bolscevica del novembre 1917 in Russia è del 1.12.1917 (...) ed è piuttosto fredda di fronte all'equidistante ostilità di Lenin contro tutte le potenze imperialistiche, che teme possa preludere a una pace separata con le potenze centrali. Questo timore è il tema prevalente nei successivi commentari (...) per intrecciarsi poi, a partire dal febbraio 1918, con la denuncia degli sviluppi dittatoriali e autocratici del regime bolscevico (...) e insieme con la critica all'economicismo industrialistico e antireligioso della sua concezione ideologica che lo renderebbe inadeguato alla situazione russa (...) e che dipende da una unilaterale interpretazione marxista del socialismo. (...) Bloch chiama Lenin addirittura «lo zar rosso» (...) e anche «il nuovo Gengis Khan... sotto le abusate insegne del socialismo» (...) L'atteggiamento più positivo di Bloch verso la repubblica sovietica sembra maturare comunque proprio tra il 1921 e il 1922"[15]. Ma è dagli anni Trenta, cioè negli anni che portano il nazismo al potere, che l'atteggiamento di Bloch verso la rivoluzione russa cambia del tutto: scevro di ogni riserva egli si avvicina sempre più al partito comunista tedesco e al movimento operaio e comunista internazionale, URSS compresa ma non diventa mai un iscritto e un militante comunista, segno questo di non superate diffidenze politico-filosofiche.

---

[15] G. CUNICO, Critica e ragione utopica. A confronto con Habermas e Bloch, Marietti, Genova 1988, pp. 188-89, note 8 e 9.

## 2. L'utopia come possibilità concreta e *telos* antropocosmico

Possiamo, e dobbiamo, tornare a ciò che Bodei dice sulle motivazioni che convinsero Bloch a ritenere necessaria la riproposizione dell'utopia, pur non rinnegando il marxismo e la sua scientificità. Secondo Bodei, avendo Bloch avvertito "le contraddizioni acerbe del socialismo contemporaneo senza intraverderne gli sbocchi", è stato portato a "rivolgersi verso il futuro remoto, la speranza, il Socialismus absconditus che non ha ancora rivelato il proprio volto. L'utopia non ha però in lui un valore autonomo, assoluto; è piuttosto l'elemento essenziale del marxismo, su cui l'accento cade, in misura proporzionale alla sua scarsità, all'abbassarsi dell'orizzonte del socialismo ai suoi compiti più immediati. In realtà, quel che egli lamenta è il «troppo grande progresso» dall'utopia alla scienza, il fatto che sia stata imbrigliata la «corrente calda» del marxismo ed abbia finito per prevalere la «corrente fredda», la Realpolitik staliniana e l'economicismo. Un socialismo creativo presuppone invece che queste due correnti si contemperino, da un lato per evitare ogni forma di esaltazione e di giacobinismo astratto, dall'altro per non dimenticare la direzione di marcia e sacrificare la meta"[16].

Ciò che Bodei sostiene è senz'altro giusto e condivisibile e, peraltro, è avvalorato da quel che Bloch dice in tanti luoghi dei suoi scritti. Ma questo non toglie che il significato più autentico e profondo e anche l'originalità e la stessa attualità di Bloch le si intendano meglio se ciò che Bodei sostiene viene modificato in un punto di non secondario rilievo. Si tratta, detto per ora in modo enunciativo, di questo. L'utopia blockiana, in quanto correlato oggettuale della speranza nella sua piena

[16] R. BODEI, *Introduzione* a E. BLOCH, *Karl Marx,* in M, pp. 8-9. Cfr. anche *ET,* p. 66, *AC,* p. 328 e *PS* I, p. 241-7.

espressione, si dispone nei confronti della teoria politico-economica e, perché no, anche filosofica di Marx non come un suo strumento ausiliario, ma in modo esattamente opposto: come il fine, anzi come il fine ultimo, che la teoria, con la conseguente prassi, deve perseguire. È questo come vedremo diffusamente nel prosieguo del nostro discorso per un duplice motivo. Il primo è che l'utopia blochiana è caratterizzata da un'ispirazione spiccatamente religiosa, più esattamente messianico-escatologica, che le detta obiettivi e mete che trascendono, pur presupponendoli come momenti indispensabili e fondanti, la realizzazione del comunismo, cioè la società dei liberi e degli eguali, per infuturarsi in evento antropocosmico in cui l'uomo può attuare pienamente la sua libera e felice essenza in cooperazione con la natura solidale e materna, in grado finalmente di dare espressione alla sua più ricca, rigogliosa e bella creatività. Questa koinonìa uomo-natura in cui l'uno e l'altra danno realtà alla propria entelechia, questo attuarsi dell'utopia del Totum e del pensiero-speranza, che la pensa prefigurandola e la spera agendo per attuarla; questo mondo nuovo, questo Novum assoluto, ha un che di divino; è un mondo numinoso, è uno spazio e un tempo in cui Dio, anche se non esiste, può abitare e vivere e, perciò stesso, vi abita e vi vive già quasi che Dio fosse «creato» dal mondo nuovo e dagli uomini che lo abitano finalmente in modo giusto e adeguato, e non viceversa, come di solito la religione insegna. Insomma, Dio non è più il vecchio dio ipostatizzato della vecchia teologia, esistente per sé, venerata entità trascedente, ma:

> Dio diventa il regno di Dio, e il Regno di Dio non contiene più nessun Dio, cioè: questa eteronomia e questa ipostasi reificata si risolvono totalmente nella teologia della comunità, però, come

comunità passata essa stessa oltre la soglia della creatura esistita fino ad ora, della sua antropologia e della psicologia[17].

---

[17] *PS* IH, p.1416. Riguardo all'ateismo di Bloch, è necessario rilevare che esso si è sempre segnalato come un ateismo affatto particolare, cioè soprattutto come negazione risoluta e intransigente di un dio teocrate, trascendente, che giustifica un mondo ingiusto, anzi si pone come giudice inflessibile e persino implacabile di fronte all'uomo ed è capace di colpire, con le più gravi sciagure e calamità, l'uomo giusto e innocente: vedi Giobbe. A questa immagine duramente teocratica Bloch contrappone decisamente quella dell'uomo che si fa Dio, così che Dio stesso si realizza attraverso l'uomo nel modo unico possibile un modo che fa «saltare» le distinzioni tra teismo e ateismo. Di più: specie se leggiamo *Ateismo nel Cristianesimo* e il *Principio Speranza* (ma anche il capolavoro giovanile, *Spirito dell'utopia),* appare evidente che la concezione stessa della religione blochiana fuoriesce dai paradigmi feurbachian-marxiani dell'alienazione *(Entfremdung),* nel senso che, accanto a una religione alienante, propria delle classi sociali dominanti e della gerarchia ecclesiastica, c'è anche, ed è quella vera, la religione utopica, che è la religione popolare, degli umili e degli oppressi ed è strumento principe perché l'uomo non solo si liberi dalle ingiustizie sociali che incatenano, ma affermi e realizzi la sua dignità e la sua libertà in una realtà naturale che diviene sempre più maternamente accogliente e giammai *noverca.* Su quest'argomento, che crediamo di avere affrontato in modo abbastanza esauriente, ci permettiamo di rinviare a L. ANZALONE, *Evento utopico e telos cosmico-religioso in Ernst Bloch*, in AA. W., *Figure dell'utopia*, cit., pp. 231-341. In merito sempre all'«ateismo» di Bloch vale forse la pena di citare quest'interessante e insieme gustoso episodio che Moltmann narra e che si riferisce al suo primo incontro con Bloch. "Mi ricordo molto bene il nostro primo incontro. Fu nell'inverno del 1959, dopo una conferenza che il marxista venuto da Lipsia aveva tenuto a Wuppertal. Eravamo in un locale pieno di fumo. Io gli domandai ingenuamente: «Signor Bloch, Lei però è ateo, non è vero?». Al che egli mi folgorò con un'occhiata e proruppe con voce roca: «Io sono ateo per amore di Dio». In questo paradosso si cela una lunga vicenda di lotte. Vi si celano Prometeo e Giobbe, il divieto mosaico delle immagini e il grido del Crocifisso, la teologia mistica e la critica marxista della religione" (J. MOLTMANN, *In dialogo con Ernst Bloch,* cit., p. 96). C'è forse da notare che il ricordo di Moltmann, se è sicuro quanto al contenuto del colloquio del primo incontro con Bloch, non lo è altrettanto quanto alla data, poiché in un altro brano dello stesso libro la posticipa al 1960: cfr. *ivi,* p. 64).

Il secondo motivo cui facciamo riferimento, rinvia al fatto che l'uto pia  questa volta intesa più come paradigma puro della società comuni sta, luogo di addensamento concettuale dell'eucosmia che in essa si esprime, profondamente contraddistinta dall'umanismo e dal comunismo  si pone (quasi) come un Sollen, un dover essere eticopolitico rispetto al Sein, all'essere di ciò che si fa e al modo in cui lo si fa nel costruire la società socialista prima e comunista poi, con particolare riguardo ai suoi limiti e manchevolezze in tema di libertà e felicità della persona umana. Certo Bloch sarà sempre convinto, anzi questo è il suo punto di maggiore adesione al marxismo, che a fornire l'ermeneutica scientifica per comprendere il senso, i caratteri e le tendenze del divenire storicosociale e a individuare i mezzi e le forze rivoluzionarie per abbattere la società capitalistico-borghese ed edificare la società socialista prima e comunista poi è la concezione materialistica e dialettica del la storia. Peraltro, solo così l'utopia, anche nei suoi più totalizzanti e ambiziosi obiettivi, può concretizzarsi. Ma anche qui, precisamente nel definire per che cosa, e con chi e come bisogna costruire il fronte rivoluzionario, Bloch fa sentire il respiro personale e originale del suo pensiero. A nostro avviso, lo fa quam maxime, nel 1961, per quel che riguarda l'uomo inteso innanzitutto come singolo, con la sua originale rilettura del giusnaturalismo in Diritto naturale e dignità umana, in cui l'accento batte sull'uguaglianza, sulla dignità e sul binomio libertà-felicità che deve caratterizzare la vita di ogni uomo. Lo aveva fatto, circa trentanni prima, con la Germania piombata nella barbara e atroce dittatura nazista, per quel che riguarda le classi sociali chiamate a svolgere un compito rivoluzionario con Eredità di questo tempo di cui Bodei ci ha dato nel già citato Multiversum una splendida esegesi specie attraverso la teoria del multiversum, che consente al nostro filosofo di dimostrare come, vivendo lo stesso tempo cronologico, i vari ceti sociali

vivono tempi di fatto asincroni, ovvero il loro pensiero e la loro azione sono contraddistinti da comportamenti, sistemi di civiltà, contenuti culturali e valoriali, diversi e talora opposti fra loro, comunque "acontemporanei", o nel senso di appartenere al passato, ma ad un passato che, almeno in parte, ha ancora «qualcosa da dire al presente», o al futuro nel senso migliore del termine, poiché si pone come critica radicale del presente e appassionato impegno per cambiarlo. Ad esempio, i contadini poveri e il piccolo ceto medio, impoverito dalla crisi del 1929, animati entrambi da un anticapitalismo in cui spicca il senso dell'humanum, e i giovani, per lo più caratterizzati da tensioni, passioni e sogni palingenetici, possono partecipare a pieno titolo insieme al proletariato  non in funzione subalterna, come voleva la vulgata marxista da Lenin poi  alla rivoluzione per la costruzione della società nuova. Infatti, sono in grado di dare un contributo di lotta e di idee che, a un tempo, rende vincente e arricchisce di contenuti umani, libertari e valoriali la causa rivoluzionaria.

D'altronde, come non si fa a non tenere conto di quel che Bloch ha detto a proposito del suo rapporto con il marxismo? Secondo la testimonianza di Moltmann, di fronte alla reiterata domanda, rivoltagli da destra e da sinistra, dai cattolici e dai protestanti, se egli fosse marxista, Bloch "Una volta rispose: «Io ho inserito il marxismo nel mio sistema»"[18]. Che questo sia stato l'intento vero che ha animato Bloch nel cor so della sua riflessione filosofica e che dal suo perseguimento ne siano scaturiti fatti filosofici di notevole rilievo, a noi pare

[18] J. MOLTMANN, *In dialogo con Ernst Bloch,* cit., p. 67. A commento di questa dichiarazione di Bloch, Moltmann aggiunge: "In realtà per lui Marx sta al centro della storia della filosofia moderna, avendo portato filosofia ed economia al denominatore comune della prassi concreta e liberatoria degli oppressi. Ma Bloch è arrivato a Marx partendo dal messianismo di Thomas Müntzer e dalla Bibbia sovversiva dei profeti e dei poveri. Ciò gli ha sempre impedito di diventare un epigono di Marx" *(Ibidem).*

indubitabile. Ma che si sia trattato di un'operazione teorica facile, diremmo «indolore», è, invece, tutt'altro che indubitabile. Certo, ne è venuta fuori una costruzione di pensiero, che, tra le filosofie di stampo metafisico-messianico, è quella che sta in più intimo e fecondo rapporto con Marx e con il marxismo. Ci riferiamo alla sua ontologia panteistico-materialistica del "non essere ancora" (Noch Nicht Sein), che si esprime, a livello del soggetto umano, nella fenomenologia dell'"oscuro dell'attimo vissuto" (Dunkel des gelebten Augenblicks) e del "non ancora cosciente" (Noch Nicht Bewusstes), per trovare la garanzia del suo non inane protendersi in avanti nella «memoria utopica» (Eingedenken); ci riferiamo anche alla speranza (Hoffnung), che, con l'Eingedenken» è l'altro principio fondante e la modalità essenziale della "coscienza anticipatrice" (antizipierenden Bewusstsein). La speranza e l'utopia, inoltre, affondano le loro radici storico-epocali nel testo biblico potentemente e originalmente interpretato (e persino esaltato) come luogo di una meta-religione non alienante, ben sì generosa e liberante, ad onta della critica o, meglio, di una (per Bloch) non ben intesa critica marxista della religione, per perpetuarsi nei movimenti pauperistico-ereticali del Medioevo e nelle lotte dei contadini (specie) ai tempi della Riforma. Di più: utopia e speranza, in forma più o meno mediata, hanno anche il loro fondamento nella "corrente calda" (Wärmestrom) del pensiero filosofico, quella che, da Aristotele e dalla filosofia araba in poi, pone l'accento sulla creatività della natura, sull'indefinito florilegio delle sue possibilità espressive a tutti i livelli di vita in breve, sugli elementi dionisiaci e qualitativi. Ad essa va la preferenza di Bloch, che non manca di contrapporla alla "corrente fredda" (Kaltstrohm), vale a dire quel pensiero filosofico-scientifico che «legge» le cose del mondo naturale e anche umano in termini di razionalità, di dati quantitativi, calcolabili, misurabili, prevedibili. Della corrente fredda, Bloch

non misconosce i meriti scientifici (nei campi dello studio della natura e, grazie a Marx soprattutto, della storia); ma ciò non toglie che la ritiene incapace di pathos utopico-religioso e, perché no, artistico, specie quando si tratta di arte di avanguardia, come l'espressionismo.

Era, perciò, persino scontato, se si può dire così, l'interrogativo sul «tasso» di marxismo di una filosofia, come quella blochiana, che intende coniugare il socialismo scientifico (ossia il socialismo come scienza della storia e della sua trasformazione) alla speranza (elevata nientemeno che al rango di principio) e al suo telos utopico, interpretando innanzitutto in modo aperto la dialettica hegeliana e senza assimilarla al materialismo dialettico o Diamat. Ma nella RDT, dopo il XX Congresso del PCUS del febbraio 1956 in cui, durante una seduta segreta, Nikita Chruscev, segretario generale del partito, pronunciò una drammatica condanna della brutale dittatura di Stalin e dei suoi crimini, la discussione sulla filosofia di Bloch era destinata a non mantenersi a livello solo filosofico, per acquistare ben presto il carattere della condanna e della messa al bando del suo autore. Né poteva essere altrimenti: Bloch, insieme a molti suoi allievi e colleghi universitari, contrapponeva, in rigorosa coerenza con il suo marxismo utopico, la sua visione democratica e libertaria del socialismo, che batteva anche l'accento sul protagonismo della classe operaia, al perdurante stalinismo dei massimi dirigenti dello Stato comunista e della SED (Sozialistiche Einheispartei Deutschland), i quali intendevano porre mano per finta alla destalinizzazione. Le ostilità furono aperte dal segretario del la SED Walter Ulbricht che pubblicò il 30 dicembre 1956 su "Neues Deutschland", l'organo ufficiale del partito, "un duro attacco all'attività dell'Istituto di Filosofia dell'università di Lipsia" e "Contro Bloch e il suo modo di insegnare e lavorare con gli studenti"[19]. All'attacco del massimo burocrate della

[19] S. ZECCHI, *Utopia e speranza nel comunismo.*

Germania comunista seguì quello del mondo accademico allineato alle direttive del partito, tra cui si distinse Otto Gropp, docente di materialismo storico e dialettico nella stessa università (alla cui «andata in cattedra» lo stesso Bloch non poco aveva contribuito). L'esito dello scontro era già segnato in partenza: Bloch fu messo in pensione e poi costretto a rifugiarsi nella Germania Federale Tedesca, nel 1961[20].

Manco a dirlo, come sottolinea Cacciatore, "Bloch (...) fu accusato di «revisionismo» e di «idealismo hegeliano» proprio perché tendeva secondo gli ortodossi filosofi della RDT a rivalutare la «dialettica» hegeliana di contro al dommatismo dello stalinismo"[21]. Ma, ad onor del vero, non era necessario essere stalinisti per avere più di una difficoltà a inquadrare, la filosofia di Bloch nell'ambito del marxismo. Anche in Italia Bloch non ha avuto una fortuna degna del nome né nel mondo filosofico, accademico e non, né tra il grande pubblico colto e comunque tra i comunisti. Ad esempio, la sua scomparsa, nei primi giorni d'agosto del 1977, passò pressoché inosservata. E questo nonostante la cultura italiana, considerata sia nel suo complesso che con riferimento a quella filosofica e storico-sociologica, specie di ascendenza marxista o hegelo-marxista,

---

*Un'interpretazione della prospettiva di Ernst Bloch*, Feltrinelli, Milano 1974, p. 9.

[20] È stato Stefano Zecchi a compiere la ricostruzione più precisa, organica e oggettiva dell'attacco a Bloch, oltre che ai suoi allievi e collaboratori, dei vertici stalinisti della SED e dei loro manutengoli in campo universitario; un attacco che, man mano, "divenne un fuoco concentrico: il suo operato nell'università, l'attività redazionale della rivista di filosofia furono messe sotto accusa dai politici, Ulbricht e Hager, e dai loro portavoce culturali, Gropp in prima fila". Il risultato fu, come sappiamo, quello che fin dall'inizio coloro che avevano ideato l'attacco per poi realizzarlo si erano proposti: "Bloch, liquidato politicamente, viene esonerato dall'insegnamento" (S. ZECCHI, *Utopia e speranza nel comunismo,* cit., pp. 9-49. Citato a pp. 29, 36).

[21] G. CACCIATORE, *Ragione e speranza nel marxismo. L'eredità di Ernst Bloch, Dedalo, Bari 1979, p. 151.*

apparisse aperta e disponibile al dialogo e al confronto con le più varie esperienze e proposte di pensiero grazie alla lungimirante politica culturale del PCI, diretto da Palmiro Togliatti e, innanzitutto, all'originalità innovante del marxismo di Gramsci, affidato segnatamente ai celebri Quaderni dal carcere, di cui proprio Togliatti volle la pubblicazione. Ma a conferire alla cultura e alla filosofia italiana una caratterizzazione quanto mai libera e non fatuamente varia, sensibile a tutti gli acquisti del pensiero e autenticamente disponibile al confronto e al dialogo privo di prevenzioni e pregiudizi, era stato, fin dagli anni della dittatura fascista, Benedetto Croce con il suo coraggioso, insonne ed elevato magistero di vita e di pensiero, tra cui, come preziosa eredità, spicca la concezione della "religione della libertà".

Se, però, si tiene che presente la personalità umana e intellettuale così autonoma e incatalogabile di Bloch si traduceva nel progetto filosofico politico di informare la costruzione del comunismo a idealità essenzialmente utopico-religiose, la sua scarsa fortuna anche in Italia fino agli anni Ottanta si spiega. Infatti, specie in campo marxista, non si sentiva affatto il bisogno di riscoprire l'utopia e di assegnarle una funzione che andasse al di là di quella di momento preparatorio, pur se ancora acerbo ed astratto, del socialismo scientifico. Per non parlare della religione, quale che fosse la sua forma, la cui positiva considerazione era circoscritta, secondo l'interpretazione feuerbachian-marxiana, alla funzione di spia eloquente dell'alienazione che l'uomo viveva nei rapporti sociali di produzione e che cercava di risolvere ipostatizzando in una presunta alterità divina quella perfezione quella felicità alle quali aspirava. Ha, quindi, ragione Cunico quando, nella Presentazione a Experimentum mundi, rileva:

> Ernst Bloch è stato un intellettuale singolarissimo e scomodo, legato alle più audaci esperienze delle avanguardie culturali del Novecento europeo, ma immune dagli *slogans* via via imperanti,

sganciato dalle istituzioni e spesso in contrasto con le autorità ufficiali, dottrinali o politiche che fossero. Ha dato scandalo nel campo marxista, dove a lungo ha cercato invano una sua collocazione autonoma e stimolante[22].

In ogni caso, è facile intendere che l'anomalia da cui è affetta la filo sofia di Bloch si è accompagnata anche alla domanda se, grazie alla sua «rivalutazione» della religione, specie quella ebraico-cristiana, non fosse, invece che un marxista, sia pure sui generis, un cripto-cristiano[23]. Le risposte date a questi interrogativi sono state le più diverse. Ma, forse, con non vistosa forzatura, si possono riassumere in quelle che tendono a rintracciare nella «pagina» blochiana la possibilità di una mediazione tra la razionalità storico-scientifica di Marx e la sua speranza utopico-religiosa e in quelle che, ridimensionando e quasi negando la parentela di Bloch con Marx, lo intendono quasi come un «teologo» o un filosofo-teologo, perlomeno come lo si poteva essere nel XX secolo, ossia come profondo scopritore e fine interprete di una tradizione ebraico-cristiana da cui avrebbe tolto «la crosta della scrittura sacerdotale», consistente in una religiosità che

---

[22] G. CUNICO, Il sistema aperto dell'esperimento cosmico, in EM, p. 7.

[23] Non ci sfugge, naturalmente, l'estrema semplificazione (che, comunque, non è assimilabile a una falsificazione) da noi operata, delle interpretazioni della filosofia di Bloch, le quali comprendono una bibliografia molto ampia e articolata, che ha dato luogo alle sue principali correnti interpretative già alla fine degli anni Settanta del secolo scorso. Per un'informazione sulla bibliografia di maggiore rilievo di questo periodo (di altri importanti contributi storiografici e critici successivi agli anni Settanta avremo modo di parlare nel prosieguo del nostro discorso) cfr. S. ZECCHI, *Utopia e speranza nel comunismo,* cit, pp. 205-243; G. CUNICO, *Essere come utopia,* cit., pp. 219-226; G. PIROLA, *Religione e utopia concreta in Ernst Bloch*, Dedalo, Bari 1977, pp. 11-13,115-122; L. BOELLA, *Rassegna di studi tedeschi su Bloch* e L. FAUSTI, *Nota sugli interpreti cattolici italiani di Bloch,* in Aut Aut. Eredità di Bloch, n. 173-74,1979, pp. 151-162 e pp. *163-178*. Cfr. G. CACCIATORE, *Ernst Bloch: l'utopia della realizzazione dell'«humanum»,* in *Critica marxista*, n. 5, 1980, p. 109.

giustificava l'oppressione dei ricchi sui poveri, per riportare alla luce la «scrittura del popolo» e del suo sogno e di libertà e di uguaglianza e di un mondo nuovo; un sogno e un'utopia espresse dai profeti in una predicazione sovversiva e in profezie social-apocalittiche. Ma in questo dibattito al quale pure la fine dell'URSS e dei Paesi di socialismo reale conferiscono una singolare attualità in virtù della critica anticipatrice che ne fece Bloch, pur senza rinnegare il comunismo[24] qualcosa di essenziale della sua filosofia pare vada perduto, nel senso che essa, come sul mitico letto di Procuste, o appare troppo ridimensionata così da farla combaciare con la filosofia di Marx e, più in genere, con la tradizione marxista o è tanto dilatata da essere del tutto eccedente rispetto al materialismo storico e alla sua proposta politico-sociale, con cui manterrebbe solo generici legami, peraltro derivanti dalla sua ispirazione chiliastica ed escatologica. A noi sembra che, in entrambi i casi, Bloch, grazie a un'operazione di «chirurgia filosofica», venga dimidiato o, se si preferisce, arbitrariamente ridimensionato e, in ogni caso, non sia preso fino in fondo sul serio nel suo tentativo impegnativo, interessante e tutt'altro che privo di attualità, di essere un filosofo che ha costruito una sua filosofia rimanendo marxista, anzi offrendo un notevole e prezioso contributo allo sviluppo del marxismo. Se, invece, prendiamo sul serio Bloch e vogliamo capire la peculiare fisionomia della sua filosofia e, perché no, del «suo» marxismo, per un verso, non dobbiamo sminuire gli importanti momenti di consonanza del suo pensiero con quello di Marx, per l'altro verso, non dobbiamo stemperare, in nome di una flessibilità teorica che dal sincretismo porta alla confusione, le radicali diversità del suo modo di concepire innanzitutto l'utopia rispetto a Marx. Solo in questo modo si scongiura il pericolo di ridurre la

[24] Cfr. G. CACCIATORE, Ernst Bloch: l'utopia della realizzazione dell'humanum cit., p. 109

filosofia di Bloch a una serie di affermazioni non seriamente dimostrate, persino a un miscuglio di altisonanti petizioni di principio e di singolari teorie metafisiche, apoditticamente enunciate. La qualcosa porterebbe di fatto a concludere che il valore dell'utopismo blochiano si identifica sostanzialmente con la funzione di un Mercurio che conduce le anime radical-borghesi, non immediatamente inclini al marxismo, a infoltire le schiere delle masse caratterizzate da coscienza rivoluzionaria[25]

Come ha notato Cacciatore, la «vitalità» del pensiero di Bloch consiste, "da un lato, nella sua capacità di incrociarsi con i nodi essenziali di un'epoca di transizione quella degli anni Venti-Trenta e, dall'altro, nel suo caratteristico riaprire orizzonti tematici (il rapporto marxismo-religione, il ruolo della speranza rivoluzionaria, il nesso tra scientificità del l'analisi e permanenza della prospettiva di trasformazione) che si ritenevano ormai «sistematizzati» nelle risposte «scolastiche» e nella conclusività dogmatica di non pochi

[25] Lo ribadiamo: sarebbe una lettura riduttiva quella che, pur mettendo in luce il nesso tra i concetti di utopia, a contemporaneità ed eredità, vedesse in Bloch solo il pensatore che cerca di dare una «sua» soluzione al problema delle alleanze della classe operaia per diventare egemone, abbattere la società capitalistico-borghese, costruirne un'altra egualitaria. Come abbiamo già detto sulla scorta di Bodei, la rivalutazione blochiana dell'ideologia e della cultura piccolo-borghese urbana e rurale e l'esaltazione della tensione utopica del mondo giovanile (lo stesso discorso, secondo Bloch, vale ancora di più per i movimenti pauperistico-ereticali) sono rivolte a qualcosa che trascende il tema delle alleanze rivoluzionarie e investe lo stesso progetto politico-ideale del marxismo. Il nostro filosofo non solo attenua l'asimmetria del rapporto tra la classe operaia e i suoi alleati, che ritroviamo in Lenin e, sia pure solo in parte, anche in Gramsci, ma mira esplicitamente a dare maggiore ampiezza e profondità di contenuti al pensiero marxista e rivoluzionario (cfr. O. NEGT, *L'eredità della non-contemporaneità e il problema della propaganda* in *Aut Aut,* n. 173-74, cit., pp. 7 sgg.; R. BODEI, *Multiversum,* cit., pp. 13-50).

marxisti teorici”[26]. Con questa indicazione, Cacciatore schiude un’interessante prospettiva ermeneutica della filosofia blochiana, che scongiura il pericolo di intenderla troppo sbrigativamente come qualcosa di aggiunto (e quindi estrinseco) al marxismo, vale a dire un discorso che, nonostante il carattere poco marxista dei suoi fondamenti onto-gnoseologici, riesce, grazie a una serie di intuizioni e di analisi storico-sociologiche, a cogliere l’oggettiva convergenza di tanta parte della storia e della cultura dell’Occidente con la finalità del marxismo.
Ma è proprio del senso affatto particolare della vitalità storico-teorica di questa filosofia che occorre comprendere il principio ispiratore, ancorché non manifesto. Non si può, infatti, scordare che essa è stata persino assimilata a una metafisica bizzarra e, comunque, poco consonante con il marxismo. Una tesi del genere è stata sostenuta da Jurgen Habermas in un saggio del 1960 dal titolo *E*rnst Bloch. Uno Schelling marxista**:** “Il materialismo di Bloch scrive Habermas resta speculativo, la sua dialettica dell’illuminismo trapassa al di là della dialettica in una dottrina delle «potenze». Metaforicamente parlando (e l’utopia contiene sempre residui metaforici) Bloch orienta il suo pensiero non tanto a risolvere le contraddizioni sociali esistenti, quanto ad alleviare una presunta «gravidanza» del mondo. La filosofia della natura diventa così la natura della sua filosofia”[27].

---

[26] Cfr. G. CACCIATORE, Ernst Bloch: l'utopia della realizzazione dell’humanum cit., p. 109.

[27] J. HABERMAS, *Ernst Bloch. Uno Schelling marxista,* in *Profili politico-filosofici,* a cura di L. Cappa, Guerini e Associati, Napoli 2000, pp. 126-27. Il saggio di Habermas ricostruisce la filosofia di Bloch presentandola come una sintesi discutibile di mistica ebraica, pensiero filosofico-teologico cristiano e rinascimentale, specie di stampo neoplatonico, in cui è quanto mai forte l’influenza di Schelling e, con lui, del giovane Marx.

Il saggio di Habermas ha operato una notevole influenza sulla critica blochiana non solo marxista, ma anche appartenente ad altri indirizzi. Valga per tutti il riferimento a un esponente della Scuola di Francoforte come Alfred Schmidt. Questi, muovendo da una decisa sottovalutazione del giovanile utopismo marxiano, afferma che, comunque, nel Marx maturo è ben ferma la distinzione tra soggetto umano, non solo quando conosce ma anche allorché lavora, e oggetto naturale, pur mediato e trasformato dal lavoro[28]. Proprio questo confine e questa distinzione, secondo Schmidt, Bloch le vorrebbe cancellare, quando, con la sua "filosofia dell'identità (...)per lo meno in via ipotetica tende a concepire, hegelianamente, l'intera realtà come un soggetto assoluto che si media con se stesso. Che questo soggetto dovrebbe essere un «soggetto naturale», conta qui poco e ha una rilevanza puramente terminologica rispetto al fondamento idealistico di tale concezione (...) Bloch accetta la credenza idealistica in un principio ultimo dell'essere, autogenerantesi, che sarebbe alla base del mondo. Un tale principio però è del tutto estraneo al modo di pensare di Marx (...) L'unico soggetto scaturito dalla natura e operante teleologicamente nella natura è per Marx l'uomo che deve trovare conferma di sé lavorando su una realtà non soggettiva, sulla natura materiale esterna"[29]. Dal versante opposto, Arno Münster non esita ad affermare: "La filosofia di

---

[28] Cfr. A. SCHMIDT, *Il concetto di natura in Marx,* Laterza, Bari 1969, pp. 199 sgg. Nota, tra l'altro, il pensatore francofortese: "Se è vero che l'opera marxiana non si divide in due parti senza rapporto tra loro, è altrettanto vero che proprio il problema dell'utopia mostra fino a qual punto il Marx della maturità sia superiore all'astratta e romanticheggiarne «antropologia» dei *Manoscritti* parigini". Per quel che riguarda il versante non marxista in cui è riscontrabile l'influenza di Habermas nella valutazione della filosofia di Bloch cfr. T. PERLINI, *Metafisica e utopia in Ernst Bloch* ed E. PACI, *Considerazioni attuali su Bloch,* in *Aut Aut* n. 125, 1971, pp. 61-82 e 20-30.

[29] A. SCHMIDT, *Il concetto di natura in Marx,* cit., pp. 151-52.

Ernst Bloch domina, come un blocco erratico, il paesaggio filosofico e letterario del nostro secolo a tal punto che sarebbe ozioso (...) decidere quali opere siano in ultima istanza più significative per l'ulteriore sviluppo del marxismo nel nostro secolo: quelle di Rosa Luxemburg, di Gramsci, di Lukács o quelle di Ernst Bloch. Ciò che, rispetto ad altri grandi filosofi marxisti della nostra epoca, distingue l'opera alla quale dedicò l'intera sua vita il filosofo di Tubinga (...) non sta solo nel carattere di totalità hegelo-universalistica della sua opera, nella concentrata unità filosofica, nell'arco che abbraccia quasi ogni crisi storica, ogni rivolgimento politico, filosofico e letterario del nostro secolo (...), ma anche nella stretta connessione tra opera e vita, testimoniata dalla inscindibile unità di filosofia, politica e morale, e nella limpidezza e tetragonicità di un agire ispirato da un rivoluzionario concetto di prassi umanisticamente e marxisticamente inteso"[30].

### 3. Natura e carattere anamnestico della filosofia occidentale. Anamnesi ed *Eros* in Platone

Indubbiamente questo interessante florilegio di interpretazioni della filosofia di Bloch, specie sul tema della sua appartenenza al marxismo o della sua stretta vicinanza a tematiche marxiste decisive, ci fa comprendere almeno la difficoltà di cogliere il senso autentico e la specifica fisionomia della sua filosofia. La cosa non deve sorprendere dal momento che abbiamo a che fare con una costruzione di pensiero che si segnala per la sua ricca polisemia, sostenuta peraltro da una dialettica intensa, serrata e palpitante, di cui non sempre appare il momento di pacificazione e di sintesi. Infatti, ragione e speranza, critica dell'economia politica e sogno a occhi aperti, "corrente calda" e "corrente fredda", scienza della storia e

[30] A. MUNSTER, *Introduzione all'edizione tedesca di* E. BLOCH, *"Marxismo e utopia",* in *MU, p.* 32.

spirito dell'utopia, pacifismo e senso romantico della rivoluzione, società comunista e libertà della persona umana, ateismo dichiarato ed eredità religiosa, ebraismo e cristianesimo, mutamento teo-ontologico dell'uomo e aporie della realizzazione si offrono come un labirinto di diadi concettuali apparentemente refrattarie alla soluzione della loro contraddittorietà. Come fare a non disperdersi in esso o a soffermarsi nel privilegiamento dell'una a scapito dell'altra? Per evitare questi pericoli, per essere guidati dal filo del lògos, ci sembra utile e necessario compiere un percorso antimitologico: giungere al centro del labirinto del pensiero blochiano come punto da cui si sviluppa l'intelaiatura sotterranea che ne fa una costruzione speculativa talvolta sviante ma non incoerente. Se, come Adorno ha sostenuto[31], siamo di fronte a una riflessione filosofica che, dal suo esordio, mantiene intatta e salda la sua intuizione, non solo approfondendone ed estendendone il senso, come nel caso della fenomenologia della coscienza anticipante e della dottrina delle categorie[32], ma anche correggendone orientamenti erronei e tentazioni di sviluppi deviami, come nel caso della giovanile sottovalutazione di Hegel e dello stesso Marx (specie in Spirito dell'utopia), diventa possibile, anzi persino obbligante adoperare i testi di questo pensiero come frammenti in cui esso sperimenta la sua pretesa di interpretare il mondo e la storia e, insieme, rivela ciò che ne sorregge davvero la coerenza e il movimento.

---

[31] Cfr. T. W. ADORNO, *Henkel, Krug und frühe Erfahrung,* in AA. W., *Ernst Bloch zu ehren,* Frankfurt am Main, 1965, p. 11.

[32] Cfr. in particolare *Experimentum mundi* che può essere, a buon diritto, considerato l'esposizione di "una dottrina sistematica delle categorie come ricostruzione dello sviluppo delle forme del mondo reale, e perciò come laboratorio sperimentale ancora sempre aperto e frammentario, non come riassunto concludente" (G. CUNICO, *Ernst Bloch - Experimentum mundi: dalla domanda originaria al sistema aperto delle categorie*, in *Aut Aut,* n. 173-74, cit., p. 126).

È la memoria, a nostro avviso, il principio onto-gnoseologico che, pur non esplicitamente teorizzato in questo suo carattere, rende possibile l'esplicarsi, nel mondo e nella storia, dell'utopico, il suo manifestarsi, sia pure in forma incoata, nella tenebra dell'attimo vissuto, nel "non-ancora conscio", segnalandosi come una tendenza latente o possibilità fondamentale che, man mano definendosi nel suo contenuto e nella sua prospettiva, mentre si dà una scienza della storia (o almeno si dispone in coerenza con essa), si fa sogno ad occhi aperti, speranza, religione e, soprattutto, utopia, da cui proviene una sfida alla storia perché vinca i suoi affanni e costruisca per l'uomo una patria in cui si affratella con l'altro uomo e si riconcilia con la natura. Come avremo modo di vedere, la memoria, un particolare tipo di memoria, anzi la Mneme per il significato peculiare, non privo di ascendenze orfiche, che assume nella filosofia di Bloch, appare come l'esperienza, vissuta nell'oscurità dell'attimo, di un passato storico-metafisico carico di futuro e come la via attraverso cui quest'ancora incompiuto passato utopico si rivela nel presente e indica alla teoria-prassi le linee lungo le quali dare attuazione concreta alla sua indecisa possibilità. Infatti, lo stesso attimo vissuto lascia comprendere la sua morfologia e dialettica se si muove dal presupposto che sia ad esso inerente la memoria, al punto che, con un'espressione desunta dal titolo di un bel brano musicale di un compositore di grande talento, Franco Battiato, possiamo dire fin d'ora che la memoria è il "centro di gravità permanente" dell'oscurità dell'attimo e, con esso, della coscienza anticipante, della speranza e dell'utopia.

Invero, queste affermazioni sembrano cozzare contro la centralità, di segno sostanzialmente negativo, che il concetto di anamnesi della tradizione filosofica occidentale occupa nella valutazione blochiana, in quanto reminiscenza di stampo platonico, che, da un lato, con la sua «malia» incatena l'uomo al già-stato, ad un passato storico-metafisico, paralizzandone

l'azione trasformatrice e di segno innovativo e, dall'altro, giustifica il reale naturale e storico anche nella sua negatività. Ma Bloch non si limita solo a «parlare male» della memoria; anzi, nella maggior parte delle sue opere ne «parla bene», in termini più che positivi, persino fondativi del suo utopismo. Si tratta dei luoghi in cui espone la concezione dell'Eingedenken o "memoria utopica", un concetto di estrema densità mistico-concettuale, che attraversa tutto l'arco della sua riflessione filosofica e, perché no, teologica, se così è lecito chiamare il suo metateismo, ovvero il suo ateismo misticamente «riempito» dalla presenza di un Dio che, pur negato, rende il mondo nuovo.

Certo, Bloch non afferma mai esplicitamente che la memoria utopica, in quanto memoria ontologica, è un principio costitutivo della struttura dell'essere umano. Ma, anche se Bloch (forse) non sarebbe stato entusiasta del criterio interpretativo che invochiamo, riteniamo che si debba concordare con quanto Martin Heidegger sostiene circa il modo (ad un tempo autentico e difficile) di capire la filosofia di un filosofo. Scrive Heidegger nell'incipit della Dottrina platonica della verità:

> Le conoscenze scientifiche sono abitualmente espresse in proposizioni e prospettate all'uomo come risultati tangibili da utilizzare. La «dottrina» di un pensatore è ciò che nel suo dire rimane non detto, e a cui l'uomo è esposto affinché vi si prodighi.
>
> Per poter esperire e quindi conoscere il non-detto di un pensatore, qualunque ne sia la natura, dobbiamo ripensare ciò che ha detto"[33].

Naturalmente, l'uso di una siffatta griglia ermeneutica esposta com'è a tentazioni, anche inavvertite, di forzature dei testi presi in esame o, comunque, al sospetto che si possano, con superficialità e presunzione, fare cose del genere è valida

[33] M. HEIDEGGER, *La dottrina platonica della verità,* in ID., *Segnavia,* a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1987, p. 159.

se la si adopera, con senso filologico meditante, come strumento per avvicinarsi quanto più è possibile a ciò che è stato veramente e profondamente pensato e, perché no, per fare propria, se lo si ritiene, l'eredità, termine e concetto caro a Bloch, che in quel pensiero è contenuta in quanto invito a proseguire lungo la via che esso ha percorso e indica come cammino in avanti da percorrere. Nel caso di Bloch, l'Eingedenken non solo ci fa capire meglio (se non fino in fondo) la sua prospettiva filosofica, ma contribuisce potentemente a delineare una figura umana in cui la memoria si libera dalla 'colpa' sia di incatenare con i suoi incantesimi l'umanità al già stato, rendendola incapace di azione per cambiamenti veri e positivi, sia, e peggio, di ricondurla, freudianamente, negli inferi di un inconscio eslege e di una libido incestuosa, i cui desideri inconfessabili, le cui angoscianti allucinazioni e i cui morbosi fantasmi non possono essere mai veramente rimossi e scacciati dalla psiche, rendendo essa equivoca e doppia e la vita frammentata e drammatica.

Crediamo anche di poter avanzare l'ipotesi che Bloch, forse perché sostenuto dal lavoro critico-filologico con cui ha portato alla luce la carica negativa e paralizzante del pensiero anamnestico, è stato anche in grado di coglierne, dialetticamente, quella attiva e positiva. Ma, probabilmente, preso dall'assillo di rescindere la sua prospettiva filosofica da qualsivoglia memoria di stampo platonico, rivolta al passato, non ha svolto con compiutezza di registro il discorso sull'Eingedenken, cioè sul suo valore e sul suo fondamento ontologico-esistenziale, oltre che storico-esistentivo. In questo modo, però, non solo ha limitato il senso e la portata della scoperta di una memoria che apre al nuovo, al futuro e alla prassi trasformatrice, ma ha finito per non esplicitare il principio dell'"attimo vissuto" come mneme di un non-ancora a livello di coscienza e di essere, ovvero di una sostanza antropo-metafisica che aspira all'espressione. Ma il discorso

sulla memoria utopica, e sul carattere fondamentale, ancorché in parte celato, che ha nella filosofia di Bloch, richiede che la si distingua nettamente dall'anamnesi. Tra l'altro, anche a prescindere dall'Eingendenken, la tesi blochiana della natura anamnestica della filosofia occidentale, con particolare riguardo a Platone e a Hegel, ci sembra tale da gettare uno squarcio di vivida luce ermeneutica su uno dei suoi tratti morfologici peculiari e significativi.

Nella già citata intervista alla televisione francese del 1974, rispondendo a una domanda su Soggetto-Oggetto. Commento a Hegel, Bloch affermò che l'asse attorno a cui ruota la sua interpretazione del grande filosofo tedesco è l'anamnesi:

> Sì, lo scrissi in segno di gratitudine per il mio estimatissimo maestro giovanile e guida costante Georg Friedrich Wilhelm Hegel, ma anche come una critica di fondo, nel capitolo «Hegel e l'anamnesi: contro la malia dell'anamnesi», condotta dal punto di vista del novum. L'anamnesi è la malia che, da Talete fino a Hegel, ha fuorviato ogni filosofia, nella supposizione, cioè, che tutto il nostro sapere sia rimemorazione.
>
> Hegel aveva una dialettica, ma essa, passando per la tesi, per l'antitesi e la sintesi, ritorna di nuovo alla tesi: imbocca, dunque, dopo la negazione, un cammino circolare. Dopo l'antitesi essa fa di nuovo ritorno alla sintesi, torna indietro alla tesi per riprenderla a un gradino più alto, dove si ricomincia daccapo allo stesso modo: nuova antitesi, nuovo ritorno alla tesi e così via. L'intero movimento in Hegel è un cerchio dei cerchi. Non c'è futuro, non c'è nulla che non ci fosse già da sempre, che non venga rimembrato e concretizzato. *Nihil novum sub luna*, non c'è nulla di nuovo sotto la luna'[34]

Non è necessario essere dotati di un particolare intuito filosofico per rendersi conto dal momento che è Bloch stesso a dirlo, ma anche se non lo dicesse apparirebbe di palmare evidenza che la sua interpretazione della filosofia occidentale fino a Hegel e persino fino a Freud, in quanto contraddistinta,

[34] MU, p. 101

anzi inficiata, dalla malia dell'anamnesi (Bann der Anamnesis), rappresenta una (perspicua) radicalizzazione della famosa XI Tesi di Marx su Feuerbach: "I filosofi hanno solo interpretato il mondo in modi diversi; si tratta però di mutarlo"". Infatti, nel primo volume del Principio Speranza, che è dedicato principalmente a fondare a livello onto-gnoseologico la sua filosofia dell'utopia concreta e della speranza, Bloch, ponendosi un problema quanto mai interessante: "che cos'è in definitiva che ha portato (Marx) a scoprire il punto di attacco delle Undici tesi, dunque l'incipiente filosofia della rivoluzione?"[35]", afferma che una tale scoperta se è da collegare a una rimeditazione critica e creativa della filosofia[36] tedesca, dell'economia politica inglese e del socialismo francese, s'identifica, innanzitutto ed essenzialmente, con la scoperta dell' "orizzonte del futuro (Horizont der Zukunft), con la scienza del nuovo e la forza per guidarlo", che è il "punto archimedeo" (archimedischen Punkt) rivoluzionario e, con esso, della teoria-prassi"[37]. E Marx stesso, ricorda Bloch, che nel Manifesto del partito comunista l'ha chiaramente detto, affermando: "Nella società borghese, in definitiva il passato domina sul presente, in quella comunista il presente domina sul passato"[38].

Il dominio del passato, per cui "ogni sapere" è "riferito essenzialmente al passato, poiché soltanto questo è contemplabile", rinvia al principio dell'anamnesi. Essa viene da Bloch concepita come fondata su di un senso inarrestabile di conversione al passato, sull'evoluzione di un'intuizione fondamentale grazie alla quale la storia e il divenire sono

---

[35] PS I, p. 332.

[36] K. MARX, *Tesi su Feuerbach*, in ID., *Opere,* a cit., p. 206. PS I, p. 332.

[37] PS I, p. 323; PHI, p. 329.

[38]K. MARX-F. ENGELS, Manifesto del partito comunista, cit., p. 364. Cfr. anche PS I, p. 363.

racchiusi in un principio stabilmente posto che li attrae come un corpo grave. Di qui l'enfasi blochiana contro una siffatta tradizione di pensiero che trova la sua origine nella Grecia pre e post-socratica. Scrive Bloch:

> L'erroneo rapporto reciproco fra sapere e passato è molto più antico, anzi ha la sua origine proprio lì dove il processo lavorativo non era affatto oggetto di riflessione nella conoscenza (*wo der Arbeitsvorgang in der Erkenntnis überhaupt nicht reflektiert war*), così che non solo il sapere doveva essere semplicemente contemplazione, (...) ma per di più l'oggetto del sapere doveva essere semplicemente ciò che era stato pienamente configurato, l'essenza (*Wesenheit*) semplicemente il già stato (*Ge-wesenheit)*. Qui si colloca l'anamnesi platonica: «perché», dice Socrate nel *Menone* (81b-82a), e si riferisce alla contemplazione proprio nel passato originario dell'anima, «il ricercare e l'apprendere non sono assolutamente altro che reminiscenza». È la malia di questa contemplazione antiquaria (*Es ist der Bonn dieses Kontemplativen Antiquariums*) senza considerare tutte le trasformazioni sociali del concetto di conoscenza che fino a Marx ha tenuto la filosofia non soltanto nella contemplazione, ma appunto nella mera relazione al divenuto (*Relation zur Gewordenheit*) inserita in ogni contemplazione. Persino per il pensatore dello sviluppo, Aristotele, (*Selbst dem Entwicklungdenker Aristoteles*), l'essenza è il *tò ti en eḿai,* il «che cosa era l'essere», nel senso della determinabilità conclusa, della caratterizzazione statuaria. Persino per il grande pensatore del processo dialettico, Hegel, l'accadere è completamente piegato alla sua storia compiuta, e l'essenza è la realtà divenuta, in cui essa «è tutt'uno con la sua apparenza». Non da ultimo Marx stesso nota in Feuerbach questa barriera: «Tutta la deduzione di Feuerbach relativa ai rapporti reciproci degli uomini finisce soltanto col dimostrare come gli uomini *hanno sempre avuto* bisogno l'uno dell'altro. Egli vuole stabilire la coscienza di questo fatto, vuole dunque, come gli altri teorici, suscitare soltanto una giusta coscienza su un fatto esistente, mentre per un comunista autentico ciò che importa è rovesciare questo esistente (...)». L'effetto di tutto ciò fu che lo spirito della anamnesi ha cercato la sua forza conoscitiva

proprio lì dove c'è *il minimo di presente, per non dire di futuro* da decidere[39].

C'è, però, anche da sottolineare che Bloch, nelle lezioni di storia della filosofia antica (Leipziger Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie. Antike Philosophie), esponendo i dialoghi platonici in cui viene esplicitamente formulata la teoria della conoscenza come anamnesi, avanza l'interessante ipotesi che il suo autore abbia risentito di

---

[39] *PS* I, pp. 333-34; *PH* I, pp. 329-30. Cfr. anche K. MARX-F. ENGELS, *L'Ideologia tedesca*, Editori Riuniti, Roma 1971, p. 38. Crediamo che, esaminando, sia pure in breve, le ragioni per cui la teoria della conoscenza greca, segnatamente in Platone, ebbe carattere anamnestico, sia anche il caso di sottolineare che l'antichità, compresa quella greca, si resse sulla netta distinzione, anzi opposizione, tra il mondo del lavorare e del produrre (ovvero delle *téchnai*, che danno luogo alla *poiesis,* il fare producendo, che ha il suo fine, la sua «riuscita», nell'oggetto prodotto), il cui campo d'azione è la realtà sensibile, caratterizzata dal divenire, dalla contingenza, dall'oscillazione indeterminata tra il più e il meno, di cui, quindi, non vi può essere conoscenza vera, e il mondo del sapere, della conoscenza vera o *episteme,* che riguarda la realtà non soggetta al divenire, cioè l'essere, che è ciò che è necessario, ciò che non può essere diversamente da com'è, in quanto perfetto, immutabile, ecc. (si pensi, ad esempio alle idee platoniche o alle leggi che regolano il non corruttibile movimento degli astri). Com'è noto, questa concezione è, a un tempo, testimoniata e portata ad alti livelli di elaborazione filosofico-concettuale da Platone *(Epinomide,* 982 c-d., in PLATONE, *Opere,* vol. II, Laterza, Roma-Bari 1974) e Aristotele *(Ethica Nicomachea* 1139 b 15-1140 a 25 in ARISTOTELIS, *Ethica Nicomachea,* Recognovit brevique adnotatione critica instruxit I. Bywater, Oxonii, 1962, pp. 116-117). Su questo tema e sull'evoluzione della tecnica dall'antichità ai giorni nostri e sul suo rapporto e con i maggiori filosofi che ne hanno studiato i caratteri, le cause e le forme (Heidegger e Severino, *in primis)* cfr. soprattutto G. MINICHIELLO, *La tecnica e l'episteme. Per una ermeneutica della razionalità scientifica,* Tempi Moderni, Napoli 1983; ID., *Il pensiero e la tecnica (Hegel, Marx Nietzsche),* Sabatia editrice, Avellino 1984; U. GALIMBERTI, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica,* Feltrinelli, Milano 1999.

