



Università degli Studi di Ferrara

DOTTORATO DI RICERCA IN "STUDI UMANISTICI E SOCIALI"

CICLO XXV

COORDINATORE Prof.ssa Angela Andrisano

IL CHIASMA UTOPICO NATURALIZZAZIONE DELL'UOMO E UMANIZZAZIONE DELLA NATURA IN ERNST BLOCH

Settore Scientifico Disciplinare M-FIL/03

Dottorando

Dott. Alessandrini Nicola

(firma)

Tutore

Prof. Sansonetti Giuliano

(firma)

Anni 2010/2012

INDICE

INTRODUZIONE	p. 9
--------------------	------

CAPITOLO I

LE ORIGINI CULTURALI DEL CHIASMA	p. 15
1. Marx: «compiuto umanismo» e «compiuto naturalismo»	p. 15
2. Feuerbach: «la natura ha bisogno dell'uomo, come l'uomo della natura»	p. 19
3. Schelling: «filosofare sulla natura significa creare la natura»	p. 22
4. Hegel: «la conoscenza di sé equivale alla conoscenza del mondo e la conoscenza del mondo equivale alla conoscenza di sé»	p. 25
5. Spinoza: un materialista panteistico	p. 31
6. Il Rinascimento qualitativo	p. 34
7. Giordano Bruno: uomo e natura sotto il sole campano	p. 34
8. Paracelso: «ciò che è dentro è anche fuori e viceversa»	p. 43
9. Jacob Böhme: «ciabattino filosofo»	p. 46
10. Aristotele e la «sinistra aristotelica»	p. 49
11. Avicenna: l'«influsso coadiuvante del substrato materiale»	p. 58
12. Avicbron: la materia onnipresente	p. 60
13. Averroè: «l'ultimo piano dell'edificio del mondo»	p. 63
14. Il viaggio di un concetto tra le intermittenze storiche	p. 67

CAPITOLO II

UNA PLURALITÀ DI ACCEZIONI	p. 71
1. Premessa: il chiasma "prima" del chiasma	p. 71
2. Un'ontologia «da fondare in maniera sempre nuova»	p. 76
3. Accezione gnoseologica: una «prospettiva di verità assoluta»	p. 81
4. Accezione lavorativa: «l'uomo che lavora, crea, trasforma e supera la realtà data»	p. 88
5. Accezione materialistica storico-dialettica: il «salto dall'essere alla coscienza» e il «capovolgimento di quantità in qualità»	p. 96
6. Accezione storico-filosofica: «non c'è nuova antropologia marxista senza nuova cosmologia marxista»	p. 101
7. Accezione etica: «l'uomo come domanda e il mondo come risposta»	p. 109
8. Accezione teologico-escatologica: «Se uno non è nato d'acqua e di spirito, non può entrare nel regno di Dio»	p. 114

9. Accezione ecologista e geografica: «la geografia davvero segreta ossia ancora latente a noi circostante»	p. 127
10. Accezione artistico-pittorica: «l'intimo umano e l'intimo del mondo si avvicinano»	p. 136
11. Accezione artistico-musicale: «noi camminiamo nella foresta e sentiamo»	p. 143
12. Accezione giuridica: «il criterio sommo della vita vera, del vero diritto»	p. 146
13. Accezione linguistica	p. 149

CAPITOLO III

LE PAROLE "ULTIME" DELL'UTOPIA	p. 155
1. Fine di quale utopia?	p. 156
2. Un'utopia iconoclasta	p. 162
3. Dire oltre il silenzio	p. 171
CONCLUSIONI E MODERAZIONI	p. 177
ATTUALITÀ DEL CHIASMA	p. 187
Bibliografia	p. 191

«È tutto occhio a l'aspetto
de tutto l'orizzonte»

G. Bruno, *Gli eroici furori*

«Finché dura il flash
dell'illuminazione
ultrarapida»

O. Paz, *Apparenza nuda*

INDICE DELLE ABBREVIAZIONI

Le opere di Bloch citate nel presente lavoro riportano le abbreviazioni sotto elencate. Le citazioni saranno seguite dai numeri di pagina dell'edizione tedesca e di quella italiana, fatte salve poche eccezioni (G, VG e SP) per cui è stata indicata direttamente la traduzione italiana:

- AAL *Avicenna und die Aristotelische Linke*, Suhrkamp Verlag, 1963.
- AC *Atheismus in Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1968; trad. it. di F. Coppellotti, *Ateismo nel cristianesimo*, Feltrinelli, Milano 1971.
- EM *Experimentum Mundi. Frage, Kategorien des Heraubringens, Praxis*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1975; trad. it. e a cura di G. Cunico, *Experimentum Mundi. La domanda centrale. Le categorie del portar-fuori. La prassi*, Queriniana, Brescia 1980.
- EZ *Erbschaft dieser Zeit*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1962; trad. it. di L. Boella, *Eredità del nostro tempo*, Il Saggiatore, Milano 1992.
- G *Geographica*, Marietti, Genova 1992, trad. it. di L. Boella, edizione italiana di *Verfremdungen II (Geographica)*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1965.
- GU *Geist der Utopie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1964; edizione rielaborata della seconda stesura del 1923; trad. it. di V. Bartolino e F. Coppellotti, *Spirito dell'utopia*, La Nuova Italia Editrice, Firenze 1992.
- IT *L'idealismo tedesco e dintorni*, Mimesis, Milano-Udine 2011, tr. it. di V. Scaloni; traduzione parziale di *Neuzeitliche Philosophie II. Deutscher Idealismus. Die Philosophierenden des 19. Jahrhunderts*, in Id., *Leipziger Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie*, vol. 4, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1985.
- VG *I volti di Giano*, Marietti, Genova 1994, trad. it. di T. Cavallo, edizione italiana di *Verfremdungen I (Janusbilder)*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1965.
- K *La filosofia di Kant*, Mimesis, Milano-Udine 2010, tr. it. di V. Scaloni; traduzione parziale di *Neuzeitliche Philosophie II. Deutscher Idealismus. Die Philosophie des 19. Jahrhunderts*, in *Leipziger Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie*, vol. 4, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1985.
- LM *Logos der Materie. Eine Logik im Werden. Aus dem Nachlass 1923-1949*, herausgegeben von G. Cunico, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2000.
- MP *Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1977.
- NW *Naturrecht und menschliche Würde*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1961; trad. it. di G. Russo, *Diritto naturale e dignità umana*, Giappichelli, Torino 2005.
- O *Ornamenti. Arte, filosofia, letteratura*, Armando, Roma 2012, trad. it. a cura di M. Latini; «Steinzeit und Architektur», in *Literarische Aufsätze*.
- PA *Philosophische Aufsätze zur objektiven Phantasie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1969.

- PH *Das Prinzip Hoffnung*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1959; trad. it. di E. De Angelis e T. Cavallo, *Il principio speranza*, Garzanti, Milano 1994.
- S *Spuren*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1969; *Tracce*, trad. it. di Laura Boella, Garzanti, Milano 1994.
- SO *Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1962; trad. it. e a cura di R. Bodei, *Soggetto-Oggetto. Commento a Hegel*, Il Mulino, Bologna 1975.
- SP *Sul Progresso*, Guerini e Associati, Milano 1990, trad. it. di L. Sichirollo; *Differenzierungen im Begriff Fortschritt*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1963.
- TE *Tübinger Einleitung in die Philosophie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1963.
- TE1 *Tübinger Einleitung in die Philosophie*, vol. 1, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1963, 1968⁶.
- TE2 *Tübinger Einleitung in die Philosophie*, vol. 2, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1964, 1968³.
- TM *Thomas Münzer als Theologe der Revolution*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1962; *Thomas Münzer teologo della rivoluzione*, trad. it. di S. Krasnovsky e S. Zecchi, Feltrinelli, Milano 1980.
- ZP *Zwischenwelten in der Philosophiegeschichte*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1977; parzialmente tradotto (pp. 175-302) da G. Bonacchi e K. Tannenbaum, a cura di R. Bodei, *Filosofia del Rinascimento*, Il Mulino, Bologna 1981.

INTRODUZIONE

Il presente studio su Ernst Bloch è interamente dedicato a un'espressione, disposta in forma di chiasma¹, che non ha origini blochiane. L'idea di una «naturalizzazione dell'uomo, umanizzazione della natura» viene, infatti, formulata per la prima volta dal giovane Marx, eppure è nella filosofia della speranza che tale chiasma trova il suo più fertile terreno di coltura. Per chiarirne le ragioni partiamo dalla fine, dalle "ultime volontà" del filosofo di Ludwigshafen. Le parole poste a suggello di *Experimentum mundi*, opera che incarna il compimento della riflessione blochiana², rappresentano un singolare adattamento di una celebre espressione di Agostino³: «*natura naturata nos ipsi erimus*»⁴.

Prima di ricercare il possibile significato della frase, occorre rimarcare il peso del momento: dopo le oltre settemilacinquecento pagine delle sole opere monografiche, nell'ultima riga della propria *Gesamtausgabe*⁵, Bloch si accinge a scrivere le parole finali del suo "sistema aperto". È un'ardua quadratura del cerchio: concludere senza "conchiudere", garantendo al contempo l'altezza e la concretezza richieste dalla filosofia della speranza.

Dunque, «*natura naturata nos ipsi erimus*». Il lieto epilogo dell'«esperimento» utopico del mondo richiede, per Bloch, il necessario coinvolgimento tanto del

¹ Una premessa terminologica: note a tutti sono le celebri inversioni sintattiche «Le donne, i cavalieri, l'arme, gli amori» e «*Un pour tous, tous pour un*» di Ludovico Ariosto e da Alexandre Dumas. Il chiasma, con la sua struttura a croce di *chi* greco (χ – da cui l'etimologia del termine), spezza la disposizione simmetrica dei concetti di una frase, dinamizzando i termini in gioco attraverso un inaspettato rapporto dialettico. Presa a prestito anche dalla letteratura filosofica, tale figura retorica veicola celebri nuclei concettuali, ne sono un esempio l'hegeliana corrispondenza tra reale e razionale o l'intreccio di pensiero e corpo in Merleau-Ponty. Ma è di un altro, particolare chiasma filosofico, in cui sono racchiusi alcuni motivi portanti del pensiero occidentale – quali la natura e l'uomo – che si occuperà il presente lavoro. Un chiasma formulato per la prima volta nei *Manoscritti economico-filosofici del 1844* dal giovane Marx e ripreso da Ernst Bloch nei passaggi cruciali delle sue opere, con singolare urgenza espressiva, sotto un'aura di crescente fascinazione: la «naturalizzazione dell'uomo, umanizzazione della natura».