> Un mito egizio che Platone conosce e gnoseologicamente approfondisce in modo straordinario e che poi ha trasformato. Ci sono sculture egiziane rappresentanti teste di bambini, sulle cui labbra è posto un dito grandissimo e quindi non loro. Il movimento con il quale noi alludiamo al tacere (il sigillare le labbra) è dunque antichissimo. Il dito serve all'angelo della gravidanza per sigillare le labbra ai neonati in modo tale da non far dire loro ciò che hanno visto in un altro mondo. Questo mito della caduta e della nascita è ancora conservato nel peccato originale. In tutta la sua vita l'uomo deve tentare di ricordare ciò che ha visto prima della nascita e, in proporzione di quanto ricorda, sale di grado e si accresce il premio dopo la morte, poiché, di nuovo, nel mito egiziano, l'angelo della gravidanza, che nel ricordo è sparito completamente, compare nell'ora della morte come angelo della morte. E nell'ora della morte, il morente si rammenta di tutto ciò che ha dimenticato di fare, e per questo urla. Questo grido corrisponde al primo che il neonato emette quando egli cade in questo mondo da quello celeste. Ma nessun uomo ascolta più quest'ultimo grido, solo un gallo lo ascolta. Questa è una caratteristica dei miti egiziani e babilonesi che hanno il gallo come animale e allegoria del mattino[40].

Così, la teoria platonica dell'anamnesi, da un lato, si collega a una tradizione culturale egizia che «deposita» in una precedente vita il senso della vita terrena, come anche, secondo Bloch, alla suggestione di uno "spirito arcaico-mitico", di un pensiero dipendente dalla "fissità miticoastrale"[41]; dall'altro lato, si basa sulla svalutazione del processo lavorativo e sulla conservazione della struttura schiavistica della società. La tesi che collega la concezione dell'anamnesi a questo suggestivo e profondo mito egizio non confligge con quella del suo stretto rapporto con una società in cui forze e rapporti di produzione erano considerati immodificabili. Appare, anzi, lecito parlare di un nesso invece che deterministico, come sarebbe secondo un marxismo scolastico di complementarietà dialettica tra le due tesi. Se infatti la concezione secondo cui il senso della vita

---

[40] *LVI,* pp. 142-43.
[41] *PS* I, p. 323.

precede la vita stessa sanziona, sia pure in modo mediato, l'ingiustizia dell'oppressione di larga parte dell'umanità antica, «giustificando» la cultura materiale schiavistica; a sua volta, quest'ultima, pur nella sua estrema iniquità, facilita la creazione di una cultura immateriale che consente (specie alle classi sociali dominanti) di concentrare l'attenzione sull'uomo in quanto singolo, colto nella sua peculiare e pura esistenzialità e in rapporto all'enigma del mondo che egli abita e alla numinosità che sembra avvolgerlo o trascenderlo, suscitando un pensiero, oltre che religioso e mistico, anche speculativo e metafisico.

In sintonia con la più accreditata storiografia platonica"[42], Bloch nota come la reminiscenza sia, in Platone, qualcosa di

---

42 È opportuno sottolineare che la teoria dell'anamnesi non solo investe l'ambito conoscitivo della filosofia di Platone, bensì la caratterizza in modo peculiare nel suo dialogico costruirsi, modificarsi, approfondirsi e svilupparsi. A conferma, poi, del carattere enigmatico del filosofare di Platone come di quello dei presocratici (da Anassimandro, Eraclito, Parmenide, Zenone, Empedocle, Gorgia) e dello stesso Socrate, c'è il fatto che Platone non dà, come dovrebbe, la debita evidenza alla teoria dell'anamnesi. Basta dire che questa parola compare solo diciotto volte in cinque dialoghi platonici, in cinque per l'esattezza: "4 volte nel Metione: 81d 5e 2; 82 a 2; 98 a 4; 11 volte nel Fedone: 72 e5; 73 b5, c5; 74 a2, d2; 76 a7; 91 e 6; 92 c9, d6; una volta nel Fedro: 249 c2; una volta nel Filebo: 34 b2; una volta nelle Leggi: V 73 b 8" (V. MEATTINI, Anamnesi e conoscenza in Platone, ETS, Pisa 1981, nota a p. 137), mentre la teoria che da essa prende il nome è svolta nel Menone e nel Fedone. Ciò però non toglie che a ragione Zeller sostiene che di essa "Platone stesso parla (...) con tanta determinatezza dogmatica, e il suo collegamento con l'insieme del sistema è così lampante, che dobbiamo incondizionatamente comprenderla fra le parti dottrinali di esso" (E. ZELLER-R MONDOLFO, *La filosofia dei greci nel suo sviluppo storico,* parte seconda, vol. III, 1-2, a cura di M. Isnardi-Parente, La Nuova Italia, Firenze 1974, p. 404).

Meattini sottolinea, opportunamente, la centralità e la funzione imprescindibili dell'anamnesi, affermando tra l'altro che "Se il termine anamnesi non compare nella *Repubblica,* il tema centrale vi è però

presente: il sapere è alle spalle e si deve imboccare la via del ritorno, dialetticamente: la progressiva conquista dell'*epistéme* richiede l'accantonamento della realtà sensibile e un rinvenimento di quel mondo intelligibile che in noi dimora" (V. MEATTINI, *Anamnesi e conoscenza in Platone,* cit., p. 31). Francois Chatelet, a sua volta, rileva che l'anamnesi, da Platone in poi, è a base di una delle due fondamentali teorie della conoscenza: quella che ha come fine "scoprire", "riconoscere" la verità (*ars demonstrandi*), in quanto la presuppone come già compiuta, esistente da sempre in atto; mentre l'altra teoria ritiene che la conoscenza deve "inventare", "costruire" la verità *(ars inveniendi),* in quanto non è presupposta, ma si pone come "costruzione diretta ed efficace della cosa da parte del pensiero" (F. CHATELET, *Platone,* Nuova Universale Cappelli, Bologna 1982, p. 18). La conoscenza come reminiscenza viene, com'è noto, proposta da Platone per la prima volta nel *Menone,* uno dei cosiddetti dialoghi *matematici,* dedicato al problema dell'*apprendere.* Questa concezione vuole dimostrare il carattere falso e ingannevole dell'eristica, che, confutando qualsivoglia tesi, si segnalava come delle tecniche più estreme della retorica sofistica e del suo attacco (si pensi soprattutto a Gorgia) alla conoscibilità e alla stessa esistenza della verità, in quanto dotata dei caratteri dell'oggettività, dell'universalità e della necessità. Nel tentativo di ridurre il cosmo mentale e il bagaglio di conoscenze dell'uomo a qualcosa d'inspiegabile e quindi illusorio, l'eristica negava la possibilità dell'apprendimento: "non è possibile all'uomo cercare né quello che sa né quello che non sa: quel che sa perché conoscendolo non ha bisogno di cercarlo; quel che non sa perché neppure sa cosa cerca" (PLATONE, *Menone,* 80 e in ID., *Opere,* cit., vol. I). A una così grave e radicale intimidazione in merito alle capacità conoscitive dell'uomo e alla realtà in quanto non risolventesi in un capriccioso e indeterminabile divenire di entità particolari contingenti, Platone oppone la teoria dell'anamnesi, fondata sull *'unità della natura* e su *Vi immortalità dell'anima,* e ne offre un esempio: un giovane schiavo, ignaro di geometria, abilmente interrogato da Socrate, riesce a dimostrare il teorema di Pitagora (Cfr. PLATONE, *Menone,* cit., 82c-85e). Dunque se, per l'uomo, conoscere o apprendere è ricordare ciò che la sua anima ha appreso nelle precedenti vite vissute in questo mondo e nell'oltretomba, e se la natura quella delle cose materiali e dell'anima ha una struttura unitaria e concatenata, sicché partendo da una cosa l'uomo può conoscere le altre ad essa collegate per via razionale, ne consegue che: a) all'eristica che finiva per giustificare ogni forma di pigrizia intellettuale, è giusto e possibile contrapporre, e far propria, la vita operosamente intesa come ricerca assidua e rigorosa della conoscenza e

più di una teoria della conoscenza, per porsi, invece, come un principio onto-gnoseologico fondamentale. Esso serve a spiegare il "carattere contemplativo-idealistico" della sua filosofia, che ci rappresenta "un mondo divenuto soltanto in quanto passivo e contemplativo, in quanto mondo concluso, includendo in ciò il sopramondo che vi viene proiettato e in cui si rispecchia il divenuto"[43]. L'anamnesi è, in primis, la struttura fondamentale del mondo sensibile, il quale appare come immagine sfocata, segno impreciso, copia incerta, traccia

---

della verità e, con essa, della virtù; b) la ricerca, quand'è condotta come si deve, non è giammai destinata all'insuccesso, ma è in grado di andare al di là dell'apparenza e di cogliere la verità del reale nel suo ordine stabile e nella sua sicura unità. E questo perché l'innatismo, in Platone, non comporta una pura e semplice reminiscenza, in quanto ricordo di enti che si libera dal sopore dell'oblio grazie alla sollecitazione della sensazione di qualcosa di affine. L'anamnesi platonica consiste in un processo logico impegnativo e complesso, che va al di là dell'empirico e dell'accidentale grazie ad una ricca articolazione di mediazioni discorsive e di momenti intuitivi che conducono verso l'universale e l'intellegibile e alla ricostruzione dei nessi che fondano l'«imparentamento» dei vari livelli di realtà. Occorre anche sottolineare che nel *Menone* la reminiscenza non si accompagna ancora alla dottrina delle idee e dell'iperuranio, cioè del mondo sovraceleste, di natura né sensibile né materiale. Detto altrimenti, in questo dialogo non siamo ancora di fronte alla nascita della metafisica, che vuole che il mondo vero sia quello che è aldilà della *physis* e, quindi, di ogni possibile esperienza. E con il *Fedone* che Platone mette mano alla costruzione di una visione filosofica fondata sulla duplicazione del mondo, sicché a quello sensibile, che, secondo una sia pur parziale suggestione eraclitea, è il mondo del divenire e del mutevole, di cui non v'è conoscenza vera, si oppone quello delle idee, grazie all'operazione teorica con cui Platone trascendentizza e pluralizza, cercando di non disperderne l'unità, l'essere eterno, ingenerato, necessario e incorruttibile, sviluppando la dottrina dell'anamnesi attraverso il dialogo sul senso della vita, dell'immortalità dell'anima e sulla conoscenza vera, (Cfr. PLATONE, *Fedone,* cit., 82c-85e). Sul tema dell'anamnesi cfr. specialmente D. ROSS, *Platone e la teoria delle idee,* Il Mulino, Bologna 1989; P. FRIEDLANDER, *Platone,* a cura di A. Moli, Bompiani, Milano 2004)

[43] *PSI* I, p. 11.

mnestico-imitativa, di un ordine gerarchico di archetipi perfetti, divini. Al mondo sensibile riesce, al massimo, di poter essere l'espressione di una imitazione più intensa, cioè una partecipazione (methexis), comunque insufficiente, alla modalità paradigmatica dell'essere ideale nella sua struttura insieme molteplice e unitaria. Ne deriva, in secondo luogo, che la conoscenza, l'apprendimento, non può che risolversi nel ricordare, ovvero nell'andare all'indietro, nel ritornare all'origine, al passato metafisico dell'uomo e del mondo, ovvero alla contemplazione delle idee. Anche nel suo grado più alto e compiuto (si pensi alla noesi nella Repubblica), la conoscenza, avendo ad oggetto un ordine eterno, giusto e necessario, si pone come intangibile giustificazione del mondo.

Ma Platone, nota acutamente Bloch, non è solo il filosofo dell'anamnesi. C'è anche un Platone che potremmo chiamare «dionisiaco», creatore di un "platonismo dell'eros e dell'agone" (Eros-Agon-Platonismus), come Bloch stesso dice[44]. È, infatti, Eros, per Bloch, l'anima e il motore della più autentica dialettica che nega la reminiscenza, la staticità, il perfetto già-stato dell'iperuranio, in nome di una vitalità che si rivolge all'appagamento di un desiderio d'amore o di sapienza o di cambiamento della realtà socio-politica esistente, sia pure per renderla conforme al paradigma eidetico e ai suoi archetipi di bene e di giustizia (come nel caso dell'utopica Kallipolis della Repubblica). Questa negazione del mondo, Eros la compie già in se stesso grazie alla sua natura demonica, sgradevole e incantatrice, né immortale né mortale, duplice, dialettica, fatta di povertà e pienezza, di desiderio e appagamento, di sapienza e ignoranza, di vita e morte, destinata a perdere ciò che acquista; una natura ambigua, sfuggente, contraddittoria, creativa, nomade, felice e infelice, che ha ereditato dai suoi genitori, dalla singolare e antitetica coppia di dei, Penia e

[44] *PS* II, p. 979.

Poros, che, unendosi nel giorno della nascita di Afrodite, dea dell'amore, lo concepirono[45].

---

[45] L'indubbia complessità del problema della natura e della funzione di *Eros* viene da Platone espressa, nel *Simposio,* innanzitutto attraverso la decisione di rinunziare a scioglierne la cifra, come tante volte fa nei suoi dialoghi, ricorrendo, per un verso, all'indagine razionale e, per l'altro, al racconto mitologico. Platone si serve, invece, di una serie di discorsi mitologici su *Eros*, fra loro diversi, anche se non discordanti in modo radicale: quelli di Fedro, Pausania, Erissimaco, Aristofane e Agatone e Socrate, che ripete e fa suo quanto gli ha detto la sacerdotessa Diotima, così, forse, alludendo all'intimo collegamento tra il tema dell'amore e il cosmo sapienziale matriarcale, se non ginecocratico. Questi discorsi si pongono, rispetto a *Eros,* come espressioni delimitate di una totalità primordiale presupposta, che mirano a ricostruire. La loro diversità si caratterizza come quella di frammenti melodici e armonici di una musica sconosciuta, giammai interamente e continuatamente riproducibile, se non nell'esperienza vissuta di un autentico e partecipe ascolto. Nel discorso di Socrate-Diotima, che Bloch privilegia, l'amore viene presentato come l'incarnazione di una fascinosa dialettica alogica, intensiva, priva di mediazioni, se non come riuscita provvisoria di un tentativo, coerentemente con quella che è la natura di *Eros,* "grande demone" *(Daimon mégas),* "qualcosa di intermedio fra divino e mortale" (*metaxù esti theoṹ te kai thnetoṹ*). "Dunque, scrive Platone, in quanto Eros è figlio di Penia e di Poros, gli è toccato un destino di questo tipo. Prima di tutto è povero sempre, ed è tutt'altro che bello e delicato, come ritengono i più. Invece è duro e ispido, scalzo e senza casa, si sdraia sempre per terra senza coperte, e dorme all'aperto davanti alle porte o in mezzo alla strada e, perché ha la natura della madre, sempre accompagnato con povertà. Per ciò che riceve dal padre, invece, egli è insidiatore dei belli e dei buoni, coraggioso e audace, impetuoso, straordinario cacciatore, intento sempre a tramare intrighi, appassionato di saggezza, pieno di risorse, ricercatore di sapienza per tutta la vita, straordinario incantatore, preparatore di filtri, sofista. E per sua natura non è né mortale né immortale, ma, in uno stesso giorno, talora fiorisce e vive, quando riesce nei suoi espedienti, talora, invece, muore, ma poi torna in vita, a causa della natura del padre, e ciò che si procura gli sfugge sempre di mano, sicché Eros

Bloch non esagera quando vede nell'Eros platonico, nella sua duplice e fremente natura, in quanto "intreccio di avere e non avere, da cui sono costituite la brama e la speranza, e anche l'impulso ad arrivare a destinazione", qualcosa che non solo contraddice e interrompe la visione così contemplativa di Platone, ma è soprattutto "ciò che è oggetto di una volontà utopica", "guida tutti i movimenti di libertà" e opera anche negli sviluppi della filosofia così da avere una potente e benefica influenza. L'Eros si ripresenta, infatti, "nel concetto aristotelico di materia: l'origine e l'essenza" del movimento verso la forma è Eros, amore, che, nella forma più alta, si rivolge a Dio, avendolo come oggetto, divenendo desiderio di Dio; sicché il Dio di Aristotele, proprio in quanto fine dell'amore di ogni ente del mondo, imprime ad essi il movimento senza muoversi: è Motore immobile. La concezione platonica dell'Eros ritorna "nel concetto leibniziano di tendenza"[46], di conatus, che è forza attiva, energia, appetizione, da parte delle monadi, che sono la sostanza spirituale metafisica del mondo, alla rappresentazione sempre più cosciente e piena dell'universo. Nella stessa dialettica di Hegel, Bloch, sottintendendo che l'Eros sia ciò che dà forza e capacità di mediazione con il reale alla Ragione (ma Hegel stesso aveva detto che la ragione è l'intelletto più l'amore), lo interpreta come la forza che non solo consente allo Spirito di fuoriuscire da un'esangue astrattezza e immediatezza, ma anche di superare il momento antitetico dell'estraneazione nelle determinatezze e di dare vita a configurazioni armoniche

---

non è mai né povero di risorse, né ricco. Inoltre, sta in mezzo tra sapienza e ignoranza" (PLATONE, *Simposio,* a cura di G. Reale, Rusconi, Milano 1993,202 d-e, 203 d-e). Sul tema del demone e di *Eros* in Socrate e Platone ci sia consentito di segnalare L. ANZALONE, *Socrate, il demone e Apollo,* Sellino editore, Avellino 2007, pp. 33-54.

[46] *PS* I, p. 10, 11.

ed aperte, a nuove, superiori sintesi. Non a caso, nota Bloch, Eros, nel Fedro, è "colui che inizia e dà forma a ogni cosa (…) è un'ala e un tiro di cavalli, agente propulsore in direzione della perfezione"[47]. Per riassumere quanto abbiamo detto, possiamo servirci delle parole di Bloch allorché scrive:-

> L'eros in Aristotele è l'impulso *(orme)* della materia verso la forma, al livello più alto verso la forma pura = Dio; così qui il mondo splende come forma che prende corpo. In Leibniz l'eros è *l'inquiètitude pouissante* ovvero la tendenza delle monadi a un rispecchiamento (representatio) sempre più desto, sempre più ricco dell'Universo (...) In Hegel l'eros è la forza di penetrazione della configurazione e riconfigurazione dialettica, a partire dall'Ade dell'astratto in sé, attraverso la giungla del fuori-di-sé fisico, all'essere-per-sé della cultura (...) Sono tutti idealismi, questi, nella direzione eterea del loro desiderio e della loro finalizzazione, ma idealismi che non solo non sarebbero diventati obiettivi senza il regno gerarchico platonico, ma che hanno inoltre arricchito la conoscenza proprio del mondo a partire da esso stesso, ben oltre Democrito e il democritismo[48]

Se, però da Platone a Hegel, passando per Aristotele e Leibniz, non si è affermata una visione del reale dinamica, permeata dalla forza innovativa e coinvolgente dell'Eros, anelante al futuro e alla prassi che lo costruisca, "alla serietà del fronte e del novum", ciò è stato dovuto alla prevalenza dell'anamnesi, alla "coperta dell'anamnesi platonica stesa sull'eros dialetticamente aperto", che ha compresso la filosofia e l'ha rinchiusa nella "contemplazione antiquaria". "Così la speranza non è sorta sulla reminiscenza", poiché il futuro contenuto nel passato come ricordo non ha potuto esplicarsi; né, a sua volta, "la reminiscenza (…) è sorta sulla speranza", in quanto utopia mediata, concreta, che produce storia e si fa

---

[47] *PSI* II, p. 978.
[48] *PSI* II, pp. 979-80

storia[49]. Ma il dualismo iperuranio-mondo sensibile, essere-divenire, e l'assoluto privilegiamento del primo sul secondo se contraddistinguono radicalmente e precipuamente la filosofia di Platone, rendono comunque necessario che egli ridia ruolo e centralità in modo imprescindibile all'Eros. Infatti, il mondo sensibile è "un mondo torbido, mera imitazione, (specie) se comparato con la pura scala celeste, con l'ascendente piramide delle idee che, ontologicamente sempre più vera, sale a sempre maggiore perfezione"[50]. Ma essendoci al suo vertice l'idea del bene, che è l'unica a poter conferire "determinazione nell'indeterminatezza mistica dell'essere supremo" e che è anche l'unica a poter essere la causa finale della methexis su cui si fonda l'esistenza del mondo sensibile, essa si pone come oggetto di desiderio da parte di quest'ultimo. Ecco che quindi torna in gioco Eros, la tensione agonale, a contraddire il carattere sempre più apparentemente contemplativo della filosofia platonica. La qualcosa è quanto mai evidente in un dialogo della vecchiaia, il Filebo, in cui Platone ha dato sviluppo alla sua concezione del bene come un "sole centrale teleologico-reale", con due accessi, piacere e intelligenza, proprio in quanto "«più di tutti desiderabile e (realmente) perfetto in assoluto»".

Platone trae dall'idea del bene anche il fondamento per la sua "utopia gerarchica", oltre che per la sua attività riformatrice, stabilendo peraltro una

> equiparazione ricca di conseguenze fra perfezione sempre maggiore e sempre maggiore consistenza dell'essere e viceversa. Quest'ultima equiparazione renderebbe il paesaggio di desiderio che ha nome platonismo addirittura sempre più reale, quanto più esso s'innalza nell'etere delle idee; un'ipostasi idealistica (quanto più perfetto, tanto più reale), che si farà avvertire da ultimo sino alla prova anselmina dell'esistenza di Dio (ens perfectissimum-ens

[49] PS I, p. 23
[50] *PS* II, p. 978.

realissimum). (...) Con ciò è fornito al contempo lo sfondo più chiaro (e contrario) per la determinazione ideale, ma non reale, dello «scopo morale finale» kantiano, quale scopo che presuppone certo, come tutti gli «archetipi normativi» di Kant, il platonismo con la sua teoria dei due mondi, ma abbandona proprio l'essere reale, persino quello che ascende con gli ideali. Rispetto all'idea ultima, quella del bene, la terra ideale è la stessa, ma per Kant essa vive solo nella speranza e in un avvicinamento purtroppo solo infinito alla propria realizzazione, mentre per Platone essa gode della realtà più piena, sottratta ad ogni divenire"[51].

Rispetto a quella sorta di illuminismo avant-lettre o a pieno titolo che fu la sofistica, i cui esponenti maggiori ebbero il respiro filosofico e il coraggio etico-politico di denunciare "l'autorità terrena come pura pretesa" e di negare persino l'esistenza delle autorità superne e divine, "Platone rappresenta la reazione dell'aristocrazia e del mito". Ma, aggiunge Bloch, Platone "non è (solo) questo, come si comprende facilmente se si ha presente l'elevatezza, anzi la luminosità del più pericoloso e grande idealista". Come abbiamo cercato di dimostrare, il Platone che Bloch ci propone è un filosofo originalmente bifronte nella sua eccezionale grandezza: teorico dell'anamnesi che incatena il pensiero al passato metafisico, all'essenza immodificabile e parmenideamente rotonda dell'essere ideale nella sua articolata e gerarchica unità morale e "pensatore del desiderio come non ce n'erano ancora mai stati, dell'eros e della dialettica".

Ma anamnesi ed Eros, in qualche modo, riescono a mediarsi, nonostante la loro essenza antinomica: una rivolta al passato, l'altro al futuro; una alla stasi, l'altra al movimento; una alla pura contemplazione, l'altra all'agone; l'una razionale e formale nei suoi procedimenti, l'altra emozionale e dionisiaca nelle sue manifestazioni. Ciò non toglie che la loro sintesi sia animata da un'intima quanto creativa tensione, anche se Eros,

[51] *PS* II, p. 979.

nonostante la ricchezza di sentimento e di vita, è costretto in un ruolo subalterno rispetto all'anamnesi. Se, infatti, la vera realtà è quella invisibile, iperuranica, dominata e illuminata dall'alto come un sole dalla suprema idea del bene e il conoscere è contemplazione, anamnesi del sovramondo da parte di un uomo che vive in un mondo che è esso stesso anamnesi di questo sovramondo, a sua volta, Eros, che è desiderio e passione, manchevolezza e acquisto, "avere e non avere insieme"[52][52], non può che volgersi al mondo immutabile e anamnestico, ascendendo ad esso dialetticamente. Non per accidente, la dialettica, che rivela come suo fondamento vitale l'Eros, con la sua pregnanza non facilmente sintetizzabile di significati, trova una delle sue più esaustive trattazioni nel Fedro, dialogo dedicato all'amore e alla bellezza e, cosa non secondaria, alla mania, di cui quella erotica è una delle forme principi. Ed è proprio discutendo della natura di Eros, che Platone, per definirla e comprenderla, applica la diairesi e la sinossi, i momenti fondamentali della dialettica. Dialettica che, come si sa, Platone tiene in così alta considerazione da far dire a Socrate:

> "E di queste due forme di procedimento, proprio io sono un amante, o Fedro, ossia delle divisioni (*diairéseon*) e delle unificazioni *(synagogòn),* al fine di essere capace di parlare e di pensare (*léghein kai te phronem).* E se qualcun altro sia capace di guardare verso l'Uno e anche sui molti, io gli vado dietro *seguendo le sue orme, come quelle di un Dio*"[53]

---

[52] *EM*, p. 95.

[53] Cfr. PLATONE, *Fedro,* a cura di G. Reale, Rusconi, Milano 1993, 265c-266d. Sulla dialettica in Platone cfr. soprattutto H. G. GADAMER, *Studi platonici,* vol. I, a cura di G. Moretto, Marietti, Casale Monferrato 1983; ci sia anche consentito di indicare L. ANZALONE, *Platone e il linguaggio,* Sabatia editrice, Avellino 1983. Per un'esauriente introduzione alla filosofia platonica cfr. F. ADORNO, *Platone,* Laterza, Roma-Bari 1978 e G. REALE, *Platone. Alla ricerca della sapienza segreta,* Rizzoli, Milano 1998

Di più: l'ascesa al mondo dell'anamnesi spinge Eros a riprodurlo in una terrena città utopica "con molti riferimenti reazionari all'ordinamento spartano e sentimentali alla quiete egizia[54]. Ma non è a dire che il carattere reazionario del comunismo platonico derivi solo dai convincimenti politici aristocratici del suo autore o dalla sua propensione per la civiltà e l'organizzazione statale egizia, oltre che dalla negativa suggestione che operò su di lui e sui suoi contemporanei l'ormai irrimediabile decadenza della polis democratica greca. Per capire la morfologia autoritaria dell'utopia di Platone, bisogna anche fare ricorso all'impianto anamnestico della sua filosofia, per cui l'essere, in quanto struttura essenziale, ontologica dell'uomo e del mondo, è una totalità perfetta, compiuta, immodificabile, eterna; sicché all'uomo basta, a livello conoscitivo, contemplarla anche se si tratta di un processo che richiede una vera propria paideia della visione, come ha detto Heidegger"[55] e, a livello pratico-politico,

---

[54] *PS* II, p. 977. Se, dice Bloch, le origini dell'utopia si perdono nella notte dei tempi, poiché la maggior parte degli uomini ha sempre sognato un mondo che ponesse fine, rendendoli appagati e felici, ai loro patimenti e sofferenze provocate dalla durezza del lavoro per procurarsi di che vivere e dalla ingiusta organizzazione della società, divisa in padroni e servi, è Platone colui che delinea il primo Stato ideale nella *Repubblica.*

[55] Secondo Heidegger, la storia della metafisica o filosofia occidentale è la storia della perdita del senso originario dell'essere a vantaggio del soggetto. Il senso dell'essere è stato posseduto dai presocratici come darsi dell'essere stesso nel senso di essere il non dell'ente. Ecco che quindi l'ente, compreso l'esserci, si costituisce nella differenza con l'essere, vale a dire che l'ente non preesiste alla differenza, ma è tale nella e grazie alla differenza, ovvero alla possibilità di essere che l'essere o la differenza gli dà facendolo differire. La perdita del senso dell'essere comincia a compiersi con la concezione di Platone per cui l'essere, che è verità, *aletheia*, ossia non-nascondimento, disvelamento, si dà come idea, ciò che è visibile, evidente al soggetto conoscente. Il quale, per conoscere la verità, deve educarsi all'*orthotes,* alla correttezza *(Richtigkeit)* "dell'apprensione e dell'asserzione", al "guardare nel modo più corretto". Ma come correttezza

imitarla per riprodurla per quanto è possibile (la polis utopica). Infine, a livello tecnico-produttivo[56], è sufficiente, anche se comporta spesso duro lavoro e a volte abilità manuale e inventiva, imitare la sua imitazione, che è la natura, rispettando

---

della visione, acquisita tramite un'apposita *paideia,* che è "mutamento, adattamento della essenza" umana, la verità inizia a soggettivizzarsi (M. HEIDEGGER, *La dottrina platonica della verità,* cit., pp. 172, 173, 185). In seguito, l'oblio dell'essere a vantaggio del soggetto si realizza attraverso fondamentali passaggi, rappresentati da Cartesio (che crea l'equazione tra verità ed evidenza, nel senso di ciò che dal *cogito è* conosciuto come chiaro e distinto) e da Kant (si pensi alla "Rivoluzione copernicana" che fa del soggetto il centro legiferante del processo conoscitivo, pratico ed estetico), per compiersi con Hegel e Nietzsche. Heidegger si serve della definizione aristotelica dell'uomo come *animal rationale* per spiegare, nel momento di conclusiva affermazione del soggetto, il passaggio dall'uno all'altro. "Nella metafisica di Hegel, la *rationalitas* (razionalità), concepita in modo dialettico-speculativo, diventa determinante per la soggettività, nella metafisica di Nietzsche l*'animalitas"* (animalità) diventa il filo conduttore" (M. HEIDEGGER, *Nietzsche,* a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1994, p. 546). L'essenza animale della volontà si identifica, secondo Nietzsche, con la volontà di potenza che, come volontà di volontà, volontà che vuole se stessa, celebra il trionfo del soggetto e, sottomettendola, riduce ogni cosa ad oggetto, ossia a un alcunché di utilizzabile, manipolabile da parte del soggetto, a fondo a sua disposizione. A questo punto, la metafisica o filosofia occidentale è giunta al suo compimento ed è pronta a convertirsi in tecnica come strumento del dominio planetario della volontà di potenza del soggetto.

[56] Com'è noto, Aristotele afferma che vi è scienza nel senso proprio del termine solo del necessario: "Tutti, infatti, riteniamo che ciò di cui abbiamo scienza non possa essere diversamente da com'è. (…) Perciò l'oggetto della scienza esiste di necessità. (…) Invece, di ciò che può essere diversamente da com'è fanno parte sia l'oggetto della produzione sia quello dell'azione. Ma produzione e azione costituiscono due ambiti diversi" dell'essere possibile, che è appunto ciò che può essere diversamente. L'azione *(praxis)* che ha il fine in se stessa, riguarda l'ambito della politica e dell'etica; la produzione *(poiesis)* il cui fine è nell'oggetto prodotto, riguarda le arti o tecniche (ARISTOTELE, *Etica nicomachea,* in ID., *Le tre etiche*, a cura di A. Fermani, Bompiani, Milano 2004, VI, 3-4).

e sottomettendosi ai suoi cicli e alle sue leggi. Sia detto per incidens, anche se il problema, essendo di particolare importanza e valore filosofico, per essere svolto e compreso a fondo e in tutti i suoi aspetti, avrebbe bisogno di un lungo discorso: la grecità offre un'intangibile sanzione al carattere necessariamente mimetico del lavoro umano e delle sue tecniche, anche quelle più elevate, quali quelle artistiche; lavoro che è quello che si pratica in una società agricola e che resterà sostanzialmente tale fino alla rivoluzione industriale del 1700, allorquando la tecnica e la scienza e, con esse, la società capitalistico-borghese sottometteranno la natura alla volontà di potenza dell'uomo. La sanzione di cui parliamo viene imposta in virtù di un mito platonico di particolare significato, in cui si afferma nientemeno che anche il lavoro e la tecnica divina hanno carattere mimetico. Infatti, nel Timeo, Platone fa nascere il mondo dall'opera che il demiurgo, un dio-artefice, "buono e senza invidia", compie plasmando la materia informe a somiglianza delle eterne idee, oggetto della sua contemplazione, e crea "un'immagine mobile dell'eternità", il tempo, affinché la copia non sia eterna come il modello"[57].

Abbiamo esaminato in che cosa, secondo Bloch, consiste la malia dell'anamnesi in Platone e come essa sia contradetta dalla forza propulsiva e insieme desiderante di Eros. Ripetendo e riassumendo, dobbiamo innanzitutto dire che la malia dell'anamnesi è la negativa nota caratterizzante della filosofia occidentale fino a Hegel. L'anamnesi appare dotata di una connotazione duplice: metafisica e oggettiva, gnoseologica e soggettiva. Nella sua connotazione metafisico-oggettiva, è la struttura fondamentale del mondo, il quale appare come immagine, copia, traccia, segno, ricordo, di un siffatto ordine o eucosmia eterna e divina. Nella sua connotazione gnoseologico-soggettiva, identifica la conoscenza e l'apprendimento con il ricordare, ovvero con il tornare

[57] Cfr. PLATONE, *Timeo,* a cura di G. Reale, Rusconi, Milano 1994.

all'indietro, con il ritrovamento dell'origine, del passato metafisico dell'uomo e del luogo che egli abita. Una simile concezione toglie all'uomo la possibilità di progettare un futuro radicalmente nuovo e appagante, muovendo dalla critica dell'ordine socio-economico e politico vigente e toglie al mondo la possibilità, rinviarne all'ipotesi metafisica di un principio di tutte le cose ancora inespresso, di evolversi, di pervenire ad una forma nuova e perfetta, più consonante con le con le sue più creative tendenze e, perché no, con le speranze umane. Insomma, usando il linguaggio appartenente soprattutto al Bloch di Experimentum mundi, l'uomo e il mondo vengono visti come un esperimento già concluso e compiuto, e non invece come un esperimento in corso e proiettato verso la realizzazione di una possibilità assolutamente nuova, di utopica positività. In tal modo, però, s'impedisce ogni forma di pensiero critico e oltrepassante la presenzialità e, con esso, la prassi trasformatrice che ne consegue. Hegel, secondo Bloch, è influenzato dall'anamnesi platonica, ne subisce la malia in tutti quegli aspetti del suo sistema e della sua concezione dialettica che sono segnati dall'immobilismo e dalla chiusura al futuro. Ma, come abbiamo visto, Platone non è solo il filosofo dell'anamnesi, ma anche di Eros, di una forza fatta di vitalità e di desiderio. Anche il Platone «erotico», sempre secondo Bloch, influenza Hegel e fa sì che la dialettica, con il suo movimento e le sue tensioni, apra ad una visione processuale e inconclusa della storia. Insomma, per dirla con Bodei,

> L'immobilismo hegeliano e l'energia espansiva della dialettica hanno contradditoriamente la stessa remota scaturigine nella tradizione platonica: da una parte nella teoria dell'*anamnesi,* per cui conoscere è ricordare la visione premondana delle pure idee, dall'altra la concezione dell'Eros come carenza d'essere, desiderio di realizzarsi, tendenza verso un fondamento non ancora presente ma presentito. Questo è per Bloch il momento dinamico della dialettica hegeliana, il suo segreto impeto che le permette di aprire spesso delle brecce nelle mura circolari del sistema. Ma, in ultima istanza, la

forza centripeta del sistema chiuso e l'inerzia della dialettica ciclicamente ripetitiva hanno il sopravvento sul sistema come apertura controllata e sulla dialettica come sistema ininterrotto.

Nota ancora Bodei:

> Bloch ha avuto il merito di porre fine a un'annosa diatriba sulla distinzione tra metodo e sistema in Hegel: il metodo, la dialettica, da conservare (in quanto «algebra della rivoluzione»; il sistema, la costruzione esterna, da eliminare (in quanto camicia di forza reazionaria). Egli ha dimostrato come la linea di demarcazione fra uno Hegel «progressivo» ed uno «conservatore» passi sia all'interno del metodo che del sistema. Così come la dialettica non è di per sé rivoluzionaria, altrettanto il sistema non è di per sé retrogrado'[58].

Prima di esaminarla nei suoi più specifici contenuti, appare evidente che l'interpretazione blochiana della filosofia di Hegel come una grande, potente, geniale costruzione filosofica, per più versi anticipatrice del marxismo, ma minata dalla malia dell'anamnesi sia nella concezione della dialettica che in fondamentali contenuti e aspetti, fuoriesce largamente dai canoni dell'interpretazione marxista del pensatore di Stoccarda. Quest'ultima trae spunto da alcuni testi di Marx (segnatamente del Capitale), ma fu «canonizzata» attraverso una loro «lettura» abbastanza rigida e schematica compiuta da Engels grazie alla contrapposizione antinomica tra la dialettica di Hegel e il suo sistema. La contrapposizione dialettica-sistema è stata, quasi universalmente, accolta nell'ambito del marxismo sia filosofico che politico come criterio e paradigma ermenuetico-valutativo dell'idealismo hegeliano. Ma la questione dell'interpretazione della filosofia di Hegel non è, come potrebbe sembrare a tutta prima, solo critico-storiografica; investe anche, per più riguardi, il carattere stesso della filosofia di Bloch e, prima

---

[58] ***R. BODEI,*** «Il sogno di una cosa». Introduzione all'edizione italiana ***di E. BLOCH,*** Soggetto-oggetto, ***cit., in*** SO, ***p. XVII.***

ancora, di Marx, Engels e Lukács. Conviene, quindi, esaminare più da vicino di che cosa si tratta.

TERZO CAPITOLO

# MARX, ENGELS, LUKÁCS E LA DIALETTICA HEGELIANA

# TERZO CAPITOLO

# MARX, ENGELS, LUKÁCS
# E LA DIALETTICA HEGELIANA

## 1. Marx: il «salvataggio» della dialettica hegeliana, l'unificazione delle soggettività e la *conoscenza politica*

È noto che la distinzione-opposizione tra metodo dialettico e contenuto sistematico della filosofia di Hegel, formulata da Engels, trova il suo antecedente, sia pure approssimativamente inteso, in quello che può essere chiamato il «salvataggio» della dialettica hegeliana operato da Karl Marx nel Capitale, il suo capolavoro economico-filosofico e politico-sociologico. Infatti, in un brano del Poscritto alla seconda edizione del primo libro di quest'opera, molto e variamente «frequentato» anche dagli interpreti e dai filosofi non marxisti, il pensatore di Treviri scrive:

> Ebbi a confutare l'aspetto mistificatore della dialettica hegeliana circa trent'anni fa, quando era ancora la moda del giorno. Ma proprio mentre lavoravo al primo volume del *Capitale* gli importuni, presuntuosi e mediocri epigoni che ora dettano legge nella Germania colta si compiacevano di trattare Hegel come al tempo di Lessing il bravo Moses Mendelsshon trattava Spinoza, cioè come un "cane morto". Per questo mi sono dichiarato apertamente discepolo di quel grande pensatore, e ho addirittura civettato qua e là, nel capitolo sulla teoria del valore, con la maniera di esprimersi che gli era propria. La mistificazione cui è soggetta la dialettica nelle mani di Hegel, non impedisce in nessun modo che egli sia stato il primo ad averne esposto distesamente e consapevolmente le forme generali di movimento. In lui essa è piantata sulla testa. Occorre rovesciarla per trovare il nocciolo razionale dentro il rivestimento mistico.
>
> La dialettica, nella sua forma mistificata, divenne una moda tedesca, perché pareva che trasfigurasse la realtà delle cose. Nella sua forma razionale essa è scandalo e orrore per la borghesia e per i suoi portavoce dottrinari, perché nella comprensione positiva della realtà delle cose include nello stesso tempo anche la comprensione della negazione di essa e del suo inesorabile declino, perché considera ogni forma divenuta nel fluire del movimento, perciò anche dal suo lato transitorio, perché non si lascia

impaurire da nulla, ed essa è critica e rivoluzionaria nel suo intimo[1].

In un denso e illuminante saggio sulla dialettica in Marx, Norberto Bobbio ha notato che l'esame critico approfondito degli scritti del filosofo di Treviri, a cominciare da quelli giovanili, vale come confutazione degli argomenti addotti da coloro che sulla scorta dell'interpretazione del pensiero di Marx di stampo positivistico, affermatasi durante la Seconda Internazionale e al suo interno hanno inteso «leggerlo» come un pensatore antidialettico, negando il suo rilevante «debito» nei confronti di Hegel. Insieme ad altri scritti marxiani precedenti o successivi, proprio questo brano prova, invece, "non già un superficiale contatto di Marx con Hegel, ma un legame, almeno in quella dichiarazione, profondo". Bobbio richiama anche l'attenzione sul fatto che nell'epistolario di Marx con Engels si trovano testimonianze più esplicite della sua "convinzione" della "bontà del metodo dialettico", che andò maturando negli anni in cui compose Il Capitale[2]. In

---

[1] K. MARX, *Il Capitale, critica dell'economia politica,* 1. 1., t. 1, a cura di E. Sbardella, Newton Compton, Roma 1974, pp. 19-20.

[2] N. BOBBIO, *La dialettica di Marx* in ID., *Né con Marx né contro Marx*, a cura di C. Violi, Editori Riuniti, Roma 1997, pp. 79-80. Per riferimenti bibliografici essenziali sull'interpretazione antidialettica del pensiero di Marx cfr. *ivi,* note 1,2,3 e 18, pp.73-74, 81. Per quel che riguarda i riconoscimenti che Marx fa alla dialettica hegeliana nelle lettere a Engels, vale forse la pena di citare abbastanza per esteso cinque brani di altrettante lettere. A Engels che gli aveva chiesto delucidazioni sui "nessi dialettici" contenuti nel *Capitale,* Marx, il 22 giugno 1867, così risponde: "Per quanto concerne lo sviluppo della *forma di valore,* ho seguito e non seguito il tuo consiglio, per mantenere anche a questo riguardo una linea dialettica. Cioè, 1) ho scritto *un'appendice* in cui espongo la *medesima cosa* nel modo più semplice e nel modo più da maestro di scuola che mi sia stato possibile (...); dalla chiusa del mio II capitolo, dove viene accennata la trasformazione del maestro artigiano in capitalista, in conseguenza di cambiamenti puramente *quantitativi,*

vedrai che ivi cito nel *testo* la scoperta di Hegel *della legge della modificatone del cambiamento puramente quantitativo in qualitativo,* come ugualmente confermata nella storia e nella scienza naturale". Nella lettera del 27 luglio successivo Marx ribadisce che la sua analisi dell'economia politica si basa sul metodo dialettico: "Qui (nel terzo libro del *Capitale* nda) si mostrerà dove origina *il modo di vedere le cose* dei borghesucci e degli economisti volgari, e cioè dal fatto che nei cervelli sempre e soltanto si riflette la immediata *forma di manifestazione* dei rapporti, non la loro *intima correlazione.* Del resto, se così fosse, che ragione ci sarebbe d'una *scienza?".* Il brano più importante, come dice anche Bobbio, lo si ritrova in una lettera del 7 novembre dove Marx, dopo aver detto di aver spedito una copia del *Capitale* a una rivista cattolica inglese, che mostra di stimare, aggiunge: "L'unico giornale settimanale qui di Londra che abbia una certa imparzialità e che s'interessa molto di cose tedesche, come filologia tedesca, scienze naturali, Hegel ecc., è un *giornale cattolico*, il *Chronicle.* Palesemente vi è in costoro la tendenza a dimostrare che sono più colti dei loro rivali protestanti. Alla fine della settimana scorsa, ho mandato ad essi *one copy* con *a short letter to the purpose,* che il mio libro rappresenta opinioni diverse dalle loro, ma che però il carattere «scientifico» del giornale fa presumere *that «some notice will he taken of this first attempt at applying thè dialectic method to political economy» . Nous verrons!* Nella società più distinta (naturalmente parlo della parte intellettuale di essa) si sente un gran bisogno di conoscere il metodo dialettico. È questa forse la via più facile per acchiappare gl'inglesi". In una lettera, poi, dell'11 gennaio 1868, polemizzando con Dùhring, riconosce al solo Hegel il merito di aver correttamente teorizzato la dialettica: "Al Museum dove non ho fatto che sfogliare cataloghi ho poi anche visto che Dùhring è un grande filosofo, giacché ha scritto una *Dialettica naturale* contro la dialettica «non naturale» di Hegel. *Hinc illae lacrimae.* Quei signori in Germania credono (ad eccezione dei reazionari teologici) che la dialettica di Hegel sia «un cane morto». A questo riguardo Feuerbach ha molte colpe sulla coscienza" *(Carteggio MarxEngels,* voi. V, a cura di P. Togliatti ed altri, Edizioni Rinascita, Roma 1951, pp. 35-36, 45-46, 95-96, 137). Che Marx fosse, se possiamo dire così, uno storico e dichiarato estimatore, oltre che critico, della dialettica hegeliana e che, per di più, ritenesse di essere l'unico capace di applicarla all'economia politica l'aveva scritto a chiare lettere dieci anni prima, sempre in

verità, come la storiografia critica su Marx ha ormai definitivamente dimostrato, ciò che unisce nel profondo il suo pensiero a quello di Hegel è proprio la dialettica. Di più: la «civetteria» con la dialettica hegeliana e con il suo linguaggio nel Capitale è tutt'altro che limitata al capitolo sul valore, ma investe l'opera nella sua interezza. La logica che ne caratterizza, con la connessione dei concetti e i loro tratti morfologici, la forma espositiva non è la logica formale di stampo aristotelico, bensì la logica dialettica di stampo hegeliano, che Marx mostra di conoscere compiutamente e di «maneggiare» egregiamente. Si può dire senza esagerazione che II Capitale è l'applicazione all'economia politica della Scienza della logica di Hegel, in quanto Marx ritiene che la negatività e la contraddizione siano leggi immanenti dell'economia e della storia. Quando, poi, nel Poscritto parla

---

una lettera a Engels, datata 1 febbraio 1858, sbeffeggiando la pretesa di Lassalle del quale: "Ogni (sua) parola è uno strafalcione" di trattare l'economia alla maniera di Hegel: "Del resto, malgrado le vanterie del messere, secondo le quali Eraclito sarebbe stato un libro con sette sigilli, per quanto riguarda la sostanza, lui non ha aggiunto *assolutamente nulla di* «uovo a quello che dice Hegel nella *Storia della filosofia.* (...). Da questa sola osservazione vedo che il tipo ha l'intenzione di esporre l'economia politica alla Hegel in un suo secondo grande *opus.* Imparerà a sue spese che ben altra cosa è arrivare a portare per mezzo della critica una scienza al punto di poterla esporre dialetticamente, ed altra applicare un sistema di logica astratto e bell'e pronto a presentimenti per lo appunto di un tale sistema" *(Carteggio Marx-Engels,* vol. III, cit., p. 166). Sull'influenza che la concezione hegeliana del carattere dialettico della ragione esercita sul *Marx del Capitale* cfr. E. VASILEVIC ILENKOV, *La dialettica dell'astratto e del concreto nel Capitale di Marx,* Feltrinelli, Milano 1975. Una riproposizione, in termini accentuatamente radicali, della tesi della non scientificità della dialettica marxiana, la si ritrova in L. PELLICANI, *Dialettica marxiana: scienza o gnosi?,* in AA. W., *Marx e i marxismi cent'anni* dopo, a cura di G. Cacciatore e F. Lomonaco, Guida Editori, Napoli 1987, pp. 173-187.

della critica che trentanni prima aveva mosso all'"involucro mistico" della dialettica hegeliana per ricavarne "il nocciolo razionale", si riferisce alla Critica del diritto pubblico di Hegel, un suo scritto del 1843-44, rimasto incompiuto e inedito, tranne per l'introduzione edita a Parigi, nel 1844, nei Deutsch-franzosische Jahrbücher (Annali franco-tedeschi). A questo scritto Marx assegna una notevole importanza, tanto che nella Prefazione a Per la critica dell'economia politica, pubblicata nel 1859, otto anni prima del primo libro del Capitale, scrive:

> La mia ricerca arrivò alla conclusione che tanto i rapporti giuridici quanto le forme dello Stato non possono essere comprese né per se stessi, né per la cosiddetta evoluzione generale dello spirito umano, ma hanno le loro radici, piuttosto, nei rapporti materiali dell'esistenza il cui complesso viene abbracciato da Hegel, seguendo l'esempio degli inglesi e dei francesi del secolo XVIII, sotto il termine di società civile: e che l'anatomia della società civile è da cercare nell'economia politica'[3].

Il saggio di Bobbio sulla dialettica marxiana e il Marx di Giuseppe Bedeschi[4] sono testi che dimostrano il primo in forma sintetica e stringente, l'altro in forma analitica e compiuta che Marx, fin da giovane, è un pensatore dialettico, che si distingue nettamente da Hegel perché ritiene che la dialettica non è a fondamento di una visione idealistica del mondo, bensì materialistica, in quanto è il ritmo che caratterizza e la norma che governa la struttura materiale (rapporti di produzione e forze di produzione) della storia umana, determinandone il divenire e la sovrastruttura ideologica. E dando alla dialettica una così preminente funzione in senso materialistico che Marx pensa di averne colto

---

[3] K. MARX, *Per la critica dell'economia politica,* Editori Riuniti, Roma 1974, p. 4

[4]. Cfr. G. BEDESCHI, ***Introduzione a Marx,*** Laterza, Roma-Bari 1983. Cfr. anche M. ROSSI, ***Marx e la dialettica hegeliana,*** Editori Riuniti, Roma 1963 e M. DAL PRA, ***La dialettica in Marx,*** Laterza, Bari 1965.

l'essenza razionale e di averla liberata dalle mistificazioni da cui era affetta in Hegel. Il quale, invece, l'aveva intesa come la legge di svolgimento dello Spirito universale, di cui gli uomini sono finite manifestazioni. Questa concezione discende non solo dall'ispirazione idealistica della sua filosofia, ma serve anche, secondo quello che è uno dei suoi intenti fondamentali nella fase post-fenomenologica, a giustificare il mondo en bloc, in primo luogo a livello socio-politico, dimostrando che esso è manifestazione certa, allegoria empirica, espressione necessaria di un principio divino dialetticamente presente nel mondo e nella storia[5].