² Come evidenzia G. Cunico, *Experimentum Mundi* rappresenta «l'ultima opera creativa di Bloch, l'emblematica conclusione del suo "sistema aperto"» (G. Cunico, *Nota introduttiva a Experimentum Mundi, La domanda centrale. Le categorie del portar-fuori. La prassi*, Queriniana, Brescia 1980, p.8).

³ L'espressione agostiniana è «*Dies septimus etiam nos ipsi erimus*» (*De Civitate*, XXII, 30).

⁴ EM 264; 292.

⁵ *Experimentum Mundi* è il 15° Vol. dell'opera omnia di Bloch, è seguito solo da due volumi che non ne inficiano il carattere "conclusivo": la prima edizione del *Geist der Utopie* (che è una sorta di addizione, senza nulla togliere alle differenze sostanziali tra le due edizioni, dato che la seconda edizione del *Geist* costituisce il terzo volume della *Gesamtausgabe*) e dal volume supplementare *Tendenz – Latenz – Utopie*.

soggetto naturale, quanto di quello umano. Per divenire noi stessi dovremo fare i conti con la natura, dato che noi siamo, panteisticamente, *natura naturata*. Tale relazione compare, in tutta la sua pienezza di significati, poco prima, nel medesimo capoverso, laddove Bloch cita la «più ardita prospettiva marxiana»⁶: «naturalizzazione dell'uomo, umanizzazione della natura».

L'attenzione riservata al rapporto dialettico uomo-natura, che, a partire dalla stesura de *Il principio speranza*, viene pronunciata attraverso il chiasma del giovane Marx, non sarà mai rinnegata da Bloch e troverà, anzi, la sua massima espressione negli scritti più maturi del filosofo. Di volta in volta, il chiasma viene citato da prospettive e in accezioni differenti, conferendo a questa circolarità dialettica una ricchezza di sfumature semantiche e di implicazioni filosofiche spesso offuscate dalla notorietà del passo marxiano.

Tra i numerosi luoghi in cui Bloch lo richiama direttamente, quello posto nelle pagine conclusive di *Ateismo nel cristianesimo* meglio si presta ad una presentazione introduttiva del tema. In poche righe, troviamo condensate le principali coordinate che orientano la rilettura blochiana del chiasma. Inoltre, è qui che vengono sollevate le questioni principali, alcune soltanto *in nuce*, che giustificano il presente lavoro di ricerca, prime fra tutte: la fecondità di un tema tutt'altro che esaurito e aperto ad ulteriori indagini, nonché la peculiare funzione che il chiasma riveste nell'impianto dell'utopia blochiana. Data la centralità del passo, ne riportiamo un'ampia parte, per poi procedere ad una scomposizione analitica dei suoi momenti fondamentali:

In un passo dei *Manoscritti economico-filosofici* di Marx (1844), costruito in forma di chiasma con un sorprendente scambio tra i membri (recentemente quasi troppo noto e quindi sconosciuto), la mano si tende verso l'azzurro, e trova un posto persino la “resurrezione” della natura. È persino ricco di humour, quasi come quella enigmatica leggerezza che stacca così serenamente dal passato e tanto più dal presente che opprime con un chiasma utopico per eccellenza che dovrebbe apparire come scandalo e come follia; 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. Piatta sarebbe

⁶ EM 264; 292.

la naturalizzazione dell'uomo intesa come *mens sana in corpore sano* e l'umanizzazione come addomesticamento della natura, magari un po' migliorata da tardi toni arcadici. In verità siamo di fronte ad una frase ultravioletta, ed il marxismo è ricco di queste frasi latenti e troppo raramente sostenute.⁷

In poche righe Bloch redige una vera e propria guida alla lettura del chiasma con lo scopo di rimarcare lo spessore di complessità, mettendo in guardia il lettore dalle letture troppo superficiali che ne vengono offerte. La presunta certezza di possedere il senso dell'espressione marxiana con chiarezza cartesiana ne ha, infatti, svalutato il rilievo filosofico: esso è «recentemente quasi troppo noto e quindi sconosciuto»⁸.

È emozionale, oltre che ermeneutico, il piano su cui Bloch intende rivalutare il chiasma; infatti, l'espressione marxiana viene calata, di volta in volta, in una cornice che ne esalta il potenziale di fascinazione, ne è un esempio il seguente passaggio: «un chiasma utopico per eccellenza [*erzutoptischer*, 'arciutopico'] che dovrebbe apparire come scandalo [*Ärgernis*] e come follia [*Torheit*]». All'aggettivo *erzutoptischer*, che da solo basterebbe a rimarcare la centralità filosofica del chiasma nell'opera del filosofo dell'«utopia concreta», si aggiungono i vocaboli *Ärgernis* e *Torheit*, che provocano uno spiazzamento nel lettore, elevando la tensione emotiva dell'interpretazione blochiana. Perché la «naturalizzazione dell'uomo, umanizzazione della natura» dovrebbe destare “scandalo” e “follia”? L'inevitabile interrogativo, insinuato nel lettore, fa vacillare tutte le interpretazioni che riducono il chiasma in questione ad uno degli svariati *leitmotiv* blochiani. A conferma di ciò, si aggiunga che la formulazione del giovane Marx viene ripresa da Bloch nei momenti topici della maggior parte delle sue opere come estrema propaggine della sua riflessione utopica e, più che come filo conduttore o come elemento costante, il chiasma compare in modo “esplosivo”, accompagnato da iperboli stilistiche tipiche del filosofo di Ludwigshafen.

Lungi dal poter essere risolto in giustificazioni monolitiche (come influenza di una certa filosofia romantica della natura, come dialettica hegeliana di soggetto-

⁷ AC 351-352; 329-330.

⁸ AC 351; 329.

oggetto, come conferma di un marxismo umanista, ecc.)⁹, il chiasma mantiene l'aspetto di un enigma che si manifesta con ingannevole agilità espressiva, è «persino ricco di humour, quasi come quella enigmatica leggerezza che stacca così serenamente dal passato e tanto più dal presente che opprime»¹⁰. “Leggerezza” che dissimula la gravità del contenuto, ovvero l'indicazione latente più attesa, «una parola d'ordine verso lo scopo finale così rara proprio in Marx [...] l'estremo rovesciamento dell'alienazione»¹¹.

Utilizzando un vocabolo particolarmente caro a Bloch, possiamo sintetizzare quanto fin ora detto nei seguenti termini: nella «naturalizzazione dell'uomo, umanizzazione della natura» Bloch sembra intravedere l'“eredità” (*Erbschaft*) più feconda di Marx, l'indicazione della retta via di cui non solo il marxismo, ma anche «l'esperimento del mondo», non può fare a meno.

Un'indicazione per la comprensione del chiasma, o quantomeno per la giusta impostazione del problema, ci viene fornita da Bloch nel medesimo passo: «qui scorre, non c'è dubbio, la corrente calda»¹². Come a dire che il chiasma rifugge ogni interpretazione piattamente logico-razionale e richiede un'indagine che sappia tener conto di quel patrimonio di speranza, desiderio e fantasia proprio della filosofia utopica. Elementi, questi, volti a stimolare la potenza visiva necessaria a cogliere «una frase ultravioletta»¹³, spingendo l'indagine in quelle zone dello spettro cromatico che valicano la soglia della visibilità. La frase «arciutopica» del giovane Marx si presenta, quindi, come un «segnale per la direzione [*richtungweisenden*]]»¹⁴ non ancora decodificato. Alle difficoltà legate alla natura «invisibile» del chiasma si aggiungono quelle causate dalle interpretazioni specifiche che, di volta in volta, Bloch ne offre. Infatti, anche se nelle opere blochiane viene ripreso frequentemente il tema della «naturalizzazione dell'uomo, umanizzazione della natura», è tuttavia assente un discorso sistematico per chiarire lo spettro di significati che esso può assumere.

⁹ Motivi che, certamente, rivestono una loro importanza nel tema trattato ma che, né presi isolatamente né colti nelle loro implicazioni, possono giustificare la tensione ermeneutica ed emozionale che caratterizza la lettura blochiana del chiasma.

¹⁰ AC 351; 329.

¹¹ *Ibidem*.

¹² *Ibidem*.

¹³ AC 352; 329.

¹⁴ EM 64; 99.

Seguendo la fascinazione blochiana verso il chiasma del giovane Marx, il presente lavoro si propone il triplice intento di:

- Ripercorrere la storia filosofica del chiasma, fino alle sue origini aristoteliche. Un itinerario carsico che, nelle intermittenze storiche, ha reso possibile la dialettica uomo-natura finalmente sintetizzata dal giovane Marx. Per evidenziare le connessioni filosofiche, si procederà a ritroso, partendo dal chiasma stesso e scoprendone le più immediate anticipazioni, prima nella filosofia contemporanea, poi in quella moderna e rinascimentale. Unica eccezione a questa direzione di marcia avverrà con i periodi antico e medievale: sarà infatti indispensabile premettere alcuni concetti di Aristotele prima di procedere con i suoi commentatori medievali. Pertanto la linearità storica sarà talvolta sacrificata a vantaggio delle connessioni logiche. Scelta almeno in parte legittimata dalla polifonia della concezione cronologica di Bloch, dove la “fatica del progresso” si compie in sfalsati piani temporali, tra frequenti sconfitte e speranzose riapparizioni.
- Passare in rassegna le molteplici accezioni in cui compare il chiasma nelle opere blochiane per evidenziarne la stratificazione e le sue possibili declinazioni. Sono stati individuati dodici significati fondamentali, tra loro intrecciati ma tutti dotati di una propria fisionomia: ontologico, gnoseologico, lavorativo, materialistico storico-dialettico, storico-filosofico, etico, teologico, ecologistico e geografico, artistico-pittorico, artistico-musicale, giuridico, linguistico. Fermo restando che le sfumature del discorso blochiano permetterebbero di individuare altre accezioni, quelle citate sono state selezionate in base alla ricchezza dei riferimenti bibliografici che ne confermano la ricorrenza e l'importanza nella produzione del filosofo.
- Esaminare la funzione del chiasma nell'impianto iconoclastico dell'utopia concreta, evidenziando la posizione cardine che la «naturalizzazione dell'uomo e umanizzazione della natura» riveste nel «sistema aperto» di Bloch. A differenza delle utopie classiche che descrivono dettagliatamente il futuro, quella di Bloch nasce, piuttosto, come negazione di un presente alienato e come attenzione a tracce, indizi e frammenti di una speranza che preme nel reale per trasformarlo. In questa cornice iconoclastica, in cui il futuro non può essere prescritto, il chiasma marxiano offre a Bloch parole che violano il limite del dicibile, prefigurando la meta utopica. Nella

«naturalizzazione dell'uomo, umanizzazione della natura» Bloch individua il cuore pulsante della speranza e le parole ultime dell'utopia.