Contro il giustificazionismo di Hegel, Marx prende posizione fin dai suoi esordi. Ciò che nel Poscritto del Capitale definisce l'involucro mistico che avvolge il nocciolo razionale della dialettica hegeliana, altro non è che il misticismo logico, del quale aveva parlato nella Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico, a cui non a caso si riferisce nel Poscritto. Un misticismo logico che, secondo il Marx di questo scritto rimasto ine dito fino al 1927, fa il paio con un crasso e acritico positivismo. A suo avviso, se si esamina la filosofia di Hegel e quella del diritto in particolare,

> La realtà empirica apparirà **(…)** tale qual è: essa è anche enunciata come razionale, ma non è razionale per sua propria razionalità, bensì perché il fatto empirico ha, nella sua empirica esistenza, un significato altro da se stesso.

---

[5] Per un'interpretazione di Hegel, tanto originale quanto convincente, che, per un verso, non sottovaluta l'importanza degli aspetti sistematico-provvidenzialistici della sua filosofia e, per l'altro, non ne sopravvaluta quelli antropologici ed esistenziali, ma la interpreta come *pensiero della vita,* le cui forme dello spirito sono anche e soprattutto *forme dell'umano,* essendo espressive di una dialettica oscillazione e di una vitale tensione tra l'inquietudine e l'intima scissione della coscienza e la serenità della conoscenza della verità cui essa giunge cfr. G. CANTILLO, *Le forme dell'umano. Studi su Hegel,* ESI, Napoli 1996.

> Il fatto, da cui si parte, non è inteso come tale, ma come risultato mistico.
>
> Ciò che è reale diventa fenomeno, ma l'idea non ha per contenuto altro che questo fenomeno.

Secondo il giovane Marx, lo «stratagemma» di cui Hegel si serve per costruire il suo idealismo assoluto, con il suo giustificazionismo speculativo e politico, consiste nel capovolgere il rapporto che sussiste tra la realtà e la logica, in modo tale che il concreto diventa manifestazione dell'astratto, il predicato sta in luogo del soggetto e, innanzitutto, la ragione, infinitizzata, non è più solo un attributo, privilegiato e primario fin quanto si vuole, dell'uomo, ma quest'ultimo è un suo predicato, cioè un mezzo attraverso cui si realizza lo Spirito o Ragione divina ("Gesta Dei per Francos", avrebbe detto Paolo Diacono). Non sorprende, per fare un esempio tratto dal diritto pubblico, che Hegel affermi che la monarchia rappresenta l'incarnazione della sovranità dello Stato, la sovranità stata le personificata, dal momento che essa, situandosi nell'essenza dello Stato, ha nel monarca il suo modus essendi, la sua espressione adeguata.

Ma, nonostante il capovolgimento e la mistificazione in senso idealistico panlogistico-giustificazionistico a cui l'apriorismo metafisico di quella sorta di neoplatonismo moderno che è la filosofia di Hegel sottopone la dialettica, essa appare a Marx, fin dalla Critica e poi negli scritti successivi, dotata di sostanza e forza razionale, in quanto riesce a cogliere e a spiegare le opposizioni e le contraddizioni economiche, sociali, politiche, ecc., che fondano la società e la storia e le fanno evolvere in modo tutt'altro pacifico. Di più: se è vero che Hegel, come Marx non manca di notare, ha troppo insistito sulle opposizioni concettuali, che, a differenza delle altre, non sono facilmente mediabili, è anche vero che bisogna riconoscergli "della profondità, in questo suo cominciare

ovunque con l'opposizione (Gegensatz) delle determinazioni (proprie dei nostri Stati) e porvi l'accento"[6].

Marx fa sua la dialettica hegeliana, demistificandola e capovolgendola per liberarla da quanto di mistificato e capovolto essa contiene, per non farla più procedere testa in giù, bensì affermarla come legge immanente ai processi storici materiali, e per svilupparne al massimo il carattere critico-negativo, rivoluzionario, a scapito, almeno in parte, di quello sintetico, pacificatore e giustificazionista. Pur essendo approdato, fin dai primi anni quaranta del secolo XIX, al comunismo, rifugge, per indole e formazione, dall'utopismo e dal romanticismo filantropico di stampo socialista o comunista, anche se qualche accento di questo tipo lo si ritrova nei suoi scritti di quel periodo. Appare, invece, convinto che per dare sostanza e carattere propositivi, progettuali, innovanti e rivoluzionari alla sua filosofia, innanzitutto o specialmente in tema sociopolitico, egli debba comprendere in modo scientifico il suo tempo storico. Ma un tale atto di comprensione non è neutro, bensì si realizza in quanto momento di congiunzione dell'analisi storica oggettiva e del senso critico, anzi di un razionale pathos teso alla trasformazione radicale della società e della storia. "(...) l'intero corpus marxiano scrive Salvatore Veca consiste (...) nel tentativo di formulare un insieme di categorie atte a definire e spiegare la morfologia e la fisiologia del modo di produzione capitalistico. È impossibile saper trasformare il capitalismo senza conoscere le regole del gioco; ma all'inverso e qui sta uno dei momenti di grande originalità di Marx è impossibile conoscere le regole del capitalismo se non si dispone della strumentazione concettuale in vista della

---

[6] Cfr. K. MARX, *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico,* in ID., *Opere filosofiche giovanili,* a cura di G. Della Volpe, Editori Riuniti, Roma 1950, pp.15-142. Citato a pp. 19, 77. Sull'argomento cfr. anche G. BEDESCHI, *Introduzione a Marx,* cit., pp. 3-17.

sua trasformazione"[7]. Comunque adoperando un siffatto metodo d'indagine e poi man mano affinandolo e sviluppandolo, Marx offre già con le Opere filosofiche giovanili un'originale, circostanziata e convincente descrizione della società capitalistico-borghese come società scissa, capovolta alienata, di cui la filosofia di Hegel è il «riflesso» che la giustifica in modo mistificato e ne risolve le contraddizioni in modo apparente e soprattutto temporaneo, trattandosi di una società destinata alla dissoluzione e al superamento grazie all'opera rivoluzionaria della classe operaia.

Contro la coerenza e il valore scientifico del pensiero di Marx una forte intimidazione è venuta da Lucio Colletti, che ha negato la scientificità della dialettica. Per Colletti, la dialettica è sostenibile solo all'interno di una prospettiva filosofica idealistica, la quale, con Hegel, destituisce di qualsiasi autonoma e vera realtà il mondo empirico[8]; ma la scienza, pur nelle sue varie forme e articolazioni, ha per oggetto proprio il mondo empirico e per principio primo quello di non contraddizione, teorizzato dalla logica da Aristotele in poi. Marx, facendo sua la dialettica hegeliana, appare un pensatore fondamentalmente dimidiato, "a due facce": "quella dello scienziato e quella del filosofo". Il primo descrive empiricamente la società capitalistico-borghese così com'è,

---

[7] S. VECA, *Saggio sul programma scientifico di Marx,* Mondadori, Milano 1977, p. 162.

[8] Per dimostrare la sua tesi, Colletti cita innanzitutto questo passo di Hegel: "La proposizione che il finito è ideale costituisce l'idealismo. L'idealismo della filosofia consiste soltanto in questo, nel non riconoscere il finito come un vero essere. Ogni filosofia è idealismo, o per lo meno ha l'idealismo come suo principio, e la questione non è allora se non di sapere fino a che punto codesto principio si trovi effettivamente realizzato" (G. W. F. HEGEL, *Scienza della logica*, voi. I, a cura di G. Moni, Laterza, Roma-Bari 1974, p. 69. Cfr. anche L. COLLETTI, *Il marxismo e Hegel,* Laterza, Roma Bari, 1973, pp. 5-6).

l'altro la intende, dialetticamente, come una realtà sottosopra, da rimettere sui piedi, cioè da trasformare in modo rivoluzionario, dando vita alla società comunista[9].

---

[9] L. COLLETTI, *Marxismo e dialettica,* in ID., *Intervista politico-filosofica,* Laterza, Roma-Bari 1974, p. 101. C'è da aggiungere che, prendendo le mosse da uno scritto precritico di Kant (Cfr. I. KANT, *Tentativo per introdurre nella filosofia il concetto delle quantità negative* in ID., *Scritti precritici,* a cura di R. Assunto e R. Hohenemser, Laterza, Bari 1982, pp. 242-407), Colletti afferma che nella realtà concreta, fatta di entità positive esistenti di per sé, si danno solo 'opposizioni reali' o 'senza contraddizione'. La formula che esprime questo tipo di opposizione "A e B". Si tratta di "Opposizione-esclusione, anziché opposizione-inclusione", tra cui sussiste "*ripugnanza reciproca. Realrepugnanz*" (L. COLLETTI, *Marxismo e dialettica,* cit., p. 70). Essa scaturisce dalla contrarietà tra enti, che non produce un *tertium* come sintesi, in quanto, seguendo l'esempio che fa Kant, si può dire che se su un corpo si esercitano due spinte di egual forza in senso opposto (come nel tiro alla fune), l'effetto è nullo. E questa la realtà che, grazie all'esperienza e all'esperimento, costituisce l'oggetto del pensiero scientifico che si fonda sul principio di non contraddizione. L'opposizione per contraddizione o opposizione dialettica è, invece, un'opposizione puramente logica, la cui formula è "A non-A". "È il caso in cui un opposto non può stare senza l'altro. (...) entrambi i poli sono un niente in sé, sono negativi. Ma ciascuno è negazione-relazione (...) Ciascuno per essere sé, implica la relazione all'altro: cioè l'unità (l'unità degli opposti). E solo all'interno di questa unità è negazione dell'altro" (*ivi,* p. 66). Insomma, ci troviamo di fronte a un'opposizione di puri concetti dove gli opposti si contraddicono, nel senso che ciascuno è il *non* dell'altro. In questo caso, il *tertium,* la sintesi, è data dalla loro correlazione che nega, fondandola, la loro negazione. L'opposizione dialettica, per Colletti, non può mettere capo a nessuna scienza, perché la scienza studia la realtà, la quale "non sopporta contraddizioni dialettiche, ma solo conflitti di forze, rapporti di contrarietà (...) E la scienza è il solo modo di apprendere la realtà. Non possono esservi due forme (qualitativamente diverse) di conoscenza. Una filosofia, che pretenda di darsi uno statuto diverso da quello della scienza, è filosofia edificante, cioè religione (appena mascherata)" (*ivi,* pp. 112-113). Alla decisa opposizione collettiana alla possibilità della conoscenza dialettica, si possono muovere almeno due obiezioni. La prima è che è azzardato sostenere che, ad esempio, la scienza fisica, specie quella riguardante la realtà subatomica, si regga sempre e comunque sul principio di non contraddizione: si rischierebbe di doverne

A noi sembra che le cose stiano diversamente da quanto Colletti afferma. Se poniamo mente ai titoli delle principali opere di economia del pensatore tedesco: Per la critica dell'economia politica, Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica, Il Capitale, critica dell'economia politica, ci accorgiamo che, non avendo fatto precedere a caso il termine 'critica' all'espressione 'economia politica', la sua è un'economia politica in quanto critica dell'economia politica; ossia, non un'economia politica tra le altre o comunque come lo sono quelle degli economisti maggiori, Adam Smith e David Ricardo, che pure ha in grande considerazione. Si può anche dire, in accordo con l'interpretazione di Minichiello, che "La posizione che Marx assume nei confronti del mondo borghese (nella sua doppia veste di società borghese e di teoria eco nomico-scientifica connessa a questa società e sua espressione eminente)" è "una posizione praticamente critica, rivoluzionaria". A patto però di aggiungere che la criticità pratica è prodotta da una criticità teorica, direi di stampo kantiano, quella per cui Marx mira a dimostrare che la società capitalistico-borghese è un mondo alienato, feticistico, e non invece, come volevano i grandi economisti borghesi, l'unica realtà economica possibile o almeno tale che il suo divenire si regga su leggi e principi di valore metastorico, ontologico, immodificabili, quali la proprietà privata dei mezzi di produzione e le leggi del libero mercato, ecc. Per dirla ancora con Minichiello, anche Marx, e fors'anche più degli economisti

---

espungere, tanto per cominciare, buona parte della meccanica quantistica e il principio di indeterminazione di Heisemberg. La seconda obiezione consiste nel rilievo che le oggettivazioni dell'uomo, a cominciare da quelle economico-sociali (rapporti di produzione, merci, denaro, plusvalore ecc.), non sono soltanto entità materiali, bensì espressioni di una materialità trasformata (o persino creata) dalla prassi umana, che, come si sa, è guidata dal pensiero, che è il negativo per eccellenza, come, tanto per restare in argomento, soprattutto lo Hegel della *Fenomenologia dello spirito* ha insegnato.

suoi predecessori, desume dalla sua analisi "il primato dell'economico". Si tratta, però, di un primato "scientifico", ovvero di un primato che, certificato dalla ricerca scientifica, contiene in sé i germi o, se si vuole, le ragioni oggettive del suo dissolvimento. E, infatti, un primato che si identifica con quello di un'economia e di un mondo contraddittorio, di cui la borghesia tenta di sanare i conflitti socio-economici e quanto ad essi si connette nel cielo dell'ideologia e, ancora di più, servendosi degli strumenti e dei poteri coercitivi di cui dispone, compresi quelli dello Stato, per il suo dominio totale sulla società, specie sulle classi subalterne e sfruttate. Ma proprio perché si tratta di un mondo umano e sociale di così negativa natura, esso richiede l'azione storico-politica, che è la realizzazione del primato storico del politico[10], in quanto azione rivoluzionaria tesa al capovolgimento, cioè al superamento della società capitalistico-borghese per abolire la proprietà privata dei mezzi di produzione e instaurare progressivamente il comunismo, che Minichiello chiama "liberazione politica dall'economico"[11].

Dunque, i due primati, quello scientifico del mondo economico borghese e quello storico della prassi rivoluzionaria comunista fanno perno sulla critica dell'economia politica, che Marx compie attraverso la «lettura» dialettica dell'economia borghese, non mancando però di servirsi degli strumenti della ricerca empirica oggettiva e scrupolosa, quanto mai sorvegliata e rigorosa nelle sue generalizzazioni induttive. Se, nella costruzione filosofica ed economico-politica di Marx, il primato scientifico dell'economia borghese ossia la "descrizione oggettiva dei meccanismi economici (capitalistici)" chiama in gioco la ragione, lo scienziato dell'economia, a sua volta, la rivoluzione chiama in gioco la

---

[10] G. MINICHIELLO, *Marx e il problema della conoscenza politica,* in "Riscontri", aprile-giugno, Avellino 1983, p. 52.

[11] *Ivi,* d. 51.

volontà, il filosofo: nel senso che quest'ultimo indica alla volontà le linee di azione unitamente alle finalità. Correlando strettamente il Marx scienziato e il Marx filosofo, ciò significa, in termini più precisi ed espliciti, che "La 'rivoluzione' dipende non solo dalla 'volontà' (dal politico) ma anche dalla 'oggettività' (dalle «condizioni» storiche). Ora, nella precisazione di tali condizioni, Marx si attiene a ciò che nel mondo borghese è condizionante, cioè al momento economico, in virtù di una concezione epistemologica molto chiara e definita per la «comprensione» delle categorie di interpretazione dei fatti proporzionale al grado di 'astrazione' raggiunto dai fatti stessi. (...) Per Marx, cioè, dire che le categorie di analisi sono il prodotto di certe condizioni storiche non vuole semplicemente dire che sono relative all'epoca storica in cui si presentano, ma che, per avere la comprensione più alta speculativamente, occorre avere le condizioni storiche più sviluppate: dall'alto della vetta speculativa raggiunta in virtù dell'ampiezza evolutiva della società borghese è ripercorribile tutto lo sviluppo delle forme precedenti di società"[12].

Riassumendo, la dialettica materialistica di Karl Marx è, essenzialmente, uno strumento che analizza in modo scientifico la realtà storico-economica e consente di individuare il soggetto per la trasformazione rivoluzionaria di una siffatta società in direzione di una società libera, uguale, giusta, quale quella comunista. Della dialettica come aveva peraltro già fatto Hegel, che non ha mai dedicato un'opera ex professo a questo tema Marx non definisce caratteri e momenti, intendendola,

---

[12] *Ivi*, pp. 52-53. Naturalmente, non perdiamo di vista oscillazioni e tensioni all'interno del pensiero di Marx, compreso *II Capitale*, in cui, ad esempio, si presenta *la vexata quaestio* della teoria della "caduta tendenziale del saggio di profitto", che si pone come causa certa del "crollo" del capitalismo, piuttosto che come condizione della rivoluzione proletaria.

hegelianamente, sia come la forma fondamentale della ragione critica, che non si lascia ingabbiare in schemi preordinati e astratti, sia come il ritmo del mutevole movimento delle umane cose e della vita, non procedenti solo in modo sinteticamente progressivo, ma anche antinomicamente drammatico o componendosi in un presente che, per riecheggiare un'espressione celebre di Hegel, ha la sua "rosa" nella "comprensione della croce" di cui è fatta la ragione[13]. Di più: in Marx, la dialettica, a differenza di Hegel, non è affetta dalla malia dell'anamnesi, ma è antianamnestica, propulsiva, aprente a una soggettività che rende protagonista sulla scena della storia mondiale quel popolo dei vinti o erede della storia dei vinti o, meglio, di una controstoria che vuol farsi storia, giustizia, comunismo.

Com'è facilmente intuibile, il nuovo modo marxiano di intendere il rapporto tra scienza e filosofia, tra ragione conoscente e volontà agente, tra economia e azione politica, ossia lo stretto nesso che stabilisce tra loro, assegnando alla dialettica una funzione forte e convertendola in senso materialistico, chiama in causa il tema del diverso modo di concepire la soggettività da parte di Hegel. E, comunque, alla concezione della soggettività e alla dialettica di Hegel che Marx esplicitamente e decisamente si rifà, per criticarla, svilupparla e modificarla in forma originale e innovativa. Per lui, Hegel è il filosofo che ha compreso che la storia è il risultato della prassi intersoggettiva e quindi è «affare» dell'uomo. Solo che la razionalità hegeliana che agisce nella creazione storica è diversa dalla razionalità che riflette su questa e si riconcilia con il principio del divenire. La razionalità attiva, producente, espressa dalla metafora della talpa (di ascendenza shakesperiana)[14], è quella per cui il lavoro

---

[13] Cfr. G. W. E HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto,* a cura di F. Messineo, Laterza, Roma-Bari, 1974, p. 19.

[14] Nell'*Amleto,* la tragedia di Shakespeare che prende il titolo dal

dello spirito, l'operatio humane universitatis, che è la storia, diventa visibile, cioè da inconsapevole e «notturno» si fa cosciente e «diurno», solo quando si è compiuto dispiegando la sua ricca e potente essenza, la sua vis negativa e trasformatrice dell'alterità, per negarla e ricomprenderla nella autocosciente medesimezza dello spirito. Quest'ultima, che è la razionalità riflessiva, la conoscenza o la filosofia, è, a sua volta, espressa dalla metafora della civetta, che può solo aggiungere il grigio della propria consapevolezza autocosciente al grigio del corso storico declinante[15].

In maniera non dissimile, Bloch vede il passaggio dalla dialettica hegeliana a quella marxiana, allorché afferma:

> Quel che cessa in Marx è la dialettica di Hegel come mera domanda e risposta di un dialogo universale, anzi di un demiurgo del mondo con se stesso: questo è in Hegel il falso soggetto spirituale, al quale Marx ha pienamente rinunciato. Ma, non appena viene rimossa l'apparenza idealistica, ecco che la dialettica si fa visibile come *processo reale*; (…) E quel che, inoltre, cessa in Marx è *l'Antiquarium* hegeliano, cioè quello spirito doppiamente spiritualizzato come interiorizzazione nel ricordo, che, nella processione dialettica degli spiriti, aveva finito per togliere non già, purtroppo, gli spiriti, bensì la processione, il processo o, come dice Marx, lo spazio temporale della produzione[16].

---

nome del protagonista, questi esclama: "Ben detto, vecchia talpa! Puoi lavorare sottoterra così speditamente? Sei un bravo minatore", rivolgendosi allo spettro del padre che, da sottoterra, ha chiesto agli amici del figlio, Orazio e Marcello, di accettare l'invito di Amleto a giurare "sulla spada" di aiutarlo a vendicare la morte del padre, ucciso subdolamente da suo fratello Claudio per impadronirsi del regno di Danimarca e sposare sua moglie, la regina Gertrude (W. SHAKESPEARE, *Amleto*, Garzanti, Milano 1974, p. 25. Cfr anche G. W. F. HEGEL, *Lezioni sulla storia della filosofia,* a cura di E. Codignola e G. Sanna, La Nuova Italia, Firenze 1974, pp. 411-12).

[15] Cfr. G. W. E HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., p. 20.

[16] *SO,* p. 427.

Marx coglie pienamente la scissione presente in Hegel tra la razionalità o il soggetto che fa la storia e la razionalità o il soggetto che la interpreta[17]. Il tutto si traduce, secondo la sua critica, in una mistificazione spiritualistica della storia, in una riduzione all'astrattezza della prassi umana concreta. Si leggano, al riguardo, questi due passi, tratti, il primo, dalla Sacra famiglia e l'altro dalle Tesi su Feuerbach (la prima):

> Già in *Hegel* lo *spirito assoluto* della storia ha nella *massa* il suo materiale e ha la sua espressione adeguata nella *filosofia.* Il filosofo appare tuttavia come l'organo nel quale lo spirito assoluto, che fa la storia, giunge alla coscienza, dopo la conclusione del movimento, *in ritardo.* La parte del filosofo della storia si riduce a questa coscienza ritardata, poiché lo spirito assoluto compie *incoscientemente* il movimento reale. Il filosofo viene dunque *post festum.*
>
> Hegel si rende colpevole di una duplice indecisione: prima, quando dichiara che la filosofia è l'esistenza dello spirito assoluto e nello stesso tempo si guarda dal dichiarare che l'individuo reale che filosofa è lo spirito assoluto; poi, quando fa fare, allo spirito assoluto come spirito assoluto, la storia solo apparentemente. Lo spirito assoluto giunge infatti alla coscienza come spirito creatore del mondo solo post festum, nel filosofo; il suo fabbricare la storia esiste solo nella coscienza, nell'opinare e nella rappresentazione del filosofo, solo nell'immaginazione, speculativa[18].

> Il difetto principale di ogni materialismo fino ad oggi, compreso quello di Feuerbach, è che l'oggetto, il reale, il sensibile è concepito solo sotto la forma di *oggetto* o di *intuizione*; ma non come *attività sensibile umana,* come *attività pratica,* non soggettivamente. E accaduto quindi che il lato *attivo* è stato sviluppato dall'idealismo in contrasto col materialismo ma solo in modo astratto, poiché naturalmente l'idealismo ignora l'attività reale, sensibile[19].

---

[17] Cfr. R. BODEI, *Sistema e epoca in Hegel,* Il Mulino, Bologna 1976, pp. 35 sgg.

[18] F. ENGELS-K. MARX, *La sacra famiglia, ovvero critica della critica contro Bruno Bauer e soci,* a cura di A. Zanardo, Editori Riuniti, Roma 1969, pp. 109-110.

[19] K. MARX, *Tesi su Feuerbach,* in ID., *Opere complete,* cit., p. 205.

In Hegel, dunque, la filosofia e, con essa, il filosofo, in quanto coscienza ritardata del divenire, non fanno la storia, ma ne rappresentano la crepuscolare comprensione razionale. Quello hegeliano appare uno storicismo passivo in cui, solo a cose fatte, la complessa e drammatica materialità delle vicende umane viene riportata, come sua esplicazione, alla verità delle strutture categoriali dello spirito. Il problema di Marx è, invece, proprio quello di trasformare il filosofo da contemplatore in attore del corso storico e, quindi, di congiungere i due soggetti. La sua aspirazione è quella di fondare scientificamente la passione razionale della trasformazione e la sua possibilità di incarnarsi in un soggetto storico vincitore, di dare vita a uno storicismo attivo, che, come tale, progetta e crea la storia. Ciò che domina in Marx, osserva Bloch, è "l'orizzonte del futuro, che dà al fiume del presente il suo letto specifico"[20]. Il "luogo nuovo del punto archimedeo" non è, però, genericamente, come Bloch ancora dice, "l'uomo che lavora (...) il soddisfacimento dei suoi bisogni, l'insieme dei rapporti sociali, quale subentra al posto dell'astrattezza feuerbachiana"[21], ma la critica dell'economia politica. La conoscenza non ideologica che fornisce al soggetto simultaneamente la visione speculativamente più alta di una determinata configurazione socio-economica e storica e, proprio perciò, la possibilità-necessità di farne esplodere le contraddizioni e determinarne il superamento è conoscenza politica, una conoscenza che è insieme prassi e rivela la sua aderenza al dato proprio nella misura in cui ne anticipa la negazione. Tale conoscenza, vale la pena ribadirlo, è la critica dialettica di quella descrizione materialmente realistica del dato, ma formalmente ideologica dello stesso, che è l'economia politica[22]. La critica

---

[20] M, p. 129.

[21] *M,* pp. 133-134.

[22] Cfr. G. MINICHIELLO, *Marx e il problema della conoscenza politica,* cit., pp. 42 sgg. Cfr. anche K. MARX, *Lineamenti fondamentali*

dell'economia politica consente a Marx con un solo tratto teorico di conciliare le due soggettività hegeliane e di individuare storicamente il soggetto razionale del divenire. Marx ha espresso con icastica e felice sintesi il suo progetto della conoscenza politica, ossia di una conoscenza scientifica del reale umano e storico in grado di tradursi in azione, e del soggetto in cui la conoscenza politica trova attuazione, in quanto unifica le due soggettività hegeliane, quella che fa la storia ma non la conosce (la «talpa storica») e quella del soggetto che non fa la storia ma la conosce (la «civetta filosofica»), con la celebre XI Tesi su Feuerbach: "I filosofi hanno solo interpretato il mondo in modi diversi; si tratta però di mutarlo"[23].

L'interpretazione marxiana di Hegel e, grazie ad essa, lo sviluppo in direzione del materialismo sono tutt'altro che arbitrari, anzi appaiono quanto mai fondati. Infatti, è legittima una lettura dell'idealismo che sottolinea come il suo autore ponga l'accento piuttosto sulla categoria di nesso che non sul residuo di vissutezza, di alogicità. Ciò significa che se è fuori di dubbio che Hegel vede nella negazione del vissuto una tragedia cosmica che delinea la storia come un cumulo di rovine[24], è altresì vero che nella sua visione si afferma comunque il senso della necessità e ineluttabilità di tale tragedia. Hegel comprende, e dimostra, soprattutto nella Fenomenologia dello spirito, che la razionalità e l'universalità del mondo moderno consistono nella loro capacità di integrare le prassi soggettive in tutte le dimensioni della vita (economica, politica, etica, ecc.)[25]. Attraverso il mondo della cultura

---

*della critica dell'economia politica,* la Nuova Italia, Firenze 1978, voi. II, p. 576, ID., *Il Capitale,* Libro I, cap. VI inedito, cit., pp. 21 sgg.

di G. Cantillo, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2008, tomo II, pp. 258 sgg.

[24] G.W.F. HEGEL,*Fenomenologia dello spirito,* a cura di E. De Negri, introduzione

[25] Privilegiando la *Fenomenologia dello spirito,* si può ipotizzare

(Bildung) lo spirito, alienandosi, ossia deponendo la sua immediata vissutezza individuale, si eleva al Sé universale, alla sua razionalità e autocoscienza[26]. Scrive Hegel: "Sebbene il Sé si sappia effettivamente come questo Sé, tuttavia la sua effettualità consiste nel togliere il Sé naturale"[27]. Ma la razionalità dispiegata del Sé non è altro che l'illuministico "linguaggio della disgregatezza" del nipote di Rameau: l'operazione negativa attraverso cui l'intelletto, negando ogni consistenza, ossia una sostanza naturale, agli enti, li pone in una dialettico trapassare, come delle entità nientificate, né vere né false. Sicché, da un lato, lo spirito è l'autocoscienza e l'autonegazione di sé come il potere del negativo, in cui il linguaggio, come "il linguaggio del concetto", "che raduna quei pensieri i quali all'onestà rimangono a gran distanza gli uni fuori dagli altri, (...) è perciò "scintillante di spirito"[28]; dall'altro lato, il mondo della natura si trasforma in un mondo di entità omogenee, indifferenti e, quindi, integrabili fra loro e manipolabili. E ciò perché la sostanza naturale, cui gli enti facevano riferimento come comune sostrato e dalla cui prossimità maggiore o minore ricavavano il loro ordine gerarchico, si è dissolta, è divenuta un semplice vacuum, pura astrazione, nient'altro che il diafano riflettersi in sé del pensiero[29]. E questa l'operazione tecnica in cui il pensiero, come medium di un movimento che fa della "materia" "il negativo dell'autocoscienza", svuota ogni individualità umana e naturale di ogni haecceitas o differenza.

---

nella dialettica hegeliana soggetto-oggetto l'anticipazione "nel pensiero" della "sintesi tecnica" della razionalità tecnologica. Per il concetto di sintesi tecnica in Hegel cfr. G. MINICHIELLO, *Il pensiero e la tecnica,* cit., pp. 12-24.

26 Cfr. G.W.F. HEGEL, Fenomenologia dello spirito, voi. II, cit., pp. 46 sgg.

27 *Ivi,* p. 47.

[28] *Ivi,* p. 73.

[29] Cfr. *ivi,* pp. 105 sgg.

L'economia moderna, in questa prospettiva, risulta fondata sul concetto di valore proprio perché tale concetto esprime la situazione per cui ogni "cosa" ha la sua identità ontologica in quanto è commutabile con un'altra "cosa" astrattamente determinata o con ciò che Marx chiamerà "equivalenza universale", perché dotata di valore di scambio. Hegel definisce questo concetto come la struttura portante dell'intera società illuministica e fa dell'utile non soltanto la categoria chiave di una corrente di pensiero, ma l'anima segreta di tutta l'età della cultura. In tal modo nasce quella che è stata definita la "seconda natura", un mondo non di cose determinabili per la loro identità essenziale, ma di oggetti, determinabili solo indirettamente attraverso la loro rappresentabilità, producibilità, scambiabilità[30]. A questa mediazione che possiamo definire tecnica, in quanto integrazione di entità particolari, e che, vista in termini dialettici, appare come il rinvio all'infinito del processo di autoriflessione contraddittoria dello spirito, Hegel mira a sostituire una sintesi che sia conciliazione organica delle antitesi del reale. A tale intento dà una duplice espressione: da un lato, lo spirito assoluto come comprensione logica (nel momento culminante) della storia e della necessità che la regge, ne scopre il significato nella graduale conquista della libertà; dall'altro lato, lo Stato etico, come risoluzione nella sfera politica e nell'organizzazione giuridica delle contraddizioni e dei particolarismi economici della società civile, offre il modello di una comunità che è tale in virtù di un libero e non necessitato aderire all'eticità generale e alle norme in cui s'incarna la sua libertà. E questo, in fondo, lo Hegel che Marx ha presente nel suo tentativo di chiudere il circolo per il tramite di una soggettività che sia capace di fondere la razionalità del processo con la dimensione soggettiva della volontà e della coscienza. Il soggetto marxiano è, in altri termini, la conclusione in chiave etica della sintesi razionale, vale a dire della compiuta identificazione di razionalità e particolarità, che lo stesso Hegel si limita a porre come prospettiva quasi utopica e che è la chiave di volta del sapere assoluto. Ci spieghiamo. Marx accoglie, di Hegel, la concezione della socialità come carattere distintivo della modernità. Anche per lui, inoltre, si

[30] *Ivi,* pp. 105 sgg.

tratta di una socialità alienata. La quale però non è, come per Hegel, un momento necessario (anche se parziale e non definitivo) del farsi dello spirito, ma è la forma degradata in cui, nell'epoca borghese, si realizzano i rapporti sociali di produzione, intesi come fondamen to materiale della storia, dal momento che gli uomini producono le condizioni della propria esistenza entrando in rapporto con la natura e con gli altri uomini"[31]. L'immediata socialità del lavoro individuale è mediata, nell'economia capitalistica, dal mercato: l'integrazione delle prassi individuali diviene "subordinazione a rapporti che sussistono indipendentemente da loro"[32], mentre la forza-lavoro di ciascun uomo si mercifica, si estranea, sottoposta com'è alle leggi del denaro e dello scambio[33]. Questo, detto in sintesi, spiega l'esigenza di Marx, cui abbiamo fatto più volte riferimento, di superare la scissione del mondo borghese, il suo straniante feticismo. Anzi, la lettura delle sue opere ci rende edotti, aldilà di ogni prevenzione interpretativa, che si tratta di un'esigenza che annoda con sotterranea e invincibile complicità tutti i momenti dell'evoluzione del filosofo di Treviri (dai Manoscritti ai Grundrisse). In altri termini, per Marx, la conoscenza della realtà (come critica dell'economia politica) dimostra che in essa è operante la necessità oggettiva di una riconciliazione che ne superi l'intima scissione. Una tale conoscenza è, quindi, un assoluto sapere che è anche potere e perciò si traduce in un fare-, quello della prassi rivoluzionaria. Così la ragione scientifica assegna alla volontà, coincidendo con essa senza scarti, il suo «Tu devi» consistente nel dare attuazione al

---

[31] Cfr. K. MARX, *Manoscritti economico-filosofici del 1844,* in ID., *Opere filosofiche giovanili,* a cura di G. Della Volpe, Editori Riuniti, Roma 1969, pp. 199 sgg.. Sul periodo giovanile di Marx cfr. G. LUKACS, *Il giovane Marx,* a cura di A. Bolaffi, Editori Riuniti, Roma 1978 e L. COLLETTI, *Il marxismo e Hegel,* cit., pp. 357-402.

[32] K. MARX, Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica, vol. II, cit., p. 108.

[33] Cfr. K. MARX, *Il capitale,* 1.I. t. I., cap. I, cit.

«valore» del comunismo, in quanto identità immediata di lavoro individuale e lavoro sociale[34].

Abbiamo cercato di cogliere il senso fondamentale e autentico del «salvataggio» da parte di Marx della dialettica di Hegel dalla «mistificazione» del suo sistema, rifiutando di accreditare, come poi farà Engels, una loro meccanica contrapposizione. Nel fare questo, c'è parso giocoforza cercare anche di cogliere il senso della marxiana scienza economica e i caratteri e la funzione del soggetto politico-rivoluzionario. Riassumendo il senso di quel che siamo venuti dicendo, possiamo dire che il soggetto marxiano svaluta come inferior a conoscenza che non sia finalizzata all'azione e, con essa, il sapere che, giustificando la presenzialità e ciò che l'ha posta in essere, si ancori al passato cioè un sapere che, per dirla con Bloch, abbia una tonalità e una caratterizzazione anamnestica. Nel soggetto marxiano che è il soggetto (classe operaia) dotato del sapere rivoluzionario, ovvero della conoscenza scientifico-filosofica oggettiva e finalisticamente indirizzata, della possibilità di

---

[34] G. MINICHIELLO, *Il pensiero e la tecnica,* cit., pp. 30-31. Sul problema dell'etica nel pensiero di Marx e nel marxismo cfr. H. HELLER, *Il posto dell'etica nel marxismo,* in AA. VV., *Marx vivo. La presenza di Marx nel pensiero contemporaneo,* a cura di M. Spinella, vol. I, Mondadori, Milano 1969, pp. 319-329. In questo breve e denso saggio Agnes Heller sostiene che "per Marx i costumi non appartengono a una sfera speciale. Quasi tutte le azioni umane hanno un contenuto morale, ma non c'è alcuna che sia «puramente» etica. I costumi indicano il rapporto oggettivo esistente tra l'individuo e il suo appartenere al genere (rapporto dei valori), nonché il livello a cui tale rapporto si situa (in quale misura l'individuo è cosciente della sua appartenenza al genere, in quale misura adatta a questo fatto la sua personalità, in quale misura i costumi diventano il motivo dei suoi atti )". Un siffatto rapporto fa sì che la morale, per Marx, non sia che una forma di alienazione, vuoi come codice etico che l'individuo è costretto a subire, vuoi come interessi di una classe che divengono 'postulato' morale per chi vi appartiene. L'etica marxista, quindi, non può essere che un'etica che "umanizza l'umanità". Come tale, è prassi rivoluzionaria di trasformazione comunista dell'individuo e della società, *(ivi,* pp. 327-328).

cambiare in modo positivo e definitivo la società essere e dover-essere, prassi e teoria, coincidono: la modalità del cambiamento contiene in sé il compito alla cui esecuzione è rivolta. Ne consegue che alla cattiva dialettica del reale storico Marx contrapponga la buona dialettica con cui il soggetto-classe, assecondandone peraltro un movimento a essa intrinseco, ne capovolge il carattere feticistico, alienato, disumanizzante. Appare anche confermato che la dialettica marxiana, a differenza di quella hegeliana, è del tutto antianamnestica. Di più: "l'involucro mistico", cioè il sistema idealistico con i suoi principi, da cui Marx dice di aver "liberato" la dialettica hegeliana, non è qualcosa ad essa estranea o estrinseca, ma la 'contagia' e la permea persino nella Fenomenologia dello spirito, l'opera meno compromessa, per dire così, dallo «spirito del sistema», che su Marx ha esercitato una profonda quanto giustificata influenza, specie se si tengono presenti le sezioni dedicate alla dialettica signore-servo e all'essenza del lavoro umano.

## 2. Engels: la contrapposizione tra metodo e sistema in Hegel. Il materialismo dialettico-metafisico

Di là da quanto attesterebbe un'affrettata considerazione dei testi marxiani o da ciò che per molto tempo ha teso ad accreditare l'ortodossia teorico-politica marxista, specie di stampo sovietico, crediamo di poter dimostrare, concordando con la più accreditata critica filosofica sull'argomento, che Friedrich Engels non coglie fino in fondo il senso peculiare e originale della dialettica di Marx e il suo rapporto con la dialettica e il sistema di Hegel Infatti, se volgiamo l'attenzione al modo in cui Engels interpreta il salvataggio marxiano della dialettica hegeliana, vediamo che esso si converte un po' scolasticamente, nei suoi scritti, in un'esaltazione del metodo dialettico come cifra sicura e incontrovertibile delle leggi del

divenire della storia e (anche) della natura in contrapposizione al sistema hegeliano, valutato come una mistificazione idealistica di carattere statico e conservatore. (Peraltro, nell'interpretare la posizione marxiana nei confronti di Hegel, Engels appare influenzato dalla tendenza di molti esponenti della Sinistra hegeliana ad accogliere la dialettica di Hegel, esaltata come il principio aperto e propulsivo della storia, in contrapposizione, totale o parziale, alla sua filosofia, in quanto intesa a giustificare l'ordine politico e religioso esistente).

Come abbiamo detto, Engels pubblica nel 1878 un'importante opera, l'Antidühring. Già il titolo rivela che il bersaglio polemico, filosofico e politico, è Eugen Dühring. Questi, nell'ambito del movimento socialista, sosteneva una visione social-riformistica che si basava sulla tesi che lo Stato, data la sua natura neutrale, e quindi non (sempre e comunque) espressiva degli interessi di classe della borghesia, fosse riformabile, senza perciò dover essere abbattuto per via rivoluzionaria. Una simile posizione incontrava la più fiera opposizione di Marx ed Engels, per i quali lo Stato é una sovrastruttura coercitiva posta a presidio del dominio di una classe sulle altre: nell'epoca loro, la borghesia (anche se questa posizione non impediva, talvolta, a Engels di affermare l'opportunità che il proletariato, per un certo periodo, potesse servirsi di determinati istituti e organi dello Stato borghese).

Nell''Antidiihring, Engels «rilegge» il succitato Poscritto del Capitale nei termini di una vera e propria antinomia tra dialettica, da lui intesa come legge non solo della storia ma anche della natura, e sistema idealistico da rigettare en bloc, affermando:

> Marx ed io siamo stati presso a poco i soli a salvare dalla filosofia idealistica tedesca la dialettica consapevole e a trasferirla nella concezione materialistica della natura e della storia.
>
> (…) nella natura sono operanti, nell'intrico degli innumerevoli cambiamenti, quelle stesse leggi dialettiche del movimento che

anche nella storia dominano la apparente accidentalità degli avvenimenti; quelle stesse leggi che, costituendo del pari il filo conduttore della storia dello sviluppo del pensiero umano, diventano gradualmente note agli uomini che pensano; leggi che per la prima volta furono sviluppate da Hegel in maniera comprensiva, ma in forma mistificata, e che è stato uno dei nostri intenti liberare da questa forma mistica e rendere chiaramente comprensibili in tutta la loro semplicità e universale validità".[35]

Hegel era un idealista, cioè per lui i pensieri della sua testa non erano immagini riflesse, più o meno astratte, delle cose e dei fenomeni reali, ma invece le cose il loro sviluppo erano immagini riflesse realizzate dalle "idee", esistenti già prima del mondo in qualche luogo. Conseguentemente tutto veniva poggiato sulla testa, e il nesso reale del mondo veniva completamente rovesciato (….).

Il sistema di Hegel fu come tale un colossale aborto, ma fu anche l'ultimo nel suo genere. Il fatto è che esso era affetto da un'altra contraddizione interna insanabile: da una parte aveva come suo presupposto essenziale la visione storica delle cose, secondo la quale la storia umana è un processo di sviluppo che, per sua natura, non può trovare la sua conclusione intellettuale nella scoperta di una verità cosiddetta assoluta, mentre dall'altra parte afferma di essere la quintessenza proprio di questa verità assoluta'[36].

In un breve saggio del 1888, Feuerbach e la fine della filosofia classica tedesca, Engels ribadisce in modo netto la contrapposizione tra il metodo della dialettica, scoperto da

---

[35] F. ENGELS, *Antidühring,* cit., p. 10. Per una maggiore informazione sui motivi che furono a base della composizione dell'*Antidühring* e sulla sua fortuna nell'ambito del movimento operaio e marxista tedesco ed europeo cfr. V. GERRATANA, *Nota introduttiva* a F. ENGELS *Antidühring,* cit., pp. VIII-XXXVIII. Per un'introduzione storicamente e criticamente compiuta al pensiero e all'opera di Friedrich Engels cfr. R. MONDOLFO, *Il materialismo storico di Friedrich Engels,* La Nuova Italia, Firenze 1952; C. MAYER, *Friedrich Engels Una biografia,* Einaudi, Torino 1969; E. FIORANI, *Friedrich Engels e il materialismo dialettico,* Feltrinelli, Milano 1971; T. HUNT, *la vita rivoluzionaria di Friedrich Engels,* ISbn Edizioni, Milano 2010.

[36] F. ENGELS, *Antidiihring,* p. 27

Hegel, in quanto progressivo e rivoluzionario, capace cioè di esprimere l'inarrestabile divenire del reale umano e naturale, e il suo sistema idealistico, segnato da caratteri conservatori e da esiti persino reazionari, in quanto espressivo delle condizioni arretrate e semifeudali della Germania, in cui non aveva ancora avuto luogo la rivoluzione capitalistico-borghese. Scrive Engels:

> Questa filosofia dialettica dissolve tutte le rappresentazioni di una verità assoluta, definitiva, e di corrispondenti condizioni umane assolute. Per questa filosofia non vi è nulla di definito, di assoluto, di sacro; di tutte le cose e in tutte le cose essa mostra la caducità e null'altro esiste per essa all'infuori del processo ininterrotto del divenire e del perire. (...)
>
> Le esigenze interne del sistema bastano (... ) da sole a spiegare come si giunga, con un metodo di pensiero essenzialmente rivoluzionario, a una conclusione politica molto modesta"[37].

La schematicità tendenzialmente dogmatica della distinzione-opposizione engelsiana tra metodo e sistema in Hegel è colta e criticata a fondo da Bloch specie nel saggio Distinzione del «metodo» di Hegel dal «sistema»[38].

> Engels, scrive Bloch, voleva operare (...) una distinzione netta tra «metodo» e «sistema» hegeliano. Il metodo costituisce, secondo lui, nella sua veste dialettica e non solo critica ma storico-genetica, un lascito di primaria importanza. Il sistema rappresenta, nella migliore delle ipotesi, la conclusione più alta, ma pur tuttavia una *conclusione*, della passata filosofia borghese idealista. La dialettica di Hegel è, in quanto dialettica, la rappresentazione, anche se un po' deformata delle universali leggi dinamiche della natura, della storia e

---

[37] E ENGELS, *Ludovico Feuerbach e il punto di approdo della filosofia classica tedesca,* a cura di P. Togliatti, Editori Riuniti, Roma 1950, pp. 14-15.

[38] Questo saggio, dal titolo *Über die Trennung von Hegel «Methode» und «System», samt einigen Folgen,* fu scritto da Bloch per un fascicolo dedicato a Hegel dalla «Deutsche Zeitschrift fur Philosophie» nel 1956, che però non venne distribuito (cfr. *Nota bibliografica* in *DS,* p. 173)

del pensiero per lo meno essa ne forniva le premesse più importanti'[39].

Si tratta, ad avviso di Bloch, di una contrapposizione "enormemente esasperata", al punto che, se fosse tale, apparirebbe una contraddizione non mediabile e, quindi, il tratto antidialettico per eccellenza della filosofia di Hegel. Bloch tende anche ad accreditare, non senza fondamento, il sospetto che l'antinomia tra metodo e sistema sia da Engels più enunciata che dimostrata. Che anzi, nel suo confronto con i testi hegeliani e nella costruzione della sua prospettiva filosofica, su cui essi cospicuamente influiscono, una siffatta antinomia non trovi effettive e valide conferme. Per intenderci, si pensi alla sua filosofia della natura, in cui è, a dir poco, di innegabile evidenza la vicinanza con la filosofia della natura di Hegel. Bloch, con senso di oggettività storica, rileva che "Engels (...) non avrebbe mai scritto la Dialettica della natura senza la Filosofia della natura di Hegel"[40]. Né, ancora, si può sminuire l'importanza degli apprezzamenti di Engels per la filosofia della storia e per l'estetica di Hegel, in quanto parti del sistema in cui metterebbe a frutto al meglio la dialettica, dimostrandone la validità come strumento di indagine e la sua corrispondenza alla natura della cosa indagata, oltre ad offrire un'ulteriore, inconfutabile prova della sua genialità di filosofo.

Lo stesso Engels, aggiunge Bloch, per conseguenza si è mosso affatto liberamente nel sistema, come nessuno degli epigoni di Hegel, senza tener conto del letto di Procuste o anche della separazione fra metodo e sistema. La prassi delle sue proprie ricerche rifiutava qualsiasi esagerato anatema contro la costrizione del sistema hegeliano, lo portava alla moderazione; in luogo delle innegabili costruzioni egli traeva fuori le ancora più innegabili singole connessioni di stile concreto; così, come abbiamo accennato, dalla *Filosofia della natura* di Hegel, cioè proprio da questa serie: «peso», «luce», «vita», costruita per lo più secondo fantasia'[41].

---

[39] *DS,* p. 42
[40] *DS,* p. 44
[41] *DS,* p. 46.

Ma, osserva Bloch anche a prescindere da queste considerazioni, a rivelare l'artificiosità della distinzione tra metodo e sistema è proprio la sua (corretta e opportuna) esplicitazione nei termini della distinzione tra forma e contenuto. Si può separare la forma dialettica dal contenuto sistematico.

> Soltanto là dove nel sistema c'è qualcosa *senza contenuto*, cioè rabberciato, artificioso, costruito. Tuttavia questo non è assolutamente pensabile per i punti capitali del sistema hegeliano, cioè nelle parti del vero e proprio mondo di Hegel. La dialettica oggettivo-idealistica, qui contenuta, è sì sempre una dialettica idealistico-oggettiva, ma non tale che si possa concepire senza un reale rapporto di contenuto, a tratti persino già sociale, per esempio nella rappresentazione delle «tre forme di arte» o del «sistema delle singole arti». E un rapporto dialettico così importante come quello della negazione in quanto alienazione e della negazione della negazione come annullamento dell'alienazione, acquista la sua pienezza di significato soprattutto e propriamente soltanto come materiale elaborato e partecipe di una evoluzione, di un ordine sistematizzato. Il processo dialettico possiede la sua materia non in modo astratto e certamente non come il battito di una triade eternamente eguale e «separata dal sistema» (…) Soltanto presso gli epigoni si trova il «sistema» inteso come qualcosa di artificioso, e soltanto per questa scuola, non per la Filosofia del diritto e l'Estetica di Hegel, si poté dire allora con ragione che il letto di letto di Procuste fosse il suo stemma[42].

Vista così, la contrapposizione dialettica-sistema o, meglio, dialettica-idealismo induce Engels a pensare che la dialettica, scoperta dal filosofo di Stoccarda, abbisogni soltanto di essere resa compiutamente materialistica. Per fare ciò, ritiene di doverla intendere, oltre che come legge della storia, come aveva fatto Marx, anche come legge della natura. Specie ne\Y Antidühring e nella Dialettica della natura, rimasta incompiuta

---

[42] *DS,* p. 46.[45]

e pubblicata postuma nel 1925[43] appare evidente che Engels, piuttosto che porsi in continuità e in sviluppo con Marx, è più vicino a Hegel di quanto egli credesse o sarebbe stato disposto ad ammettere, (segnatamente, alla sua filosofia della natura), oltre a subire l'influenza del positivismo, pur rifiutandone a parole il meccanicismo.