Si vorrebbe anticipare, infine, che nel presente lavoro sarà ripreso più volte il mito di Diana e Atteone, con particolare riferimento alla rilettura che ne ha fatto Giordano Bruno. Oltre a sintetizzare il pensiero bruniano – da cui Bloch è sommamente affascinato – il mito in questione offre un'allegoria del chiasma di rara bellezza. Come si tenterà di mostrare, quello di Diana e Atteone è un mito su cui Bloch sembra non essersi mai soffermato eppure è proprio lì che possiamo trovare alcuni temi di contatto tra i due filosofi che, a distanza di secoli, riscoprono un fertile dialogo offrendo ulteriori suggestioni circa la «naturalizzazione dell'uomo, umanizzazione della natura».

CAPITOLO I

LE ORIGINI CULTURALI DEL CHIASMA

La doverosa premessa a un'analisi del chiasma marxiano è che la dialettica uomo-natura chiama in causa una pluralità di pensatori e di contesti filosofici che farebbero naufragare qualunque tentativo di sintesi, tant'è che il rapporto soggetto-oggetto, potrebbe racchiudere buona parte della filosofia occidentale. Motivo per cui il presente lavoro seguirà la traccia delle indicazioni blochiane, ponendo l'attenzione esclusivamente sugli autori nei quali Bloch individua le tappe fondamentali del lungo cammino filosofico che pone le basi per la formulazione del chiasma. Le indicazioni consegnate da Bloch al lettore – seppur senza linearità e in momenti diversi della sua produzione – permettono di ripercorrere la corrente carsica di pensatori che, a vario titolo, hanno reso “pensabile” la «naturalizzazione dell'uomo, umanizzazione della natura».

Marx: «compiuto umanismo» e «compiuto naturalismo»

Il chiasma compare per la prima volta, nella sua formulazione più esplicita, in un celebre passo dei *Manoscritti economico-filosofici del '44*¹, elaborati da Marx, ventiseienne, durante il soggiorno parigino tra marzo e settembre. Si tratta di un momento cardine della riflessione marxiana, dato che nei *Manoscritti* troviamo «il primo tentativo di dare del comunismo una definizione teoreticamente fondata»². Nel capitolo «Proprietà privata e comunismo» del *Terzo Manoscritto*, Marx descrive le differenti forme di comunismo, legate ai diversi tipi di soppressione della proprietà privata. Il comunismo «rozzo» si verifica in quella situazione in cui la proprietà privata non viene eliminata ma generalizza, estesa a tutti sotto forma di salario. È nel rapporto uomo-donna che il comunismo «rozzo» giunge al parossismo: la logica della generalizzazione applicata

¹ È importante ricordare che i *Manoscritti* sono stati pubblicati per la prima volta nel 1932 a cura di Adoratskij, MEGA, Berlin. Questo spiega perché il chiasma non compaia nelle prime opere di Bloch, seppur in esse sia già rintracciabile una dialettica uomo-natura e soggetto-oggetto, come tenterò di dimostrare più avanti.

² N. Bobbio, «Prefazione» a K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Einaudi, Torino 1968, p. XII.

indistintamente ad ogni ambito della società, porta alla comunione delle donne, all'«universale prostituzione con la comunità»³. L'alienazione non viene, così, soppressa effettivamente ma generalizzata al pari della proprietà privata.

In seguito, Marx menziona il comunismo politico, che può presentarsi in forma democratica o dispotica. Pur consapevole del proprio obiettivo, il superamento dell'alienazione umana, il comunismo politico non ha ancora colto l'«essenza positiva della proprietà privata»⁴. Marx si riferisce, qui, allo Stato liberale moderno, dove l'annullamento della proprietà privata è puramente politico, inteso come diritto di partecipazione di ogni cittadino alla vita politica, indipendentemente dal censo. Ma ciò non elimina, anzi presuppone, l'esistenza della proprietà privata che viene garantita e tutelata dallo Stato⁵.

Terminato questo *excursus* critico, Marx tenta di offrire una definizione positiva dell'autentica società comunista, in cui all'«*effettiva* soppressione della *proprietà privata*» corrisponde una «*reale appropriazione dell'umana* essenza da parte dell'uomo e per l'uomo»⁶, e lo fa nella forma del chiasma:

Questo comunismo è, in quanto compiuto naturalismo, umanismo, e in quanto compiuto umanismo, naturalismo. Esso è la verace soluzione del contrasto dell'uomo con la natura e con l'uomo; la verace soluzione del conflitto fra esistenza ed essenza, fra oggettivazione e affermazione soggettiva, fra libertà e necessità, fra individuo e genere. È il risolto enigma della storia e si sa come tale soluzione⁷.

L'espressione ripresa da Bloch, come da altri interpreti contemporanei, rimarca la dinamicità e l'apertura del rapporto uomo-natura, mutando le espressioni «compituo naturalismo» (*vollendeter Naturalismus*) e «compituo umanismo» (*vollendeter Humanismus*) rispettivamente con i termini «naturalizzazione» e

³ K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, in Id, *Scritti filosofici giovanili*, RCS Libri e Grandi Opere, Milano 1996, p. 123.

⁴ Ivi, p. 124.

⁵ Cfr. anche K. Marx, *La questione ebraica* in Id, *Scritti filosofici giovanili*, cit., pp. 58-59.

⁶ K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, cit., p. 125 (corsivi nel testo originale).

⁷ K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844* cit., p. 125. Il passo citato si trova nel capitolo «Proprietà privata e comunismo» del *Terzo Manoscritto*. Originariamente costituito da un quaderno di 17 fogli (equivalenti a 68 facciate), il *Terzo Manoscritto* è dedicato principalmente ai temi: *Proprietà privata e lavoro*; *Proprietà privata e comunismo*; *Bisogno, produzione e divisione del lavoro*. Si trovano in questo quaderno anche la *Prefazione*, un frammento sul *Denaro* e quello intitolato *Critica della dialettica in generale della filosofia di Hegel*.

«umanizzazione». Tale scelta lessicale non sembra finalizzata tanto ad una variazione di marcia rispetto al discorso marxiano, quanto, piuttosto, ad esplicitare un concetto latente nell'espressione originale: la «compiutezza» di cui parla Marx non è un approdo statico ma la condizione derivante da un equilibrio dinamico tra natura e uomo, i due poli del processo lavorativo, sociale e storico. Il fatto che questo dinamismo senza chiusure si trovi già in Marx è confermato dal seguente passo: «Il comunismo è la forma necessaria e l'energico principio del prossimo avvenire; ma esso non è come tale il termine dell'evoluzione umana — la forma dell'umana società»⁸.

Dopo aver contestualizzato la prima formulazione del chiasma, è opportuno fare un passo indietro al fine recuperare importanti indizi per una sua maggiore comprensione. Un'anticipazione dei due poli del chiasma è individuabile già nel primo capitolo del *Primo Manoscritto*, dedicato al lavoro alienato. Qui viene, infatti, delineata un'antropologia profondamente naturalistica, in cui possiamo leggere il fondamento della futura «naturalizzazione dell'uomo»:

l'intera natura è fatta suo corpo *inorganico* [dell'uomo], 1) in quanto questa è un immediato alimento [2]) in quanto essa è la materia, l'oggetto e lo strumento dell'attività vitale dell'uomo. La natura è il *corpo inorganico dell'uomo*: cioè la natura che non è essa stessa corpo umano⁹.

La natura è l'orizzonte in cui l'uomo opera e vive, al quale non può sottrarsi e del quale l'uomo, in ultima istanza, rappresenta una parte, una manifestazione:

Che l'uomo *vive* della natura significa: che la natura è il suo corpo, rispetto a cui egli deve rimanere in continuo progresso, per non morire. Che la vita fisica e spirituale dell'uomo è congiunta con la natura, non ha altro significato se non che la natura si congiunge con se stessa, ché l'uomo è una parte della natura¹⁰.

⁸ Ivi, p. 138.

⁹ Ivi, p. 112.

¹⁰ *Ibidem*. Quest'immersione dell'uomo in un orizzonte naturale che lo comprende interamente («la natura si congiunge con se stessa») potrebbe avere un'eco spinoziana. L'interesse di Marx verso Spinoza trova conferma in un quaderno del 1841 in cui il giovane Marx ha raccolto e riordinato frammenti del *Trattato teologico-politico* (Cfr. K. Marx, *Quaderno Spinoza 1841*, a cura di B. Bongiovanni, Bollati Boringhieri, Torino 1987). Non mancano, nel *Quaderno*, passi del *Trattato teologico-politico* dedicati al diritto naturale in cui si profila l'idea di una natura che si manifesta in ciascun individuo secondo le proprie leggi. In particolare, Marx riporta il § 360 del Cap. XVI del *Trattato*, con evidente riferimento al *conatus sese conservandi*: «è legge suprema

Poche pagine dopo, Marx sembra delineare i fondamenti concettuali dell'«umanizzazione della natura», riferendosi ad un'antropologia basata sul lavoro, prerogativa esclusiva dell'uomo. Infatti, se l'animale produce immediatamente e solo per sé o «per i suoi nati»¹¹, l'uomo produce liberamente e universalmente. Inoltre, attraverso il lavoro, l'uomo, consapevolmente, trasforma la natura e si riconosce in un mondo da lui trasfigurato. «Questa produzione è la sua attiva vita generica. Per essa la natura si palesa opera *sua*, dell'uomo e sua realtà»¹². Propria del genere umano è la prerogativa di costruire un mondo fatto da esso, in cui le proprie energie intellettuali e fisiche si palesano in una seconda natura trasformata dalle proprie mani.