In breve: Engels trasforma il materialismo storico di Marx in materialismo metafisico, poiché non fa altro che sostituire all'Idea di Hegel la Materia come principio di tutte le cose, naturali e umane, assegnando anche a questo principio antropo-cosmico la dialettica come legge indefettibile e necessaria grazie a cui esercita il suo reggimento. Il ragionamento che adduce per fare della dialettica una legge olistica si può riassumere così: dal momento che la mente umana ha una struttura dialettica, anche la realtà deve avere la stessa struttura. In caso diverso, si verrebbe a creare un dualismo mente-natura che renderebbe inspiegabile perché l'uomo riesce, con il pensiero che si fa prassi, ad agire sulla realtà e a trasformarla. Nella Dialettica della natura, Engels non solo cerca (per lo più, non felicemente) di dare prove empirico-sperimentali del procedere dialettico dei fenomeni naturali e della necessità (oltre che dell'utilità epistemologica) di ordinarli all'interno di triadi dialettiche, ma, della dialettica stessa, enuncia quelle che

---

[43] Alla composizione di quest'opera Engels attese dal 1858 fino alla sua morte, avvenuta nel 1895. "I manoscritti, lasciati da Engels incompiuti, rimasero (…) negli archivi della socialdemocrazia tedesca, e il Bernstein, a cui essi furono affidati, dopo averli tenuti per trent'anni inutilizzati, solo nel 1924 li sottopose al giudizio del grande fisico A. Einstein. Einstein, pur giudicando i manoscritti di poco o nessun interesse dal punto di vista della fisica come scienza, non ne sconsigliò la pubblicazione". Una prima pubblicazione della *Dialettica della natura,* in traduzione russa, si ebbe in URSS nel 1925. Si trattò, pero, di un'edizione difettosa e lacunosa. Ne seguirono altre quattro: nel 1927, nel 1929, nel 1935 e nel 1948, ma solo quest'ultima fu pienamente aderente al testo dei manoscritti, edito qualche tempo dopo anche nell'originale tedesco (L. LOMBARDO RADICE, *Avvertenza* a F. ENGELS, *Dialettica della natura,* cit., p. 28).

definisce le tre leggi fondamentali, affermando di averle ricavate per astrazione dalla storia della società e dai fenomeni naturali: 1) "la legge della conversione della quantità in qualità e viceversa" (una modificazione quantitativa in termini di materia o di movimento ne modifica la qualità e viceversa), 2) "la legge della compenetrazione degli opposti" (che possono essere considerati come separati l'uno dall'altro solo astrattamente, poiché, invece, stanno nella stessa relazione di due poli di un campo elettromagnetico); 3) "la legge della negazione della negazione" (il divenire procede per successive negazioni, che gli conferiscono carattere evolutivo e positivo)[44]. Va quasi senza dire che le leggi della dialettica engelsiana sono una pura semplice riproposizione di quelle della dialettica hegeliana, anche se questi non le ha mai enunciate come tali. Engels ne è consapevole, tant'è che lo ammette esplicitamente, pur tentando di dimostrare la diversità della sua dialettica da quella di Hegel:

> Tutt'e tre queste leggi sono state sviluppate da Hegel, nella sua maniera idealistica, come pure leggi del pensiero: la prima nella prima parte della logica, nella teoria dell'essere; la seconda occupa tutta la seconda, e di gran lunga più importante, parte della sua logica, la teoria dell'essenza; la terza infine figura come fondamentale per la costruzione dell'intero sistema. L'errore consiste in ciò: che queste leggi non sono ricavate dalla natura e dalla storia, ma sono ad esse elargite dall'alto come leggi del pensiero. Da ciò viene fuori tutta l'artificiosità della costruzione, forzata e spesso tale da far rizzare i capelli, (...) Se noi capovolgiamo la cosa, tutto diviene semplice; le leggi della dialettica, che nella filosofia idealistica appaiono estremamente misteriose, divengono subito semplici e chiare come il sole.
>
> Chi del resto conosce, anche se solo un poco, il suo Hegel, sa pure che Hegel, in centinaia di passi, trae le prove più convincenti per le leggi dialettiche dalla natura e dalla storia[45].

---

[44] Cfr. F. ENGELS, *Dialettica della natura,* cit., pp. 77-83. Cfr. anche ID., *Antidühring,* cit. pp. 127-151.

[45] F. ENGELS, *Dialettica della natura*, cit., p. 77.

È evidente che Engels non fa altro che ciò che nega di voler fare: per usare le sue stesse parole, "redigere un manuale della dialettica" hegeliana[46]. Poco conta, al fine di segnare una differenza (che non esiste) tra la sua concezione della dialettica e quella di Hegel, che dica che quest'ultimo ne ha ricavato le leggi dall'esame del pensiero umano, spacciato per Logos universale, e non piuttosto dalla storia naturale, oltre che umana. D'altronde è lo stesso Engels a riconoscere che Hegel ha portato molte prove del valore ontologico della dialettica, ricavandole dalla storia naturale e umana. Inoltre, nella versione engelsiana, la dialettica non solo perde fascino e profondità di motivazioni e di spiritualità, ricchezza di imprevisti e capacità di cogliere il senso della storia e dei suoi drammi, che invece pienamente si appalesa negli scritti di Hegel e di Marx, ma viene appesantita da una caratterizzazione rigidamente deterministica di stampo positivistico, con cui scandisce il divenire sia della natura che dell'umanità. Di più: Engels spinge la sua concezione di un ordine cosmico deterministicamente inflessibile e preordinato al punto da prevedere non solo il sicuro e felice approdo al comunismo della società umana, ma anche l'infelice fine, pur se singolarmente, non definitiva fine dell'universo. E questa una previsione che il Nostro fa in accordo con qualche scienziato del suo tempo, salvo però a rassicurare, con tono tra il profetico e il mistico, i lettori e, con loro, i contemporanei e la posterità, che si tratta di una fine del mondo non definitiva. Infatti, data l'eternità della Materia, la quale non per niente è il principio, il mondo in cui gli uomini vivono si rifarà altrove, forse anche migliore del precedente[47]. Non sorprende che, agita dalla

---

[46] Ibidem.

[47] Scrive Engels: "(...) tutto ciò che nasce è degno di perire. Potranno trascorrere milioni di anni, potranno nascere e morire centinaia di migliaia di generazioni; ma si avvicina inesorabile l'epoca in cui il calore esausto

dialettica della Materia cosmica, la storia degli uomini divenga quella di approssimative e poco credibili marionette. Insomma, strutture economiche e sociali e sovrastrutture e, con esse, i tempi e le modalità della loro evoluzione non sono prodotte dagli uomini in modo volontario, ma sono, essenzialmente, mezzi di cui si serve la onnipotente e onnicomprensiva Materia grazie alla sua dialettica parimenti onnipotente e onnicomprensiva[48].

---

del sole non riuscirà più a sciogliere i ghiacci che avanzano dai poli: nella quale gli uomini, addensatisi sempre più attorno all'equatore, non troveranno alla fine neppur lì il calore sufficiente per vivere; scompare via via l'ultima traccia di vita organica: la terra un corpo morto e freddo come la luna ruota in orbite sempre più strette attorno al sole egualmente estinto ed infine precipita su di esso. Alcuni pianeti l'hanno preceduta, altri la seguono (...) Ma per quanto spesso, per quanto inflessibilmente questo ciclo si possa compiere nello spazio e nel tempo; per quanto milioni di soli e di terre possano nascere e perire; (...) noi abbiamo la certezza che la materia in tutti i suoi mutamenti rimane eternamente la stessa, che nessuno dei suoi attributi può andare mai perduto e che perciò essa deve di nuovo creare, in altro tempo e in altro luogo, il suo più alto frutto, lo spirito pensante, per quella stessa ferrea necessità che porterà alla scomparsa di esso sulla terra" ( *ivi,* pp. 51-54).

[48] Stando così le cose, ci sembra davvero azzardato sostenere, come fa Ludovico Geymonat che il materialismo dialettico di Engels rappresenti una seria e salutare reazione al materialismo meccanicistico. "L'aver compreso l'insostenibilità, scrive Geymonat, di fronte ai progressi conseguiti dalla scienza nella seconda metà dell'Ottocento, del vecchio materialismo meccanicistico, costituisce a nostro parere un merito innegabile di Engels, tanto più se ricordiamo che egli, pur attentissimo studioso della produzione scientifica dell'epoca, non era un autentico scienziato professionista" (L. GEYMONAT, *Engels e la dialettica della natura*, in ID., *Storia del pensiero filosofico e scientifico. Dall'Ottocento al Novecento*, vol. V, Garzanti, Milano 1971, p. 347). A onore del vero, però, una lettura attenta delle pagine che il grande storico marxista della filosofia e della scienza dedica al materialismo dialettico di Engels fa chiaramente intendere come si senta un po' a disagio nell'accreditarlo come teorico scientificamente convincente del materialismo dialettico, specie in natura (cfr. *ivi,* pp. 332-359). Il

Inoltre non è fuor di luogo ribadire ancora che la dialettica che Marx, fin da suoi esordi filosofici, ha in mente di cui ritiene protagonisti gli uomini in carne e ossa, con i loro bisogni e i loro pensieri, invece che, come voleva Hegel, un astratto Spirito universale, che, peraltro, solo loro tramite si fa soggetto esistente ed

---

disagio di Geymonat non è diverso da quello in cui viene a trovarsi Lucio Lombardo Radice, allorché scrive la *Prefazione* alla *Dialettica della natura,* di cui è traduttore e curatore. Nonostante fosse un importante militante e dirigente del PCI, la qualcosa si traduceva in un senso forte dell'ortodossia ideologica, Lombardo Radice non riesce, in virtù della sua onestà e rigore intellettuale, a centrare gli obiettivi che si prefigge. Pur cercando di dimostrare che il dialettismo engelsiano è cosa diversa da quello hegeliano, finisce per dover riconoscere i debiti vistosi, anzi la pressoché totale dipendenza del primo dal secondo. Basti ricordare che, sia nella *Dialettica della natura* che n*é l'Antidühring,* Hegel è citato a pagine pressoché alterne dal loro autore, il cui tentativo di dare una caratterizzazione originale in senso materialistico alla sua dialettica resta un'intenzione priva di conseguenze dimostrative. Peraltro, in campo scientifico, Engels non aveva la preparazione e il talento dello scienziato del mondo naturale o umano, per quanto la sua vasta erudizione lo portasse a spaziare dalla fisica all'astronomia, alla biologia, alla zoologia, all'antropologia, alla sociologia ecc. Quanto poi al fatto che, come vorrebbe Lombardo Radice, Marx condividesse, di Engels, l'interpretazione dialettica delle leggi della natura e che, anzi, facesse suo il materialismo dialettico, c'è perlomeno da dubitarne. Cosa questa che anche a non voler tener conto della fisionomia che Marx dà alla sua concezione materialistica della storia si evince dalle fonti bibliografiche che Lombardo Radice correttamente cita. Infatti, le lettere che Marx scrive in risposta a Engels che lo ha messo a corrente degli sviluppi delle sue ricerche sulla dialettica della natura, chiedendogli incoraggiamento e condivisione, non vanno mai al di là di riconoscimenti formali e un po' di circostanza, fatti con la precisazione che lui di quei problemi non s'intende in modo adeguato. D'altronde, Lombardo Radice stesso non esita notare che "Tuttavia, sulla possibilità (e sulla importanza) o meno di unificare formalmente in alcune generalissime «leggi

agente non è quella della sezione del'Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio dedicata da Hegel alla natura, che tanto colpisce Engels, bensì quella, così mossa, imprevedibile nei suoi sviluppi ed esiti, scevra dai vincoli dello schematismo triadico, della Fenomenologia dello spirito. È questa una cosa che il Marx giovane dice expressis verbis nei Manoscritti parigini:

> L'importante nella *Fenomenologia* di Hegel e nel suo risultato finale la *dialettica della negatività come principio e motore generatore* sta dunque nel fatto che Hegel concepisce l'autogenerazione dell'uomo come un processo, l'oggettivazione come una contrapposizione, come alienazione e soppressione di questa alienazione"[49].

---

dialettiche» natura, storia, pensiero, vi è differenza tra Marx e Engels (...). Marx era pienamente convinto, come Engels, che la natura fosse svolgimento, e svolgimento dialettico. Egli concepiva però la storia naturale come fondamento, premessa, della storia umana, e, se pure ritrovava nella dialettica della natura e in quella della storia taluni ritmi formali analoghi (...) aveva tuttavia sempre ben chiari gli elementi specifici dell'una e dell'altra dialettica". E questo perché come sempre Luporini con finezza ermeneutica rileva "Ciò che (...) ci sembra completamente estraneo al pensiero di Marx è la generalizzazione, la estensione alla natura della sua concezione dialettica della storia. Pur considerando la storia naturale come premessa della storia umana, Marx vedeva nel lavoro, nella produzione sociale, un elemento del tutto nuovo e originale rispetto ai processi naturali, implicante una diversa dialettica" (L. LOMBARDO RADICE, *Prefazione* a E ENGELS, *Dialettica della natura*, cit., pp. 15-17). Occorre, però, anche aggiungere che sarebbe falso e ingeneroso assimilare *tout court* il pensiero di Engels a quello di una materialista storico e metafisico in cui confluiscono sincreticamente suggestioni positivistiche e dialettica marxiana. La lettura dei suoi scritti non può che farci concordare con chi Hunt per ultimo, in modo argomentato e convincente rivendica l'importanza e il significato delle sue analisi e delle sue proposte politiche. Engels ha dato "un contributo fondamentale", in anticipo sui tempi, "non soltanto a una penetrante valutazione del capitalismo globale, ma anche (a) nuove prospettive sulla natura di modernità e progresso, religione e ideologia, colonialismo e «interventismo liberale», sulla crisi economica globale, sulle teorie urbanistiche, sul femminismo e persino sul

Ha, quindi, più che ragione Bobbio quando, commentando questo passo, afferma che esso "prova tre cose: 1) che Marx accetta da Hegel l'idea che la molla della storia è la negatività; 2) che la storia, ovvero l'autogenerazione dell'uomo dal fondo naturale di un mondo senza storia, è un processo; 3) che questo processo ha un ritmo, e questo ritmo, scoperto da Hegel, è il passaggio dall'alienazione alla soppressione dell'alienazione, cioè il ritmo dialettico"[50]. Ne consegue, a nostro vedere, che proprio l'equazione tra dialettica (della negatività e della soggettività) e storia dell'uomo fa di quest'ultima qualcosa di assolutamente autonomo e specifico rispetto al mondo della natura, da cui pur deriva e da cui è condizionato quanto ai bisogni materiali e, in parte, al loro soddisfacimento. Appare, perciò, evidente l'«errore» filosofico commesso da Engels, allorché, con inavvertita suggestione positivistico-deterministica, rinvia, quanto alla sua imputazione causale, il formarsi dei rapporti di produzione e, con essi, delle strutture socio-economiche e delle correlate sovrastrutture ideologiche non, come voleva Marx, all'oggettivazione autocondizionantesi dell'attività umana, ma alla dialettica della Materia cosmica, pur agente attraverso la necessitata mano dell'uomo. "E allora, nota Nicola Abbagnano, l'inserzione dell'uomo in tali rapporti e la sua capacità di trasformarli attivamente diventano un rovesciamento della praxis storica, cioè una reazione della coscienza umana alle condizioni materiali, inversa all'azione di queste su quella. E evidente che questo rovesciamento della praxis è reso necessario dal concepire i rapporti economici come naturalisticamente determinati e quindi indipendenti dall'uomo: l'attività dell'uomo sarebbe la correzione o la

---

darwsinismo e l'etica della procreazione (...) Engels spaziava liberamente, e con risvolti applicativi inaspettatamente moderni, dalla politica all'ambiente, alla democrazia (T: HUNT, *La vita rivoluzionaria di Friedrich Engels,* cit., pp. 19)

[49] K. MARX, Manoscritti economico-filosofici del 1844, cit., p. 172.

[50] N. BOBBIO, *La dialettica di Marx,* cit., p. 87.

trasformazione di tali rapporti. Ma, per Marx, i rapporti di produzione costituiscono l'uomo, la sua concreta personalità, ed esprimono perciò (...) l'attività autocondizionantesi dell'uomo stesso. La loro trasformazione e il loro sviluppo non dipendono da un rovesciamento della praxis ma dalla praxis stessa: è inerente all'intrinseco loro condizionarsi"[51].

Insomma, Engels sembra non abbia inteso sino in fondo il senso del rapporto che Marx instaura con la dialettica hegeliana, consistente nella duplice operazione teorica per cui, insieme, l'accoglie e la riforma. Marx ha di mira costruire: 1) grazie a Hegel e ai grandi economisti, una dialettica scientifica capace di essere, a un tempo, scienza e critica dell'economia politica e, con essa, della storia; 2) il soggetto rivoluzionario, «armato» di un sapere che, in quanto tale, è in grado di tradursi in prassi rivoluzionaria, esprimendo così il potere del negativo della dialettica. Engels, invece, ritiene che il «salvataggio» marxiano della dialettica hegeliana vuol dire che essa va accolta così come il suo autore l'ha concepita e delineata; anzi, dal momento che mal si adatta al sistema idealistico e panlogistico, è necessario «tirarla fuori» di lì, per immetterla qua talis come principio e vita di una visione del mondo materialistica. E perché ciò avvenga con sicurezza, a Engels il modo migliore appare quello di interpretare in termini dialettici non solo la storia, come Marx aveva fatto con il suo materialismo storico, ma anche la natura. Il materialismo dialettico di Engels, però, riportando innanzitutto in auge il materialismo antico e quello settecentesco, si mostra singolarmente affetto da due limiti o contraddizioni: da un lato, è molto prossimo alla filosofia della natura di Hegel cioè, a una parte di quel sistema filosofico idealistico da lui giudicato "conservatore", se non "reazionario"; dall'altro lato, risente vistosamente dell'influenza del coevo positivismo, il cui

---

[51] N. ABBAGNANO, *Storia della filosofia,* voi. Ili, UTET, Torino, pp. 218-19.

determinismo e meccanicismo mal s'accordano con la dialettica.

A sua volta, specie nella sua monografia su Hegel, Bloch pur cogliendo il peculiare carattere antroposoggettivo della dialettica marxiana e la sua ispirazione anche critico-kantiana, in quanto significante il primato di un soggetto storico finito come soggetto rivoluzionario[52], afferma di apprezzare anche la filosofia della natura di Engels. Tra l'altro, sottolinea come un fatto positivo che, con 1'"Antidühring e più che mai (con) la Dialettica della natura (...) si è collegato sotto tanti aspetti alla filosofia della natura di Hegel", specie per quel che riguarda la legge "del rovesciamento dialettico della quantità in qualità", che attesterebbe la presenza in natura "di un genere supremamente ameccanico e sovrameccanico"[53]. La cosa si spiega tenendo presente che Bloch al pari di Engels e, perché no, di Lenin e Stalin fa mostra di disistima filosofica nei confronti del cosiddetto materialismo meccanicistico, non sapendo però darne una dimostrazione adeguata di qualsivoglia

---

[52] In proposito, Vincenzo Ferrone rileva che la concezione della filosofia di Hegel era "del tutto differente da quella di Kant e degli illuministi"; differenza che Hegel realizzava "spostando l'attenzione dal primato del soggetto, colto come a guardarsi allo specchio, a quello dello spirito creatore della realtà; negando che l'uomo, nella sua autonoma finitezza, potesse essere il centro dell'interesse teoretico; privilegiando l'uomo organicamente unito con l'universo, nel quale opera l'eterna natura, al singolo astrattamente determinato che pensa la propria felicità. Laddove Kant si era cimentato nella realizzazione di una filosofia della riflessione intesa soprattutto come «scienza dell'uomo», Hegel pensò invece in stretta consonanza con la sua formazione luterana alla filosofia in termini di fenomenologia dello spirito: nuova e originale scienza che, riportando in vita il *Creator Spiritus* della tradizione giovannea del cristianesimo e della concezione trinitaria del divino, coglieva il sapere nel suo divenire, attraverso le tappe dell'autodispiegamento dialettico dello spirito stesso nella storia" (V. FERRONE, *Lezioni illuministiche*, Laterza, Roma-Bari 2010, p. 18).

[53] *SO,* pp. 216-17.

genere. Infatti, per dirne una, le mutazioni qualitative grazie ad aumento o diminuizione di quantità, così celebrate in quanto dimostrative dell'andamento dialettico della natura, trovano la loro compiuta e puntuale spiegazione nella cosiddetta fisica tradizionale. Ma a Bloch, quando non può fare altrimenti, sta anche a cuore tenere stretti in una indissolubile diade Marx ed Engels, che tende per lo più ad accomunare nelle citazioni, come quando afferma che "Engels e Marx (...) sono stati gli unici ad aver capito la dialettica", prendendo così commiato dalle mistificazioni idealistiche cui Hegel l'aveva sottoposta e dando realizzazione al suo autentico significato, ovviamente materialistico[54]. Di più: Bloch si spinge fino ad accreditare non solo Marx, Engels e Lenin, ma persino Stalin di aver aver demistificato la logica hegeliana e le sue categorie, liberandole dalla loro "mostruosa teologizzazione"[55]:

> Non sono solo i tratti dialettici fondamentali della logica di Hegel, ma in parte considerevole anche le sue categorie a ritornare in Marx e Engels, in Lenin e Stalin, certo non come famiglia celeste *a priori,* ma come famiglia materiale. In Marx ed Engels le categorie sono le forme di esistenza in cui una società espone i rispettivi rapporti degli uomini fra loro e con la natura[56]. 3. Lukács: la soggettività rivoluzionaria come autocoscienza e la dialettica hegeliana.

## 3 Lukács: la soggettività rivoluzionaria come autocoscienza e la dialettica hegeliana.

C'è una specie di singolare contraddizione tra le posizioni di Bloch e di Lukács nel rapporto con il pensiero filosofico di Engels: segnatamente sulla vexata quaestio metodo-sistema in Hegel e sul valore del materialismo dialettico. Bloch respinge l'interpretazione engelsiana di Hegel ma accetta il Diamat,

---

[54] *SO,* p. 408.
[35] *SO,* pp. 165.
[56] *SO,* p. 166.

Lukács fa l'opposto. Cercare di comprendere di che cosa si tratta ci consente, oltre che di cogliere un tratto peculiare e importante del marxismo di Lukács, di accostarci più da vicino alla prospettiva filosofica che Bloch costruisce attraverso il suo confronto (innanzitutto ma non solo) con Hegel, Marx, Engels e lo stesso Lukács. Questi espresse un netto rifiuto del Diamat in Storia e coscienza di classe: la qualcosa molto contribuì alla «scomunica», nel 1924, da parte dell'Internazionale comunista di quest'opera con cui aveva dato forma filosofica compiuta e originale alla sua adesione al marxismo e alla sua militanza comunista e che era destinata a diventare un classico del marxismo.

Riprendendo e rielaborando la distinzione-opposizione tipica dello storicismo tedesco: da Dilthey a Windelband e Rickert tra scienze dello spirito (Geisteswissenschaften) e scienze della natura (Naturwissenschaften), con cui si era confrontato e di cui aveva subito l'influenza nella sua prima produzione filosofica, quella del cosiddetto periodo pre-marxista[57], Lukács afferma che le scienze della natura, che di fatto sono scienze borghesi, con il loro atteggiamento contemplativo, considerano i fatti in modo isolato, statico e astratto, astorico e adialettico, così da escludere qualsivoglia contraddizione. E questo, in conseguenza della separazione materiale degli oggetti e della specializzazione del lavoro scientifico, incapace di superare la mera datità immediata dei fatti e di coglierne la genesi, gli sviluppi e il carattere transeunte ed evolutivo. Insomma, a base della scienza naturale, anche nei suoi aspetti sperimentali, c'è

---

[57] Cfr. soprattutto G. BEDESCHI, *Introduzione a Lukács,* cit., pp. 7-23; E. MATASSI, *Il giovane Lukács. Saggio e sistema,* Guida, Napoli 1979; A. ASORROSA, *Il giovane Lukács teorico dell'arte borghese,* in "Contropiano", 1968, pp. 59-104. Sul pensiero di Lukács cfr. anche AA. VV., *György Lukács nel centenario della nascita 1885-1985,* a cura di D. Losurdo, P. Salvucci, L. Sichirollo, Quattroventi, Urbino 1986; T. SZABO, *György Lukács filosofo autonomo,* La Città del Sole, Napoli 2005; G. OLDRINI, *György Lukács,* La Città del Sole, Napoli 2009.

la logica formale, analitica, astraente, distinguente e contrapponente, tipica dell'intelletto (Verstand), come Hegel insegna, che non è in grado di elevarsi all'attività di conoscenza globale e di unificazione dialettica, tipica, come ancora Hegel insegna, della ragione (Vernunft)[588]. All'opposto, e con aderenza alla natura delle cose, il marxismo, in quanto scienza della storia, considera gli enti, umani e naturali, nella loro connessione dialettica, cioè dinamica, di contraddittoria implicazione e soprattutto nella loro totalità. Anzi, è proprio la totalità, del cui concetto Lukács è debitore a Max Weber[59], il principio rivoluzionario della scienza marxista, che ha la preminenza persino sui motivi economici e consente di superare la concezione di un rapporto meramente meccanico tra struttura e sovrastruttura, per cui quest'ultima trova la sua imputazione causale nell'altra[60]. Non sorprende, quindi, che Lukács giunga ad affermare in Storia e coscienza di classe:

---

[58] Secondo Lukács, la scienza moderna, con il suo carattere astratto e intellettualistico, trova il suo antecedente e, se si vuole, il luogo di costruzione del suo apparato concettuale e della sua visione del mondo nella filosofia moderna e nella stessa filosofia critica. Anzi, persino quest'ultima è sorta dalla struttura reificata della coscienza", nonostante Kant, nella *Critica della ragion pura,* abbia compiuto quella "svolta copernicana" che pone il soggetto al centro del processo conoscitivo, così da "comprendere il mondo come *proprio prodotto,* senza assumerlo più come qualcosa che è sorto in modo indipendente dal soggetto conoscente (ad esempio per opera della creazione divina)". Lukács connette, com'è noto, il fenomeno della reificazione alla "essenza della struttura della merce", affermando sulla scorta della teoria di Marx del feticismo delle merci, esposta nel *Capitale* che "essa consiste nel fatto che un rapporto, una relazione tra persone riceve il carattere della cosalità e quindi un'«oggettualità spettrale» che occulta nella sua legalità autonoma, rigorosa, apparentemente conclusa e razionale, ogni traccia della propria essenza fondamentale; il rapporto tra uomini (G. LUKÁCS, *Storia e coscienza di classe,* Sugarco Edizioni, Milano 1978, pp. 145-46, 108).

[59] Sul punto cfr. M. ROSSI, *Storia e storicismo nella filosofia contemporanea,* Feltrinelli, Milano 1960, pp. 169 sgg.

[60] Cfr. G. LUKÁCS, *Storia e coscienza di classe,* cit., pp. 14 sg.

> Ciò che distingue in modo decisivo il marxismo dalla scienza borghese non è il predominio delle motivazioni economiche nella spiegazione della storia, ma il punto di vista della totalità. La categoria della totalità, il dominio determinante ed omnilaterale dell'intero sulle parti è l'essenza del metodo che Marx ha assunto da Hegel riformulandolo in modo originale e ponendolo alla base di una scienza interamente nuova[61].

Date queste premesse che contrappongono le scienze storiche a quelle naturali, la critica Lukácsiana ad Engels e al suo Diamat ne discende quasi come un corollario sillogistico. Accade così la filosofia della natura di Engels, accolta senza riserve, se non elogiata, da Bloch, venga nettamente rifiutata da Lukács. Il quale scrive:

> I fraintendimenti che hanno origine dall'esposizione engelsiana della dialettica poggiano essenzialmente sul fatto che Engels seguendo il falso esempio di Hegel estende il metodo dialettico anche alla conoscenza della natura. Mentre nella conoscenza della natura non sono presenti le determinazioni decisive della dialettica: l'interazione tra soggetto e oggetto, l'unità di teoria e praxis, la modificazione storica del sostrato delle categorie come base della loro modificazione nel pensiero, ecc. "[62].

Ciò cui Lukács mira e che intende realizzare con Storia e coscienza di classe, con con cui ritiene di aver portato a termine il suo "Weg zu Marx", è "un'interpretazione della teoria di Marx nel senso di Marx[63]" Attestato com'è su posizioni di comunismo rivoluzionario, il Nostro desidera dare un contributo teorico-politico al crollo planetario dei regimi borghesi e alla vittoria altrettanto planetaria del comunismo, dopo che la Rivoluzione d'Ottobre ha portato al potere Lenin e

---

[61] *Ivi,* p. 35.
[62] *Ivi,* p. 6.
[63] *Ivi,* p. XLVIII.

i bolscevichi. Peraltro, basta leggere o rileggere il saggio del filosofo ungherese su Lenin, per rimanere colpiti dalla nobiltà della sua tensione etico-ideale e rivoluzionaria e dalla sua profonda e brillante comprensione del pensiero filosofico-politico del capo dei comunisti russi e leader indiscusso del comunismo internazionale, che è stato senz'altro il più grande rivoluzionario di tutti i tempi. Quel che segnatamente colpisce nel suo libro è la convinzione, che lo accomuna al Lenin di Imperialismo fase suprema del capitalismo, che il capitalismo sia ormai giunto alla fine e che il suo «becchino» sarà la rivoluzione da cui sorgerà un mondo nuovo, la società comunista. Lukács non esita a dire:

> Lenin ha sempre individuato i problemi della intera epoca: *il trapasso verso l'ultima fase del capitalismo e la possibilità di rivolgerla a favore del proletariato e per la salvezza dell'umanità, la lotta, divenuta fatale in questo paese, tra la borghesia e il proletariato (…)*
>
> Proprio l'attualità della rivoluzione, che è l'idea fondamentale di Lenin, è anche il punto che lo collega decisivamente a Marx. Poiché il materialismo storico, come espressione concettuale della lotta di liberazione del proletariato, poteva essere afferrato e formulato teoricamente solo in quel determinato momento storico in cui la sua attualità pratica fosse venuta all'ordine del giorno della storia[64].

Senza pretendere di offrire, seppure in forma sintetica, un'esposizione di Storia e coscienza di classe, si può legittimante affermare che Lukács rifiuta in modo affatto particolare, originalmente peculiare, comunque non tale da fuoriuscire da un orizzonte filosofico idealistico e coscienzialistico, la concezione hegeliana dello Spirito come soggetto protagonista della storia. Concezione secondo la quale, per dirla in breve, lo Spirito, dopo essersi oggettivato

---

[64] G. LUKÁCS, *Lenin. Teoria e prassi nella personalità di un rivoluzionario,* Einaudi, Torino 1970, p. 13.

appieno nello Stato (quello prussiano successivo al Congressso di Vienna), giustifica con le sue forme conoscitive (arte, religione e filosofia) l'ordine istituzionale, socio-economico e civile vigente (dove al tramonto dell'aristocrazia si è accompagnata l'affermazione della borghesia). Nella filosofia di Lukács lo Spirito Assoluto, di fatto, non scompare, ma dismette le sembianze della borghesia per assumere quelle del proletariato, in cui s'incarna la coscienza storica universale nel più alto grado di compiutezza e di presenza a se stessa e, quindi, di consapevolezza del compito storico che è solo suo proprio. Questo compito consiste nel far giungere la storia umana al suo felice telos, insito peraltro nelle sue oggettive tendenze; un compimento in virtù del quale si debbono togliere definitivamente cioè, diversamente da come avveniva nella sintesi hegeliana, senza per nulla conservarle, sia pure come momenti superati e secondari le contraddizioni materiali e le apparenti «pacificazioni» immateriali della società capitalistico-borghese e instaurare, via rivoluzione, la società comunista. La borghesia non può avere una coscienza di classe vera, ma solo falsa e parziale. E questo perché la conoscenza scientifico-dialettica della realtà socio-economica e cultural-civile, in cui la borghesia svolge il ruolo di classe dominante a tutti i livelli, postula il suo superamento. Ecco perché essa elabora ideologie e mitologie per mistificare il senso delle sue storiche contraddizioni, opponendosi anche al materialismo storico, alla sua scientificità e al suo carattere pratico-rivoluzionario. Solo il proletariato può avere la vera coscienza di classe, a patto però di tenere presente che

> (…) la possibilità di comprendere il senso del processo storico come immanente al processo storico stesso (…) presuppone che il proletariato abbia una coscienza altamente sviluppata della propria situazione, che esso si trovi ad un grado relativamente alto di sviluppo (…) Si tratta del cammino dall'utopia alla conoscenza della realtà: la classe operaia non ha «da realizzare alcun ideale», ma «soltanto da porre in libertà elementi della società nuova»; del

cammino che conduce dalla classe «rispetto al capitale» alla classe per se stessa. (…)

Non vi è alcun «dover-essere», alcuna «idea» che abbia una funzione regolativa rispetto al processo «reale». Lo scopo finale è piuttosto quel rapporto con l'intero (con l'intero della società considerata come processo), attraverso il quale soltanto ogni momento singolo della lotta mantiene il suo senso rivoluzionario[65].

Nella visione Lukácsiana della storia e del suo compimento, tre punti appaiono in vivida e decisiva evidenza: 1) l'interpretazione in termini dialettici della storia (anzi, la dialettica ne è il lebenerv, il nervo vitale), sulla scorta di un convinto e agguerrito hegelo-marxismo; 2) il primato della (weberiana) categoria di totalità, che sminuisce il primato della (marxiana) categoria di struttura; 3) l'accentuazione dell'aspetto coscienzialistico e larvatamente volontaristico del formarsi della soggettività rivoluzionaria del proletariato. Il quale prendendo coscienza di sé, della sua condizione reificata e sfruttata, si fa carico del compito di abbattere la società massimamente classista, quella capitalistico-borghese, e di edificare la società comunista. Questo terzo punto entra, però, in conflitto con un quarto, anch'esso decisivo, quello per cui Lukács, volendo rimanere coerente con l'impostazione scientifico-critica di Marx, esclude che l'azione rivoluzionaria del soggetto-classe operaia sia dettata da un dover-essere o fine, utopico o meno, piuttosto che corrispondere al senso e alla

---

[65] *Ivi,* pp. 30-31. Al fine di colmare una lacuna presente in *Storici e coscienza di classe,* che rendeva problematica la sua ortodossia leninista, che assegna al Partito comunista, in quanto "avanguardia cosciente della classe operaia", una funzione egemone e privilegiata nell'orientare e dirigere il proletariato, Lukács, nel saggio su Lenin, scrive tra l'altro: "Il partito deve preparare la rivoluzione. Ciò significa, da un lato, che con la sua azione (con il suo influsso sull'azione del proletariato e anche degli altri ceti oppressi) deve cercare di agire come fattore di accelerazione sulla maturazione di queste tendenze rivoluzionarie. Deve però anche, d'altra parte, preparare da un punto di vista ideologico, tattico, materiale e organizzativo il proletariato alle azioni che nella situazione rivoluzionaria acuta si renderanno necessarie *(ivi,* p. 39).

direzione immanente del divenire storico-sociale e dei conflitti che lo caratterizzano. Questa è un'indubbia presa di distanza di Lukács dall'utopismo giovanile, che lo poneva in consonanza con Bloch. Ma si tratta di una distanza non definitiva, dal momento che la particolare e decidente importanza che assume nella sua filosofia la coscienza rivoluzionaria, inevitabilmente connotata anche in senso volontaristico, consente di ipotizzare che essa possa tradursi in decisioni e atti in qualche modo eccedenti rispetto a ciò che l'oggettività delle condizioni storiche consentirebbe di fare. Se così fosse, il dover-essere, il fine e, perché no, l'utopia rientrerebbero in gioco, unitamente a un coscienzialismo che non può non richiamare Hegel. Sciogliere questa questione consente, a nostro avviso, di entrare in uno dei luoghi più interessanti e segreti del laboratorio filosofico Lukácsiano. Possiamo farlo, ascoltando il dialogo (almeno alcune sue significative ed illuminanti parole e frasi) che il marxista ungherese intrattiene con Hegel.

Sempre in Storia e coscienza di classe, la decisa sottolineatura del carattere dialettico della storia e della forza, diremmo, dell'essenza rivoluzionaria della dialettica, spingono Lukács, che pure non segue Engels allorquando fa della dialettica una legge cosmica, ad accettare la sua visione di un Hegel reso bifronte dalla contrapposizione tra metodo e sistema, a differenza di Marx nel quale formano un unicum coeso e coerente. Occorre però anche aggiungere che Lukács argomenta la contrapposizione in modo più filosoficamente penetrante e filologicamente aderente ai testi hegeliani:

> Il problema di Hegel si presenta oggi in modo opposto a quello di Marx. Mentre qui ciò che importa è comprendere il sistema e il metodo nella loro coesione e unità *così come essi ci si presentano e preservare questa unità,* nel caso di Hegel si tratta invece di distinguere le varie tendenze che si aggrovigliano fra loro e che in parte sono nettamente contraddittorie, per *salvare per il presente ciò che è metodologicamente fecondo* nel pensiero di Hegel in quanto *forza spirituale ancora viva.* Ed a me pare che questa forza e questa

> fecondità potranno emergere tanto più chiaramente, quanto più decisamente si riuscirà a rendere concreta questa questione ed a tal fine è indispensabile (duole dirlo, ma va detto) la conoscenza degli scritti di Hegel. Una critica realmente penetrante sarà costretta, a mio avviso, ad accertare che non si tratta di un sistema intimamente e realmente unitario, ma di più sistemi giustapposti. (Le contraddizioni di metodo tra la fenomenologia ed il sistema stesso sono soltanto un esempio di queste discrepanze). Quindi, se non si vuole trattare più Hegel come un «cane morto» bisogna allora distruggere la morta architettura del sistema che ci è dato dalla storia per ridare efficacia e vita alle tendenze ancora estremamente attuali del suo pensiero[66].

Con Il giovane Hegel edito nel 1948 e divenuto uno dei capolavori della letteratura hegeliana Lukács dà la sua geniale e penetrante interpretazione della filosofia del massimo esponente dell'idealismo tedesco. In quest'opera il filosofo ungherese divide quasi antinomicamente in due la personalità e il pensiero di Hegel: allo Hegel «giovane», quello che prende le mosse dagli anni ginnasiali e giunge alla Fenomenologia dello spirito (1807), illuminista, dialettico, democratico e giacobino contrappone lo Hegel «maturo», romantico, filo-prussiano e moderato, se non proprio conservatore. Com'è evidente, Lukács riprende la distinzione operata da Engels tra il contenuto reazionario del sistema hegeliano e la dialettica come suo metodo rivoluzionario, ma ne approfondisce potentemente il senso e la portata in modo da cogliere i momenti e i tratti più peculiari e originali dell'evoluzione della filosofia hegeliana. Verso quest'opera del suo antico amico Bloch dà prova di grande considerazione, ma non tale da non far affiorare il suo dissenso rispetto alle tesi che la caratterizzano. Bloch non si limita a dissentire rispetto alla contrapposizione tra metodo e sistema in Hegel, che Lukács sviluppa e, perché no, rende più credibile innanzitutto come contrapposizione tra lo Hegel giovane e lo Hegel maturo. C'è di più: date le tendenze vitalistico-romantico-utopiche della sua

[66] G. *LUKÁCS*, Storia e coscienza di classe, cit., p. L.

visione del mondo, Bloch guarda con sospetto al rifiuto Lukácsiano di tutto ciò che sa di spirito sturmisch e/o romantico o irrazionalistico nel pensiero di Hegel, pur non simpatizzando con quella che chiama l'interpretazione sentimental-vitalistica di Hegel. Ma, su questo secondo punto, leggiamo Bloch:

> Recentemente Lukács (…) ci ha fornito un'eccellente introduzione orientativa di carattere storico-sociale allo sviluppo giovanile del filosofo; eccellente anche perché distrugge la leggenda di uno Hegel sentimental-vitalista proposta da Dilthey o quella di uno Hegel fascista-irrazionalista di Haering, Kroner e altri. Tuttavia, nello sforzo di mettere in luce in Hegel il precursore di Marx, il ruolo di Hegel viene esagerato, e gli elementi che non possono essere ricondotti a questo ruolo vengono rimpiccioliti o addirittura tralasciati. Con ciò le potenzialità non ancora esaurite dell'insegnamento di Hegel vengono limitate, e facilmente bloccate anche le implicazioni che si possono trarre da Hegel e dal marxismo che non è un sistema esaurito o concluso. Tutti gli elementi dello *Sturm und Drang* di Hegel, anche quelli della maturità, che non conducono immediatamente al marxismo presente, così come fino ad ora si è sviluppato, questi elementi poco rettilinei, ancora impigliati nell'idealismo, devono senza dubbio trovare un terreno adatto per essere esposti e valutati in modo critico[67].

La critica di Bloch a Lukács è condotta in nome di una (per lui insospettabile) ortodossia marxista: ha esagerato l'importanza e la funzione del «premarxismo» di Hegel, peraltro negando il valore e la fecondità di altri temi e concezioni della sua filosofia, che pure meritano di essere ripresi e sviluppati. Ma, sia detto en passant e in accordo con Roberto Racinaro, la lettura di Soggetto-Oggetto e che degli altri scritti di Bloch su Hegel, attesta senz'altro che la critica che egli "muove a Lukács (...) di aver esagerato il ruolo di Hegel come precursore di Marx", s'adatta anche a lui, che peraltro non si esime da vere e proprie stroncature di Hegel

[67] SO,p.49.

allorquando gli rimprovera il panlogismo o la malia dell'anamnesi[68].Tornando al Giovane Hegel, vediamo che Lukács, nel contrapporre lo Hegel giovane a quello maturo, se reinterpreta, in modo originale e profondo, la tesi engelsiana dell'opposizione tra il suo metodo dialettico e il suo sistema idealistico, si allontana dal pensiero di Marx, invece di svilupparlo, come pure si propone di fare. Adoperando una tipica concezione gnoseologica marxista e sua in particolare, quella del rispecchiamento, il filosofo ungherese sostiene che esiste un nesso stretto, di rispecchiamento appunto, tra fatti storici e teorie. Per cui,

> I tratti fecondi e geniali della filosofia classica tedesca sono più che strettamente connessi al suo rispecchiamento teorico dei grandi eventi mondiali di questo periodo. Allo stesso modo, i lati deboli, non solo del metodo generale idealistico, ma anche della concreta esecuzione in alcuni singoli punti, non sono che riflessi della Germania arretrata. Da questa complicata interazione occorre elaborare la viva connessione dialettica nello svolgimento della filosofia classica tedesca[69].

Nel caso specifico di Hegel, egli non solo elabora una visione filosofica che rappresenta "la più alta e più giusta comprensione dell'essenza della Rivoluzione francese e del periodo napoleonico, ma è nello stesso tempo il solo pensatore tedesco che si sia occupato seriamente dei problemi della rivoluzione industriale in Inghilterra; il solo che abbia messo i problemi dell'economia classica inglese in rapporto coi problemi della filosofia, coi problemi della dialettica"[70]. Già le

---

[68] R. RACINARO, *Hegel nella prospettiva di Bloch e Adorno,* in "Critica marxista", n 1, 1974, p. 131.

[69] G. LUKÁCS, *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica*, a cura di R. Solmi, Torino Einaudi 1960, p. 20. D'ora in poi citato con *Il giovane Hegel*

[70] *Ivi,* p. 21.

sue letture e i suoi scritti giovanili[71], ma ancor più i corsi di lezione tenuti a Jena (1803-04 e 1805-6) testimoniano la serietà e l'organicità della sua ricerca tesa a capire la complessa e aggrovigliata problematica della società borghese del suo tempo, cioè la struttura, le forze e la dinamica del nascente capitalismo. Hegel si serve di questa ricerca per elaborare le generalizzazioni concettuali con cui definire e descrivere i caratteri fondamentali della società industrial-borghese[72]. Questi caratteri si identificano largamente con i conflitti e le contraddizioni che la connotano nel profondo, a cominciare

---

[71] Secondo quanto testimonia Rosenkranz, Hegel legge, durante il suo soggiorno bernese (1793-1796), l'*Inquiry into the principles of Political Economy* di James Steuart ( pubblicata a Londra 1767 e in Germania tra il 1769 e il 1772). Questa lettura lo induce ad una serie di riflessioni che raccoglie in un commentario che non ci è pervenuto (Cfr. K. ROSENKRANZ, *Vita di Hegel,* a cura di R. Bodei, Vallecchi editore, Firenze 1966, pp. 104 e sgg.). In proposito, cfr. anche P. CHAMLEY, *Economie politique et philosophique chez Steuart et Hegel,* Dalloz, Paris 1963, pp. 137-138.La riflessione hegeliana, negli anni giovanili, sulle modificazioni che l'industrializzazione dei processi produttivi sta provocando nella società si inserisce nel più ampio quadro del ripensamento del rapporto individuo-comunità, alla luce della questione, tipica della modernità, del *Privatleben.* Su questo punto cfr. G. CANTILLO, *«Privatleben» e senso dello Stato negli scritti giovanili di Hegel,* in ID., *Le forme dell'umano. Studi su Hegel,* cit., pp. 3 sgg.

[72] A Jena Hegel legge il *Saggio sulla natura e le cause della ricchezza delle nazioni* di Adam Smith, grazie al quale entra in contatto con la realtà economica inglese. Proprio Lukács ha evidenziato l'importanza del rapporto con Smith *(Il giovane Hegel,* cit., pp. 447 sgg.). D'altro canto, Racinaro ha evidenziato anche l'incidenza nella teorizzazione hegeliana del maestro di Smith, Adam Fergurson, autore di *An Essay on the History of Civil Society* (1767), tradotta in Germania nel 1768 (cfr. R. RACINARO, *Staatsoekonomie e dimensione della politica in Hegel,* in R. BODEI, R. RACINARO, M. BARALE, *Hegel e l'economia politica,* a cura di S. Veca, Mazzotta, Milano 1975, pp. 83 e sgg.). Sullo studio dell'economia politica nel periodo jenese cfr. anche M. RIEDEL, *La recezione dell'economia politica,* in ID., *Hegel fra tradizione e rivoluzione,* trad. it. a cura di E. Tota, Laterza, Roma-Bari 1975, pp. 69 sgg.

dalle sue strutture economiche e sociali. La qualcosa e non tematiche e suggestioni di stampo mistico-religioso come vogliono i suoi interpreti irrazionalisti e reazionari, Dilthey, Nohl e Kroner è ciò che più fa concludere Hegel che il mondo, innanzitutto umano, ha una morfologia dialettica, di cui approfondisce caratteri, momenti e nessi, senza pretendere di codificarli ed esporli in un'apposita dottrinetta. Così, la contraddizione, che è la dialettica, viene da lui intesa, anzi vissuta come fondamento e forza, movimento e anima della vita. Bisogna sottolineare, secondo Lukács, la parola vissuta parlando dell'itinerario di pensiero di Hegel, poiché la sua evoluzione non avviene come un passaggio da un sistema filosofico all'altro, alla maniera di Schelling[73]. Infatti, negli ultimi anni del Settecento, corrispondenti al «periodo francofortese» (1797-1800) di

Hegel, uno stato d'animo contraddittorio, scisso e combattuto s'impadronisce della giovane borghesia intellettual-umanistica tedesca, compreso il nostro filosofo. La cosa si spiega tenendo presente che, dopo aver plaudito alla vittoria della Rivoluzione francese e all'affermazione della rivoluzione industriale, gli intellettuali tedeschi ne scoprono "i lati negativi, prosaici, ostili alla cultura". Di questa contraddizione, Hegel, con la sua eccezionale intelligenza e sensibilità, è una potente e creativa incarnazione. Scrive Lukács:

> Da un lato egli vuole comprendere fino in fondo, nella sua natura e nel suo movimento, la società borghese contemporanea e operare in essa, dall'altro si rifiuta di riconoscere come vivo e atto a promuovere la vita quel che vi è in essa di inumano, di morto, di mortale. La contraddizione che affiora nelle prime esperienze di Hegel a Francoforte è quindi una contraddizione appassionata e vissuta nella sua vita personale, come pure e indissolubilmente un'importante contraddizione oggettiva del suo tempo[74].

---

[73] Cfr. G. LUKÁCS, *Il giovane Hegel,* cit., pp. 148-49.

[74] *Ivi,* p. 160.

La contraddittorietà della moderna società borghese è da Hegel sentita anche come contraddizione della sua esistenza personale[75]. La qualcosa come nota Bedeschi lo spingono a riconoscere, "in questa contraddittorietà, il carattere dialettico generale di ogni vita, di tutto l'essere e di tutto il pensiero"[76].

Ma com'è che la filosofia hegeliana, al pari della filosofia classica tedesca, pur riflettendo la vicenda rivoluzionaria sia economica che sociopolitica del Settecento, ha una fisionomia e un contenuto idealistici, per cui mistifica le contraddizioni riportandole nel limbo dei puri concetti e predicandone anche

---

[75] Kostas Papaioannu nota che Hegel, al pari di tanta parte della giovane intellettualità tedesca, provò una cocente delusione per la mancata attuazione dei sogni e progetti rivoluzionari, ai quali credeva che Napoleone avrebbe improntato il senso e il valore della sua opera, nella quale invece vedeva sempre più prevalere i freddi disegni della *grandeur* francese e del suo imperialismo. Dunque, «Il regno di Dio in terra» non era destinato a realizzarsi; la stessa filosofia veniva ad essere, come era accaduto più di 20 secoli prima a Platone, una scelta obbligata, poiché non si poteva più abbracciare quella vita politica da cui Hegel si sentiva attratto. D'altronde "Il «regno dello spirito» non apparteneva (…) a quella Germania di grassi borghesi e di preti dove *l'Hyperion* dello Hölderlin cercava invano degli uomini. Hegel, che voleva «pensare la pura vita», dovette scoprire a sua volta che «la vera vita è assente». Una crisi di «ipocondria» che egli subì «per due anni fino all'esaurimento delle sue forze», come dice in una lettera, fu il tributo che egli pagò al dio della Delusione, quel dio che già si accaniva sulla generazione romantica: Novalis si spegnerà nel 1801, Hölderlin nel 1806 precipiterà nella follia, e, pochi anni dopo (1811) Kleist si fracasserà il cranio in un accesso di disperazione. Di questa crisi, di questo «punto notturno della contrazione», come scrive nella lettera citata, Hegel aveva già indicato la causa o il sintomo nel suo scritto sulla Germania: «Lo stato dell'uomo che l'epoca ha respinto in un mondo interiore non può, quando egli vuole trattenersi nel mondo degli uomini, realizzarsi che in una morte eterna. Il suo dolore è congiunto alla coscienza dei limiti che gli fanno disprezzare la vita, che pure gli è concessa»" (K. PAPAIOANNU, *Hegel,* Sansoni, Milano 1970, pp. 13-14).

[76] G. BEDESCHI, *Introduzione a Lukács,* cit., p. 48.

la sintesi e la pacificazione? La risposta di Lukács chiama in gioco le condizioni ancora arretrate, ossia semifeudali e al massimo precapitalistiche, della Germania di quel tempo: l'idealismo di Hegel e in genere degli altri grandi pensatori della sua epoca (Fichte e Schelling) si pone come riflesso del loro mondo storico[77].