È qui che si manifesta il lato più drammatico dell'alienazione lavorativa che, negando all'uomo il godimento dell'oggetto del proprio lavoro, nega l'essenza stessa dell'uomo, la sua «vita generica», la sua «oggettività di specie».

È solo nella società comunista che, eliminata l'alienazione, risulta possibile riconsegnare il soggetto umano al suo rapporto con la natura e con gli altri uomini: «La *società* [comunista] è la compiuta consustanziazione dell'uomo con la natura, la vera resurrezione della natura, il realizzato naturalismo dell'uomo e il realizzato umanismo della natura¹³».

Passando al *Terzo Manoscritto*, naturalizzazione dell'uomo e umanizzazione della natura vengono fatte confluire da Marx in una prospettiva storicistica che permette la convergenza dello sviluppo naturale e di quello umano:

L'intera storia è storia di preparazione affinché l'«uomo» divenga oggetto della coscienza sensibile e il bisogno dell'«uomo come uomo» divenga bisogno. La storia stessa è una parte reale della storia naturale, della umanizzazione della natura¹⁴.

La storia naturale sembra attendere come suo completamento quella umana. Prospettiva, questa, che verrà ripresa e articolata, da Bloch, in un gioco di

di natura che ciascuna cosa si sforzi di persistere per quanto può nel proprio stato» (le parole in corsivo sono quelle sottolineate nel *Quaderno* di Marx).

¹¹ K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844* cit., p. 113.

¹² Ivi. p. 114.

¹³ Ivi, p. 127.

¹⁴ Ivi. p. 134.

complessi piani temporali nel suo scritto *Sul progresso*¹⁵, che esaminerò nei prossimi capitoli. La profonda implicazione tra i due elementi del chiasmo in questa prospettiva storicistica del giovane Marx, sembra suggerire che l'alienazione dell'uomo implichi una conseguente alienazione della natura, poiché essa sarebbe privata del suo "naturale" compimento: la storia dell'emancipazione umana.

Alla fusione dei due orizzonti storici (quello umano e quello naturale), corrisponde la fusione tra scienza umana e scienza naturale: «La scienza naturale comprenderà un giorno la scienza dell'uomo, come la scienza dell'uomo comprenderà la scienza naturale: non ci sarà che *una* scienza»¹⁶.

Radicalizzando i termini di quest'unione (delle scienze dello "spirito" con quelle della natura), Marx sembra intravedere, proprio nel chiasmo, il presupposto di un superamento, o di un congiungimento, delle prospettive idealistica e materialistica: «Qui vediamo come il compiuto naturalismo o umanismo si distingue tanto dall'idealismo che dal materialismo, e ad un tempo sia la verità che li congiunge entrambi»¹⁷.

Feuerbach: «la natura ha bisogno dell'uomo, come l'uomo della natura»

Il passo appena citato è una riprova dell'influenza di Feuerbach, definito dal filosofo di Treviri «il vero superatore della vecchia filosofia»¹⁸. Infatti, ne *L'essenza del cristianesimo*, pubblicata tre anni prima della stesura dei *Manoscritti*, troviamo una sorprendente anticipazione del chiasma, in relazione al medesimo rapporto, sopracitato, tra idealismo e materialismo. In una nota, posta nella conclusione dell'opera, Feuerbach precisa che l'espressione «essenza umana»¹⁹, utilizzata per designare la scaturigine a cui deve essere

¹⁵ Riporto un passaggio a titolo esemplificativo «il tempo di natura del suo concetto aurale come umanizzazione della natura è in modo particolare unito ai contenuti di tendenza del tempo storico-culturale. Il che significa: la vera "età dell'oro" dell'antropologia storica non può essere compresa senza l'altrettanto reale "età dell'oro" di una nuova cosmologia umanistica» (SP 60).

¹⁶ K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844* cit., p. 135.

¹⁷ Ivi, p. 165.

¹⁸ K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Einaudi, Torino 1968, p. 161.

¹⁹ La frase a cui è riferita la nota è la seguente: «Il necessario punto di svolta della storia è perciò questa *aperta confessione e ammissione* [che l'uomo] non può pensare, supporre, rappresentare, sentire, credere, volere, amare e venerare come *essenza assoluta* nessun'altra essenza se non l'*essenza della natura umana*» (L. Feuerbach, *L'essenza del cristianesimo*, Laterza, Roma-Bari 2006, p. 281; in corsivo nel testo).

ricondotta tutta l'attività spirituale dell'uomo, non può essere scissa dalla «natura»:

Infatti come l'uomo appartiene *all'essenza della natura* – e questo vale contro il *materialismo comune* – così anche la natura appartiene all'essenza dell'uomo – e questo vale contro l'*idealismo soggettivo*, che è anche il segreto della nostra filosofia "assoluta", almeno rispetto alla natura. Solo tramite la ricongiunzione dell'uomo alla natura possiamo superare l'egoismo soprannaturalistico del cristianesimo²⁰.