Se possiamo riassumere così, Lukács individua, in Hegel, una triplice origine della dialettica. La prima, di carattere storico-moderno, è segnata dalla contraddizione immanente alla struttura della nascente società capitalistico-borghese e al grande fatto rivoluzionario del 1789. La seconda, di carattere esistenzial-soggettivo, rinvia alla contraddizione del mondo intellettuale del tempo di Hegel dimidiato tra il riconoscimento della moderna società borghese e industriale e il rifiuto della stessa in nome del suo senso umano. In entrambi i casi, cioè sia quando si dà in forma oggettiva, sia quando si dà in forma soggettiva, la contraddizione pone capo a una dialettica diadica, a un'opposizione senza mediazione o sintesi. E la terza origine della contraddizione, quella tra la società e la storia anglo-francese e la società e la storia tedesca, che consente una sintesi fittizia. Nel senso che, dice Lukács, essa pretende di unificare le contraddizioni della modernità borghese svuotandole della loro materialità e risolvendole in essenze ideali.

Il discorso di Lukács sulle origini sulla dialettica e sull'idealismo di Hegel può essere anche riassunto nei termini per cui dalla riflessione sulla società moderna egli ricava, con partecipazione razionale ed emozionale, la dialettica e dalla riflessione sulla Germania l'idealismo. Ma pur essendo dotato, come si vede ictu oculi, di indubbia validità ed attrattiva storico-ermeneutica, questo discorso non si accorda con il pensiero di Marx sull'argomento. "(...) in Marx, ricorda Bedeschi, è impossibile rintracciare una concezione

---

[77] Cfr. G.LUKÁCS, *Il giovane Hegel,* cit., pp. 78, 509.

dell'idealismo come frutto dell'arretratezza tedesca; per lui, al contrario, la filosofia idealistica hegeliana vale come il riflesso filosofico di quelle moderne condizioni dello Stato e della società borghese non ancora maturate in Germania"[78]. Infatti, scrive Marx: "Come i popoli antichi vissero la loro preistoria nell'immaginazione, nella mitologia, così noi tedeschi abbiamo vissuto la nostra storia posteriore nel pensiero, nella filosofia. Noi siamo contemporanei filosofici dell'epoca presente senza esserne contemporanei storici"[79]. Stando così le cose, ha senz'altro ragione Bedeschi nel rilevare che, sia per Marx che per Lukács, la filosofia di Hegel "è un riflesso o un'espressione ideologica della società borghese: ma mentre per il primo la dialettica idealistica è una dialettica rovesciata o testa in giù, perché riflette il mondo rovesciato (feticistico o reificato) del capitalismo; per Lukács, invece, la dialettica di Hegel costituisce un metodo valido e da prendere così com'è per l'interpretazione della realtà; un metodo che sarebbe solo esteriormente rivestito dell'idealismo di Hegel, frutto dell'arretratezza tedesca"[80].

Bedeschi ha anche ragione nel dire che se Lukács mutua da Engels l'interpretazione della filosofia di Hegel in quanto segnata dall'antinomia tra dialettica e sistema, la vicinanza tra i due si ferma qui, essendo i loro marxismi vistosamente diversi. Infatti, la ricostruzione della genesi storico-sociale-esistenziale della dialettica hegeliana e dei suoi rapporti con il sistema di cui fa parte, da un lato, conferma Lukács nel rifiuto della dialettica della natura engelsiana; dall'altro, lo spinge a sanzionare che si tratta del lascito di Hegel a Marx che questi non può non fare suo, salvo ad espungere la sintesi idealistico-

---

[78] G. BEDESCHI, *Introduzione a Lukács,* cit., p. 50.

[79] K. MARX, *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione,* in ID., *Scritti politici giovanili,* a cura di L. Firpo, Einaudi, Torino 1950, p. 401.

[80] G. BEDESCHI, *Introduzione a Lukács,* cit., p. 52.

germanica. Per Marx, la borghesia capitalistica non è in grado, se non ideologicamente e temporaneamente, di dare soluzione alle sue contraddizioni, in primis sociali: il che prelude oggettivamente alla rivoluzione proletaria. Lukács, come sappiamo, concorda con l'analisi di Marx e sostiene che il proletariato può dare sintesi e conciliazione effettiva alla società, negando e abbattendo la cattiva e negativa società in cui vive e creando la buona e nuova società, priva di contraddizioni sociali, priva di classi e delle loro differenze, grazie al fatto che prende coscienza della sua condizione. Ma collegando il momento rivoluzionario più alla presa di coscienza da parte del proletariato che al movimento oggettivo delle contraddizioni socio-economiche, che pure si guarda dal misconoscere, e alla scienza dialettica (critica dell'economia politica), che è la sola in grado di conoscerle per quelle che sono, Lukács pare allontanarsi in qualche modo da Marx (mentre la sua distanza da Engels diventa massima), per riavvicinarsi a Hegel. Immune ormai da ogni alienazione, diversamente da quel che accade alla restante parte della società, borghesia compresa e collocata (quasi) in una condizione di sovrastorica elevatezza e conoscenza totale, la coscienza di classe del proletariato sembra una reincarnazione dello Spirito assoluto, della sua autocoscienza e del suo sapere concettuale o Idea. Ovviamente, e non è cosa da poco, in questo caso si tratta, se vogliamo chiamarlo così, di uno Spirito assoluto che distrugge la vecchia società classista, servendosi di un marxismo nel quale gli elementi soggettivi e volontari (più coscienziali che scientifici) dell'azione rivoluzionaria tendono a prevalere su quelli derivanti dalla conoscenza oggettiva del reale storico. D'altro canto, non è certo un caso che Lukács, dopo il giovanile utopismo condiviso con Bloch, fu un sostenitore del «comunismo di sinistra». Che, non si stenta a capirlo, era un modo, pur fortemente segnato da senso storico e da impegno di militante comunista, per rimanere (in

qualche modo) legato alla lezione hegeliana e non rinnegare (almeno del tutto o nella sostanza) il giovanile utopismo.

## 4. Dal comunismo come scienza e coscienza al comunismo come memoria utopica e speranza

Prima di tornare a Bloch, ove mai ce ne fossimo (molto) allontanati, è utile forse stringere il senso di ciò che abbiamo detto su Marx, Engels e Lukács e porre in termini più ravvicinati il problema del confronto di Bloch con loro.

Crediamo appaia evidente che Marx, Engels e Lukács elaborano una visione dell'uomo, della società, della politica e della storia che espunge il passato e la memoria come qualcosa che abbia uno statuto e una funzione privilegiate, in quanto, per vis ontologico-storica, siano capaci di vivere nel presente, di segnarne la fisionomia e di proiettarsi nel futuro, divenendone la speranza come passione dominante, il principio dell'azione finalizzata all'attuazione di una grande utopia, oltre che il paradigma valutativo in sede etico-politica. Ciò che per Marx, ma anche per Engels e Lukács conta, pur nell'ambito di una visione della storia rivolta a coglierne i caratteri peculiari e le ragioni dell'evoluzione, è la dialettica presente-futuro, al fine di portare alla luce le condizioni strutturali e insieme contraddittorie della società contemporanea. Queste contraddizioni, apparentemente risolte dalla sovrastruttura ideologica, consentono al soggetto rivoluzionario di avere il punto archimedeo su cui far perno per operare il cambiamento del mondo in senso comunista. Ma è proprio a questo punto che le differenze, innanzitutto tra Marx e gli altri due filosofi marxisti, si fanno vistose, anche se non immediatamente

evidenti. Marx «costruendo» il suo soggetto attraverso una nuova forma di unità di scienza e dialettica, teoria e prassi, ragione e volontà, riesce ad andare oltre Hegel, l'economia politica classica e il comunismo utopistico, da cui pure aveva preso le mosse, e a conferire una fisionomia inconfutabile al materialismo storico e alla sua dialettica, altrettanto materialistica e rivoluzionaria nei suoi esiti.

A sua volta, Engels tenta di condurre ad ulteriore compimento il materialismo storico, dandogli un'ancora più ampia fondazione e certezza assoluta di successo alla sua prospettiva. Per fare questo, però, immette il soggetto-classe all'interno di un ordine cosmico deterministico-dialettico, della cui evoluzione esso è solo un momento particolare, anche se del tutto positivo. Ne consegue che si sviliscono non solo il primato ma anche l'autonomia e la libertà, fatte di sostanza umana, del soggetto rivoluzionario. A garantire la vittoria e il trionfo del comunismo su scala mondiale, più che il materialismo storico, le lotte e la rivoluzione della classe operaia, sembra ci siano la filosofia della natura di Hegel, rimpannucciata in vesti materialistiche, e la suggestione scientista del positivismo avanzante. Ma, alla fin fine, pare soltanto, poiché Engels, nei suoi scritti più politici, con felice contraddizione, pone in primo piano la forza dirompente della lotta di classe per la liberazione dell'umanità e per una vita felice e appagante, così da compiere il salto dal regno della necessità a quello della libertà.

Allo hegelo-positivismo o al positivismo dialettico dell'amico e collaboratore di Marx, Lukács reagisce opponendo un'interpretazione-sviluppo del materialismo storico marxiano che rivendica il valore e la funzione primarie del soggetto rivoluzionario. Ma la cosa gli riesce a metà, poiché a Engels Lukács oppone un marxismo la cui caratterizzazione idealistico-coscienzialista (di stampo hegeliano) è abbastanza evidente. Infatti, a rendere possibile la

rivoluzione, ponendo fine alla «preistoria» dell'umanità in quanto storia di sfruttamento e di reificazione (termine, quest'ultimo, tipicamente Lukácsiano) dei lavoratori, c'è il fatto decisivo, e da Lukács fortemente privilegiato, che essi hanno l'esclusiva della presa di coscienza della loro condizione di alienazione, non foss'altro perché la vivono fino in fondo e senza scampo. In ogni caso, sia in Marx che in Engels e in Lukács ciò che prevale dell'umanità dell'uomo, ciò che sta a loro cuore e in cima ai loro pensieri e progetti, non è il singolo, che, nel migliore dei casi, non fuoriesce dalla transeunte considerazione che compete all'«incarnazione» otto-novecentesca della coscienza infelice descritta da Hegel nella Fenomenologia dello spirito, bensì la classe lavoratrice, un popolo o il genere umano, al cui interno soltanto il singolo acquista quella pienezza di significato che di per sé non possiede.

Essenzialmente diversa come dovrebbe essere già in qualche modo chiaro, anche se, nel prosieguo, ce ne renderemo sempre meglio conto è la prospettiva filosofica di Bloch. La sua aspra polemica contro la tradizione anamnestica della filosofia occidentale (e di quella hegeliana in particolare) e di ogni forma di pensiero rivolto al passato, poiché paralizza la sua capacità di pensiero e di azione oltrepassanti, è il critico presupposto della dialettica Anamnesis-Eingedenken, tra passato storico-metafisico e futuro storico-metafisico, oscurità dell'attimo vissuto e utopia concreta. Si tratta di un passato di sfruttamento e di infelicità, in cui si raccolgono tutte le ingiustizie del mondo, da riscattare e far diventare futuro, Novum, attivando la latenza-tendenza della tenebra dell'attimo che nasconde la vera luce. Si tratta anche di una memoria che si fa sogno, anticipazione, speranza, dover-essere e telos della coscienza agente per la sua realizzazione. Si tratta ancora di un'utopia antica e sempre nuova, un non-luogo che cerca il suo luogo e, perciò stesso, dà agli uomini la loro patria sulla Terra,

anzi la Terra come patria per ogni patria. Si tratta, infine o per cominciare?, di un uomo di cui Bloch privilegia la dimensione individuale, sia pure massimamente ricca di socialità, di autentica apertura all'essere con-altri; di un «io» che «si fa» solo attraverso un «noi» solidale di tanti «io» e «tu» uguali e liberi comunque di un individuo che giammai rinunzia ai suoi inalienabili diritti naturali e alla sua dignità umana.

# QUARTO CAPITOLO

## ANAMNESI E MEMORIA
## SPERANZA E UTOPIA IN BLOCH

## 1. Anamnesi e dialettica in Hegel: il duplice carattere *dell'Erinnerung*, la «cattiva» e la «buona» memoria. Il motivo faustiano della Fenomenologia dello spirito

Dunque, Bloch «fa i conti» con la filosofia di Hegel, e con i suoi interpreti marxisti, soprattutto in Soggetto-Oggetto. Commento a Hegel, oltre che in alcuni saggi che gli ha espressamente dedicato. Quest'opera, voluminosa e complessa, è animata e resa interessante da una molteplicità di motivi non sempre facilmente componibili fra loro. Di questi, cinque sembrano quelli principali: 1) la rivendicazione della particolare grandezza speculativa, nonostante il suo carattere idealistico, di tutto il pensiero hegeliano, che Bloch analizza nella intricata quanto potente articolazione in fasi diverse e persino contrastanti. A differenza di Lukács che privilegia il giovane Hegel, dialettico, democratico, illuminista e persino giacobino, Bloch sembra inclinare più verso lo Hegel maturo, quello dell'Enciclopedia delle scienze filosofiche, della Filosofia del diritto, dei corsi berlinesi di storia della filosofia, filosofia della storia, dell'arte e della religione. Bloch condivide anche con l'ermeneutica marxista (in particolare, con Marx e Lukács) la preferenza, ricca di riconoscimenti e di ammirazione, per la Fenomenologia dello spirito; 2) l'individuazione in Hegel di una sorta di irrisolta tensione tra una concezione dell'uomo e della storia inconclusa, aperta al Novum, persino all'utopico e un'altra, alla fine prevalente, idealistico-spiritualistica. E questa concezione, caratterizzata in

senso anamnestico, a far sì che lo Spirito, dopo essersi definito nella sua soggettività cosciente, oggettivato e, così, impigliato e anche perduto in drammatiche storie e amare cose, mercé la sua autocoscienza estetica, religiosa e filosofica, ritrovi e conosca se stesso, ossia la sua infinita potenza espressa attraverso gli spiriti finiti o esseri umani che dir si voglia; 3) l'affermazione continua, insistita, persino un po' esagerata, dello stretto nesso Hegel-Marx-Engels (e anche Lenin),non mancando ovviamente di sottolineare che un siffatto nesso si fonda sul capovolgimento in senso materialistico della dialettica hegeliana e, più in genere, sull'interpretazione in senso sempre materialistico di molteplici momenti e temi della filosofia di Hegel, che sono in stretta consonanza con il materialismo storico, a cominciare dalla Fenomenologia; 4) una netta rivalutazione della filosofia della natura di Hegel e del materialismo di Engels: cosa che si spiega con l'intento di Bloch di trovare precorrimenti della sua filosofia della natura, concepita in senso dionisiaco, qualitativo, teleologico; 5) la sottolineatura di un peculiare carattere dell'idealismo che Bloch, secondo Racinaro, fa per "primo", allorché afferma che "talvolta l'idea di Hegel non aveva bisogno d'esser poi rivoltata tanto per mostrare la fodera rossa". Perciò, Bloch si mostra "particolarmente sensibile al contenuto reale del pensiero hegeliano" e scrive: "Sono proprio le opere sistematiche, di real-filosofia, a contenere dialettica in misura sempre piena, nuova, contenutisticamente variata". "Di fronte al soggettivismo fichtiano di tanti jugenhegelianer, scrive Racinaro, Bloch sa ancora apprezzare l'oggettivismo hegeliano, come sa valutarne la portata rispetto al revival kantiano: «Hegel, la sua Fenomenologia dello spirito e la sua logica, la sua storia della filosofia ed estetica, perfino la sua filosofia della natura, Marx ed Engels li hanno valorizzati, serbandoli indimenticati in un'epoca in cui neokantiani

borghesi ed altri epigoni raccontavano facezie su Hegel o parlavano di lui come un cane morto»"[1].

Pur non perdendo di vista gli aspetti fondamentali dell'interpretazione Blochiana di Hegel, concentreremo la nostra attenzione sulla funzione e sulla presenza dell'anamnesi nel suo pensiero, a cominciare dalla dialettica. E stato innanzitutto Vattimo e, con lui, Fergnami, a richiamare l'attenzione degli studiosi sul fatto che l'anamnesi adottata da Bloch come griglia ermeneutica del pensiero di Hegel, specie del rapporto tra dialettica e sistema, ne consente una «lettura» originale e ricca di suggestioni e di spunti. Di più: essa non solo muove da un punto di vista che appare eccedente e anche estraneo a ciò che di lui hanno detto Marx, Engels, Lukács e i marxisti in genere, ma serve anche a conferire, tramite il concetto di memoria utopica (Eingedenken), un valore aperto e progressivo alla visione dialettico-utopica di Bloch. Il quale se rifiuta la contrapposizione, istituita da Engels nella filosofia di Hegel, tra metodo dialettico e sistema pangologico, concorda con lui nel ritenere che il sistema hegeliano abbia un carattere

---

[1] R. RACINARO, *Hegel nella prospettiva di Bloch e Adorno,* cit., p. 131. Le prime due citazioni di Racinaro rinviano a *SO,* pp. 426, 428 (Racinaro le ricava da M, pp. 138, 140); la terza è tratta da una prolusione di Bloch airuniversità di Lipsia del 1949, intitolata *Università, marxismo, filosofia,* che fa parte di *M,* p. 152. Leggendo il saggio di Roberto Racinaro, che, insieme a Biagio De Giovanni, è uno degli esponenti maggiori dello hegelo-marxismo italiano, si comprende facilmente che egli non ritiene quella di Bloch una filosofia marxista vera e propria (non senza qualche circospezione, parla del "marxismo tutto particolare che è caratteristico di Bloch"), né che la sua interpretazione di Hegel sia accreditabile di un rilevante valore (tant'è che arriva a dire che "il discorso di Bloch (...) ha nell'estrosità uno dei suoi punti di forza"). Secondo Racinaro, Bloch, privilegiando la dimensione utopica, la speranza, "la scienza dialettico-tendenziale, mediata, del futuro", in cui vorrebbe risolvere anche il pensiero di Marx, perde di vista la funzione essenziale che la critica dell'economia politica, rivolta sia al passato che al presente, ha in questo pensiero e nella fondazione della sua prospettiva socio-politica.

conclusivo e statico, ma lo attribuisce alla sua sotterranea ispirazione anamnestica. Scrive in proposito:

> Ciò che qui *de jure* forma il sistema-appunto con l'esclusione del futuro, del nuovo, del sempre inconcluso non è altro che l'ipotesi platonica, il sapere come reminiscenza. Hegel rimane costantemente vicino a questo atteggiamento regressivo, nonostante l'importanza che egli conferisce al presente, nonostante il suo concetto del passato come "conversione del presente"[2].

---

Lo stesso "realismo hegeliano", il suo senso dell'oggettività storica, che Bloch pure pone in evidenza, diventa una pura e semplice petizione di principio, dal momento che "nell'alternativa fra conoscenza realistica del presente e speranza, Bloch sceglie decisamente la seconda" *(ivi,* pp. 128,134, 132). Sempre dal versante marxista, questa volta strettamente congiunto a uno storicismo critico-problematico, Giuseppe Cacciatore in cui forte è la suggestione, oltre che di Fulvio Tessitore, il filosofo maggiore dello storicismo italiano, specie di Dilthey, di cui, insieme a Giuseppe Cantillo ed altri, è uno dei più autorevoli studiosi e interpreti si è opposto alla così critica valutazione che Racinaro dà di Bloch sia per quel che riguarda il suo marxismo che la sua «lettura» di Hegel. Ad avviso di Cacciatore, "il «marxismo» di Bloch (…) viene frainteso, nella misura in cui lo si voglia considerare quasi come il referente unico della costruzione filosofica blochiana". Inoltre, pur riconoscendo il carattere "filosofico", persino "mistico", del «marxismo» blochiano, invita a non perdere di vista che per il filosofo tedesco dell'utopia concreta, sulla scorta dell'influsso della "critica dell'hegelismo di matrice tardo schellinghiana e kierkegaardiana (e, per molti versi, feuerbachiana)", "reale è anche ciò che si esprime «alogicamente», che si traduce in spinte del desiderio, che si traveste in dimensioni utopiche" (G. CACCIATORE, *Ragione e speranza nel marxismo*, cit., pp. 18-19). Di recente, Cacciatore è ritornato, con uno studio di notevole valore, sull'interpretazione Blochiana di Hegel, istituendo un interessante confronto con quella crociana: cfr. G. CACCIATORE, *Sul concetto di progresso. L'interpretazione di Hegel in Croce e Bloch,* in AA. W., *Ereditare e sperare. Un confronto con il pensiero di Ernst Bloch,* a cura di P. Cipolletta, Mimesis, Milano 2003, pp. 113-130)

[2] *DS,* p-49.

Occorre chiarire che Bloch intende l'anamnesi hegeliana non solo come il modo in cui lo spirito, nel momento crepuscolare della filosofia, si eleva "dal duttile elemento del mero opinare" e prende coscienza di sé e del suo operato, fatti oggetto di una rimemorazione riflessiva, ma anche come la legge autentica dello spirito, che condiziona sia il metodo dialettico che il contenuto del sistema. Se è vero che Hegel afferma che l'inizio è il più povero e ciò che viene dopo il più concreto, è anche vero che il rammemorare con il quale lo spirito ritrova se stesso alla fine del suo sviluppo non è una semplice rappresentazione, ma un "insearsi", un cogliere nel presente ciò che, essendo sempre stato, essendo stato nel passato intemporalmente inteso, costituisce la sua vera natura. Ma nel ricordo, Erinnerung, proprio in quanto insearsi, c'è una duplicità di significato che Bloch non manca di portare in luce.

Per capire di che si tratta, bisogna cominciare col dire che è Hegel stesso a suggerire il significato che per lui ha il ricordo allorquando distingue tra il ricordo (Erinnerung;) come semplice ripresa, riproduzione di una rappresentazione passata e il ricordo che è "farsi interno a sé (....) insearsi". I due significati, secondo Hegel, sono già presenti in Platone, solo che in lui prevale il significato per cui il ricordo si depotenzia in senso "puramente psicologico-riproduttivo"[3].

> L'espressione 'ricordo', scrive Hegel, è certamente disadatta, se si intende per 'ricordo' il riprodurre una rappresentazione che già si è avuta in un altro tempo. Senonché la parola 'ricordo' ha anche un altro significato, che ci è dato dall'etimologia, vale a dire il senso del farsi interno a sé, di insearsi: questo è il profondo significato della parola. In questo senso può certamente dirsi che la conoscenza dell'universale non sia altro se non un ricordare, un farsi interno a sé, che ciò che dapprima si mostra soltanto in forma esteriore e sotto l'aspetto della molteplicità e varietà, noi lo facciamo un interno, un

[3] *SO,* pp. 499, 500.

universale con l'andare in noi stessi e col recare così a coscienza il nostro interno[4].

Ad opportuno chiarimento e approfondimento del senso della concezione hegeliana del ricordo, c'è il commento che Eugenio Mazzarella dedica alla sezione della Fenomenologia dello spirito sull'alienazione dello spirito e sulla funzione dell'Erinnerung come insearsi e mezzo per il superamento dell'alienazione da parte sempre dello spirito. Dopo aver premesso che "per Hegel l'assoluto ciò che è veramente, la verità è lo spirito. Lo spirito è sapere, logos, lo spirito è io, ego; lo spirito è Dio, theos, e lo spirito è realtà effettuale (Wirklichkeit), l'ente tout court, on" Mazzarella rileva come, nella "declinazione egologica dell'onto-teologia", che è la Fenomenologia[5]

> Nello «spazio» dell'alienazione *storica* dello spirito, il sapere, l'operare del Sé, è un *Insichgehen,* un *insearsi* come 'produzione' di inconsapevolezza dello spirito umano come ragione inconscia che nel mentre così si aliena da Sé consegna però la traccia genetica di questo movimento (la sua figura) alla memoria, alla *Erinnerung:*. un *Insichgehen* che mentre sprofonda «nella notte dell'autocoscienza» costituisce in questo sprofondarsi stesso una traccia di sé come *traccia mnestica* che è il filo di Arianna del suo ritrovarsi, del suo rigenerarsi spirituale, la sua specifica 'fune del ritorno': della «sostanza» alienata dello spirito nella storia, la memoria, l'*Erinnerung* è pertanto «l'interno e la forma in effetto più elevata» (col che per altro è già deciso che la «sostanza» della storia, l'esteriorità alienata dello spirito che lì si dà, è 'ridotta' al *tempo,* lungo il filo dell'apriori 'interno' della coscienza). E lavorando lungo questa traccia mnestica della sostanza alienata dello spirito, il tempo, riavvolgendo il filo svolto dallo spirito stesso lungo l'asse della

---

[4] E. MAZZARELLA, *Presentazione* a M. HEIDEGGER, *La fenomenologia dello spirito di Hegel,* a cura di E. Mazzarella, Guida, Napoli 1988, p. 13.

[5] E.MAZZARELLA, *Presentazione* a M. HEIDEGGER, la *fenomologia dello spirito di Hegel,* a cura di E. Mazzarella, Guida, Napoli 1988, p. 13.

memoria, che si può togliere il tempo dalla sua esteriorità. Ma questo significa fare della storia («conservazione secondo il lato del loro libero esserci apparente nella forma dell'accidentalità» della vita degli spiriti così come essi sono in se stessi, cioè del tempo come sostanza alienata del Sé nello «spazio» storico) *«scienza del sapere apparente»,* coglierla secondo il lato della sua «organizzazione concettuale», intenderla «concettualmente», cioè come concepir-si del Sé nel *medium* di se stesso, nel sapere, come «operare» del Sé spirituale come «concetto assoluto». Alla sua meta, il tempo è tolto dalla forma dell'«accidentalità», dell'esteriorità allo spirito vivente: il tempo è del concetto un suo operare interiore, un operare interno a Sé. Così il Sé si è eguagliato alla *manifestazione* dello spirito come spirito storico, storia[6].

A nostro avviso, l'esegesi di Mazzarella del testo della Fenomenologia, che è in consonanza con quel che dice Bloch, aiuta a comprendere l'intima, coinvolgente tensione che contraddistingue la visione hegeliana dell'Erinnerung. Bloch dopo aver richiamato l'importanza dei due significati che l'Erinnerung ha per Hegel: oltre quello psicologico-riproduttivo, il "significato, che ci è dato dall'etimologia, vale a dire il senso di farsi interno a sé, di insearsi: questo è il profondo significato della parola", opportunamente sottolinea che questa duplicità di significato consiste nel fatto che "il ricordo giunge solo più tardi, quando qualcosa è stato, in duplice senso: zurückgelegt: nel senso, cioè, che qualcosa è stato lasciato indietro e nel senso di aver serbato qualcosa di non tanto fuggevole"[7]. "Anche il cosiddetto fiume dell'anima scorre, in quanto tale, in avanti e non indietro", come mostra il divenire dell'attimo, per cui ognuno di essi, "Prima di sprofondare, (...) trascorre nel successivo"[8]. Ma, nota Bloch, Hegel anche quando considera il pensiero nella sua forma più alta, la filosofia, non offre spazio al senso propulsivo del

[6] Ivi, p. 15.
[7] *SO,* p. 495
[8] SO. P. 499.

ricordo, cedendo al richiamo dell'anamnesi. La filosofia non è altro che ricordo fattosi concetto, comprensione di ciò che è avvenuto in quanto definitivamente tramontato una comprensione, quindi, che non vuole ringiovanire, rinnovare la vita, ma è solo un pennellare a chiaroscuro, grigio su grigio: "die Philosophie ihr Grau in Grau malt", dice Hegel nella Prefazione della Filosofia del diritto[9].

Insomma, l'Erinnerung, pur come insearsi, appare dimidiato tra una tentazione statica, anamnestica, che finisce per prevalere e tutto riporta a una concettualità di tipo iperuranico, e un'altra, che soccombe ma è profonda nel suo tratto progressivo e propulsivo, tipico dell'inquietudine che anima, attraverso negazioni e contraddizioni, la vis evolutiva della dialettica. Vediamo meglio come ciò accada. In quanto ritorno mnestico a sé dello spirito, ovvero modalità attraverso cui esso coglie e riannoda il filo del suo evenire e operare nel tempo, sì da poterlo riconoscere come la sua sostanza concettuale dispiegata fenomenicamente, l'Erinnerung è due cose. Per la prima, l'apparire dello spirito nel tempo e nella storia viene riportato al suo ordito essenziale, al suo concepirsi nel medium di se stesso, sicché l'insearsi non fuoriesce da un orizzonte anamnestico-platonico; per la seconda, solo nel tempo, nel divenire, nell'opera che compie, lo spirito svolge la sua essenza in modo affatto particolare: pur essendo in esso tutto già dato, lo è tuttavia in una vuota e larvale immediatezza, che acquista sostanza e significato nella sua concreta realizzazione. Che l'anamnesi hegeliana, sub specie Erinnerung, abbia questo carattere affatto particolare, quasi una platonica carica «erotica», vitalmente tesa a ricercare l'appagamento in avanti, Bloch ci tiene a sottolinearlo più volte. Lo fa soprattutto quando, ricordando che Hegel "si separa malvolentieri da

---

[9] G. W, F, HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto* (testo tedesco a fronte), a cura di V. Cicero, Rusconi, Milano 1998, p. 64.

Platone, lo stesso accade anche nel caso di Spinoza e dell'intero sistema-fiume, la cui fonte è per lui dovunque più ricca di quanto non lo sia ciò che è stato cantato alle sorgenti della sua culla" e citando affermazioni della Scienza della logica impegnative al fine di conferire la sua peculiare fisionomia all'idealismo hegeliano, retoricamente chiede:

> Non dice, questo Hegel qui, in tono chiaro, proprio contro le regressioni di Baader e di Schelling verso l'«immemorabile» e il sovraccarico inizio che prende avvio da esso e che è smanioso di metafisica primordiale: «L'in sé, l'immediato, l'astratto, l'universale, ciò che non è ancora progredito costituisce l'inizio»? Non dice Hegel pacato e impassibile: «Ciò che viene dopo è il più concreto, il più ricco; il primo è il più povero di determinazioni»? Ed inoltre con l'accento del progresso, dello sfociare dopo ogni fondamento originario, insomma del risultato: «Nello stesso tempo si vede che quello che costituisce il cominciamento, in quanto vi sta come ancora non sviluppato e come privo di contenuto, non è, nel cominciamento stesso, ancora veramente conosciuto, e anche solo la scienza, e propriamente la scienza nel suo intero sviluppo, è la più perfetta e veramente fondata conoscenza» (…)? Il «fondamento» diventa qui mediante l'allontanarsi da esso «fondata motivazione»; in se stesso esso sembra appunto chiuso al ricordo e qui meno che mai c'è la sua «luce primordiale»[10].

Ma in Hegel prevale sempre e comunque, sia pure in forma combattuta e segnata da una densa e non infelice ambiguità, la tentazione statico-regressiva dell'anamnesi, quella che lo riporta direttamente, anche se in forma genialmente nuova e originale, a Platone. E questo a partire dalla concezione dell'Idea, che, rileva Bloch, si avvicina più di quanto si creda (e Hegel stesso creda) all'anamnesi platonica, che è animata dallo stesso problema di tracciare un legame tra ciò che è nel tempo, nonostante la sua natura intemporale (l'anima), e ciò che è fuori del tempo (le idee). Anche se in Hegel, a differenza

[10] *SO,* p. 498. Bloch trae le citazioni di Hegel dalla *Scienza della logica,* vol. I, cit., P57.

di Platone, non c'è alcuna supremazia dell'essere sul divenire la qualcosa conferisce alla "forma hegeliana dell'anamnesi dell'In-sé ante rem uno svolgersi nel mondo (reificatio) con un immenso arricchimento" rimane tuttavia nel suo pensiero il riferimento ad una matrice originaria di senso (l'In-sé appunto), che si sviluppa "come anamnesi cosmica mediante il neoplatonismo dell'emanazione".

> In tal modo, dunque, lo svilupparsi di ciò che è in cammino viene riferito completamente al suo passato, cosicché non soltanto la conoscenza, ma anche le stesse figure che si incarnano, si ricordano della loro origine (…)
>
> Il principio dell'emanazione culmina in Plotino, in cui si trova anche la riduzione delle idee platoniche a funzione di «pensiero di Dio», quale «verità, com'essa è senza velo». Ma si trova soprattutto anche il rivolgersi indietro di quanto è caduto dall'alto verso la luce originaria, e Proclo, l'ultimo grande neoplatonico, ha persino presentato per primo la traide ciclica della dialettica hegeliana, l'anamnesi appunto in quanto anamnesi cosmica. *Monè, Prodoos, Epistrophè,* durata, esito ritorno si chiama in Proclo la triade emanatisticamente risultante: un modello per la tesi-antitesi-sintesi, al quale Hegel stesso si richiama nella *Storia della filosofia".*[11]

Insomma, al pari non solo di Platone ma anche e soprattutto dei neoplatonici, in Hegel l'inizio, l'In-sé, pur essendo "la cosa

---

[11] *SO,* p. 502. Secondo Zecchi, "l'interesse di queste osservazioni di Bloch su Hegel non è tanto da ricercarsi nell'esegesi della critica hegeliana al platonismo, quanto nel riconoscere che, sul problema dell'anamnesi, alcuni temi del filosofo tedesco che più accentuano il distacco da quello greco, come per esempio la relazione tra divenire e fenomeno, e la «verità» come risultato della sintesi tra essere in sé e per sé, rinviano al neoplatonismo dell'emanazione di Plotino e di Proclo e costituiscono le strutture portanti del già divenuto". Al riguardo, Zecchi cita questa importante affermazione di Bloch: "Hegel non è solo l'erede di Proclo, ma totalizza anche nel suo sistema l'intera dialettica oggettiva sinora sviluppata" (S. ZECCHI, *Utopia e speranza nel comunismo*, cit., p. 54 e *TE* II, p. 57).

più povera di* determinazioni", è "ciò che più decide, che decide in anticipo sul contenuto del suo sviluppo"[12].

> Anche il processo hegeliano del risultato si trova quindi nel cerchio dell'anamnesi come dentro un cerchio magico. Tutto è pieno di nuovo, tuttavia in ogni momento finale, soprattutto alla fine del ciclo in generale, il più nuovo (nella gigantesca filosofia di rottura di Hegel, e nonostante questa) deve essere stato sempre di nuovo come il più antico, come il suo inizio predisposto, preordinato, compiuto[13].

> La dialettica si ribella, anzi strepita come niente altro al mondo, tuttavia il suo circolo di circoli riporta ogni incremento delle figure del mondo nei già visti arsenali di quell'antico primordiale[14].

Collocandosi a livello anamnestico, la contraddizione del pensiero di Hegel:

> non è fra il metodo e il sistema, bensì tra rovesciamento e ciclicità, *tanto nel metodo quanto nel sistema*[15].

> Metodo e sistema in Hegel non sono dunque separabili; *entrambi* risentono di idealismo panlogico, di anamnesi (*Anagnorisis*) e della sua staticità, ma *l'uno e l'altro* hanno tuttavia luce che ad altra luce si unisce[15].

In quanto l'In-sé non può che svolgersi, contraddirsi e rovesciarsi, se non per ritornare come un Sè che sa Sé su un piano superiore, il metodo dialettico non è altro che la rappresentazione, a un tempo inquieta e conclusa, dell'anamnesi. Trovando poi la dialettica contenuto e vita nel sistema, la chiusura anamnestica che contagia non è più grave di quella di cui già soffre. Se però è vero che l'anamnesi fa sì che il metodo dialettico non appaia "del tutto storico-

---

[12] *SO,* p. 504.
[13] *SO*, p. 503.
[14] SO, p. 504.
[15] *DS,* p. 60

progressivo", è altrettanto vero che è sempre l'anamnesi a impedire che il sistema, nonostante la sua chiusura dialettica, divenga del tutto "statico"[16]. Ciò conferma che l'anamnesi che opera nella dialettica hegeliana è affetta da una sorta di bifrontismo: è ricordo di un passato suscitatore di paralizzante malia perchè è un passato non definitivamente chiuso e concluso, bensì rivolto verso il futuro. Essa, così, svela anche, mentre la nasconde, l'essenza utopica della realtà. Se si trattasse solo di un passato completamente passato, esso non potrebbe se non apparire un mortuum allo spirito, fonte di noia e motivo di impaccio al suo agire e, quindi, sarebbe incapace di suscitare emozioni e memorie. Al contrario, le emozioni e le memorie che lo spirito vive, sente e pensa come la sua natura di soggetto attivo e cosciente sono tracce, indizi, espressioni di un passato che non si è del tutto compiuto, qualcosa che urge e preme ai confini della totalità storica realizzata, di un esperimento ancora in corso. Perciò, ponendosi in rapporto alla dialettica dell'Io fichtiano, Hegel ha ragione a mostrare "avversione nei confronti della «cattiva infinità» (nel tempo invece che nello spazio), alla quale anche un giungere all'effettivo adempiersi apparirebbe come un alto tradimento di fronte al plus ultra"[17]. Per Hegel, il limite principale dell'idealismo di Fichte consiste nella sua concezione dell'esperienza umana e storica come un'indefinita, inappagata e inquieta tensione verso il futuro, un proiettarsi oltre dell'Io, ossessionato da un irraggiungibile Sollen e incapace di considerare quanto di razionale, grazie alla sua opera, ha già permeato di sé il reale. Il che però non toglie che, per Hegel, più che nella costituzione dell'Io, nella "cosa stessa, proprio nella sua apparente pace e compiutezza, agisca il fenomenologico "genio della disgregatezza"[18]. Ma nonostante

---

[16] *DS,* p. 51. *SO,* p. 510.
[17] SO, p. 510.
[18] Cfr. G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito,* t. 2, cit. pp. 76-77

la percezione dell'inquietudine dialettica del reale, Hegel resta prigioniero dell'anamnesi. Essa, insieme all'Idea in quanto principio metafisico, lo accomuna a Platone, pure se la concepisce non più, come il padre dell'idealismo, in forma iperuranico-trascendente e caratterizzata da una dialettica altrettanto trascendente dei rapporti dell'uno e del molteplice, dell'essere e del non-essere, anche però con riferimento alla realtà sensibile e diveniente (cfr. soprattutto Parmenide e Sofista). L'Idea hegeliana, unitamente alla sua dialettica, è un indubbio trionfo dell'immanenza: l'Idea e la realtà sono la stessa cosa come unità dialettica, mediata di infinito e finito, razionale e reale, divino e umano.

Ma se, come Hegel stesso pensa, nel passato c'è qualcosa di non concluso, come nasce la malia dell'anamnesi? La risposta di Bloch nell'individuare il meccanismo diremmo logico-emozionale che sta a base, anche se non esclusiva, della fascinazione mnestica nel filosofo di Stoccarda si rivela convincente e fine. Si può riassumere così: tale fascinazione deriva dalla modalità in cui è vissuto dall'uomo, specie in quanto soggetto conoscente, il carattere irrealizzato, incompiuto, utopico, di ciò che è essenziale. Infatti, la sua perfezione, ancorché tendenziale, fa nascere il desiderio di contemplarlo, più che di realizzarlo. Ma ciò è possibile solo a patto di considerare l'essenza, ogni essenza, come qualcosa di già realizzato, esistente in un passato intemporale, sicché la memoria si volge all'indietro, a una regrediente conoscenza, all'anamnesi. Lasciamo la parola a Bloch:

> (…) proprio le idee più cariche di valore hanno in sé meno delle altre già tale occulta Mnemosyne di se stesse, questa incarnazione «posta in unità». Esse sono, nel migliore dei casi, empiricamente in voga, sono, nel migliore dei casi, fondate sul non-essere-ancora della possibilità oggettivo-reale, insomma si trovano ancora in una *memoria, in un rammemorare teso in avanti.* La perfezione e persino il *totum* è così non solo nel senso di quanto viene riunito di volta in volta in un insieme un *utopicum* e del tutto un *utopicum* è «l'essenza

> in generale». Questa è però, in fin dei conti, la *malia* dell'anamnesi *nell'Universale stesso*: giacché in Hegel, anzi da Talete fino a Hegel, l'*essen-za* è stata pensata *come esser-già-stato.* Per lo più con una misura contemplativa che non ne accresce soltanto la conoscibilità, ma accresce anche, con la patina storica, la dignità di un oggetto. Col collocarlo indietro nel tempo, con l'allontanarlo dal *qui* e dall'ora, l'oggetto diventa più facilmente contempiabile: da qui deriva perciò la miopia autenticamente anamnestica della preponderante conoscenza dell'esser-già-stato nei confronti del presente. Da qui la difficoltà di rapportarsi ad esso concretamente. Per cui, d'ora in avanti, solo il passato, reso immobile, e non il futuro come modo di declinazione temporale del non-essere ancora, deve confinare con l'eternità[19].

Si comprende, quindi, anche perché è sempre l'anamnesi, riguardata dal versante non inficiato dalla sua paralizzante malia, che funge da *medium* tra la sostanza, ossia l'oggettività, l'intero, e lo spirito, ossia la soggettività, l'attività gnoseologica-pratica, così che essi, dialetticamente identificandosi, danno conto della storia dell'uomo e del mondo. "Lo spirito scrive Hegel nella *Fenomenologia è la sostanza e l'essenza universale*", in quanto prodotto del suo medesimo operare (come operare del singolo e della comunità umana), ossia spiritualità attuata in vicende, costumi, istituzioni, culture. L'identità di spirito e sostanza è da intendersi quindi non solo nel senso che lo spirito è sostanza in quanto è "*il granitico e indissoluto fondamento e punto dipartenza* dell'operare di tutti", ma anche nell'altro senso per cui "è il loro fine e la loro meta, come il passato in sé di ogni autocoscienza". Ma la sostanza non è solo l'operato (come *terminus a quo e ad quem* del farsi) dello spirito, è anche «l'esser-per-sé, l'operare», ossia "l'opera universale la quale, mediante l'operare e di tutti e di ciascuno, si produce come loro unità ed eguaglianza". Nell'elemento della sostanza lo spirito ritrova la sua "inoscillante giusta autoeguaglianza"; nel per sé

---

[19] *SO,* pp. 508-09.

la sostanza si soggettivizza, "è l'essenza che si è dissolta, l'essenza buona che si sacrifica (...). Questa dissoluzione e singolarizzazione dell'essenza è appunto il momento dell'operare e del Sé di tutti"[20]. E in questo momento che si coglie "il moto e l'anima della sostanza"[21], il suo risolversi in sé, per cui "non è l'essenza morta, anzi è effettuale e vitale", facendosi vita, divenire, futuro[22].

Nella «pagina» hegeliana non vi è mai una sia pure indiretta ammissione dell'ispirazione anamnestica della dialettica, alla quale invece, secondo Bloch, è affidata una funzione di primaria grandezza: unificare spirito e sostanza, soggetto e oggetto. Hegel, infatti, mette in opera la discesa dello Spirito dall'eternità (in cui l'aveva collocato, sulla scorta del cristianesimo, il pensiero occidentale) nel tempo, facendo di quest'ultimo lo spazio di un movimento storico non indefinito, bensì di un'operazione negativa doppia (negazione e negazione della negazione) dello Spirito stesso, protesa alla mediazione sostanziale e positiva. Se, quindi, il tempo è il fiume eracliteo sulle cui acque cammina lo Spirito, la dialettica trova nel tempo la sua 'terra', dopo essere discesa dal sovramondo platonico dove era in "rapporto eterno (comunanza, *koinonia*) fra eterne idee"[23]. Ma, come Bloch nota, il farsi della sostanza soggetto è possibile solo a patto che essa non sia un che di "raggiunto-divenuto"[24], un passato morto per lo Spirito o un presente statico, ma appaia un utopicum, contenga in sé un principio di movimento. Così la memoria, in quanto slancio che lo Spirito riceve da un tempo che non passa definitivamente, si carica di futuro e realizza la mediazione soggetto-oggetto.

---

[20] G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito,* vol. II, cit., p. 2.
[21] *Ivi,* pp. 2-3.
[22] *Ivi,* p. 3.
[23] *SO,* p. 131.
[24] *SO,* p. 510.

Proprio questa mediazione, secondo Bloch, consente di battere in breccia le pretese sia del materialismo meccanicistico e positivistico, sia del più velleitario idealismo e del volontarismo astratto. In particolare, il materialismo meccanicistico, come un modo di essere di quello che Hegel chiama "realismo ingenuo", soffre di un duplice limite, che ne inficia irrimediabilmente il valore filosofico. Da un lato, postulando la prevalenza dell'oggetto dato immediatamente, cioè senza alcuna mediazione o trasformazione da parte del soggetto umano, non coglie nella natura l'intervento "del fattore soggettivo, del fattore attivo, trasformante, umanizzante"[25]; dall'altro lato, mirando, in nome di una concezione deterministica e quantitativistica del reale, all'eliminazione di "tutte le differenze essenziali", qualitative, si caratterizza come una gnoseologia regressiva, rinviante a un indistinto principio materialistico. "Sicché il fischio di una locomotiva, la Rivoluzione russa, la battaglia di Maratona, un concerto all'aperto, un atto d'amore, una manovra in borsa o una nevicata sono una sola e medesima cosa: movimento meccanico"[26].

Riassumendo, si può dire che il soggettivarsi della sostanza è accompagnato da un oggettivarsi del soggetto, nel senso che l'elemento vissuto delle varie soggettività viene sussunto da un'operazione di universale integrazione dei particolari. La quale, da un lato, produce il «concetto di natura» come materia e, dall'altro, si esprime storicamente nelle oggettivazioni dello spirito. Solo a questa condizione è possibile, dal punto di vista di Hegel, salvaguardare sia la sostanzialità della coscienza (il non essere, la coscienza, il puro riflesso di sé medesima), sia la soggetività della sostanza (l'essere, la sostanza, il tessuto necessario della libertà soggettiva). Ha, quindi, ragione Bloch nel sostenere che è proprio la non perfetta e mai compiuta

[25] *SO,* p. 108.
[26] *SO,* p. 422.

identificazione di soggetto e oggetto, di particolarità e totalità, anzi la persistenza di un residuo, di un *haeccietas* non mediabile, a disporre quest'identità lungo l'asse del tempo e a trasformarla in un processo storico di identificazione aperto anche allo scacco. Anzi, nel contesto di un'evoluzione del pensiero di Hegel, che conosce sì svolte e prese di posizione profondamente diverse (ad esempio, in campo politico: dal giovanile repubblicanesimo democratico e filogiacobino al moderatismo-conservatorismo della maturità, in cui però echi e suggestioni giovanili sono ancora evidenti, sia pure con un'evidenza di controluce), ma non cesure nette e radicali, Bloch tende a valorizzare il carattere dialettico fecondo della mediazione soggetto-oggetto, molto più di quanto, ad esempio, non faccia lo stesso Lukás o Löwith[27]. Di questa mediazione, inoltre, Bloch non manca di cogliere la prevalenza del soggetto sull'oggetto, giacché "l'uomo produce se stesso con il lavoro oggettivo"[28].

A questo punto del discorso, non ci sembra fuor di luogo ricordare che Fulvio Tessitore, noto per l'organicità e profondità argomentativa ed ermeneutica dei suoi studi e ricerche sullo storicismo italiano ed europeo (specie tedesco), non solo ha affermato che Ernst Bloch "è senz'altro una delle personalità più interessanti del Novecento filosofico", sottolineando la sua "capacità di fondare una dialettica aperta quale quella delineata in (...) *Das Prinzip Hoffnung*"[29], ma ha,

---

[27] Cfr. K. LÖWITH, *Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria nel pensiero del* XIX, a cura di G. Colli, Einaudi, Torino 1964.

[28] *SO,* p. 104

[29] F. TESSITORE, *Contributi alla storia e alla teoria dello storicismo*, vol. III, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1997, p. 313. Quanto mai condivisibile, oltre che degno di felici e proficui approfondimenti e svolgimenti interpretativi, appare il giudizio che Tessitore, sulla scorta di penetranti osservazioni di Pietro Piovani, dà di Bloch come un pensatore che, nell'edificare la sua concezione dell'utopia concreta, ha validamente

per dire così, certificato la validità della interpretazione Blochiana della filosofia di Hegel, centrata sul ruolo decisivo del'anamnesi. Per la verità, Tessitore non ha affrontato *exprofesso* il problema del valore di Bloch interprete di Hegel, ma ha dimostrato come Benedetto Croce si ricolleghi criticamente e originalmente alla filosofia hegeliana secondo

---

contribuito a ridare il senso autentico e meditato della concretezza e della storia alla migliore filosofia in un secolo così tragico e sconvolgente come il Novecento. Leggiamo, in proposito, ciò che Tessitore scrive introducendo un importante volume collettaneo su Bloch: "Come avvertì lucidamente, nel 1971, Pietro Piovani, «la sua intelligenza non dà tregua al lettore, evita i riconoscimenti poco consoni alle tesi sostenute, affronta i rischi delle contraddizioni, si esprime in una lingua robusta, incompatibile con gli slavati appiattimenti del gergo novecentesco addottrinato». Ernst Bloch è un filosofo che «ha lavorato in proprio», quali che erano stati gli incontri e i confronti della sua inquieta riflessione. Anche quando ha suggerito innovative e persino audaci prospettive di lettura di grandi classici, anche quando ha additato originali e ardimentose linee di tendenza della filosofia occidentale, Bloch non ha mai pasticciato a proprio uso i testi che avvicinava con tanto maggiore rispetto quanto maggiore era l'originale forza teoretica del suo confronto. Così questo teorico dell'utopia, questo filosofo del futuro quale dimensione essenziale della conoscenza, ha fatto opera di storia e ha battuto in breccia ogni elucubrazione sulla fine della storia, derivante dai guazzabugli dell'incultura o della scarsa fantasia teoretica o del mancato rispetto per l'altro da interrogare e non violentare. Né poteva essere diversamente per il teorico dell'utopia concreta, ossia dell'energia trivellante le situazioni storiche da comprendere per trasformarle, per consentire le modificazioni non lungo la linea dell'evoluzione deterministica, bensì seguendo quella dello sviluppo esperto del passato perché produttivo del *novum,* ovvero in grado di intendere le rivoluzioni che costruiscono e non distruggono, salvo che il passato gravoso del peso determinante e non preparante l'avvenire. In questo senso l'opera di Bloch è un contributo alla svolta *verso il concreto* della maggiore filosofia del Novecento in assonanza e in alleanza con altri e consimili tentativi, tutti collocanti al centro (…) il problema del senso e significato della storia: una domanda drammatica e persino tragica in un secolo che ha assistito e assiste a catastrofi immani, a odi profondi, a lotte terribili tra uomo e uomo" (F. TESSITORE, *Introduzione* ad AA. W., *Figure dell'utopia,* cit., pp. 8-9).

un modulo interpretativo non dissimile da quello blochiano. Discutendo il problema, intricato e persino sfuggente nei suoi frastagliati caratteri, del rapporto Hegel-Croce nel terzo e conclusivo volume della sua opera Contributi alla storia e alla teoria dello storicismo, Tessitore riprende l'interpretazione Blochiana di Hegel ed afferma che "l'ipotesi platonica (...) del sapere come reminiscenza", per cui "ciò che de jure forma il sistema, con l'esclusione del futuro, del nuovo, del sempre inconcluso", è "un principio basilare della filosofia della storia hegeliana", fatto proprio anche da Croce. Di più: Tessitore sottolinea giustamente che "il procedimento dell'anamnesi platonica è esplicitamente accolto da Croce a proposito della funzione che i documenti esplicano nella storia dello spirito"[30].

---

[30] F. TESSITORE, *Contributi alla storia e alla teoria dello storicismo,* cit., p. 289. Il riferimento di Tessitore al legame istituito da Croce, in sede storiografica, fra la ricerca di documenti e testimonianze, per raggiungere certezza e verità, e l'anamnesi platonica, ci riporta a questo brano del filosofo napoletano: " (…) definendo con rigore, per documenti sono da intendere tutte le opere del passato ancora rievocabili nei segni delle scritture, nelle notazioni musicali, nelle pitture, sculture e architetture, nei ritrovati tecnici, nelle trasformazioni fatte della superficie terrestre, in quelle fatte nelle profondità degli animi, ossia negli istituti politici, morali, religiosi, nelle virtù e nei sentimenti via via formati lungo i secoli e ancora vivi e operosi in noi. Sono questi i documenti che, raccolti di volta in volta nel nostro spirito, congiungendosi con le acquisite capacità e con pensieri e sentimenti nostri, rendono possibile la conoscenza dell'accaduto per una sorta di platonica «anamnesi», o piuttosto in virtù del principio vichiano della conversione del vero col fatto, onde l'uomo, che ha creato la storia, in perpetuo la conosce, ricreandola col pensiero" (B. CROCE, *La storia come pensiero e come azione* a cura di M. Conforti e G. Sasso, Bibloipolis, Napoli 2002). Sulla storia come "anamnesi conoscitiva", Tessitore richiama opportunamente l'interpretazione di Raffaello Franchini, di cui cita *La teoria della storia di Benedetto Croce,* Giannini, Napoli 1966. Sul rapporto Croce-Hegel, cfr., sempre di Franchini, *Croce interprete di Hegel,* Giannini, Napoli 1974, in particolare, pp. 3-51. Sui caratteri di *La storia come pensiero e come azione* e sul posto che occupa nell'ambito dello sviluppo interessante e articolato del pensiero crociano e, perché no, sull'inquieta fascinosa personalità del suo autore cfr. G. SASSO, *Nota* al

Ma quel che più conta, se possiamo dire così, è che il carattere anamnestico della dialettica hegeliana, portato alla luce dal filosofo di Ludwigshafen ben spiega, sempre secondo Tessitore, come e perché la dialettica hegeliana abbia una "struttura (...) inesorabilmente idealistica e spiritualistica, certamente non storicistica", la quale fa da "necessario supporto dell'andamento ciclico del sistema". Un siffatto carattere si traduce, in Croce, nel "simbolo delle forme spirituali", il cui circolo non solo "sfugge al destino della cattiva infinità", ma "garantisce il movimento" e "un infinito progressismo", ma "a condizione di affermare se stesso come storia *sub specie aeterni*, come storia idealeterna extra-temporaria"[31]. Come dire che un sotterraneo quanto forte

---

testo, *ivi,* pp. 344-45. Cfr. anche come fondamentali scritti sulla personalità e sulla filosofia di Croce G. SASSO, *Filosofia e idealismo. I. Benedetto Croce,* Bibliopolis, Napoli 1995; ID., *Per invigilare me stesso. I taccuini di lavoro di Benedetto Croce,* il Mulino, Bologna 1989; G. GALASSO, *Croce e lo spirito del suo tempo,* Laterza, Roma-Bari 2002; AA. W., *Croce filosofo,* a cura di G. Cacciatore, G. Cotroneo, R. Viti Cavaliere, t. 2, Rubettino, Catanzaro 2003; G. CACCIATORE, *Filosofia pratica e filosofia civile nel pensiero di Benedetto Croce,* presentazione di F. Tessitore, Rubbettino, Catanzaro 2005.. Sul decisivo problema del rapporto Croce-Hegel, specie per quel che riguarda la dialettica, cfr. G. CANTILLO, *Le forme dell'umano,* cit., pp. 241-56. Meritevole di essere sottolineato è anche il fatto che un filosofo storicista come Tessitore prenda le distanze dalla polemica di Croce contro l'utopia, gabellata come "baldanza del desiderio e della speranza" in *II carattere della filosofia moderna.* Rileva, infatti, Tessitore che la nozione crociana dell'utopia, anche se non sempre dotata di senso "univoco", appare legata all'"accezione comune, ignara, per lo più, di numerose indagini rinnovatrici, da Troeltsch a Mannheim, da Lukács a E. Bloch, ecc." (F. TESSITORE, *Contributi alla storia e alla teoria dello storicismo,* cit., pp. 313, 312. Sugli elementi di «incompiutezza», drammaticità e vitalità dialettica della filosofia crociana, specie della sua ultima riflessione, che più la riportano verso l'Hegel fenomenologico, ci permettiamo di richiamare L. ANZALONE, *Croce filosofo della scissione,* in AA. W., *Croce filosofo,* t. 1, cit., pp. 21-50).

[31] *Ivi,* p. 282. Bloch sottolinea decisamente e reiteratamente che l'andamento ciclico del sistema hegeliano consiste nel fatto che, come

platonismo anamnestico accomuna, al di là del tentativo crociano di dar conto dell'indefinito e vario divenire storico, il filosofo napoletano a quello di Stoccarda.

Crediamo di aver dimostrato, in ultimo grazie a Tessitore, la fondatezza dell'interpretazione Blochiana di Hegel, la quale tende a distinguere, nella sua filosofia, due significati opposti, pur se connessi, del termine anamnesi. Come anche Vattimo ha sottolineato, la critica (o, se la parola non è troppo forte, la condanna) di Bloch non si appunta contro l'anamnesi *qua talis*, ma specificamente contro quella di derivazione platonica che opera in Hegel facendo sì che il tempo e la storia non siano "altro che l'esplicarsi di uno schema già da sempre compiuto"[32], per cui il cammino dello spirito è un ritorno a se stesso, alla sua essenza svolta. Ma, aggiunge opportunamente Vattimo, a questa «cattiva anamnesi», fondamentalmente antidialettica, Bloch contrappone, vedendola operare nello stesso Hegel, la «buona anamnesi», la "memoria come rammemorare teso in avanti", che funge da *medium* tra soggetto e oggetto e che, sia pure sopraffatta dall'altra, è "presente nel polo dialettico e rivoluzionario del pensiero hegeliano"[33]. Anzi, "nella misura in cui l'anamnesi assicura la coerenza del processo, esorcizzando la cattiva infinità, essa non contraddice ma sostiene il carattere rivoluzionario della dialettica"[34][35].

---

sintetizza in *Sulla distinzione del"metodo" di Fiegei dal "sistema",* "l'omega, sempre relativo nella sintesi dialettica, non è altro che un alfa riprodotto su un piano superiore". "Questo però, nota Bloch, contraddice troppo intimamente all'irrequietezza dialettica come a quella contenutistico-produttiva, si contrappone alla proposizione rivoluzionaria della prefazione della *Fenomenologia,* secondo la quale lo spirito che dà forma a se stesso si prepara via via a rivestirsi di una nuova figura" (*DS,* pp. 49-50).

[32] G. VATTIMO, Ernst Bloch interprete di Hegel, cit., p. 921.

[33] *Ivi,* p. 917.

[34] *Ivi,* p. 916.

La buona anamnesi, rivolta al futuro, memore di un grande compito, quale quello di un incompiuto fondamentale che aspetta di compiersi, memore cioè di qualcosa che manca, di una manchevolezza vitale e non superabile, di un inappagamento profondo e struggente per la sua cogente e invincibile sostanza e caratterizzazione 'erotica'; la buona anamnesi, dicevamo, con la sua parentela-identità con lo spirito prometeico-utopico, con il suo inquieto cercare e andare verso se stesso da parte dell'uomo, che vuole essere *faber fortunae suae,* artefice del suo destino e del destino del mondo, al quale con la sua prassi trasformante imprime il suo sigillo; questa memoria utopica, questo spirito avventuroso, creativo e avido di futuro e di *Novum,* appare prepotentemente e fascinosamente operante nell'immortale e vertiginoso capolavoro speculativo (e, per più tratti, anche poetico-letterario) di Hegel, che è la *Fenomenologia dello spirito.* A sua volta, con respiro filosofico davvero profondo e capace di espandersi sul panorama filosofico e letterario del così grande, romantico e creativo primo Ottocento tedesco, Bloch coglie l'indiscutibile affinità, anzi la coinvolgente e convincente comunanza di ispirazione, momenti, temi e fini di questa opera di Hegel e del *Faust* di Goethe. Lo fa con un'empatia ricca di *vis* ermeneutica, illustrata ed esaltata da un argomentare organico e sinuoso (che coinvolge l'*humus* storico-sociale da cui i due capolavori scaturiscono, i motivi letterari, i racconti e le tradizioni popolari, la religiosità, anzi il misticismo cristiano con cui entrano in stretto rapporto) soprattutto in quello che è forse lo scritto più bello e comunque tra i più profondi che ha dedicato a Hegel. Stiamo parlando del saggio *Il motivo faustiano della Fenomenologia dello spirito.* Basta avere una sufficiente dimestichezza con i libri di Bloch, specie *Soggetto-oggetto* e *Il principio speranza,* per sapere che in questo saggio egli concentra, in riuscita e brillante sintesi, il senso e il significato della sua così intensa, insistita, appassionata e

approfondita riflessione dialogante con Hegel e con Goethe o, meglio, con il motivo faustiano che li accomuna; anzi, per dirla tutta, con quel motivo faustiano che più accomuna Bloch, con la sua anima romantica e la sua filosofia utopica, a Hegel e Goethe. E Bloch stesso a dirlo già nelle prime pagine del p*rincipio speranza*;

> In definitiva l'uomo vuole entrare nel qui e ora come se stesso, vuole entrare nella sua vita piena senza rinvìi e senza allontanamenti. La vera volontà utopica non è affatto un tendere infinito ma piuttosto vuole che la mera immediatezza e pertanto il non posseduto del sentirsi e dell'esserci sia finalmente mediato, illuminato e adempiuto, in modo felice e adeguato. Questo è l'utopico contenuto-limite, pensato nel "Fermati dunque, sei così bello" *("Verweile doch, du bist so schön")*[35].

Bloch non manca di cogliere con qualcosa che, dicevamo, è più della felicità ermeneutica ciò che accumuna la struttura, il movimento e la finalità dell'opera hegeliana e di quella goethiana. Si tratta, nella *Fenomenologia,* della compenetrazione progressiva, dialettica di soggetto e oggetto, del loro reciproco plasmarsi e, quindi, del formarsi ed autoeducarsi del soggetto, mentre l'oggetto realizza la .sua forma perfetta, la sua entelechia. Si tratta, detto altrimenti, del viaggio, dell'«itinerario», per usare un termine di S. Bonaventura, dell'anima che, attraversando e affrontando il negativo, giunge a se stessa e si fa spirito attraverso le figure in cui si manifesta e si fa vita e mondo e senso delle umane vicende. Si tratta ancora di quelle figure che nel *Faust* sono le esperienze, positive e negative, felici e drammatiche, che l'omonimo protagonista compie, anch'esso autoeducandosi, pur se la cosa è del tutto esplicita nel *Wilhem Meister.*

La *Fenomenologia dello spirito* vuole essere «l'esposizione del

[35] PSI, pp. 20-21; *PH* I, p. 15

sapere apparente» ed era stata pertanto concepita in un primo tempo in funzione pedagogica. L'individuo deve essere condotto dal suo punto di vista naturale al punto di vista scientifico, allo spirito che sa se stesso, sulla strada del sapere diveniente se stesso (...) Ciò deve costituire nello stesso tempo per il lettore la sua *propria* educazione filosofica, così come l'ascesa rappresenta, nel dispiegarsi del mondo, l'autoeducazione dello spirito al *mondo.* Colpisce subito qui l'analogia fra l'impianto hegeliano e quello del *Faust* di Goethe; in Goethe indossa un mantello magico attraverso le diverse nazioni, e Faust le attraversa imparando, facendo esperienza, sempre più strettamente partecipe del mondo e di se stesso; in Hegel sono gli «stivali delle sette miglia del concetto» che il soggetto porta in giro per il mondo e rischiarano sia il soggetto che l'oggetto, li compenetrano reciprocamente"[36].

L'analogia, per dirla con Bloch, tra il *Faust* e la *Fenomenologia* consente di comprendere in modo penetrante un'opera servendosi dell'altra come griglia ermeneutica e viceversa, sicché Bloch può fare, senza forzature, di Faust il protagonista della *Fenemenologia,* rilevando che

Poiché il viaggio di Faust nella *Fenomenologia* è un viaggio dell'inappagato e del manchevole e procede verso ciò che è giusto ed è compiuto, occorre che esso contraddica tutto quello che nella realtà finisce per non soddisfare. L'essere presente negli avvenimenti li rivela pieni di contraddizioni e di mutamenti, una specie di Mefistofele oggettivo, cioè di negazione oggettiva'[37].

## 2. L'*Eingedenken* come memoria utopica e struttura ontologica dell'oscurità dell'attimo vissuto. La memoria utopica e il problema della ragion pratica in Marx

La conclusione che Vattimo trae dalla sua analisi dell'interpretazione Blochiana di Hegel è che "bisogna

[36] *SO,* p.57.

[37] Il motivo faustiano della Fenomenologia dello spirito, in DS, pp. 76-77

intendere la presenza della totalità nel processo nell'unico modo in cui essa risulta conciliabile con la processualità della dialettica, e cioè in modo utopico; la buona anamnesi è allora la coscienza anticipante"[38]. Forse, però, è più esatto dire che è la memoria, liberata, insieme alla dialettica, del suo impianto idealistico, a rendere possibile la coscienza anticipante: una coscienza che si situa sul versante opposto a una rimemorazione contemplativa e "implica necessariamente una interpretazione o un proseguimento materialistico di Hegel"[39]. Vi è, in altri termini, un'ambiguità di Bloch nell'intendere la portata e la funzione della cosiddetta buona anamnesi, che va messa in luce giacché serve ad avvicinarsi alla, sia pure sotterranea, ispirazione e fondazione anamnestica della sua filosofia: per la precisione, alla struttura ontognoseologica dell'uomo, qual è l'oscurità dell'attimo vissuto. Se così non fosse, il nuovo e il futuro non avrebbero, come pure Bloch pretende che abbiano, quel carattere di utopia concreta, vale a dire quella forza e quel valore che, sia pure allo stato inconscio, ne esprimono la possibilità di realizzazione come totalità compiuta, come mediazione tra soggetto e oggetto qualitativamente superiore, anche se in forma non definitiva, qual è quella che si realizza nel comunismo.

Occorre allora dire riservandoci di trarre le conseguenze di quest'affermazione che l'interpretazione Blochiana dà della mediazione hegeliana tra soggetto e oggetto è la spia forte, pur se non immediatamente evidente né dichiarata, dell'indirizzo anamnestico del suo pensiero, ossia della presenza in nesso di una memoria metafisica che, novello Enea, porta da una sponda all'altra della storia il carico dei sogni e delle speranze dell'umanità e, con esso, la tensione inconscia del mondo, come *materia mater*, che è rivolta a esplicare dal suo grembo la sua entelechia. Se questo è vero e se lo Hegel di Marx non è

---

[38] G. VATTIMO, Ernst Bloch interprete di Hegel, cit., p. 918.

[39] *Ivi,* p. 919.

quello dell'anamnesi ma della soggettività, Bloch non si colloca soltanto al di fuori dell'interpretazione che Marx e gli altri marxisti diedero di Hegel, ma è anche per più versi estraneo alla linea di sviluppo che da Hegel porta a Marx e che ne fonda e ne chiarisce l'interpretazione.

Quel che andiamo sostenendo sull'ispirazione anamnestica della filosofia Blochiana non può, però, reggersi solo su indizi e segni, quali sono quelli che si scorgono allorché si tenta di ricostruire un'immagine di Bloch che non sia né dimidiata né riduttiva né prevenuta. Bisogna invece (tentare di) *dimostrare* in che senso e come Bloch, che pure vede dominare nel pensiero occidentale la tentazione statica dell'anamnesi e mira a sostituire, riuscendovi, a questa tentazione e alla malia che l'accompagna il principio-speranza, rimane tuttavia legato alla stessa grande categoria della memoria, che diventa la chiave principale di comprensione del suo programma.

Per la verità, Bloch, fin dai suoi esordi filosofici, parla di *Eingedenken,* cioè di memoria utopica, a cui assegna una notevole e imprescidibile importanza, come ha messo in evidenza specie Laura Boella nella sua monografia *Ernst Bloch. Trame della speranza.* La Boella dedica, nel suo libro, al problema dell *'Eingedenken'*[40] un lungo e illuminante paragrafo dal titolo: *Logica e verità. L'Eingedenken.* Stimiamo utile riassumerne i punti salienti, tenendo ovviamente conto dei testi in cui Bloch parla del la memoria utopica. Secondo la Boella, per Bloch "l'utopia deve implicare l'inserzione nella continuità del processo (storico di stampo hegeliano o kantiano nda) di un elemento di discontinuità, di un momento metastorico (...) di un momento ideale, utopico-essenziale, che ne apre l'immanenza alla trascendenza senza perdere tuttavia il riferimento unitario di senso a un fine della storia (il tardo Bloch lo chiamerà esplicita mente l'«invariante della

[40] L. BOELLA, *Trame della speranza,* cit., pp. 111-130.

direzione»)”[41]. Come tale l’utopia ha bisogno di quella che Bloch nella prima edizione dello *Spirito dell’utopia* definisce una “seconda logica”, una “logica spontanea umana”[42], una logica che, diversamente da quella “fondata sul principio di calcolabilità”, è contraddistinta dal “nesso che lega la verità e l’ispirazione del soggetto a essa al momento escatologico proprio della trascendenza religiosa”[43]. Questa nuova logica è fondata sull'*Eingedenken.* Il cui significato è ben spiegato da Gerardo Cunico nella nota a uno dei due passi di *Experimentum mundi* che Bloch dedica all’*Eingedenken*: “è quell’«intima memoria» di segno profetico, messianico, che Bloch contrappone alle concezioni basate sull’anamnesi, sul ricordo (*Erinnerung*) come reminiscenza (*Wieder Erinnerung),* ossia sul mero ripresentarsi di qualcosa già in qual che modo contemplato, e quindi già in sé compiuto ed escluso magari da qualsiasi divenire. Quel che Bloch oppone a tale assolutizzazione del già stato non è solo l’utopia o la speranza, ma proprio una memoria di tipo diverso, che, pur rivolgendosi anch’essa a un principio, a qualcosa di essenziale, di assoluto, non lo intende come passato, bensì come futuro, come *novum* radicale. In tedesco la parola *Eingedenken* significa ricordarsi, esser memori, essere coscienti di qualcosa, ma più nel senso di

---

[41] *Ivi,* p. 121.

[42] *GU* I, pp. 260-61.

[43] L. BOELLA, *Ernst Bloch. Trame della speranza,* cit., p. 122. La Boella cita il brano della prima edizione di *Geist der Utopie* in cui “Bloch descrive in questi termini il rapporto tra le due logiche: «Che una pietra cada è un fatto alogico; come una pietra cade, in che modo cade, il ½ g $t^2$ della regola e formula della traiettoria della sua caduta non è più un fatto alogico, bensì ‘logico’, ma solo nel senso induttivo delle scienze specialistiche di una calcolabilità valida in ogni tempo e non nell’altra, più filosofica forma, che dal logico esige in ultima istanza e almeno che traspaia il giusto, ciò che illumina e ciò che commuove religiosamente: la sua parola è la verità o Dio abita nella verità, secondo quanto da tempo indica va l’Apocalisse con la logica assoluta»” (*ibidem*, cfr. anche *GU* **I**, p. 265).

non perderlo di vista, di pensarci sempre, conservando qui certamente anche il senso di *gedenken* come pensare a fare qualcosa, proporsi di, intende re farlo"[44]. A sua volta, Laura Boella sottolinea che "Il significato di *Eingedenken* viene ricollegato da Bloch al termine eckhartiano di *synthe resis"* nelle *Leipziger Vorlesungen* (in consonanza con Benjamin, nella cui riflessione questo termine "ha un'importanza centrale (...) sul tempo e sulla memoria e viene contrapposto al ricordo antiquario, *all'Andenken")*[45]. *L'Eingedenken,* per Bloch, è

---

[44] G. CUNICO, nota a ***EM,*** p. 94.

[45] L. BOELLA, *Ernst Bloch. Trame della* ***speranza,*** p. 123, nota 52. I rapporti tra l'*Eingedenken* e gli altri fondamentali concetti ed intuizioni del misticismo ebraico e cristiano, medievale e moderno, cui è connesso sono tanto sinteticamente quanto efficacemente spiegati da Vera Bertolini e Francesco Coppellotti in una nota al paragrafo *I luoghi possibili della parola risolutiva* del capitolo *La forma del problema incostruibile* di *Spirito dell'utopia,* edizione del 1923. Vale la pena di riportarla: "La categoria di scintilla è fondamentale nel pensiero di Eckhart da cui Bloch la deriva. Uno dei lavori più significativi di Bloch è stato proprio quello di aver riportato alla luce il profondo significato filosofico, religioso e rivoluzionario della storia delle eresie che sono per lui il vero frutto positivo della religione. Eckhart appartiene a quel movimento laico della mistica in cui l'uomo si scopre in tutta la sua profondità spirituale piena di autentico entusiasmo lontano insieme dal razionalismo e dal vitalismo. Questa mistica è un continente inesplorato, è una storia sotterranea, teurgica in cui l'uomo si fa Dio e Dio si fa uomo. Lo stesso diritto naturale in tutta la sua radicale assolutezza è una conquista delle sette dagli Ofiti ai Manichei, ai Catari, agli Albigesi, ai Bogomili, ai Gioachimiti e non è il diritto naturale borghese da Althusius a Grozio, da Hobbes a Locke. Eckhart sta nella grande tradizione mistica che ha trovato in Origene, nel Vittorini, in Silesio, Taulero, in Müntzer ed in Böhme le sue grandi figure. Questo diritto naturale assoluto ha trovato in questa democrazia mistica la sua fondazione libera insieme dal peccato originale con la sua chiesa del sacrificio espiatorio e dallo Stato quale strumento che deve correggere il peccato originale. La scintilla (v*unke*, v*unklein*), fortezza dell'anima (*bürglein der séle),* mente

pensare diversamente razionalismo del cuore, che in realtà non è solo del cuore, ma si fonda sui postulati dell'*emozionalità illuminata,* dello spirito che illumina. Dopo la catastrofe del razionalismo di Descartes nei confronti del mondo *empirico,* neppure Kant ha eliminato del tutto l'Io della ragione, ma ne ha ristretto il campo «teoreticamente» perché essa si costruisse «praticamente» in modo assai più adeguato nei confronti del mondo morale mistico, con un

---

(*gemut),* germoglio (*zwic*), rocca dello spirito (*huote des gesstes)* di Eckhart riprende la *Syntheresis, l'acies mentis* di Bonaventura, il punto in cui l'umano passa nel divino e il divino nell'umano. Bloch cerca di chiarire la *Syntheresis* bonaventuriana con una parola tedesca del XIV secolo, l'*Eingedenken.* Nell'età moderna questa parola è stata ripresa da Mathilde Wesendonk nel *Lied Traüme* (musicato da Richard Wagner) dove sta scritto: *Allvergessen, Eingedenken. L'Eingedenken* non è un ricordo, ma una memore coscienza dell'essenziale ed insieme l'oblio di tutto ciò che è inessenziale. L'*Eingedenken* è «sia un legarsi con il fondamento del mondo sia una penetrazione di sé attraverso di esso ver so l'essenza che non è ancora apparsa ma si deve manifestare» (E. BLOCH, *Zwischenwelten in der Philosophiegeschichte,* Frankfurt a. M. 1977, p. 155). La scintilla di Eckhart è la ragione ma in quanto testa dell'anima e quindi non è una ragione astratta ma ha in sé volontà, impulso, moto, entusiasmo, è il fondamento illuminato dell'anima e la più profonda interiorità. Ma ancora di più: la ragione dell'uomo che vive nella *Syntheresis* è costituita dello stesso materiale che viene indicato nei misteri ecclesiastici. I misteri ecclesiastici formano una barriera al diventare Dio dell'anima, perché gli uomini se hanno *Eingedenken* possono non solo concepire in sé l'immagine di Dio che sono ma realizzarla: «Aliquid est in anima, quod est increatum et increabile; si tota anima esset talis, esset increata et increabilis. Et hoc est intellectus». Quest'affermazione di Eckhart apre a un ateismo mistico in cui l'uomo è Dio non per partecipazione ma per unione. Il divino viene purificato da ogni immagine che la chiesa del dominio e dei signori gli ha imposto e nello stesso tempo l'uomo si purifica, opera quello che Thomas Müntzer chiamava il processo del'*Entgröbung*. Questo doppio movimento di liberazione di Dio e dell'uomo porta al puro nulla, al vuoto abisso in cui l'atto della creazione viene rovesciato. Non è più Dio che crea l'uomo nella sua immagine, ma è l'uomo che crea incessantemente Dio nella sua immagine. Nella *Syntheresis* Dio nasce come uomo.

primato della ragion pratica. Non Dioniso dunque, ma la scintilla, il pensare dell'anima (*Denken der Seele),* lo spirito dell'anima (*Geist der Seele), l'illuminato* fondamento delle anime (*erleuchtete Seelengrund)* costituiscono la suprema concezione mistica e, nella stessa misura, l'estremo sigillo, l'interiorità più profonda"[46].

Questo pensare diversamente in direzione dell'anima, questo razionalismo del cuore, questo pensare praticamente, riconoscendo alla ragion pratica un'estensione e una forza creatrice che non ha la ragion pura, come Kant ha stabilito nelle sue due prime *Critiche*, è il sapere di una soggettività umana che, in quanto scintilla dell'anima, *focus imaginarius*, si identifica con un sapere che è tale perché ricorda, "rende cosciente il non ancora cosciente", illumina l'oscurità dell'attimo vissuto, trasforma in luce la sua tenebra, crea un nesso utopico tra soggetto e oggetto. Bloch tiene a sottolineare che l'*Eingedenken* non deve essere confuso con l'anamnesi di stampo platonico, che non è altro che intuizione di verità preesistenti, mentre esso, come sintetizza la Boella, è "riattivazione creativa di valori dotati di realtà utopica"[47]. Ma il discorso sulla natura dell'*Eingedenken* e, di necessità, sul suo rapporto con l'anamnesi, non può fermarsi a questo punto. C'è infatti da chiedersi: l'*Eingedenken* in che cosa ha fondamento? Per usare un linguaggio di stampo heideggeriano che qui cade in acconcio: a quale dei due livelli dell'esserci appartiene:

1) a quello ontico esistentivo, per cui è una forma che l'uomo può dare alla memoria, a ciò che ha vissuto o presentito nel passato, per trascendere l'opacità e l'alienazione della sua condizione e

---

Ed il sublime e il mistero non sono tali perché sono lontani dall'uomo, mal al contrario perché ci sono talmente prossimi in questo uomo piccolo come noi lo conosciamo. L'uomo è Dio, Dio è l'uomo, il *Deus absconditus* si trasfigura nell'*homo absconditus*" (V. BERTOLINO e F. COPPELLOTTI, nota 37 a *SU,* pp. 23637).

[47] *SU*, p. 240.

[47] L. BOELLA, *Ernst Bloch. Trame della speranza*, cit., p. 124. cfr. ancora *GU,* pp. 242, 25960, 262.

spingersi verso il sommo bene e la sua numinosità, attuando o proiettando in avanti sogni, speranze, progetti di cambiamento radicali, giusti e felici per l'umanità, a cominciare da quella più infelice e offesa; 2) a quello ontologico-esistenziale, cioè alla essenziale struttura dell'uomo, in virtù del valore e del la decisività della sua funzione di memoria del destino di libertà e di dignità cui l'uomo, con partecipazione compiuta e impegno totale, è chiamato? Non è facile dare risposta a questa pur così importante domanda, non tanto per la complessità di ciò che domanda quanto per il pericolo di operare una forzatura, se non un vero e proprio fraintendimento, del pensiero di Bloch. Il quale, singolarmente ma non troppo, una questione del genere non se l'è mai posta, anche se esiste più di un motivo per sospettarne la presenza nella sua riflessione. Ma l'atteggiamento di Bloch si capisce se solo pensa che si è trovato dimidiato, per dire così, tra la refrattarietà a non accedere comunque a una forma di pensiero anamnestico, che egli così radicalmente rifiuta, e l'impossibilità di non affermare il nesso stretto e irrisolvibile tra la memoria, l'utopia, la speranza, i sogni ad occhi aperti, il pensare in quanto oltrepassare, che è del pensiero la più essenziale delle essenze o funzioni, perché lo proietta verso il futuro.

A nostro avviso, per cercare di dirimere questa tanto decisiva questione al punto da investire la morfologia dell'utopismo blochiano e della speranza che lo alimenta e lo vivifica è opportuno procedere in questo modo: 1) dimostrare, se possibile, che la memoria utopica necessita di un fondamento ontologico, muovendo dalla sua identificazione da parte di Bloch con una particolare forma di "ragion pratica" di cui il marxismo sarebbe sprovvisto, pur avendone bisogno; 2) esaminare la concezione dell'oscurità dell'attimo vissuto *(Dunkel des gelebten Augenblicks)* per vedere se in essa sia presente e operante, pur se in modo non dichiarato, una memoria ontologica o, che, in questo caso è lo stesso, ontognoseolgoica. E, quindi, utile prendere le mosse da un passo di *Spirito dell'utopia* in cui Bloch afferma, tra l'altro, che in Marx non c'è una «Critica della ragion pratica», precisando che se è vero che, negli anni e negli scritti successivi a questo libro, Bloch sempre più si avvicinerà a Marx, è anche vero che non rinunzierà a muovere questa critica al pensatore di Treviri. Scrive Bloch:

> Si può dire (...) che proprio la forte accentuazione di tutti i momenti (economicamente) determinati e la latenza presente non ancora misteriosa di tut ti i momenti che trascendono, avvicinano il *marxismo ad una critica della ragion pura per la quale non è stata ancora scritta una critica della ragion pra tica.* L'economia è stata eliminata, eppure mancano l'anima e la fede, a cui si doveva far posto; (...) È stato sconfessato a ragione anche il socialismo trop po arcadico e astrattamente utopico ricomparso dal tempo del rinascimento come forma secolarizzata del regno millenario, e spesso ridotto ad un ines senziale drappeggio, ad un'ideologia caratteristica di particolari fini di classe e rivoluzioni economiche molto fredde. Ma di tutto ciò non si è compresa l'implicita tendenza utopica, né si è colta e giudicata la sostanza delle sue immagini prodigiose, né tantomeno si è soppresso l'originario desiderio reli gioso che in ogni movimento ed in ogni meta della trasformazione del mon do voleva creare uno spazio alla vita per essenzializzarsi in modo divino ed infine stabilirsi chiliasticamente in bontà, libertà e luce del *telos*[48]

Ci sembra innanzitutto evidente che, sia pure in forma indiretta o, se si vuole, sfumata, la critica di Bloch a Marx conferma che l'identificazione tra sapere e prassi è da lui operata nei termini di una sussunzione di quest'ultima da parte dell'altro. Marx infatti ha di mira un sapere che contenga in sé l'imperativo per farsi prassi, sicché programmaticamente è portato ad escludere un fondamento incondizionato della vicenda storica e dell'uomo che ne è il protagonista. Ad esempio, la critica marxiana della struttura socioeconomica borghese implica il rifiuto del suo sistema dei valori non solo in quanto da essa dipendente, ma anche in quanto tale, ossia eucosmia etica trascendente e obbligante per il soggetto. Conseguentemente la filosofia di Marx, riguardata nei suoi esiti etico pratici, appare un universo coerente e concluso, in cui, se vogliamo dire così, è il *Sein* storico a tradursi in *Sollen* politico secondo quelle modalità scientifico-filosofiche che abbiamo esaminato nel primo paragrafo del terzo capitolo. Bloch, invece, vuole dare al marxismo quel fondamento etico di cui, a suo avviso, è privo, ponendo come *Sollen* dell'azione politica l'eredità di speranze,

[48] *SU,* pp. 282-83

sogni, utopie rivoluzionarie attraverso cui le classi subalterne hanno marcato la loro drammatica ed infelice presenza sulla scena storica. Di qui il suo richiamo a Kant. Si sa che Kant preserva l'autonomia della morale e, con ciò stesso, la sua possibilità, spingendo la distinzione della ragion pratica dalla ragion pura fino alla contrapposizione antinomica, per evitare che la legalità con cui la ragione *costituisce* gli oggetti, ossia dà forma e ordine al suo universo conoscitivo, riconduca a sé lo stesso universo morale, una volta che alla ragione, in quanto pratica, sia stata riconosciuta una *vis* legislativa nel determinare la volontà. Infatti, il fondamento morale è l'incondizionato che, non pretendendo una ragione per sé, dà senso alla ragione.

Possiamo, quindi, concludere su questo punto dicendo che quello che Bloch intende come compimento del marxismo appare eccedente rispetto al suo orizzonte teorico: scriverne, cioè, la critica della ragion pratica che, come in Kant, si volga "alle idee dell'incondizionato che non emergono nel mondo, che non sono conoscibili mediante i fatti, ma sono pensabili e offrono così per postulati contenuti del pensiero che sono universalmente validi e necessari e non costituiscono conoscenza nel senso della teoria delle scienze della natura, con orizzonti nei quali secondo l'elaborazione kantiana hanno un posto sia l'affetto sia la logica della speranza"[49]. L'eredità utopico-religiosa del cristianesimo (soprattutto ereticale) non poteva mai esser fatta propria coerentemente da Marx, nel senso di essere posta come fondamento etico-metafisico della sua teoria della «conoscenza politica», ma solo essere intesa come forma ideologica, ossia mistificata e alienata, delle lotte di classe nelle epoche precapitalistiche[50].

E facile rendersi conto che la ragion pratica Blochiana trova il suo fondamento in una memoria utopica metafisica. Infatti, è proprio

---

[49] *Gespràche mit Ernst Bloch, Ùber ungelòste Aufgaben der sozialistichen Theorie, Frankfurt am Main,* in *SU,* p. 283.

[50] Cfr. K. MARX, E ENGELS, *Scritti sulla religione,* trad. it. di A. Barbaranelli, Mlano 1979. Ci sia consentito di indicare pure L. ANZALONE, *Evento utopico e telos cosmicoreligioso in Ernst Bloch,* in AA. W., *Figure dell'utopia,* pp. 231-341.

il concetto di memoria come manifestazione della circostanza metafisica che il passato non è mai definitivamente chiuso in se stesso, ma è una sorta di *futuro anticipato*, un doveressere la cui indefinitezza si risolve solo realizzandosi, diventando essere, a chiarire fino in fondo il rapporto Bloch Marx nelle sue implicazioni sia di conseguenzialità che di rottura. In Marx la dimensione e la prevalenza del politico fondano su una concezione della soggettività che è pur sempre quella della grande tradizione del paradigma moderno: una soggettività che, per dirla con Lowith, secolarizza la norma cristiana[51] e, per dirla con Blumenberg, rifiutando di lasciarsi derivare da ambiti che non siano la propria stessa natura soggettiva, si pone come forza di riappropriazione del proprio senso (*selb sthauptung)*[52]. Si comprende così il movimento di pensiero che porta Marx a finalizzare la propria «revisione» della dialettica hegeliana ad un compimento nel politico, per cui la vicenda «antropologica» della meda-zione soggetto-oggetto, uomo-natura si traduce nei termini di un'utopia antropoetica che, identificandosi con l'operazione di mediazione *tecnica* compiuta da una soggettività «forte», intende celebrare la sua possibilità di totale immanenza e realizzazione e porsi come smascheramento del rapporto metafisico di dipendenza. Pertanto la vicenda cosmologica del rapporto uomo-natura si scolora e assume il significato di un'emancipazione compiutamente politica (in questa chiave può essere letto il passaggio dell*'Entäusserung all'Entfremdung,* essendo l'oggettivazione concetto di specie antropologica e l'alienazione concetto già politicamente connotato). La soggettività marxiana è, quindi, priva di memoria storico-metafisica, è priva cioè della memoria di eventi o di idee che, per la loro carica utopico-rivoluzionaria o eticopolitica, si impongano ad essa come un'*eredità,* un retaggio, una tradizione da portare a compi mento. Ne è priva perlomeno nel senso che la possibilità della

---

[51] Cfr. K. LÖWITH, *Significato e fine della storia,* a cura di F. Tedeschi Negri, Milano 1963.

[52] Cfr. H. BLUMEMBERG, *Paradigmi per una metaforologia,* a cura di M. V. Serra Hansberg, il Mulino, Bologna 1969; ID., *Die Legitimitat der Neuzeit,* Suhrkamp, Frankfurt a. Main 1966; cfr. anche G. MARRAMAO, *Potere e secolarizzazione,* Editori Riuniti, Roma 1983, pp. XVIII e sgg. e p. 70.

trasformazione rivoluzionaria della società non è mai né determinata né guidata, se non ad un livello pratico-emozionale, dall'eredità del passato, dalla «controstoria» dei vinti. L'essenza della soggettività è la sua razionalità come capacità di cogliere nel passato i nessi logico-causali per cui non poteva essere diversamente da quel che è stato e nel presente la dinamica di forze e rapporti la cui necessità si esprime nella disponibilità alla previsione (che è direzione e norma dell'azione) dei loro futuri sviluppi. Ciò significa soprattutto che il rapporto passato-presente è tale che nel primo non è mai contenuta una forza, una tendenza o una possibilità che non si sia svolta pienamente e comunque costituisca il vettore incompiuto della storia e ne indichi il senso.

Come la lettura di tutte le opere del nostro filosofo dell'utopia concreta dimostra, in accordo, in questo caso, con la storiografia critica che lo riguarda, la soggettività blochiana è, invece, già al di là del senso moderno della soggettività: in essa non si tratta di *riappropriarsi* a *sé medesima*, giacché la sua «parzialità» ontologica, la sua non compiutezza costitutiva la rendono un elemento frammentario del giuoco dell'esperimento del mondo, la immergono nella «latenza sterminata» del semplicemente possibile: anche nel caso dell'esito positivo dell'esperimento, della compiuta «umanizzazione della natura e naturalizzazione dell'uomo» via comunismo, il protagonista non sarebbe il soggetto capace di riappropriazione, né il processo restituirebbe a sé stessa un'essenza alienata. Il processo è il compimento della «potenzialità» che è nel mondo, è cioè l'esito possibile di ciò che, essendo in *anticipo*, rispetto al tempo, o in *ritardo*, può giungere a maturazione, come può essere condannato alla scacco definitivo del non-altrimenti. E perciò la chiave per comprendere l'*éxperimentum mundi* non è la critica politica dell'economia, che mira in fondo a restituire al soggetto la sua capacità di trasformazione del mondo, ma, sempre, la struttura

temporale di ciò che è manifesto; struttura temporale che, qualificando il presente come semplice «potenza della speranza», non può che rinviare al ricordo di un'immediatezza, di un «non-ancora-conscio», che ha anticipato il tempo e perciò manifesta la sua possibilità solo nella memoria. L'essenza quindi della soggettività blochiana appare, per un tratto fondamentale, nella memoria: solo in una memoria storico-metafisica può custodirsi la verità tanto incompiuta quanto incondizionata dell'uomo e del mondo.

In *Éxperimentum mundi*, l'opera che rappresenta il suo «testamento filosofico», in quanto fornisce «una nuova esposizione, sistematica e concentrata, dei grandi motivi di fondo della [sua] filosofia e più precisamente dell'ontologia utopico-processuale[53], Bloch insiste in modo particolarmente deciso sulla centralità della funzione che la memoria ha nel connettere l'oscuro dell'attimo e l'utopia nella sua possibilità di concretizzarsi. Infatti, affrontando il problema della *partiticità* della conoscenza partiticità che, rifiutando la falsa oggettività borghese, ha una funzione positiva in quanto non solo è "impegno morale per la causa degli oppressi", ma serve anche a "promuovere sul piano teorico-pratico le tendenze riconosciute in questa realtà obiettiva", a operare "lo smascheramento del cattivo presente, con le qualità del reale cariche di futuro, con la comprensione della latenza del possibile non solo negativo, ma anche positivo, presente nel reale"[54] e quello dell'*humanum* la cui comprensione richiede che si tenga presente come "la domanda sull'uomo non appartenga puramente all'ultimo capitolo della zoologia, bensì al salto immane, non rintracciabile tra gli animali, verso la produzione di una coscienza autoriflettente"; per cui nell'uomo l'elemento biologico è "la vitalità (...) quello slancio

---

[53] *G. CUNICO,* Il sistema aperto *dell'esperimento cosmico, in* EM, *p. 8.*

[54] EM, *p. 87.*

letteralmente vitale, di ordine diverso, che parte proprio dalla dignità dell'uomo, come *hegemonikon* dell'andatura eretta"[55] Bloch parla del ruolo decisivo che, nel fondarle e renderle possibili, svolge la memoria utopica. Indubbiamente, la memoria utopica, per il significato che il nostro filosofo le attribuisce, ha più di una parentela con quella «buona» anamnesi che ha visto all'opera in Hegel, ma non si identifica *tout court* con essa. Infatti, non è solo il ricordo che il passato produce in quanto non concluso, per cui si protende verso il futuro; è qualcosa invece di qualitativamente superiore: è memoria di un principio, di un incondizionato da realizzare, in quanto traccia dell'identità (nascosta) tra soggetto e oggetto. Dice Bloch:

> (...) la partiticità positiva per ciò che si riconosce come giusto, sebbene sia nel migliore dei casi soltanto in gestazione, in potenza, in latenza, è per sua essenza implicita nell'analisi negante il cattivo presente, ma non arriva solo al pensiero, bensì anche alla memoria utopica. Avendo, nella sua lotta contro l'estraneazione, un proposito soltanto postulativo, la partiticità positiva lavora non solo nel pensiero, ma anche nella memoria utopica della cosa necessaria, ossia di una cosa che possa essere percepita assolutamente senza pena, senza scontentezza, senza risentimento. Però, come ha insegnato soprattutto Marx, qui nulla si può scavalcare, è indispensabile analizzare come *detective* il cattivo presente; la mediazione storico-dialettica deve precedere ogni memoria utopica e quindi anche il salto da essa inteso, il contenuto del salto da essa anticipato, affinché questo salto, proprio in considerazione della sua possibilità puramente aperta, appena aperta, non rimanga astratto. Tuttavia la verità della memoria utopica nella sua anticipazione concreta contiene non solo una somiglianza, ma anche la traccia essenziale di una medesimezza, ossia di una genuina identità, tale che il soggetto qui non sia più affetto dall'oggetto come da una cosa estranea. È in vista di ciò che si sgombera la via, nel pensiero della formazione dei concetti categoriali, in quanto non è apologetico, non è puramente fissato all'esistente e in tal modo conchiudente.

[55] *EM,* pp. 217-18

> Nonostante la sua resistenza, il mondo è e rimane ancora conoscibile e correlativamente trasformabile[56].
> Ma l'etica, neppure come esperimento, non deve rimanere indefinita, e altrettanto poco un invito puramente formale al comportamento del singolo, ma deve ricevere la sua luce dalla lotta di classe degli affaticati e oppressi, degli umiliati e offesi. Solo in tal modo i postulati etici ancora sostenibili diventano inestirpabili e indistruttibili, malgrado ogni delusione patita nella realtà. Ciò mostra che il volto reale dell'uomo, con tutta l'imprecisione dei suoi contorni, anzi malgrado la trita banalità e la meta retorica delle sue determinazioni troppo generali (soprattutto nella frase poetica: « O uomo! »), si trova pur sempre nella memoria utopica dell'uomo stesso. Memoria utopica vuol dire una coscienza dell'evidenza del giusto nel senso del 'tanto peggio per i fatti', e quindi una coscienza di tipo pratico. Riferita però in definitiva, e dovunque, a un orizzonte di tendenza da accelerare, di latenza da portar fuori in assoluto. Ciò non solo nell'etica, ma *mutatis mutandis* anche in una estetica attenta alle allegorie della pre-apparizione, anziché alle illusioni, in una dogmatica attenta al mormoreggiare e ai simboli dell*'eschaton* anziché alle superstizioni. Questa memoria utopica è implicita nel lungo respiro proprio di ogni filosofia che sia veramente tale. In cui l'invariante dell'assolutezza contenuta nella categoria settoriale 'uomo', e nella sua solidarietà, connette l'estrema luce antropologica con la più piccola delle nostre azioni. Le quali di per se stesse non stanno da sole, ma hanno un collegamento sempre percettibile con la società, hanno un loro mondo circostante che va dal fronte umano carico di subiettività fino al Travolgente volta cosmica obbiettivamente cifrata[57]

È facile evincere dai brani citati che Bloch introduce il concetto di memoria utopica per contestare in forma radicale quello che chiama «cattivo presente» e che deve tale qualifica non tanto e non solo alla negatività che reca in sé quanto soprattutto alla sua pretesa di essere accettato acriticamente. A questa che gli appare la «dittatura del fatto», prodotto non secondario di un cattivo storicismo che assegna ai fatti una necessità logico-ontologica trasvalutante la loro irreversibilità

---

[56] *EM, p. 94.*
[57] EM, p. 218

cronologica, Bloch contrappone lo storicismo marxiano che, per via dialettica, smaschera l'apparente apartiticità del presente rivelandone le contraddizioni e, con esse, le positive (ma non dominanti) tendenze. Queste tendenze, che si riassumono nella «partiticità positiva» del presente, si affermano non solo grazie alla mediazione critica della ragione, ma per la sintonia che trovano con la memoria in quanto «coscienza del giusto», «coscienza di tipo pratico». Sicché pur abbisognando dell'analisi razionale per compiere il salto oltre il presente, la memoria resta il punto di partenza di ogni critica razionale e prassi rivoluzionaria. La memoria appare cosi nella sua dimensione «profetica», «messianica», perché reca, al pari della realtà materiale e storica, traccia del trascendimento, dello slancio utopico presente nell'attimo, ancorché ostacolato dall'oscurità della sua stessa natura. Tra l'altro la memoria utopica o messianico-profetica, non può non essere memoria metafisica, giacché essa, proprio in riferimento a ciò che la legittima, non trova il suo fondamento nell'investigazione razionale. E questo perché la memoria utopica altro non è se non il *topos* di quella ragion pratica, la cui assenza Bloch lamenta in Marx. Se le cose stessero diversamente, non vi sarebbe bisogno, se non in via del tutto accessoria ed ausiliaria, di una ragion pratica e di una memoria utopica. La quale ultima, con il suo carico di esperienza, sofferenze e speranze, giustificate solo a *posteriori* e solo fino ad un certo punto dalla ragione marxiana, si ridurrebbe a quella che già Hegel aveva deriso come «la pappa del 'cuore, della amistà e dell'ispirazione'»[58]. La ragione marxiana o, per esser più precisi, la soggettività storica depositaria del processo della trasformazione, perde il suo primato, che s'affida invece alla ragion pratica e alla sua memoria. Non per questo, il ruolo del soggetto storico incarnante l'oggettiva razionalità della storia e la sua dialettica contraddittorietà diviene marginale: è e resta

[58] *G.W.F. HEGEL, Lineamenti di filosofia del diritto, cit., p. 10.*

indispensabile, ma a livello *tecnico*, di *detective*, che ritrova le tracce incerte, oscure, attraverso cui gli uomini e il mondo ricordano la via che conduce alla loro «patria». La patria, che abbiamo più volte menzionato, è uno degli archetipi del così particolare inconscio blochiano, costruito, in dialettico dialogo con i dioscuri delle psicanalisi, facendo appello a tendenze, archetipi e funzioni che non fanno regredire l'uomo verso la sua infanzia come individuo (Freud) o come specie (Jung), ma lo spingono in avanti e lo aiutano a realizzarsi in forma integrale, dando espressione all'utopico che lo caratterizza essenzialmente. Ad esempio, nel così importante archetipo della patria, secondo quanto nota Cunico, "Bloch accentua l'accezione religiosa (la Patria dei beati cristiani), per indicare il 'regno' escatologico (non di Dio, ma della libertà, dell'identità totale tra soggetto e oggetto, uomo e natura), cioè la meta ultima del desiderio utopico e del processo cosmico, e per salvarlo così dall'angusta retorica nazionalistica"[59].

Ma pur sostenendo che *l'Eingedenken* non può non avere un fondamento ontologico nel momento della originaria vissutezza conoscitiva dell'uomo, non possiamo dimenticare che Bloch si mostra determinato a contrapporre la sua filosofia della coscienza anticipante e della speranza a qualsivoglia indirizzo statico-contemplativo, fondato sull'anamnesi, sul ricordo delle eterne idee come in Platone o sul ricordo-svolgimento dell'Idea come in Hegel o sul ricordo di stampo freudiano o junghiano. L'intimidazione antianamnestica viene espressa da Bloch con decisione già nello *Spirito dell'utopia,* per essere riproposta in *Philosophische Aufsatze zur objectiven Phantasie.* Leggiamo i brani dei due libri in successione:

> Generalmente neppure noi esistiamo come semplici ricordi. Viviamo la nostra vita senza «sperimentarla interiormente» ed è dunque impossibile che ciò che non fu mai conscio diventi inconscio. Non

---

[59] *G. CUNICO, nota 69 a* EM, *p. 95.*

essendo ancora mai stati presenti a noi *stessi,* né nell'istante vissuto né immediatamente dopo, non possiamo neppure esistere in quanto «tali» nel mondo del ricordo. Ben diversamente accade nello *sperare* che proietta in avanti le esperienze vissute e soprattutto nell'anelito «più silenzioso» e «più profondo» che vive in noi e ci accompagna come «sogno ad occhi aperti» della liberazione da un sortilegio, di un compimento senza nome, l'unico a noi adeguato[60]
Poiché noi stessi non ci siamo ancora mai visti, non possiamo neppure ricordarcene. Ciò che non è mai stato cosciente non può neppure diventare inconscio. Noi ci viviamo, ma non ci sperimentiamo, e ciò in modo tale che è certo che noi non ci possediamo in noi stessi, né nell'apparente presente, né soprattutto in qualsiasi settore della memoria61.

Prima, però, di commentare questi due passi, vale forse la pena di associarli dialetticamente a quello di *Atesimo nel cristianesimo* in cui, dopo aver ricordato i tre viaggi di Platone a Siracusa determinati dall'intento di trasformarla secondo i dettami della sua utopia politica, Bloch per radicalizzare al massimo la sua opposizione al pensiero anamnestico e, insieme, contrapporre in termini antinomici la sua concezione dell'uomo a quella di Heidegger, non esita ad affermare:

La chiara non più metafisica di Heidegger (...) precipita giù fino al «al sangue e al suolo» ed è il contrario «del superamento di sé attraverso se stessa» nel possibile significato di un'ontologia della non attuazione, del non-essereancora. Heidegger rimette in uso e trivializza la vecchia e insostenibile metafisica della reminiscenza, quella del processo apparente nel semplice cerchio dell'eterno ritorno dell'eguale (in Nietzsche del resto inaspettato)[62].

Il significato di questi tre passi appare convintamente antianamnestico, anzi tale da contrapporre la regressività dell'anamnesi (cui viene riportata anche la filosofia di Heidegger)

---

[60] SU, *pp. 219-220.*
[61] PA, *p. 118.*
AC, *p. 101.*

alla progressività della speranza e, con essa, dell'utopia. Ma se vengono esaminati nel loro senso più intimo e autentico, rivelano che l'intimidazione nei confronti della conoscenza come ricordo e, conseguentemente, della memoria storica in quanto freno all'azione per un rinnovamento radicale della comunità umana è rivolta a una memoria di tipo platonico. Detto in breve: Bloch sostiene giustamente l'impossibilità di avere ricordi di ciò che non è stato coscientemente esperito lungo un ordine temporale diacronico o simultaneo, essendo restato nella tenebra. Ma questa tenebra puntiforme, questa pura possibilità inesplicata e anelante all'esplicazione, che è potenza sia come privazione che come quasi atto (come la bruniana "donna gravida"), questa tendenza-latenza, che è l'attimo, si rifà ogni attimo, perché la forca che lo anima è la memoria di sé, intimamente connessa ad una temporalità diversa da quella dell'esperienza cosciente. In altri termini, Bloch dimostrando che la sua teoria dell'attimo non ha nulla a che vedere con l'anamnesi platonica, ha perciò stesso aperto la strada, pur senza percorrerla, al discorso di un sistema categoriale di ontologia fondamentale della memoria.

Cerchiamo di capire meglio perché le cose stanno così, dando uno sguardo più da vicino alla struttura dell'attimo. Abbiamo, com'è noto, nel pensiero di Bloch un dato ritenuto fondamentale, oltre che nella costituzione del mondo, in quella dell'uomo e, simultaneamente, della sua possibilità di costruire la storia cui anela. Si tratta dell'istante, dell'attimo, della conoscenza immediata, il quale reca in sé un nucleo conoscitivo che sfugge ad ogni conoscenza. Non a caso, la teoria dell'oscurità dell'attimo vissuto "può essere considerata, come dice Graziella Berto, il vero nucleo della filosofia blochiana"[63]. Come tale, l'attimo, anzi l'oscurità dell'attimo vissuto, è la chiave di volta della sostanziale progressività del tempo, a patto però di implicare anche l'abbandono di ogni riferimento esaustivo alla temporalità storica. Accogliendo e

---

[63] G. BERTO, *L'attimo oscuro. Saggio su Ernst Bloch,* Edizioni Unicopli, Milano 1988, p. 14.

sintetizzando molteplici suggestioni e influenze filosofiche e mistiche sull'immediatezza sia conoscitiva che vissuta (da Mastro Eckardt a Goethe, Kierkegaard, Benjamin, Hartmann, Simmel), Bloch identifica l'oscurità dell'attimo con la sua inconscia vissutezza[64]. Nell'oscurità dell'attimo, data dallo "scarto tra vita ed esperienza del vivere"[65], l'uomo, più che esperire, vive la sua incompiutezza e quella del mondo, presentendo però un loro reciproco compimento, intravedendo, se si vuole, il bagliore di una luce. L'attimo è una vissutezza tanto immediata e presente quanto inconsapevole e assente, tanto radicale quanto oscura, tanto intensa e inevitabile quanto perturbante e incognita. Come miscuglio, incrocio contradditorio di luce e di tenebra, l'attimo è un enigma da decifrare e risolvere: non solo nel senso di comprenderlo, ma soprattutto di non farlo più essere tale. Così, essendo per l'uomo il vissuto più proprio e originario, si contraddistingue come la via unica e privilegiata e insieme ambigua e sfuggente che egli ha per giungere a se stesso e rendersi conto che il suo essere è manchevole, desiderante, ovvero possiede un'esistenza in termini di potenzialità ancora inattuata, piuttosto che definirsi e dispiegarsi «naturalmente», progressivamente, come un'essenza che acquista sempre più esistenza e realtà piena. Nel suo fenomenologico accadere, ossia nell'incontro

---

[64] "Il motivo dell'oscuro attimo vissuto scrive Cunico ed il suo collegamento con l'inconscio come non ancora cosciente si possono comprendere meglio se si tengono presenti le complesse radici culturali e la concreta genesi problematica nell'esperienza stessa di Bloch. In lui la centralità dell'attimo è una categoria insieme mistico-esistentiva e -, che unsice il *nunc stans* di Eckardt con l'*Augenblick* di Goethe e di Kierkegaard e con la *Jetzt-Zet* di Benjamin. Il collegamento dell'ora col vissuto è tratto dal vitalismo e dalla fenomenologia, mentre l'insistenza sulla sua inesperibilità *(Unerlebbarkeit)* e oscurità si ispira alla filosofia schopenhauriana dell'inconscio di Eduard von Hartmann e all'accentuazione del vitalismo nel senso dell'individuale e del discontinuo in Georg Simmel" (G. CUNICO, *Essere come utopia,* cit., p. 42).

[65] G. BERTO, L'attimo oscuro. Saggio su Ernst Bloch, cit., p. 14.

immediato, costituito dal rivolgersi umano alle cose e dal loro darsi (con Husserl, si potrebbe dire nell'unità di noesi e noema), l'attimo non «parla» enigmaticamente solo dell'uomo, ma anche del mondo, che appare la sua dilatata, indefinita immagine speculare, trovandosi anch'esso in attesa di emergere da uno stato d'insufficienza e d'inesplicata possibilità. Anzi, nell'attimo, in quanto puntiforme luogo temporale della particolare, sfuggente e solo parzialmente consapevole sostanza ontognoseologica e antropocosmica, sia il mondo che l'uomo giungono ogni volta, ogni attimo appunto, all'esistenza, ma in una incompiuta modalità. Peraltro, la vissutezza dell'attimo corrisponde alla sua natura obiettiva, al punto che un siffatto porsi e riproporsi all'esistenza dell'uomo e del mondo, il loro simultaneo ricrearsi nell'attimo, pone e ripropone l'enigma della ragion sufficiente dell'esistenza dell'essere dell'uomo e del mondo (la domanda metafisica: «perché l'essere e non piuttosto il nulla?») e, con esso, l'esperimento di risposta a questa domanda fondamentale e decisiva; un esperimento non riuscito, ma sempre in corso, poiché la risposta, parziale e insufficiente, è espressa dalla fatticità dell'esistere umano e naturale. È l'attimo, insomma, il cominciamento che sempre comincia, dove il *Nicht (Non)* del *Sein* (essere) indica l'oscurità dell'attimo, il suo vuoto, la sua mancanza, la sua dileguante e inconscia fondazione della coscienza, il pericolo dell'annullamento totale che in esso si annida per l'uomo e per il mondo, ma anche l'origine intensiva, la vitalità dionisica, la possibile solarità, la trasparenza dell'autocoscienza e il fiorire di ogni cosa del mondo, tant'è che il *Noch {ancora),* che si accompagna al *Nicht,* indica la tendenza, che, attuandosi e definendosi, diviene speranza dell*'Humanum* e del *Novum* assoluti. Questa tendenza è portatrice però di una latenza, di una potenzialità sia positiva che negativa, poiché può rivolgersi al Tutto utopico e realizzarlo, che è l'oggetto totalizzante della speranza, o può

rivolgersi al Nulla e in esso concludersi e inabissarsi[66]. Questa antropologia processuale, del non-divenuto, è anche un'ontologia altrettanto processuale, che ha nell'uomo il soggetto del suo svolgimento positivo, dacché a quest'ultimo è affidato il compito di portare a buon fine l'esperimento con se stesso. Che consiste nel liberarsi dalla condizione di alienazione del suo cattivo presente e nell'operare la sua «redenzione», perché la stessa cosa accada dell'esperimento del mondo, il quale attende che l'uomo, avendolo come oggetto della sua prassi, si medii con esso in modo positivo e felice.

Si comprende, quindi, perché questa dell'attimo è una concezione di primaria e imprescindibile funzione e significato nella costruzione filosofica di Bloch, da cui scaturisce la sua diade concettuale fondamentale della speranza e dell'utopia. Si tratta anche di una concezione che, diluendo, ma non rinnegando, il suo dualismo gnostico e il kantismo etico di *Spirito dell'utopia* assume caratteri sempre più spiccatamente storico-dialettici di ascendenza hegelo-marxista[67]. Ma questo non toglie che, pur approfondita, rivisitata e sviluppata nella sua ricca complessità di significati, si mantenga ferma e sostanzialmente immutata dagli scritti della prima riflessione filosofica fino alla sua conclusione. Basti pensare, per citare i testi più importanti, alla tesi di dottorato su Rickert, *Spirito dell'utopia, Philosophische Grundfragen I. Zur Ontologie des Nocht-Nicht Seins, Das Prinzip Hoffnung,* dove riceve la più organica e stimolante esposizione, sino ad *Experimentum mundi*[68]. Leggiamo, però, alcuni passi di Bloch, tratti il primo e il terzo dal *Principio speranza* e il secondo *Experimentum mundi*, non solo per avere un contatto diretto con la teoria blochiana dell'attimo, ma anche perché ci permettono, dopo

---

[66] Cfr. *PS* I, pp. 360 sgg.

[67] Cfr. G. BERTO, *L'attimo oscuro. Saggio su Ernst Bloch,* cit., p. 16.

[68] Cfr, TL, pp. 185-266; PA, pp. ; PS, oo. 338-396; EM, pp.

averne offerto una una rapida descrizione, di avere la conferma logico-ermeneutica del fatto che la memoria ontologica, sia pure non tematizzata, ne è la sua struttura portante.

> Il fatto che si vive (*Das man lebt),* appunto per questo non lo si può avvertire (*nicht zu empfinden).* Proprio questo polso batte solitario. Atti come il compimento del volere, del rappresentare eccetera, non emergono dall'oscurità del loro accadere. Ma più oscuro di tutti resta in ultima analisi l'Ora stesso *(Aber a meisten dunkel bleibt schließlich das Jetzt selber)* in cui noi di volta in volta ci troviamo in quanto esseri che esperiscono. L'Ora è il luogo in cui si trova, e si trova in questione, il focolare immediato dell'esperiere in generale: pertanto ciò che si sta proprio vivendo è la cosa più immediata, dunque la meno esperibile. Soltanto se un Ora è appena passato oppure se in quanto è atteso (*ge-lebt*), allora vien non soltanto vissuto ma anche esperito (*er-lebt*). In quanto immediatamente esistente, esso giace nell'oscurità dell'attimo (*Als unmittelbar daseiend, liegt es im Dunkel des Augenblicks)*[69].
>
> (…) nell'«ora» nulla dura e nulla si accumula, l'«ora» non ha ampiezza. Questo attimo è così veloce e angusto che nulla vi può aderire o vi si può appoggiare. (…) L'«ora» sta (…) ancora per qualche lato nel modo di esserci che si sta vivendo (e che di conseguenza non si può esperire vitalmente) dell'immediato fatto-che. Questo attimo inquieto, completamente oscuro, della più prossima prossimità, immette il palpitare nel tempo, l'urtare nello spazio[70]
>
> (...) l'oscurità dell'attimo vissuto è emblematica dell'oscurità dell'attimo obiettivo. Pertanto del non-possedersi di quell'elemento temporale intensivo, che non si è ancora dispiegato nel tempo e nel processo come contenutisticamente manifesto. Perciò non il più lontano ma il *più vicino è ancora perfettamente oscuro*, *(das Nächste ist noch völlig dunkel)* e proprio per questo, cioè perché è il più prossimo, il più immanente; *in questo prossimo è il nodo dell'enigma dell'esistenza (in diesem Nächsten steckt der Knoten des*

---

[69] *PS* I, p. 338, *PH* I, p. 334.
[70] *EM*, p. 120

*Daseinsrätsels)*[71].

> E l'oscurità è appunto non un'oscurità lontanissima, non un'oscurità immemorabile all'inizio dei tempi (...). Al contrario: l'oscurità dell'origine resta immutata, in quanto immediata, nella più prossima prossimità o nel costante fatto-che di ogni esistere. Questo fatto-che è in ogni attimo ancora irrisolto; la questione enigmatica, perché ci sia qualcosa in generale, viene posta come propria dall'esistere immediato stesso. La sua espressione è la creazione rinnovata in e attraverso ogni attimo; il mondo come processo è l'esperimento della soluzione del problema dell'origine, che opera sempre e dovunque (...); il mondo si crea di nuovo ad ogni istante nel suo esserci immediato e questa creazione continua si manifesta parimenti come conservazione del mondo, cioè del processo del mondo (...). L'origine resta l'incognito del nucleo che si muove attraverso i tempi e che pure non è ancora uscito da se stesso. Perciò ogni attimo vissuto sarebbe, se avesse occhi, testimone dell'inizio del mondo, che in esso accade sempre di nuovo; *ogni attimo, in quanto non manifestato, è nell'anno zero dell'inizio del mondo (jeder Augenblick enthält mithin ebenso, als potentiell, das Datum der Weltvollendung und die Data ihres Inhalts)*[72]\

Coerentemente con quanto abbiamo già detto, ci sembra di poter dire anche che la lettura di questi brani dimostra che se nell'attimo tutto fosse coscienza e l'esperienza si identificasse con essa, noi vivremmo nel «mondo del ricordo» ed ogni futuro storico sarebbe già anticipato da una memoria retrocedente. Proprio perché invece non tutto nell'istante è coscienza e l'esperienza eccede ciò che diventerà oggetto di un ricordo lungo l'asse di un tempo lineare (psichico e storico), è possibile aver fede in un futuro che sia realmente «nuovo», e non il riconoscimento (anamnesi) di una origine assoluta. D'altra parte, però, questo futuro non anticipato, questa totale novità e «verginità» del tempo, è fondata su un'assenza di coscienza che è collocabile solo ai margini della temporalità

---

[71] *PS* I, pp. 344-45; *PH* I, p. 341

[72] *PS* I, p. 362; *PH,* I, p. 359

positivamente riconoscibile. Potremmo dire che ogni istante è un cominciamento assoluto e, come tale, è ciò che "proietta in avanti le esperienze vissute". Quasi inavvertitamente, ma con decisione intransigente, Bloch è scivolato dal piano di una storicità ontica (ossia del livello del tempo nel quale la nostra dimensione primaria s'identifica con il nostro ricordo cosciente) a quello di una storicità ontologica in cui il principio è lo sperare utopico, perché ciò che lo conduce nel tempo non è tutto racchiuso nel tempo. Per questo la fondazione ontologica dell'utopia storica non può essere un'anamnesi identica con il ricordo, cioè con la coscienza, ma solo una memoria metafisica.

### *3. L'Eindegenden* e la sua origine orfica. L'attimo, la memoria e il *Multiversum.* La crisi della società del Novecento e la funzione dell'utopia.

Il livello storico-utopico si caratterizza anche in maniera tale da spingere Bloch a polemizzare contro la prevalenza del passato nel dominio delle tre *extasis* temporali: tale livello, infatti, è attraversato da una falda ontologica, che racchiude un senso non storico, né rigorosamente temporale della memoria come apertura sulla vita, che è il punto cieco della stessa nozione di utopia. Questa è, in Bloch, poco caratterizzata storicisticamente, in quanto non appare come il futuro anticipato in una ragione capace di coniugarsi con l'immaginazione. E piuttosto la *forma* storica di una nozione che rimane costante in tutte le sue opere: quella che, individuata come tendenza-latenza immanente nell'istante, si definisce come una vera e propria «ontologia del non-ancora-essere». Quando Bloch afferma che l'attimo, l'immediato, resta nella tenebra, non giunge alla coscienza, testimoniando qualcosa che "continua a sfuggirci insieme al suo significato"[73],

[73] SU, p. 216

fonda una teoria della conoscenza come non-ancora-conscio, che consente la trascendenza verso il «non-ancora-realizzato» attivando le tendenze-latenze immanenti nell'istante vissuto. Sono questi, infatti, i caratteri del non-ancora-conscio: la tendenza che, come il *non-ancora*, è l'origine che si sviluppa e tende alla manifestazione del suo contenuto, e la latenza che, come non ancora raggiunto risultato del processo, è il possibile *nulla* o *tutto.* Inoltre se nell'attimo, nella sua puntualità oscura, si ritrova l'essere (dell'uomo e del mondo) come mancanza e tensione, come «non-ancora-divenuto», capovolgendo quella che da Aristotele (ma perché non da Anassimandro?) in poi è stata intesa la legge dell'ontologia, vale a dire la necessità, si comprende perché Bloch affermi che l'essere è *dynamei on*, essere-nella-possibilità[74], un *non,* la cui tensione a superare la negatività, la compressione originaria, non è garantita e può convertirsi anche nello scacco finale, nell'approdo al puro nulla[75].

E evidente in questa teoria la contaminazione tra piano conoscitivo e piano ontologico che, permettendo la trascendenza verso il «non-ancora-realizzato», dà senso ad una generale potenzialità utopica del mondo storico. L'utopia, a sua volta, appare *concreta*, nella sua contrapposizione radicale alla fattualità, non certo perché può in parte realizzarsi nell'essente, nell'*hic* et *nunc* quotidiano né in quanto *progetto* della ragione, ma in quanto tendenza permanente, un «trascendere senza trascendenza», meta ideale cui è possibile giungere in quanto è il movimento stesso della struttura originaria dell'uomo e del mondo, il non-ancora-conscio dell'attimo vissuto nella sua enigmaticità svelata, risolta. Come dire che il senso originario dell'essere è già nell'attimo, solo che deve giungere presso di

---

[74] Cfr. *PS* I, pp. 241-47; *PH* I, pp. 235-42. Per un chiarimento del senso logico-ontologico più profondo del discorso blochiano su *Totum* utopico e materia secondo necessità e possibilità cfr. anche G. MINICHIELLO, *L'arco tragedia-utopia. In margine a Experimentum mundi,* cit., pp. 455-56, n. 103.

[75] Cfr. *PS* I, pp. 263 sgg.. ; *PH* I, pp. 258 sgg . ; ON, pp. 48 sgg..

sé, vincere la sua oscurità e insufficienza, dare coscienza ed evidenza (ossia pienezza di essere) a se stesso. E quindi nella stretta connessione tra il non-ancora-conscio e l'utopia la falda ontologica legata alla memoria non concepita storicisticamente.

Al centro dell'ontologia del non-ancora-conscio che si accompagna a una serrata critica della concezione freudiana dell'inconscio come non più conscio, affetta anch'essa da platonica malia dell'anamnesi, che diventa in Jung vera e propria ideologia psicanalitica reazionaria e persino fascisteggiante con la teoria degli archetipi di un inconscio collettivo rinviante a un'umanità ferina e primordiale[76] c'è la

---

[76] Scrive Bloch: "L'inconscio della psicoanalisi (...) *non è mai un non-ancora-conscio (niemals ein Noch-Nicht-Bewusstes),* un elemento di progressioni; esso, piuttosto, consiste di regressioni. Analogamente anche il divenir conscio di questo inconscio rende riconoscibile solo il già stato; cioè *nell'inconscio freudiano non c'è niente di nuovo (im Freudschen Unbewusstsein ist nichts Neues).* Ciò fu ancora più chiaro quando C.G. Jung, il fascista psicoanalitico, ridusse la libido e i suoi contenuti inconsapevoli totalmente a elementi primordiali. Nell'inconscio, secondo lui, risiedono esclusivamente primigeni ricordi storico-ancestrali, ovvero fantasie primigenee, erroneamente chiamate archetipi; anche tutte le immagini di desiderio ripiombano in questa notte e significano unicamente preistoria. (...) egli svaluta la coscienza in quanto odia la luce" *(PS* I, pp.67-68; *PH* I, p. 61). Bodei rileva opportunamente che "In Freud, tuttavia, non manca la proeizione verso il futuro e l'analisi non è un semplice ricordare, ma anche eliminare quelle forze che bloccano lo sviluppo «verso il futuro»" (R. BODEI, *Introduzione* a E. BLOCH, *Karl Marx,* in *M,* p. 20). Già prima del *Principio speranza,* soprattutto in *Eredità del nostro tempo,* Bloch polemizzando contro quelle che pur definisce "Filosofie dell'inquietudine, del processo, di Dioniso", ossia, per seguire il suo ordine espositivo, le filosofie di Klages, Bergson e Nietzsche, prende particolarmente di mira la psicanalisi di Jung, al quale imputa di aver operato una "fascistizzazione della scienza". Infatti, riportando l'uomo ad un "passato primordiale", all'inconscio collettivo, al suo dominio, lo incatena anamnesticamente ad esso, tenta di ammaliarlo con il primitivismo, l'istintualità e l'orgiasmo. "In mezzo agli arcaismi si chiacchiera meglio, si fanno smargiassate ad alta voce, soprattutto non succede nulla di nuovo sotto il loro cielo notturno". Così, non solo si giustifica il fascismo e il nazismo, con la loro dittatura e la

potenzialità dell'essere che è intesa da Bloch come un nodo di pulsioni che sviluppano le immagini anticipatrici del futuro («i sogni ad occhi aperti», ad esempio[77].) Queste immagini, che aprono la dimensione storico-utopica, sono certamente al polo opposto rispetto ad una memoria che si collochi allo stesso livello e che quindi sia rivolta al passato. In questo senso va letta l'opposizione blochiana non soltanto alla malia hegeliana dell'anamnesi ma ad ogni pensiero che pretenda di fissare il rapporto del sapere alla temporalità attraverso una sorta di «ricovero nel passato», *to ti en einai* di Aristotele, negando un

---

loro barbarie, ma si nega all'umanità o meglio alle classi popolari la possibilità della speranza, di tendere in avanti, di modificare totalmente la realtà economica, sociale e storica, criticandola con la ragione e trasformandola con l'azione rivoluzionaria. Il rapporto di questa libido panica col fascismo tedesco è manifesto; qui la coscienza dei sonnambuli alla C.G. Jung non è affatto sospesa. Anche per il fascismo l'odio per l'intelligenza è, come Jung dice letteralmente, "l'unico mezzo per compensare i guasti dell'odierna società".

L'asprezza antjunghiana di Bloch e, sia pure in forma attenuata, contro Klages, Bergson e Nietzsche non deve trarre in inganno: essa non è dettata solo dall'ossequio al costume marxista di risolvere la cosiddetta cultura borghese in sovrastruttura mistificata o ideologica di rapporti sociali di produzione alienati e oppressivi per le classi lavoratrici; deriva piuttosto dal bisogno di prendere le distanze, cercando di apparire convincente, da visioni del mondo, la cui intuizione dionisiaca e vitalistica è così prossima alla sua, specie per quel che attiene alla teoria junghiana degli archetipi, da cui deriva abbastanza direttamente quella blochiana. D'altra parte, però, il rigore intellettuale porta Bloch a sostenere non solo che nel dionisismo di Nietzsche, Bergson e Jung si possono rintracciare aspetti e tendenze non regressive, bensì aprenti al futuro e alla speranza, ma anche che nell'inconscio collettivo di Jung, accanto qualcosa di arcaico quanto immutabile, c'è "il non-ancora-cosciente", ciò che non è ancora divenuto. inconsapevoli totalmente a elementi primordiali. Nell'inconscio, Ed aggiunge che alcune immagini mitiche o archetipi junghiani si risolvono in un "patrimonio fantastico non privo d'importanza" e possiedono a volte "una cifra fiabesca della luce non ancora divenuta e delle regioni utopiche della felicità e del significato che essa rischiara" *(ET,* pp. 287-92 ).

[77] Cfr, PH I, p. 362; ON, pp. 48 sgg.

sapere rivolto al futuro, alla trasformazione del mondo di cui il marxismo ha elaborato la scienza. Ma è qui che occorre portare allo scoperto il nodo più oscuro del concetto blochiano di utopia: se questa scienza nuova come scienza del futuro, se questa percezione delle potenzialità nascoste non è il risultato di un processo razionale compiuto, cioè di una ragione anticipante, non può che risultare, si badi bene, il ricordo (dal ricordo) di qualcosa che è già stato ma si presenta sempre come in anticipo rispetto ad ogni presente storico e, perciò stesso, apre la dimensione del futuro come reale evenienza.

Le stesse pulsioni produttrici d'immagini, ossia il corpo vivente, che fondano tutto il tendere utopico dell'uomo (dando l'avvio alla fenomenologia della coscienza anticipante), hanno una sorprendente parentela con la *Mnemo.* orfica, cioè con una memoria che, essendo collegata direttamente con la vita, elabora le immagini senza la mediazione della ragione. Basta por mente alla pulsione fondamentale, quella della «fame», in quanto bisogno psico-fisico proteso a soddisfare una mancanza.

> C'è qualcosa in noi che palpita, questo qualcosa bussa, ha fame, sospinge, avvia. Dunque continua sempre ad annunciarsi il fatto-che del porre, il fatto-che, molto in basso, che non si possiede, ma che di dentro come di fuori, di fuori come di dentro, cerca, pone, mette a punto quel che è suo sulla via ulteriore del portarsi fuori. Insomma ogni « prima», ogni cosa che inizia, ha in sé la forma di un fatto-che, è un fatto-che dell'in-tendere, che continua sempre a non aver il suo che-cosa. Non sopportando però l'*horror vacui* davanti a se stesso, il suo «non» vuole appunto eseguire il suo compito portandolo fuori con figure, con tentativi di figure. Questo tentare costituisce tuttora il corso del mondo, che non ha quiete, perché il fatto-che celantesi in ogni che-cosa non ha ancora trovato il suo che-cosa[78].

La costitutiva manchevolezza dell'essere sta a significare qualcosa di diverso sia dalle categorie dell'ontologia classica, che concepisce questa manchevolezza come pura *potentia-*

---

[78] *EM,* pp. 282-83.

*possibilitas,* sia dall'ontologia moderna, da quell'ontologia «debole» che rovescia il fondamento in «sfondamento». L'essere, nell'ontologia blochiana, è manchevolezza proprio perché è tempo, ma proprio perché è tempo reale, cioè tempo non riconducibile alla sua rappresentazione astratta fondata sul principio di ragione, è anche desiderio di tempo, cioè cominciamento a partire da un'assenza determinata che è raffigurabile nell'istante vissuto come esperienza in cui, non essendo intervenuta la chiarificazione selettiva della coscienza, ogni giuoco è ancora possibile. Il tempo reale dell'essere non può che porsi come *multiversum,* come intreccio di tempi diversi, che deve la sua multiformità all'eccedenza del principio rispetto al corso temporale[79]. E possibile che vari tempi convivano fra loro, è possibile che i tempi siano, perché nessun tempo esaurisce in sé, nella sua logica, ciò da cui proviene. Da questo punto di vista la memoria utopica consiste nella consapevolezza della plurivocità dei tempi, nella quale, quindi, il ritorno al passato, a ciò che è stato, in virtù della contemporaneità di tutti i tempi, è anche anticipazione del futuro.

La teoria del *multiversum* consente anche di rispondere all'obiezione (all'apparenza, giusta) per cui non si può fondare il *novum* su una facoltà, la memoria, che presuppone al limite un corso lineare del tempo. Tra l'altro, anche la memoria storica (storicismo), se ha un senso, è che il futuro può essere in qualche modo giustificato dal suo specifico passato, sicché la novità non è mai completa novità perché è la realtà contenuta (in forma potenziale, come condizione oggettiva) in un *passato* che ripercorre nella sua linearità cronologica lo svolgersi logico-razionale dei concetti. La teoria del *multiversum* consente meglio di capire come la memoria che qui si attribuisce al pensiero di Bloch non è la memoria storica o anche la memoria psicologica che presuppone una isotropia *a la* Reichembach[80], per cui la storicizzazione del contenuto latente della

---

[79] Cfr. R. BODEI, *Multiversum,* cit., pp. 15 sgg

[80] Sull'isotropia e l'anisotropia cfr. G. DELEUZE, *Diffèrence et*

memoria, se trova in questo contenuto la sua legittimazione, rappresenta comunque sempre qualcosa di irriducibile al suo passato storico. La «non-contemporaneità» dei tempi storici sta a dimostrare che la speranza, come «futuro nel passato», può realizzarsi anche se il presente corso della storia l'ha negato.

Appare così in modo ancora più evidente che *novum* e memoria ontologica, di ascendenza orfica, si implicano. Il collegamento tra Bloch e l'orfismo riceve, a nostro avviso, una conferma, sia pure indiretta, da quanto Arno Munster nota circa la somiglianza tra la concezione dell'istante come fondamento di un'ontologia del non-ancora-essente e il mito platonico d*ell'Eros* come essere polimorfo e ambiguo, paradosso vivente, figlio di una contraddizione tra *Penia e Poros*: "Il non-ancora, dice Munster, potrebbe dunque essere definito come un essere dialettico indicante nello stesso tempo l'avere e non-avere, come nell'Eros platonico"[81]. Questo riferimento è significativo perché il *Convito* è senza dubbio il più «orfico» dei dialoghi platonici[82]; è quello nel quale maggiori sono gli echi di una religiosità che, com'è noto, fondava la sua struttura salvifica proprio sul valore e sulla funzione della memoria. La memoria negli orfici è non soltanto collegata alla vita in maniera diretta (in cui vale il principio che il "salvato" è colui che ha bevuto

---

*repètion,* Gallimard, Paris 1972.

[81] A. MÜNSTER, *Figures de l'utopie dans la pensée d'Ernst Bloch,* Aubier, Paris 1985, p. 47). Concordando largamente con chi scrive sul carattere fondamentale *dell'Eingedenken*, in quanto principio dionisiaco-ontologico nella filosofia utopica blochiana, un contributo importante e significativo su questo tema è stato offerto dal recente saggio di Vincenzo Scalone *{Nietzsche-Bloch. Alle origini dell'antistoricismo,* in AA. W., *Ereditare e sperare,* cit., pp. 131-1523).

[82] Parliamo di «orfismo» riguardo al *Convito* in un senso affatto particolare, intendendo riferirci, più che all'ascetismo di questa corrente filosofico-religiosa, al suo dionisismo ispiratore. Sui legami tra orfismo e dionisismo cfr. G. COLLI, *La sapienza greca,* voi. I, Adelphi, Milano 1977, pp. 34 sgg. Cfr. anche L. ANZALONE-G. MINICHIELLO *Lo specchio di Dioniso. Saggi su Giorgio Colli,* cit., pp. 171-175.

alle "fredde acque di *Mnemosyne"),* ma è essa stessa vita, manifestazione di una realtà divina che salva l'uomo dalla frammentazione dei fenomeni. Qui possiamo anche meglio definire il concetto di anamnesi, verso cui si rivolge la polemica blochiana. Si tratta di un'anamnesi che è ben diversa dalla *Mneme* orfica[83], nel cui orizzonte si colloca invece la memoria utopica blochiana. In Platone la memoria viene ad assumere un significato che ne muta nel profondo la natura orfica e la rende soggetta ad un'intima scissione. Al rapporto tra il fondo dionisiaco e l'espressione vitale, che ne è memoria, come ricordo di una gratuita quanto violenta lacerazione originaria, si sostituisce il rapporto tra mondo vero e mondo apparente in quanto mediato dall'elemento del senso. Tra le idee e le cose sensibili viene a stabilirsi lo stesso rapporto di tipo semantico che c'è tra il segno e il suo significato, giacché il sovramondo è il significato del mondo che ne è segno. Contestualmente la memoria diventa anamnesi, cioè la facoltà conoscitiva di un soggetto: essendo il conoscere, in quanto pensare *(logon didonai)* ciò che si è visto in una precedente vita sovrasensibile, l'oggetto ideale dell'anamnesi, deve diventare della stessa sostanza del *logos.* Le idee sono unità formali di un molteplice, disposte in un ordine logicamente ricostruibile e caricate di una valenza etica, di un'esemplarità non rintracciabile neppure, come Platone lamenta, nel *Nous* anassagoreo. Le idee, gli oggetti della memoria vanno così ad appartenere alla stessa sfera ontologica del *logos,* che ne diventa direttamente il produttore.

Il mito di Orfeo ed Euridice serve forse a rivelare fino in fondo la natura di quella che Bloch definisce malia dell'anamnesi e che significa in sostanza la costante del pensiero occidentale per cui il presente e il futuro rischiano di

---

[83] Cfr. G. COLLI, *La sapienza greca*, vol I, cit., p. 400 e, per quel che riguarda i frammenti orfici, 4 [A62], 4 [A63], 4 [A64], 4 [A65], 4 [A66]. e ID., *La nascita della filosofia,* Adelphi, Milano 1975, p. 35.

essere catturati e rinchiusi nel passato. Orfeo smarrisce Euridice, cioè la vita nella sua agognata e immediata bellezza, nel momento in cui si volge indietro a contemplarla come un'essenza vivente. In ciò consiste il rischio che il mito orfico sembra adombrare di perdere il futuro per la concezione di un passato reale esistente. La prospettiva di Bloch è invece quella per cui, per restare all'immagine mitica, Orfeo non si volge indietro e con ciò stesso salva la vita e se stesso. Ma quest'atteggiamento non è il rifiuto della memoria come principio vitale, è soltanto l'intuizione di un'anamnesi diversa, di una «memoria utopica» appunto, come Bloch stesso dice. La memoria utopica è memoria di un passato storico-metafisico che non chiede di essere contemplato o conosciuto, bensì di essere tratto dall'oblio, dalla sua possibilità latente per essere attuato e reso esistente.

Solo se legato al principio della memoria come, insieme, punto di partenza, sia pure oscuro, e presentimento, sia pure incerto circa il suo oggetto, del cammino che l'umanità deve compiere per giungere presso il suo Sé, l'utopismo blochiano può avere la «speranza», pur dopo ciò che la delude[84], di diventare «concreto». D'altronde, fin dagli esordi e secondando un'intenzione filosofico-politica avvertita come un dover-essere di fronte alla catastrofe nazista della Germania e al baratro bellico in cui essa trascinò l'Europa e il mondo, per dover fare poi i conti soprattutto con l'alba tragica della Rivoluzione ungherese del 1956 che sembrava segnare la morte del sogno comunista, Bloch appare sempre e comunque dominato dal demone che, in forma apparentemente antisocratica, gli consiglia di dire di sì a temi, tendenze e tensioni innovative della storia e della crisi della coscienza europea a lui coeva, per dimostrare come esse, sia pure attraverso il filtro della ragione rivoluzionaria, costituiscano l'eredità, rappresentino un momento interno, sia pure dialettico,

---

Cfr. *MU,* p. 112.

della vicenda, più che teorica, epocale e vissuta del marxismo e delle sue prime prove di realizzazione storica (dalla Rivoluzione d'Ottobre alla creazione dei cosiddetti paesi del socialismo reale).

Le «istantanee» della crisi del Novecento, frammischiando con sconosciuta indifferenza immagini di portentoso sviluppo socio-economico e scientifico-industriale con immagini di sterminio dei campi di battaglia e dei lager, che vince persino l'orrore naturale della morte, fino alla caduta del Muro e all'illacrimato e non rimpianto crollo dell'URSS e dei paesi di socialismo reale, sembrano sospingere l'intelletto e il sentimento nello hegeliano "punto notturno della contrazione", al di fuori del quale non c'è luce, né possibilità di giustificazione del presente e del male che lo domina. Anzi, riguardati nella loro più autentica quanto nascosta essenza, progresso e sterminio appaiano forme del trionfo di una *ratio* puramente tecnica, che elevando a principio di realtà la producibilità degli enti come denotazione di una volontà priva di contenuto e rovesciando il rapporto mezzi-fini, vanifica, insieme con la possibilità di una valutazione esterna del processo di dispiegamento della potenza materiale, ogni criterio di valore. Ecco perché è giusto dire che la crisi della coscienza europea è la crisi della mediazione rinviata, priva di un senso, grazie all'operazione di integrazione tecnica del modello di società che la rivoluzione industriale, con i suoi successivi sviluppi, induce sulla scena storica. La società di massa, conquistando la sua contraddittoria autonomia[85] e caratterizzandosi come una forma che cresce a dismisura in tutte le direzioni, riduce ai margini sia l'individuo che la sua controparte etico-politica, lo Stato[86]. L'individuo perde così la sua soggettività, la possibilità di

---

[85] Quando, con la rivoluzione industriale, la società civile si caratterizza come sfera dell'economico e si separa quindi dalla società politica, non può essere rappresentata che come momento alienato e contraddittorio nel sistema dello spirito oggettivo hegeliano e luogo della «bestia selvaggia dell'economia politica» di cui parla Marx.

[86] Sulla crisi dello Stato liberale o «stato di diritto» in due paesi, Germania e Italia, dove questo fenomeno provoca l'instaurazione di regimi totalitari di destra, cfr. F. WIEACKER, *Storia del diritto privato moderno,* a cura di P. Grossi, Giuffre, Milano 1980, pp. 243-305 e AA.VV., I *giuristi*

coprire, in modo non sempre prescritto e predeterminato, spazi e momenti della sua esistenza, nel mentre il suo essere, privo di unità, è attraversato (costituito) da una sempre crescente molteplicità di rapporti sociali, di funzioni e di compiti che non fanno un'anonimo membro della "folla solitaria"[87]. Il *mit-sein* di Heidegger[88] rende pienamente l'immediata socialità coatta ed impersonale di un *Dasein* ridotto al «si fa» e al «si dice», sicché l'uomo è costretto, sartrianamente, a vivere «gli altri» come «l'inferno» della sua coscienza estraniata. Privo di unità, il soggetto non è neppure più tale, non ha volontà, non ha spazi di trasgressione e la sua «comunicazione» perde «rumore», interiorità, vita. "La responsabilità che non si attribuisce più a nessuno non ha più nemmeno il diritto di essere nominata. Lascia il posto a un determinismo fragmentato, dove l'*Io,* quando la teoria non arriva a negarlo, non è più coestensivo alle forze in conflitto fra loro"[89]. Al posto dell'uomo, restano delle tracce, dei sintomi di malattie, e le cosiddette scienze umane provvedono, da un lato, alla loro cura e, dall'altro, discolpano l'uomo, lo deresponsabilizzano certificandone la «morte». Contemporaneamente entra in crisi e scompare anche l'immagine speculare dell'uomo, la sua oggettivazione comunitaria in quanto dotata di essere integro ed unitario: lo Stato liberale o Stato di diritto, che garantiva l'esistenza di un ordine giuridico la cui *fons emanationis* era l'inviolabilità e l'inalienabilità dei diritti naturali dell'individuo. Non è un accidente della storia, anche se si tratta di forme di governo non omologabili fra loro, che l'entrata delle masse nello Stato si realizzi attraverso il fascismo, il nazismo, lo stalinismo, i regimi democratici, di cui uno dei problemi fondamentali è

---

*e la crisi dello Stato liberale in Italia fra Otto e Novecento,* a cura di A. Mazzacane, Liguori Napoli 1986, pp. 27170.

[87] Cfr. D..RIESMAN, *ha folla solitaria,* Il Mulino., Bologna 1983.

[88] Cfr. M. HEIDEGGER, *Essere e tempo,* a cura di P. Chiodi, UTET, Torino 1969, pp. 199-220.

[89] J. STAROBINSKI, *Tre furori,* Garzanti, Milano 1978, p.14.

quello di non circoscrivere troppo la libera espressione dell'individuo in nome dei diritti collettivi e della giustizia sociale.

Inoltre la crisi della civiltà e della cultura europea tra le due guerre mondiali, che si perpetua a tutt'oggi e si trova drammaticamente a dovere fare i conti con i fondamentalismi religiosi e il terrorismo, oltre che con i problemi della fame e della miseria di miliardi di esseri umani e con una sempre più drammatica crisi dell'ambiente sulla Terra in termini di abitabilità e vivibilità, non fa in ultima analisi che ripresentare vivo e intatto il nucleo profondo di irrazionalità che la soggettività illuministica del progetto moderno aveva tentato invano di esorcizzare, sia nella sua forma istituzionale che nella sua forma rivoluzionaria. Quanto a quest'ultima, sia Marx che Nietzsche, costruendo una spiegazione *ab inferiori* della storia e della coscienza[90], nella prospettiva di un autenticazione più alta dell'esistenza, non sfuggono all'orizzonte tecnico complessivo di cui anche il loro pensiero si nutre e che consiste nell' affermazione del principio per il quale ogni gerarchia è semplice differenza di potenza. Così il nucleo «dionisiaco» della razionalità moderna rimane intatto e si ripresenta in forma umbratile nelle categorie di ideologia, pulsione, inconscio, ecc., che rappresentano la forma dispiegata e conclusiva del progetto illuministico. E a tale nucleo che si rivolge l'attenzione di Bloch, nel tentativo di evitarne sia una riduzione in termini puramente irrazionalistici come fa, ad esempio, Lukács[91], attribuendo l'irrazionale della modernità ad una caduta della ragione borghese -, sia una traduzione nel linguaggio delle scienze umane come nel caso della Scuola di Francoforte, che coniuga nei verbi della sociologia critica la scoperta «dialettica

---

[90] Cfr. E. FINK, *La filosofia di Nietzsche,* Milano 1977, p. 51.

[91] Cfr. G. LUKACS, *La distruzione della ragione,* voli. 2, Einaudi, Torino 1974.

dell'illuminismo»[92]. Bloch rintraccia proprio nella vita nella sua immediatezza la possibilità e la promessa (non garantita) del futuro: l'oscuro dell'attimo vissuto è, per sua natura, utopico, ossia tensione verso il rischiaramento della sua essenza non ancora mediata, cammino verso l'autentico *topos* dell'uomo. In tal modo egli riesce, senza affanni teoretici, a connettere come estremi dello stesso arco anche utopia e materia:

> L'arco utopia-materia significa un ulteriore soffermarsi sul problema dell'immanenza. Il nostro compito e forse anche il nostro destino sta nel trascendere, nel trascendere in ogni campo. Ma si tratta di un trascendere senza trascendenza e non *nella* trascendenza: qui sta il punto. O per dirla in altri modi, si tratta del più forte trascendere nell'immanenza. Qui l'utopico non si volatilizza in un al di là sottratto ad ogni pretesa terrena, ma resta nell'immanenza del nostro attimo e in ciò che confina con l'attimo; cioè si sofferma sull'immanenza delle possibilità terrene, sullo stato della sufficiente compibilità delle condizioni immanenti, grazie alle quali potranno realizzarsi la felicità e, alla fine, il sentimento d'essere a casa propria[93].

La metafisica dell'attimo, del non-ancora-conscio fonda anche la possibilità di quella che, con non eccessivo azzardo, potremmo chiamare la «conoscenza utopica». Essa consiste nel cogliere in ogni attimo di tempo vissuto una potenzialità, che non è certo il tempo storico a poter garantire come l'antecedente necessario di un'attualità futura. La potenzialità colta dalla conoscenza utopica è potenzialità perenne e, in questo senso, trascendente; di una trascendenza però che, non fondata in un'ipostasi metafisica, resta custodita dall'immanenza. Ma proprio in quanto potenzialità che non è premessa logico-ontologica e quindi cronologica dell'atto,

---

[95] Cfr. M. HORKHEIMER-.T. W. ADORNO, *Dialettica dell'illuminismo,* Einaudi, Torino 1966.

*MU,* pp. 156-57.

l'attimo è anche memoria, ossia memoria di un passato che contiene in sé il futuro e quindi spinge innanzi l'essere dell'uomo. Perciò stesso la conoscenza utopica, pur ricomprendendo in sé la conoscenza storica, perlomeno nella dimensione dell'attimo, fonda a livello gnoseologico-metafisico, la conoscenza politica. Afferma Bloch:

> Un passato concepito isolatamente e così fissato è una mera categoria mercificata, cioè un factum reificato senza coscienza del suo fieri e della sua continua processualità. Ma un vero agire nello stesso presente avviene unicamente nella totalità di questo processo che non è concluso né all'indietro né in avanti; la dialettica materialistica diventa lo strumento per dominare questo processo, per conquistare un novum mediato e dominato **(…)** La filosofia marxista, in quanto filosofia che finalmente si rapporta in maniera adeguata al divenire e a ciò che sorge e che conosce, ha conoscenza anche di tutto il passato, nella sua ampiezza creatrice, perché non conosce passato, tranne quello ancora vivo e non ancora liquidato. La filosofia marxista è la filosofia del futuro che è contenuto nel passato; pertanto essa, in questa concentrata consapevolezza del fronte, è vivente teoria-prassi della tendenza capita, familiarizzata con l'accadere e votata al novum. E decisivo resta quanto segue: la luce nel cui raggio il totum processuale e non concluso viene riprodotto e spinto in avanti, si chiama *docta spes*, *la speranza colta in modo materialistico-dialettico*[94].

Non bisogna però perdere di vista come il recupero della conoscenza politica si leghi, in Bloch, a un concetto del passato che non è quello marxiano: il passato blochiano non è solo il complesso delle condizioni materiali di esistenza, di cui, nel presente, si scorgono i lati contraddittori, ma contiene in sé anche valori, speranze, ideali (l'utopico, appunto), che guidano

[94] P5I, p.12-13.

e infiammano l'azione. In altri termini: il passato quello autentico, ovviamente non è altro che tensione utopica che, avendo già infranto il suo slancio sulle asperità dell'effettualità storica dei rapporti di classe, ha lasciato le sue tracce in più luoghi (culturali) e in più soggetti (sociali): non solo, ad esempio, nella classe che si trova *sul fronte* della storia, che è ad essa pienamente «contemporanea» (il proletariato), ma anche nelle classi (per esempio, i contadini) che, ai tempi di Müntzer o ancor prima, in epoca medievale, accesero le contrade europee della fiamma eretico-rivoluzionaria[95].

Non è difficile rintracciare nell'utopico blochiano e nel correlato (anche se in modo non dichiarato) concetto di memoria, in quanto fondanti il rapporto passato futuro, il comporsi di un antikantismo teoretico e di un kantismo pratico. Per Kant, com'è noto, un concetto né acquista né perde perfezione dalla sua corrispondente esistenza reale, rimanendo l'ordine del pensiero e quello dell'essere nettamente distinti. Per Bloch, invece, l'utopico acquista tutta (o quasi tutta) la sua auto-trasparenza razionale (la sua perfezione), esce da un'astrattezza-incompiutezza che è quella dell'oscurità dell'attimo e del suo immediato qui e ora, nella misura in cui s'incarna nel reale, ne nega la resistenza, la negatività. (È evidente anche che opera in Bloch, una duplice suggestione:

---

[95] Per quel che riguarda la differenza tra la lettura di Bloch della figura e dell'opera di Müntzer e quella marxista cfr. S. ZECCHI, *La filosofia morale del comunismo*, introduzione a *TM,* pp. 9-26. D'altronde, è Bloch stesso a chiarire il senso del legame che istituisce tra la tradizione e i movimenti del cristianesimo ereticale, da una parte, e il marxismo e la sua organizzazione politica, dall'altra, affermando: "È proprio la medesima forza che creò la macchina e che spinge al socialismo, che (…) Marx non vide e doveva non vedere se voleva metter fine alla miseria e al caso, ma che nella Germania di Müntzer e in Russia possiede immancabilmente il ricordo ereditato da suo rivoluzionarismo religioso» (TM, p. 200). Cfr anche L. ANZALONE, *Evento utopico e telos cosmico-religioso in Ernst Bloch,* cit., pp. 304-323.

quella della tradizione e religiosa *à la* Anselmo, che identifica essere e pensiero, e quella della dialettica hegeliana che, in forma processuale, mediata, dà compiutezza e verità alla loro identità ancora imperfetta nella sua immediatezza). E però l'utopico, proprio nella «resistenza» alla «critica roditrice» delle forze sociali che l'hanno contrastato e nel suo conseguente divenire «docta spes», afferma il suo primato come ragion pratica che non contraddice ma guida la ragione storica, cioè la ragione che possiede la scienza della storia e della sua autentica realizzazione.

### 4. "Naturalizzazione dell'uomo, umanizzazione della natura" come risposta al problema della tecnica e incontro con il Se'. La speranza come vita e come orizzonte etico. L'utopia come esodo.

Questo giammai rinnegato (e rinnegabile) kantismo di fondo si unisce in Bloch all'influenza del pensiero rinascimentale che, in opposizione alla *ratio* calcolante e scientifica, costruisce il sapere della materia come «essente in possibilità» e da Giordano Bruno giunge fino a Goethe, al giovane Schelling e al giovane Marx. Il richiamo a questa prospettiva serve a spiegare, unitamente all'influenza della mistica e della tradizione cristiano-ereticale, la centralità che acquista in Bloch la frase di Marx giovane: «naturalizzazione dell'uomo, umanizzazione della natura». Bloch la intende come l'annuncio della «patria» dell'uomo, dove il suo rapporto con la natura riscopre la sua unità perduta e sorge una nuova vita al di là del lavoro reificante e del potere. Scrive Bloch in *Ateismo nel cristianesimo*:

> In un passo dei *Manoscritti economico-filosofici* di Marx (1844), costruito in forma di chiasma con un sorprendente scambio tra i membri (...), la mano si tende verso l'azzurro, e trova posto persino la "resurrezione" della natura.
> (...) il passo suona notoriamente: "naturalizzazione dell'uomo,

> umanizzazione della natura". Una parola d'ordine verso lo scopo finale così rara proprio in Marx. Qui scorre, non c'è dubbio, la corrente calda, questo è l'estremo rovesciamento dell'alienazione. (…) In verità siamo di fronte a una frase ultravioletta, e il marxismo è ricco di queste frasi latenti e troppo raramente sostenute. La prima parte di questa frase, quasi una scaturigine, sarebbe forse garbata a Jakob Böhme, e la seconda, zampillante nel sole umano, avrebbe trovato l'approvazione di Franz Baader. Marx non abbisognava di tali incontri, ma il marxismo, così com'è ridotto, ne ha assolutamente bisogno e il cristianesimo? Come si potrebbe infatti staccare definitivamente dalla trascendenza penetrata se non attraverso i chiasmi tra uomo e natura ed i suoi genuini, rossi misteri?[96]

Ha senz'altro ragione Bloch nel dire che nel giovane Marx, come nel suo amico Engels, si avverte (cosa che molto gli aggrada), oltre che la presenza di un utopismo comunista romanticheggiante, l'influsso di una concezione della natura di stampo vitalistico e qualitativistico, in cui la natura è vista più come *possibilitas* che come ordine retto da leggi necessarie. Non si scordi che ne *La sacra famiglia*, un libro scritto a quattro mani dai dioscuri del comunismo scientifico, troviamo la conferma della loro giovanile preferenza per questo tipo di «conoscenza» della natura, pur senza contrapporla, per quanto possibile, a quella scientifica, basata precipuamente sull'osservazione, sull'induzione, sull'esperimento e, quindi, su leggi precise quanto in grado di caratterizzare la natura e i suoi fenomeni secondo un ordine necessario, esprimibile in linguaggio matematico (aritmetico e geometrico). Quanto mai significativo questo passo della Sacra Famiglia che Bloch cita spesso insieme all'altro passo dei *Manosacritti del 44*:

> La scienza è *scienza dell'esperienza* e consiste nell'applicare un *metodo razionale* al dato sensibile. Induzione, analisi, comparazione, osservazione, sperimentazione, sono le condizioni principali di un metodo razionale. Fra le proprietà

[96] *AC,* pp. 329-30,

> naturali *della materia*, il *movimento* è la prima e la principale, non solo come movimento *meccanico* e *matematico*, ma ancor più come *impulso*, *spirito vitale*, *tensione*, come per usare un'espressine di Jakob Böhme *tormento* della materia. Le forme primitive di quest'ultima sono *forze essenziali*, viventi, individualizzanti, inerenti ad essa, producenti le distinzioni specifiche[97].

Che cosa intendeva dire Marx parlando di naturalizzazione dell'uomo e umanizzazione della natura e proponendo per l'uomo un modello di società, quella comunista, in cui fosse eliminata ogni forma di sfruttamento e di alienazione così da poter esprimere e sviluppare onnilateralmente la sua personalità e concependo, nel contempo, la natura non solo e non tanto in modo meccanico, quanto piuttosto vitalistico e, perché no, dionisiaco, ossia come una sostanza materiale il cui tormento böhmeniano consiste nell'esprimere creativamente le sue forme essenziali? È questa la domanda a cui Bloch intende rispondere con la sua ontologia della natura come materia-possibilità, il cui l'essere è un non-ancora, una mondo ricco di mistero e di utopia, di tensione verso una sorta di matriarcale florilegio di forme metafisicamente belle e quasi attingenti la spiritualità. Insomma, è d'inconfutabile evidenza che, con Bloch, siamo di fronte a una filosofia della natura intrisa di misticismo, vitalismo, pampsichismo, quasi disegnata da un esuberante mente di alchimista novecentesco o tardo schellinghiano. Essa appare tanto affascinante nella sua presa sull'immaginazione e sollecitatrice della sensibilità e della creatività poetica, quanto poco consistente per quel che riguarda il suo valore di strumento di conoscenza scientifica. Ciò non toglie che, grazie anche al suo panismo così schellinghiano, Bloch offra un'interpretazione della marxiana

---

[97] F. ENGELS-K. MARX, *La sacra famiglia.,* a cura di A. Zanardo, Editori Riuniti, Roma 1969, pp. 168-69.

naturalizzazione dell'uomo e umanizzazione della natura che merita, unitamente a quel che dice sui limiti e sui pericoli dell'apparato della potenza materiale dominante sul pianeta, di essere presa in seria considerazione e di essere stimata attuale. Nell'immediato prosieguo del passo che abbiamo citato Bloch dice:

> **(…)** naturalizzazione dell'uomo, significherebbe la sua incorporazione, il venire alla luce del suo al di qua, del suo essere presso di sé, per una vita senza alienazioni, per il dominio del nostro *hic et nunc* nella sua essenza, per l'umanizzazione della natura, significherebbe lo schiudersi del cosmo che ancora a se stesso è impedito, alla patria, l'antica fantasmagoria mitologica di nuova terra, nuovo cielo, che risuona dalla pittura e dalla poesia della natura, in ogni bellezza e qualità della natura, che irrompe saltando verso l'uomo dall'antico regno della necessità. Come quell'orizzonte più ricco di qualità che esplode da una *apocalypsis cum figuris* che non l'antichità ma ancora il cristianesimo di Dürer tenne aperto per lo meno nelle sue fantasmagorie. Tentativi di un'utopia più concreta di tali estreme immagini limite sono naturalmente pensabili solo nel salto di una memore coscienza; (…) Eppure nessun umanismo si potrebbe diffondere se esso non implicasse oltre alla sua morale anche la felicità di queste immagini limite del «verso-dove», dell'«a che-scopo», del «nocciolo». Anche la sua libertà sorta nel prolungamento dell'*homo adbsconditus* che non è ancora venuto alla luce nel mondo e nel suo esperimento[98].

Pur mettendo nel conto, la sapienziale enigmaticità dell'interpretazione blochiana, aggiungendo quasi enigma a enigma, la naturalizzazione dell'uomo e l'umanizzazione della natura sembrano porsi come annunzio di un'esperienza da vivere *ancora*, come se sgorgassero da un passato di *koinonia* umano-naturale non conclusa, irredenta, da un fondo oscuro della vita, ricco di tendenze indecise, di forze non definite, di potenzialità inattuate, inespresse. V'è nella vita un enigma, un senso non decifrato in quanto non interamente scritto, che può

[98] *AC,* p. 330.

avere nella ragione rivoluzionaria, e nella prassi che le consente di capovolgere l'ordine socio-politico esistente, il suo strumento maieutico. Ma come ogni atto maieutico, anche quello della rivoluzione socialista e comunista, e della società nuova che essa consente di costruire, non è niente altro che la condizione necessaria perché l'escatologia dell'agostiniano «settimo giorno» si compia e il dio nascosto nell'uomo, come la sua vera umanità incognita, si riveli e, con esso, lo stesso volto nascosto della natura. Ma Bloch non si limita a enunciazioni escatologico-utopiche, che egli identifica con il pieno realizzarsi dell'*humanum* e di una "cosmologia marxista", in ciò consistendo "il *senso del mondo"* [99]. Affronta anche, con indubbia capacità e serietà di analisi e di proposta, l'assai grave e stringente problema del rapporto uomo-natura provocato dall'apparato della potenza materiale industrial-tecnologica. Anzi, leggendo soprattutto la seconda parte del 37° capitolo del *Principio Speranza (Presente e futuro non euclidei: il problema dell'annessione della tecnica)*[100] e, con esso, l'organica e puntuale trattazione che Cunico dedica a questo importante aspetto del pensiero di Bloch[101] si può senz'altro dire che egli antivede quello che oggi la crescente entropia ecologica ci rappresenta come il pericolo della devastazione del pianeta, in cielo e in terra, nell'acqua e nell'aria, fino alla sempre più possibile e persino imminente morte della vita, di ogni forma di vita o quasi. Infatti, in un'epoca, come gli anni cinquanta, sessanta e settanta del secolo scorso, in cui, specie in campo marxista, il cosiddetto problema ecologico era assai poco avvertito, Bloch se non ha compiuto raffinate e penetranti analisi, come quelle di Heidegger[102],, sulla tecnica e sul suo stretto rapporto con la

---

[99] Cfr. *TE,* pp. 198-202.

[100] *PS* III, pp. 737-806.

[101] Cfr. G. CUNICO, *Essere come utopia,* cit., pp. 104-116.

[102] Per un'analisi compiuta e profonda del rapporto Bloch-Heidegger,

metafisica occidentale (e con la storia del l'essere di cui la tecnica sarebbe l'estrema manifestazione, cioè il compimento), non solo non ha fatto mancare la sua denunzia, decisa e argomentata, contro una tecnica e il suo sistema produttivo caratterizzati da volontà di potenza, da violenza e sopraffazione sulla natura e sull'uomo, ma ha proposto con forte *pathos* razionale una "tecnica dell'alleanza" (*Allianztechnik*) tra l'uomo e la natura. A nostro avviso, non importa granché valutare l'effettiva praticabilità di ciò che in concreto Bloch propone, anche se ci sembra ultrautopico che l'umanizzarsi della natura possa portare ad un suo processo di *soggettivizzazione*, ossia alla nascita di una specie di *soggetto della natura.* (Invece, per Bloch, che concepisce la natura come un soggetto allegorico-simbolico «parlante», "non appena emerge il problema se le principali finalità della tecnica possano o meno connettersi alla produzione dei processi fisici, in quel momento il problema di un soggetto della natura mediabile con noi esce dai limiti dell'aggiunta meramente regolativa alla meccanica"[103]). Ciò che conta, del discorso di Bloch, è il suo segno senz'altro giusto e positivo, tant'è che le sue parole assumono l'alto e nobile valore di un programma che dovrebbero far proprio al fine di attuarlo, ciascuno per la sua parte, forze politiche, culturali e sociali davvero democratiche e progressiste, non asservite alla cinica e irresponsabile logica capitalistica e al *darwinismo* della mondialità dei mercati, e, con esse, gli scienziati non affetti da indifferenza etica o, peggio, da demonismo. Insomma, a meno che non siano asserviti al nichilistico e disumanizzante *ethos* capitalistico, i vari saperi e la tecnica debbono finalmente servire a costruire quella che Bloch chiama "la dimora umana",

---

specie in merito al problema della tecnica, cfr. P. CIPOLLETTA, l*a tecnica e le cose. Assonanze e dissonanze tra Bloch e Heidegger,* Franco Angeli, Milano 2001.

[103] *PS* II, p. 775.

dicendo:

> Quanto più sarà possibile, al posto di una tecnica esteriore, una tecnica di alleanza, mediata con la co-produttività della natura, tanto più sicuramente le forze costitutive di una natura congelata riprenderanno nuovo vigore. La natura non è una realtà passata, è piuttosto il *terreno edificabile non ancora ripulito, il materiale di costruzione non ancora adeguatamente presente per quella dimora umana non ancora adeguatamente presente (der noch gar nicht geräumte Bauplatz, das noch gar nicht adäquat vorhandene Bauzeug für das noch gar nicht adäquat vorhandene menschliche Haus)*[104].

*Come rileva Cunico, la ricerca blochiana "del senso dell'esistere e dell'accadere" che in* Spirito dell'utopia *era identificato "con il tentativo di una «parola "risolutiva" che illuminasse definitivamente «il mistero originario ancora inarticolato, il nocciolo dell'intensità vissuta» e desse quindi la figura autentica e la risposta reale alla «stupefatta domanda» dell'attimo oscuro", ne* Il principio speranza *si identifica con "il processo di automediazione dell'uomo, che conferisce alla sua storia un «senso» utopico-concreto di salvezza possibile e realizzabile"*[105]*. Ma se questo è vero, pur cambiando modalità, per Bloch, il fine del tendere dell'uomo resta lo stesso: la realizzazione e autoconoscenza da parte dell'uomo, che comunque travalica l'orizzonte della storicità, per appetire a una regione più che metafisica, utopico-mistica. L'uomo blochiano resta, in altri termini, uguale al discepolo della dea Sais, cantato da Novalis, il quale dice:* "Accadde a uno/ di sollevare il velo della dea di Sais/ Ebbene che cosa vide?/ Meraviglia delle meraviglie,/ Vide se stesso*". Un se stesso non più e "ancora imprigionato nelle catene della creatura e il distacco tra questo e la luce", ma "il proprio Sé come potrebbe brillare nella gloria piena, redenta, futura e il*

---

[104] *PS* II, p. 796, *PH* II, p. 807.

[105] G. CUNICO, *Essere come utopia*, cit., p. 104.

*distacco dalla tenebra attuale"*[106].

In questa antropologia utopico-mistica, l'uomo, innanzitutto ma non solo come singolo, possiede una tensione utopica, nutrita di memoria, che sembra riproporre la platonica anima irascibile che, nettamente prevalendo su quella concupiscibile, si esprime e si attua anche attraverso una mediazione con la natura, custodendone e esaltandone l'integrità e i valori e sollecitandone la dionsicia creatività. E questo perché ragione, speranza e utopia strettamente si correlano e 'lavorano' a un comune progetto di una nuova umanità. Infatti, se prendiamo in considerazione speranza e ragione, «corrente calda» e «corrente fredda» del marxismo e cediamo un po' al gusto dell'accostamento e dell'identificazione carica di effetto, ci accorgiamo che, nella prospettiva blochiana, speranza e «corrente calda» del marxismo si attraggono, mentre un'analoga attrazione viene sentita dagli altri due termini. Le coppie concettuali, che vengono a crearsi, si dispongono in una forma asimmetrica priva però di rigidità: ragione e «corrente fredda», ossia «studio indagatore dell'economia capitalistica», fungono da strumento rispetto alla motivazione e al fine che è dato dalla speranza utopica e che si esprime nell'azione rivoluzionaria che "infiamma in prospettiva" (la corrente calda). E l'immaginario, l'utopico, il non-ancora-conscio sono non solo "all'orizzonte di ogni realtà", "possibilità reale che avvolge sino in fondo le tendenze-latenze dialettiche aperte"[107][108], ma determinano anche come si vede nel commento di Bloch alla leggenda euripidea della doppia Elena "quel residuo luminoso del sogno", "quel mondo di errori, di sofferenze, ma soprattutto di speranza", "una straordinaria aporia", che ha "quasi un valore reale, mentre la realtà si

---

[106] *SU,* p. 262. Cfr. anche NOVALIS, *I discepoli di* Sais, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2001, p. 79.

[107] PS I, pp. 262-63.

trasforma quasi in fantasma". La libertà soggettiva, come libertà di ogni uomo, mantiene il "fascino utopico" dell'Elena troiana che, pur essendo solo un fantasma creato da Era, è più reale dell'Elena reale, quella egizia, rimasta fedele al suo regale consorte, giacché "gode del vantaggio di aver abitato per dieci anni un sogno ,e di averlo anche esaudito in forma di sogno"[108].

Si tratta di una libertà, di una creatività, che, proprio perché fondate sull'immediatezza utopica, sulla sua persistente

---

[108] Bloch trae la leggenda della doppia Elena, come egli stesso dice, da un dramma di Euripide, a noi pervenuto in forma quanto mai lacunosa e frammentaria. Di questa suggestiva e profonda leggenda, in epoca moderna, Hofmannsthal ha dato il seguente resoconto, riportato da Bloch: «Siamo in Egitto, oppure sull'isola di Faro che appartiene all'Egitto, davanti a un palazzo reale. Entra Menelao, solo, in viaggio di ritorno da Troia. Da mesi la sua nave vaga qua e là, sbattuta da una spiaggia all'altra, sempre respinta lontano dalla patria. Elena, la moglie che si è riconquistato, l'ha lasciata insieme con i suoi guerrieri in una baia nascosta; egli cerca un consiglio, un aiuto, un oracolo che gli dica come ritrovare la via verso la patria. Dal colonnato del palazzo ecco venirgli incontro Elena, non la bella, la fin troppo celebre, che egli ha lasciato sulla nave, ma un'altra e tuttavia la medesima. Essa afferma di essere sua moglie, l'altra sulla nave non sarebbe niente e nessuno, un fantasma, un miraggio, che a suo tempo Era (la protettrice del matrimonio) aveva messo nelle braccia di Paride, per ingannare i greci. E per questo fantasma sono stati combattuti dieci anni di guerra, sono morti decine di migliaia dei migliori, è sprofondata in cenere la più fiorente città dell'Asia. Lei, però, Elena, l'unica reale, nel frattempo portata da Hermes oltre il mare sarebbe vissuta in questo palazzo reale». Commenta Bloch: "Pura, dunque, lontana, fedele, ha vissuto la bellissima, senza nulla sapere di Paride, l'Elena senza guerra troiana, non la straordinaria cocotte, non l'idolo presente in tutte le battaglie, non il premio della vittoria. Il passaggio è troppo brusco, la sottrazione dell'idolo abbraccia troppe cose perché Menelao possa crederci senz'altro, anzi perchè voglia crederci. Dieci anni di fissazione sull'Elena di Troia si oppongono all'Elena egiziaca: anche Euripide fa dire a Menelao: «Alla violenza dei dolori sopportati credo più che a te». Si volge per andare via, quando arriva dalla nave un messaggero e annuncia che sulla nave quell'essere che si credeva Elena si è sciolto in aria e fuoco" *(PS* I, p. 217).

oscurità, determinano qualche momento aporetico nella *realizzazione*, ossia nel concretizzarsi dell'utopia nella costruzione della società comunista. Ne deriva, nel «realizzatore», una «malinconia» che però, lungi dall'essere frustrante e inibente nei confronti dell'azione, gli consente di non assumere atteggiamenti di acritica e dommatica esaltazione ed accettazione di quanto realizzato. Così, la società comunista, pur avendo la dignità di possibilità autentica e ultima della storia, appare come uno spazio aperto, ancor più di quello delle epoche precedenti, alla creatività, all'immaginario, a una libertà anche trasgressiva rispetto ad una realtà che non si arricchisca e non si realizzi grazie all'immaginazione, alle speranze e, perché no, agli errori in quanto segni, come Vangeli apocrifi, di un tormentato ma deciso cammino verso la verità e la libertà. La malinconia blochiana non ha quindi parentele con la "mestizia" che s'insinua, secondo Hegel, quando un ciclo storico giunge al tramonto e compare la civetta filosofica. Infatti, per Bloch, a differenza di Hegel, la comprensione, in quanto capacità di "Riconoscere la ragione come la rosa, nella croce del presente", non è "riconciliazione con la realtà", al punto di imprigionare "la libertà soggettiva in ciò che è sostanziale".

La libertà soggettiva, la libertà di ogni uomo, ha, nella filosofia di Bloch, un rilievo potente: si fregia della disposizione a una indefinita possibilità di arricchimento e di espansione, che le è assegnata dalla sua essenza utopico-ontognoseologica, ovvero dall'oscurità dell'attimo vissuto. Il cui senso autentico e profondo rinvia al fatto che l'essere non è fatto di verità di fatto o di verità di ragione soltanto, ma il suo farsi e la sua verità debbono ancora avvenire. L'essere non è ancora l'essere che deve essere sia a livello umano che cosmico; è insidiato da un *non* che fa sì che esso possa anche non realizzarsi, precipitare nell'abisso e nel caos. Non essendosi compiuto, l'essere non ha luogo, è non-luogo, utopia. Ma sottolinea Cunico, sulla scorta di Bloch si tratta di un'utopia che "non rimane una possibilità astratta, puramente

immaginata o negata, ma diventa anche speranza, cioè forza utopica che tende ad attuarsi. Non lascia inerti, ma rende inquieti e sospinge alla realizzazione del sogno. La verità utopica vuole e può insediarsi al posto della verità fattuale, occupare pienamente la realtà presente dell'uomo"[109].

Non a caso, Bloch, volendo delineare la struttura antianamnestica, anticipante, della coscienza nel suo tentativo di superare la tenebra dell'attimo vissuto, dà inizio al *Principio speranza* parlando del pensiero, non di quello contemplante e astratto, ma di quello, di segno opposto, che ha l'essenza sua propria, la sua (aristotelica) sostanza prima, nella *vis* oltrepassante, che trascende il dato senza presuppore la trascendenza come garanzia della riuscita di ciò che fa. Ecco perché, del pensiero, che è per lui sempre e comunque pensiero in atto, in svolgimento, dà questa definizione:

> Pensare significa oltrepassare (Denken heist Überschreiten). (...) comprende il nuovo come mediato nel presente in movimento, sebbene per essere posto in libertà il nuovo sia estremamente esigente sul fatto che lo si voglia. Un oltrepassamento reale conosce e attiva la tendenza, che è dialettica nel suo decorso, insita nella storia (Überschreiten kennt und activiert die in der Geschichte angelegte, dialektisch verlaufende Tendenz)[110].

Ma ecco anche perché, ancora prima di questa definizione del pensiero, proprio all'inizio del *Principio Speranza*, dopo essersi posto le domande che sono a fondamento di ogni vita umana e di ogni filosofia ("Chi siamo? Da dove veniamo? Dove andiamo? E che cosa ci aspetta?"), Bloch afferma che, al tempo d'oggi, non si tratta più, come una volta, di fare viaggi verso mete lontane "per imparare la paura". È giunto il "tempo

---

[109] G. CUNICO, *Essere come utopia,* cit., p. 8.
[110] *PS* I, p. 6, *PH*I, p. 2.

di un sentimento più degno". Il sentimento più degno, l'affetto per antonomasia, è la speranza che, insieme al pensiero, sono intesi da Bloch come posseduti da una profonda ed essenziale carica antinichilistica e antipessimistica, giammai però superficiale e incapace di farsi carico del negativo e del male del mondo. Dando originale e valido contenuto alla sua teoria degli affetti (*.Affekte)* come "pulsioni sentite", Bloch distingue tra *affetti pieni (gefülltesaffekt*) quali l'invidia, l'avidità, la venerazione il cui oggetto se non è raggiungibile individualmente, è in qualche modo a portata di mano, e *affetti di attesa* (*Erwartungsaffekt*) come angoscia, paura, speranza il cui oggetto non solo non è raggiungibile individualmente, ma non è neppure a portata di mano. E, con fine intuizione antispinoziana[111]. dice che la speranza non è solo l'opposto della paura o dell'angoscia; è piuttosto, grazie al suo carattere vitale e attivo, l'affetto fondativo degli affetti umani, sulla cui base, favorendolo o negandolo, gli altri affetti si costituiscono:

> Il più importante affetto d'attesa, il più vero affetto di anelito, dunque affetto del sé, resta (...) sempre la speranza. Infatti gli

[111] Per Spinoza le passioni più pericolose sono la paura e la speranza, passioni teologico-politiche per eccellenza. Entrambe sono caratterizzate dall'attesa e dall'incertezza. "La Speranza, scrive Spinoza, è una Letizia incostante, nata dall'idea di una cosa, futura o passata, del cui evento in qualche modo dubitiamo. Il timore è una Tristezza incostante, nata dall'idea di una cosa futura o passata, del cui evento in qualche modo dubitiamo. Da queste definizioni risulta che non vi è Speranza senza Timore, né Timore senza Speranza. Chi infatti è aggrappato alla speranza e dubita dell'evento di una cosa, si suppone che immagini qualcosa che escluda l'esistenza della cosa futura, e perciò se ne rattristi; di conseguenza, mentre s'aggrappa alla Speranza, teme che la cosa accada. Chi invece è nel Timore, chi cioè dubita dell'evento di una cosa che odia, immagina anche qualcosa che ne escluda l'esistenza; perciò si rallegra e di conseguenza ha la speranza che la cosa non accada". (B. SPINOZA, *Etica,* in ID., *Etica. Trattato teologico politico,* a cura di R. Cantoni e F. Fergnani, Tea, Milano 1991, Parte terza, prop. XII e XIII e *Spiegazione).*

> affetti di attesa negativi della paura, del timore, nonostante tutta la loro repulsione sono però completamente passivi, schiacciati e non liberi. (...) La speranza, questo controaffetto di attesa, opposto alla paura e al timore, è perciò il più umano di tutti i moti dell'animo e accessibile solo agli uomini: al tempo stesso si riferisce all'orizzonte più ampio e più luminoso. Esso si trova entro il sentimento di quell'appetito che il soggetto non solamente possiede ma di cui, in quanto inadempiuto, consiste in via essenziale (Sie steht jenem Appetitus im Gemüt, den das Subjekt nicht nur hat, sondern aus dem$_i$ als unerefülltes, noch wesentlich besteht)[112].

La speranza è l'uomo stesso: è la modalità essenziale della sua emotività e della sua intenzionalità, poiché egli vive cioè sente e ragiona, interagisce con gli altri uomini e opera sulle cose protendendosi verso il futuro. Nel quale cerca di portare alla luce quel non-ancora, l'oscuro che è nell'attimo. Ecco perché "l'uomo non tanto *ha* speranza, quanto è speranza".

> L'importante, ammonisce Bloch, è imparare a sperare (Es kommt darauf an, das Hoffen zu lernen). Il lavoro della speranza non è rinunciatario perché di per sé desidera aver successo invece che fallire. Lo sperare, superiore all'aver paura, non è passivo come questo sentimento né, anzi, meno che mai, bloccato sul nulla. L'affetto della speranza si espande, allarga gli uomini invece che restringerli, non si sazia mai di sapere che cosa internamente li fa tendere a uno scopo e che cosa all'esterno può esser loro alleato. Il lavoro di quest'affetto vuole uomini che si gettino attivamente nel nuovo che si va formando e a cui loro stessi appartengono"[113].

Nella sua lezione inaugurale di filosofia all'Università di Tubinga, nel 1961, alla domanda che le fa da titolo: *Può la speranza venire delusa? (Kann Hoffnung enttäuscht werden?),* Bloch risponde in modo affermativo: la speranza è una di

---

[112] *P5* I, pp. 89-90*, PH* I, p. 84.
[113] *PS* I, p. 5, *PH* 1, p. 1..

quelle cose che più può essere delusa come ci ricorda Andrea Pisano che l'ha effigiata sul portale del battistero di Firenze: "essa siede in attesa sebbene sia alata e, nonostante le ali, alza le braccia come Tantalo verso un frutto irraggiungibile"[114]. Ma, aggiunge Bloch, questo accade specie quando si tratta di un "mero *wishful thinking* , di un pensiero velleitario, di un puro fantasticare, di uno "sperare inferiore", cui non corrisponde nulla nella realtà esterna che possa esaudire il desiderio contenuto nella speranza[115]. Le cose stanno diversamente nel caso della "speranza consapevole, della *docta spes" (spes quarens intellectum*"), di una speranza che, rivolgendosi al futuro, faccia perno su una possibilità oggettiva, reale, anche se latente, ma per la cui attuazione s'impegna con determinazione. In questo caso, cioè quando la speranza si fonda su qualcosa che, per dirla con Italo Mancini, fa da "medio", come "potenza-latenza" o "virtualità o tendenze latenti-presenti", essa diviene "utopia militante o concreta" o, se si preferisce, "principio speranza"[116]. Ma anche quando si fa principio, utopia concreta, la speranza non diviene certezza. Anzi, nota Bloch, la speranza, per la sua propria natura, "deve assolutamente poter andare delusa". E questo

> *in primo luogo*, perché essa è aperta in avanti, in direzione del futuro, e non mira a ciò che è già presente e a portata di mano (…) *In secondo luogo* (…) poiché anche se mediata concretamente, non può mai essere mediata con solidi dati di fatto. (…)
> Per essere tale essa è troppo strettamente legata al non essere ancora deciso del processo storico e cosmico, che certamente non è ancora vanificato da nessuna parte, ma ugualmente da nessuna parte è stato ancora conquistato. (…)
> Anche quando si aggiunge come ulteriore integrazione

---

[114] .*PSI* I, p. 391.
[115]. *VG,* p.249
[116]. I. MANCINI, *Teologia, ideologia, utopia*, cit. , p. 469.

parziale l'attivazione del fattore soggettivo, in base a una esatta conoscenza della serie di condizioni oggettivamente presenti, anche allora l'essenza della speranza conserva la qualità pioneristica della persistente mancanza di garanzia[117].

Ma c'è una modalità alta, nobile e pura, in virtù della quale la speranza non può essere delusa. Non solo come "il *totum* utopico del «verso dove» (...) indicato nel più antico dei sogni ad occhi aperti dell'umanità: nel rovesciamento (...) di tutte le situazioni in cui l'uomo è un essere umiliato, asservito, abbandonato, spregevole", ma anche, se non soprattutto, come *"criterio in sé*" come "*obbligazione*" "dell'agire[118]. Da questo punto di vista, in cui Bloch coglie felicemente il punto di contatto tra la speranza e il "Tu devi" kantiano, è vano il tentativo di *annichilire* la speranza persino da parte dei detentori di un potere oppressivo e illibertario, i quali sempre la trovano "così insopportabile". Essa sta lì come un sentimento spirituale che è anche un dovere o, che è lo stesso, come un dovere che è anche un sentimento e si protende immancabilmente verso quei valori e quei fini a cui non ha potuto ancora dare effettività. E questo perché si tratta di valori e fini che riguardano l'umanità dell'uomo, cose connaturate alla sua essenza, in quanto si identificano con la sua dignità nella pienezza e integrità delle sue espressioni e significati, tra cui spiccano innanzitutto la libertà, l'uguaglianza e la felicità, unitamente alle categorie e ai sentimenti di fraternità e solidarietà[119].

---

[117] VG, *pp.* 252-54.

[118] *VG,* p.257.

[119] Scrive Bloch in proposito: "(…) per esempio ed esemplarmente, non Haeckel o la cognizione che l'uomo derivi dalla scimmia, bensì Tolstoj, dunque la rammemorazione del Cristianesimo originario, fu pericoloso, ovvero centrale per il Sacro Sinodo dello Zar. Così, per fornire un altro esempio, anche ogni giorno di commemorazione socialista, che ricordi ad esempio Rosa Luxemburg, o le speranze e i principi che

A questi temi e alla più decisa rivalutazione del diritto naturale, da cui marxianamente tende a espungere qualsivoglia carattere formale, Bloch ha dedicato una delle sue più importanti e riuscite opere, *Diritto naturale e dignità umana (Naturrecht und menschliche Wiirde).* D'altronde, sottolinea giustamente Giuseppe Cantillo, il formalismo del diritto naturale è di stampo particolare: riguarda "la dimensione ideale che lo caratterizza, quella dimensione, cioè, che lo avvicina al pensiero morale". Ecco perché

> Questo «formalismo» del diritto naturale, che nel massimo grado si esprime nel pensiero etico-giuridico di Kant, lo avvicina al pensiero utopico. L'avvertenza di questa vicinanza, di questa affinità tra diritto naturale e pensiero utopico sta alle spalle sia della trattazione dedicata da Ernst Bloch al diritto naturale nell'ambito del lunghissimo capitolo 33 del Principio Speranza sulle «utopie sociali» (…), sia dell'autonomo libro riguardante specificamente «diritto naturale e dignità dell'uomo[120].

---

sostennero *ante rem* un socialismo umano, può diventare per il regime l'indicatore più affidabile di come lo si è davvero realizzato" (VG, p. 257)

l'uomo derivi dalla scimmia, bensì Tolstoj, dunque la rammemorazione del Cristianeismo originario, fu pericoloso, ovvero centrale per il Sacro Sinodo dello Zar. Così, per fornire un altro esempio, anche ogni giorno di commemorazione socialista, che ricordi ad esempio Rosa Luxemburg, o le speranze e i principi che sostennero *ante rem* un socialismo umano, può diventare per il regime l'indicatore più affidabile di come lo si è davvero realizzato" (VG, p. 257).

[120] G. CANTILLO, *L'azione nella storia: diritto naturale pensiero utopico,* in ID., *Natura umana e senso della storia,* Luciano, Napoli 2008, p. 155. Sul problema della fondazione di un'etica che, nell'epoca della tecnoscienza e della mondialità dei mercati, rispetti e garantisca i diritti della persona umana e indichi un orizzonte di senso morale per l'umanità cfr. G. CANTILLO, *Con sé / oltre sé. Ricerche di etica,* Guida, Napoli 2009. A sua volta, Giovanni Russo, nella postfazione a *Dirititto natuale e dignità umana,* richiama l'attenzione sul fatto che "Il diritto naturale si collega al fattore soggettivo della metafisica blochiana e alla sua tensione verso il

Il discorso di Cantillo rinvia allo stretto collegamento che Bloch istituisce tra diritto naturale e comuniSmo, in quanto segno distintivo e inconfutabile del fatto che il «suo» comuniSmo è fondato non sul primato della classe, ma della persona umana nella sua peculiare e irripetibile individualità, pur costituvamente aperta, per diventare se stessa, all'intersoggettività. Per rendersene conto, basta por mente a quanto Bloch dice sul tema della libertà nelle sue maggiori opere, specie ne *II principio speranza,* in *Diritto naturale e dignità umana* e in *Philosophische Aufsdtze zur obiektiven Phantasie*, operando un netto quanto argomentato privilegiamento del concetto di libertà, a cui è subordinato quello di ordine; libertà la cui esplicazione è condizione dell'esistenza dell'uguaglianza, della felicità, della dignità e della solidarietà. Non è questa la sede per esaminare, sia pure brevemente, il pensiero di Bloch sul concetto di libertà e sui concetti ad essa correlati. Può forse, però, essere sufficiente porre in evidenza, con Cunico, il valore che, nel così articolato e approfondito discorso blochiano sulla libertà, acquista "la *libertà etica,* che indica la capacità degli uomini non solo di agire, ma anche di darsi essi stessi obiettivi, regole e principi dell'agire: sia come libertà di coscienza, che significa non essere costretti da qualche potere esterno ad agire ed esprimersi pubblicamente in modo contrario alle proprie intime convinzioni, sia soprattutto come vera e propria autonomia

---

diradamento esistenziale e metafisico dell'oscurità dell'attimo vissuto. Considerato come a sé stante, esso è un mezzo indispensabile e prodotto dall'uomo in una situazione di oppressione, che gli serve per conquistare o ristabilire la propria «andatura eretta» sbarazzando il campo dagli ostacoli contingenti, per quanto drammatici essi siano, presenti nel mondo politico-sociale, come il dominio e lo sfruttamento. La storia è il processo dell'autorealizzazione e anzi della creazione medesima del Sé per opera del Sè" (G. RUSSO, *Postfazione: Ernst Bloch filosofo del diritto* in DN, p. 304

etica”[121].

Per Bloch ciò che conta e vale è il bisogno-speranza dell’uomo, che è un suo diritto fondamentale, di realizzare se stesso; esso rinvia al fatto che “nel cuore abita un sentire molto variopinto, il cosiddetto senso del diritto” e, quando questo “sentimento comincia a riflettere su di se medesimo”, “si pone il problema dei diritti innati distinguendoli dall’ingiustizia acquisita (*Unrecht*) e in generale dal diritto costituito”[122]. Questo senso del diritto, questa, diremmo, speranza superiore, è, nell’uomo, simile alla celeberissima *Nona Sinfonia”*, che Ludwig van Beethoven portò a termine nel 1824, quando, pur essendo totalmente sordo, diede eccelsa espressione al suo genio artistico. Si tratta della speranza “non più revocabile e la cui “verità (...) non ha mai potuto perdere simpatie: anzi: essa giudica e mantiene aperte le strade non screditabili”[123]. Di più: nell’essenza del pensiero come libertà, come oltrepassare, poiché “nulla vi è di più umano che oltrepassare ciò che è” e, con esso, nella speranza intesa nel suo significato più pieno come realizzazione dell’utopia del*'humanum,* ovvero come *libertà finale* in cui gli uomini vedono coincidere la loro esistenza con la loro essenza e vivono in armonia con la natura non più sfruttata e non più *noverca* ; insomma nel mondo inteso “nella sua totalità (come) l’attivo e travagliato *laboratorium possibilis salutis”,* c’è riposto il senso umanissimamente religioso della speranza, che fa dire a Bloch, in opposizione intransigente e forte contro alla storia dei Nerone e dei Moloch: “la stessa fine di Cristo fu pur sempre il suo inizio”[124].

A liberare la speranza dal pericolo di cadere nella pura

---

[121] *G. CUNICO,* Critica e ragione utopica. A confronto con Habermas e Bloch, *cit.,* p. 226.

[122] *VG,* p. 257.

[123] *VG,* p. 257.

[124] *Ivi, p. 258.*

emotività irrazionale o arazionale, di diventare persino nevrotica speranza, attesa spasmodica e maniacale, Bloch provvede richiamandola al suo rapporto intimo con la ragione, in quanto essa scioglie la speranza da quel tanto di velleitario che possiede nei suoi slanci più immediati e persino nel suo essenziale rivolgersi in avanti. "Solo quando comincia a parlare la ragione, comincia a rifiorire la speranza *(Erst wenn Vernunft zu sprechen beginnt, fängt die Hoffnung*;) in cui non vi è falsità". D'altronde, la stessa ragione non «parla» all'uomo, non è ragione utile alla vita umana se non si nutre di speranza, se non dà alla speranza i mezzi per trovare adempimento, se non ne definisce in modo coerente e realistico gli obiettivi. Di qui il celebre aforisma blochiano:

La ragione non può fiorire senza speranza, la speranza non può parlare senza ragione *{Die Vernunft kann nicht blùhen ohne Hoffnung, die Hoffnung nicht sprechen ohne Vernunft*[125].

Il binomio ragione-speranza si attua alla massima potenza quando si collega all'utopia come «trascendere senza trascendenza», che assegna all'uomo il compito che gli è proprio, data la sua natura manchevole e trascendente. L'utopia blochiana non delinea la città perfetta, così che essa nega alla ragione il suo *pathos* disciplinare, che è forse la più perversa forma di volontà di potenza. Da questo punto di vista, essa si oppone con decisione intransigente e caldo senso umano all'utopia platonica.

L'utopia, in quanto non luogo secondo il suo signfiicato etimologico, assume due opposte accezioni in Platone e in Bloch. Come ho altrove rilevato, "L'utopia platonica è (...) *non-luogo* non in quanto luogo puramente immaginario, ma in quanto negazione di tutti i luoghi sensibili o storici che dir si voglia. L'idealità dell'utopia è la sua perfezione, in quanto

[125] *PSI* III, p. 1578; *PH* III, p. 1618.

tramata sul paradigma epistemico. Ponendosi come dover essere dell'empiria e quindi negandola, l'utopia non può non sostituirsi ad essa; il che significa, puramente e semplicemente, che l'empiria, con la sua vicenda accidentale e non razionale, deve essere eliminata. Infatti, per l'utopia, esistere sensibilmente è possibile solo a patto e condizione di mantenere intatta la sua idealità e perfezione, di «iscriverla» nella carne dell'uomo. La sostanza umana va plasmata, trasformata, nel senso che essa, in quanto tale, va tolta, o meglio, costretta dentro compiti e funzioni precise. In quanto trasparenza, l'utopia non tollera l'ostacolo del non-razionale, determinante zone d'ombra ed inquietanti capricci di luce ovvero tutto ciò che si sottrae al suo sguardo assolutamente indagatore e disciplinante. L'utopia vuole rendere tutto, *in primis* l'uomo, assolutamente trasparente. Lo strumento della trasparenza utopica è la *paideia*; una *paideia* che, nemica del soggetto umano così com'è, in nome dell'amicizia verso come deve essere, è nient'altro che violenza. La violenza, prim'ancora di esplicarsi in senso fisico o concreto e costrittivo, è l'essenza vera della *paideia* utopica. La sua immagine mitica è data dal letto di Procuste, dove la misura dell'uomo, deve subire, essendo allungata o accorciata, la violenza che le dà la misura che per essenza non ha. L'ottimismo e la filantropia dei fini della *paideia* utopica mirano a celarne il demonismo, la violenza che vede il male non in chi la pone in atto, ma in chi la subisce"[126].

Bloch avverte fortemente ed esprime in modo deciso l'esigenza di rifiutare quelle che egli chiama "utopie dell'ordine", come la *Città del Sole* di Campanella, a cui contrappone le "utopie della libertà", come quella di Tommaso Moro. E della *Repubblica* di Platone, che è il modello di tutte le utopie autoritarie e illibertarie, dice che si tratta di

---

[126] Cfr. L. ANZALONE-G. MINICHIELLO, *Lo specchio di Dioniso. Saggi su Giorgio Colli,* cit., pp. 246-47.

un'idealizzazione dello Stato dorico, in cui "Lo società ideale è trasformata completamente in uno stato poliziesco", anche se non manca di ricordare una storica verità, per cui "La Repubblica platonica non ha mai cessato (...) di esercitare un influsso come opera socialista, anzi comunista". La qualcosa si spiega tenendo presente che il suo comunismo aristocratico venne inteso come la migliore forma di vita per tutte le classi sociali[127].

Il concetto blochiano di utopia, privo com'è di razionale *pathos* disciplinare, fa il paio con quello di esodo, in cui *l'homo viator,* il soggetto portatore di un'essenza non ancora esplicata, compie la sua *expeditio in terram utopicam.* In tal modo, Bloch conferma e ribadisce la matrice religiosa dell'utopia, ovvero che la memoria utopica ha una connotazione anche religiosa. D'altronde, come già abbiamo avuto occasione di notare, l'esodo è la categoria principe dell'interpretazione blochiana sia dell'ebraismo che del cristianesimo, ma, se vogliamo, anche della sua ontoantropologia. I significati della categoria dell'esodo presenti negli scritti blochiani sono, essenzialmente, quattro: 1) l'esodo dal vecchio Dio che giustifica il mondo che egli ha fatto per giungere al Dio che rende nuove tutte le cose; 2) l'esodo degli ebrei dalla schiavitù egizia verso la Terra promessa; 3) l'esodo dell'uomo in quanto singolo dalla sua condizione di alienazione e manchevolezza esistenziale per dare integrale espressione alla sua personalità; 4) l'esodo dell'umanità dalla condizione di sottomissione e di sfruttamento per giungere all'umanità libera, uguale e felice del comunismo. Non a caso, Bloch pone *Per la religione dell'Esodo e del Regno* come sottotitolo del suo *Ateismo nel cristianesimo*[128]. Manfred Riedel, nel suo libro dedicato a Bloch, oltre a mettere in evidenza che il motivo ispiratore della

---

[127] *PS* II, pp. 558, 560

[128] Cfr. L. ANZALONE, Evento utopico e telos cosmico religioso in Ernst Bloch, cit., pp. 231-323

filosofia dell'utopia concreta di Bloch rinvia ad un "originario impulso etico", che lo distanzia, com'è evidente in *Spirito dell'utopia,* dal marxismo di stampo leninian-staliniano e, per più versi, dallo stesso Marx, sottolinea che il significato originario del termine utopia come non-luogo viene acutamente interpretato da Bloch non come *"nessun luogo",* bensì come "un non-ancora trovato spazio di sperimentazione del pensare il meglio, che, secondo l'originaria visione di Bloch, si svolge innanzitutto in noi" *(noch ungefundenen Versuchsraum des Denkens ins Bessere, das nach Blochs ursprünglicher Einsicht zunächst in uns vors sich geht)*[129].

E ancora l'utopia che, insieme al concetto di memoria storica di tutto il «multiversum» dell'umanità, consente a Bloch di intendere l'ideologia, non solo come qualcosa che mistifica la realtà, "falsa coscienza" a servizio delle classi dominanti, ma anche, quand'è permeata da tensione utopica, come «eredità» che, sia pure parzialmente, può essere fatta propria dal soggetto rivoluzionario. Più chiaramente: il riferimento dell'ideologia a qualcosa di diverso dalla struttura economica, in quanto alogico, metafisico, metafisico, come l'utopia, ha come effetto di «salvarla» dal relativismo di un punto di vista comunque unilaterale e dall'eccesso di dipendenza dalle classi dominanti nelle varie epoche. Non a caso, Habermas afferma che "Bloch scopre sotto la scorza ideologica il seme utopico, anche nella falsa coscienza il seme della vera. Certo, anche nei momenti che accennano al superamento dell'esistente, la trasparenza di un mondo migliore viene piegata agli interessi occulti; ma nelle speranze che essa risveglia, nelle nostalgie che appaga, sono presenti le energie che, fatte chiare a se stesse, si trasformano in impulso

---

[129] M. RIEDEL*, Tradition und Utopie. Ernst Blochs Philosophie in Licht unserer geschichtlichen Denkerfahrung,* Suhrkamp, Frankfurt am Main 1994, p. 27.

critico”[130]. Impulso critico che, unitamente a un atteggiamento consapevole e rivoluzionario, rappresenta, secondo Karl Mannheim, teorico della *Wissenssoziologie,* ciò che distingue l’ideologia dell’utopia, la quale, diversamente dall’ideologia, non solo si pone in contrasto con le strutture economico-sociali vigenti, ma mira anche alla loro trasformazione, non risolvendosi così in pura astrattezza.

> In ogni periodo della storia, afferma il teorico della sociologia della conoscenza, vi sono state idee trascendenti l’ordine esistente, ma esse assolvevano la funzione di utopie; esse costituivano piuttosto, nella misura in cui erano armoniosamente ed organicamente integrate con la visione prevalente dell’epoca e ne suggerivano possibilità rivoluzionarie, le ideologie più adeguate del periodo (....) Soltanto quando certi gruppi sociali trasferirono queste aspirazioni nella propria condotta e cercarono di realizzarle, queste ideologie si tramutarono in utopie[152].

Per comprendere appieno la funzione che Bloch assegna all’ideologia, non bisogna perdere di vista come essa s’inquadri nel contesto di un’interpretazione del mondo e della storia in cui l’utopia compie il difficile esperimento di se stessa e quindi mira a recuperare quanto di non mistificato, bensì di propulsivo e persino di rivoluzionario c’è nell’ideologia. L’«eccedente» nell’ideologia non è quindi un che di inspiegato (e, comunque, di non facilmente spiegabile), a meno di non intenderlo, con ironia, come plus-valore culturale che la borghesia restituisce al proletariato in cambio (molto relativo) del plus-valore economico[131]. Di conseguenza, non sorprende come, per

---

[130] J. HABERMAS, *Teoria* e *prassi*, E Mulino, Bologna 1973, p. 352.

[131] K. MANNHEIM, *Ideologia e utopia,* Il Mulino, Bologna 1985, p. 212. Degno di nota è che Mannheim esprima il suo autorevole giudizio positivo sul *Thomas Müntzer als Theologie der Revolution* di Bloch, affermando che “Un’affinità interiore tra Müntzer e questo autore ha reso possibile un’efficacissima descrizione dell’essenza del fenomeno chilaistico” *(ivi,* p. 280).

Bloch, sia necessario che il marximo, "come scienza del futuro», si impegni a «trovare la possibilità di stabilire un rapporto con ciò che viene ereditato dal passato"[132]. Infatti, per un verso, il fronte dell'utopico attraversa tutte le classi e quindi permea di sé anche la cultura «borghese», per l'altro verso, il marxismo viene ad essere il *topos* privilegiato dell'eredità culturale utopica. La quale, per il tramite del marxismo, conquista la possibilità del riscatto dell'astrattezza e della sconfitta, pur mantenendosi come l'orizzonte del senso e del valore Ha, quindi, senz'altro ragione Cacciatore nel dire che non sono "distanti le riflessioni blochiane dagli spunti e dalle analisi di Gramsci sull'ideologia di massa' e il loro rapporto con le 'sintesi filosofiche' (...) o sulla «funzione delle utopie e delle ideologie agli inizi della formazione di una volontà collettiva»"[133]. D'altronde, nel contribuire alla formazione di una volontà collettiva, l'individuo è spinto dalla sua stessa natura profonda: l'apertura utopica del non-ancora-conscio è apertura alla socialità, è «sogno ad occhi aperti», che «invita» gli altri a partecipare alla fondazione di una comunità di liberi ed eguali, in quanto è uscita dal fondo oscuro della propria immediatezza di vita, liberazione di quella inconscia intersoggettività impedita, che è la trama chiaroscurale dell'umanità di ciascun uomo. Né la suggestione junghiana, che è senz'altro presente in questa concezione, può far dimenticare che, per Bloch, l'individuo, di cui è rivendicata l'assolutezza del valore come la sua intersoggettività costitutiva, non resta legato, come un'entità irrelata e chiusa, priva persino di compiutezza monadologia, ad un'infanzia storica che, in quanto essenza pre-data, sia in Freud che in Jung, è anche infanzia metafisica, acquisizione di una forma superiore solo apparente e di un super-io che, quanto più è collettivo, tanto più è negativo, demoniaco. La memoria

---

[132] *PH* I, p. 348.

[153] G. CACCIATORE, *Ragione e speranza,* cit., pp. 154-55.

metafisica, invece, fa sì che l'inconscio acquisti le strutture e le tensioni della coscienza anticipante, si protenda in avanti, verso l'utopico e il nuovo, un universo di ragione che non è più totalizzante, giacché è spazio il cui orizzonte si slarga sempre più verso le regioni del sogno e dell'immaginazione di ciascun uomo. Ed è questa forse, rispetto alla ragione totalizzante di Marx e del marxismo, la maggiore «felicità» dell'utopia di Bloch e della sua speranza, che chiedono alla filosofia di pensare come l'uomo possa superare la notte del mondo che, diversamente dal canto di Höderlin, non più "poeticamente abita"[134].

[134] Del "poetico abitare" di Hölderlin, Heidegger dice: "«Abitare poeticamente» significa: stare alla presenza degli dei ed essere toccati dalla vicinanza essenziale delle cose" (M. HEIDEGGER, *La poesia di Hölderlin,* a cura di F. W. Von Hermann e di L. Amoroso, Adelphi, Milano 1988, p. 51).

## Della stessa collana:

GIULIANO MINICHIELLO
*Il principio imperfezione*

PAOLA DI NATALE
*I nonluoghi dell'educazione*
*Carcere e ospedale*
*tra storia e ricerca*

FILOMENA FAIELLA
*I processi formativi nella*
*società della conoscenza*

M. ANNARUMMA - F. FAIELLA
*Cultura contadina, cultura di massa*
*e socializzazione in un'area del Sud*

PAOLA DI NATALE
*Riflessività e racconto*

RITA RUSSO
*Epistemologia ed insegnamento*
*delle scienze*

FILOMENA FAIELLA (a cura di)
*Progettare la didattica costruttivista*

GIULIANO MINICHIELLO
*L'educazione spirituale.*
*Iconografie dell'invisibile*

ANTONELLA COLONNA VILASI
*Pedagogia sociale.*
*Scritti di pedagogia*
*sociale contemporanea*

ANTONELLA COLONNA VILASI
*Pedagogia sociale.*
*Figure del disordine quotidiano*

La filosofia dell'utopia concreta e della speranza di Ernst Bloch possiede un'indubbia importanza e una notevole attualità non solo per la sua sostanza concettuale, ma anche come invito al pensiero e all'azione contro il pericolo di disumanizzazione dell'uomo e di catastrofe ecologica. È questo l'assunto fondamentale di questo libro, dimostrato attraverso l'interpretazione della concezione dell'*Eingedenken* (memoria utopica), che ne porta alla luce il carattere ontologico e destinale, vissuto nell'oscurità dell'attimo.

**Luigi Anzalone** è autore di libri e saggi filosofici e socio-politici, tra cui si segnalano: *Platone e il linguaggio* (1983); *Lo Specchio di Dioniso. Saggi su Giorgio Colli*, scritto con Giuliano Minichiello (1984); *Evento utopico e telos cosmico-religioso in Ernst Bloch* (1989); *L'umanità, la tecnica e la globalizzazione* (2001); *Evento e ricordo del Dio vivente* (2002); *Il sole nero del Sud* (2003); *Pensieri sul Partito Democratico* (2007); *Socrate, il demone e Apollo* (2007); *Disegnando molti cieli* (2008).

ISBN 978-88-6152-125-4

9 788861 521254 >

Euro 17,00