La singolare aderenza dei due passi è, in parte, comprensibile facendo riferimento alla natura stessa dei *Manoscritti*. Qui, certo, sono latenti alcuni dei motivi che allontaneranno Marx da Feuerbach (come l'idea della superiorità dell'alienazione economica rispetto a quella religiosa²¹), ma essi giungeranno a maturazione solo nelle undici *Tesi su Feuerbach* dell'anno seguente. Detto altrimenti, i *Manoscritti* sono l'opera più feuerbachiana di Marx. È lo stesso Bloch a ricordare, ne *Il principio speranza*, il grande fascino che esercitò sul giovane Marx «questo rifiuto di Hegel tanto "umanistico" quanto naturalistico (con l'uomo come idea principale, e la natura come prius invece dello spirito)»²². Poche pagine più avanti, Bloch precisa che solo dalle undici *Tesi su Feuerbach* Marx percorrerà la strada che va «dal materialismo delle retrovie a quello del fronte»²³, verso un materialismo in cui il rapporto soggetto-oggetto, uomo-natura, sia reso più vivo e dinamico attraverso il concetto di lavoro.

È, comunque, da Feuerbach che Marx eredita la commistione uomo-natura propria del chiasma; unione dialettica che riecheggia particolarmente nella «Conclusione» de *L'essenza del cristianesimo*, in cui Feuerbach riconduce i sacramenti del battesimo e dell'eucarestia al loro significato terreno. Seppur *ante litteram*, il battesimo simboleggia una «naturalizzazione dell'uomo», sia dal punto di vista fisico che morale. L'acqua rappresenta per l'uomo un rimedio alla «sporcizia del corpo»²⁴ ma anche un antidoto all'«ardore delle passioni»²⁵.

²⁰ *Ibidem* (in corsivo nel testo).

²¹ Cfr. N. Bobbio, *Prefazione a K. Marx, Manoscritti economico-filosofici del 1844*, cit., pp. XIV-XV.

²² PH 289; 294.

²³ PH 293; 298.

²⁴ Feuerbach, *L'essenza del cristianesimo*, cit., p. 286.

L'acqua dona libertà all'uomo e ne favorisce la lucidità mentale liberando la «caligine»²⁶ dai suoi occhi. Il battesimo simboleggia l'approccio dell'uomo con la natura, poiché «l'acqua è il primo mezzo, e il più familiare, per conciliarsi con la natura»²⁷. Nell'acqua si congiungono categorie fisiche e morali, il bagno è, infatti, «un processo chimico in cui il nostro ego si dissolve nell'essenza obiettiva della natura [...] la morale non può nulla senza la natura»²⁸. Riscoprendo, attraverso il bagno d'acqua, la nostra comune origine con il mondo vegetale e animale, veniamo proiettati nell'uguaglianza della natura, giacché l'acqua è «lo specchio dell'età dell'oro»²⁹. Anche il piano gnoseologico non può prescindere dal contatto umano con l'acqua, in cui può trovare compimento perfino l'espressione delfica *gnôthi seautón*. Già nella *Premessa* alla prima edizione de *L'essenza del cristianesimo*, Feuerbach scriveva:

Il motto socratico Γνῶθι σεαυτόν, che rappresenta il vero epigramma e tema di questo scritto, non contraddice al semplice elemento naturale della sapienza ionica universale [...] Certamente l'acqua con magica seduzione ci attira a sé, giù nel profondo della natura, ma riflette anche all'uomo la sua propria immagine. L'acqua è l'immagine dell'autocoscienza, l'immagine dell'occhio umano – l'acqua è lo specchio naturale dell'uomo³⁰.

Se possiamo individuare la «naturalizzazione dell'uomo» come radice del battesimo, il sacramento dell'eucarestia ci riconduce, invece, all'«umanizzazione della natura». Dopo essersi immerso nell'elemento naturale e aver colto la propria origine comune alle piante e agli animali, l'uomo deve celebrare la propria «differenza specifica»³¹. Pane e vino contengono una doppia matrice: naturale, per quanto concerne la materia, e umana per quanto concerne la forma. Scrive Feuerbach: «Se nell'acqua dichiariamo: l'uomo non può nulla senza la natura; attraverso il pane e il vino dichiariamo: la natura non può nulla, almeno nulla di spirituale, senza l'uomo; *la natura ha bisogno*

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ Ivi, p. 287.

³⁰ Ivi, p. 8.

³¹ Ivi, p. 287.

dell'uomo, come l'uomo della natura»³². L'uomo trae dalla natura la materia delle sue produzioni, ed in essa imprime la «forza sovrannaturale dello spirito, della coscienza»³³. Il «soprannaturale», degno di venerazione, di cui parla Feuerbach, altro non è che l'unione vitalizzante di spirito e natura, forma e materia, nelle produzioni umane. Da qui la celebre chiusura de *L'essenza del cristianesimo*: «Santo sia per noi quindi il pane, santo il vino, ma santa anche l'acqua! Amen»³⁴.

Schelling: «filosofare sulla natura significa creare la natura»³⁵

Continuando il percorso a ritroso verso le remote origini del chiasma, incontriamo due grandi della filosofia classica tedesca, stagione inaugurata, secondo Bloch, dal rapporto soggetto-oggetto, come testimonia il titolo scelto per la sua monografia su Hegel.

Il celebre epiteto di Habermas, che vorrebbe Bloch come un «*marxistischer Schelling*»³⁶, individua un aspetto essenziale del filosofo della speranza, la cui componente schellinghiana non verrà mai rinnegata e continuerà a contaminare anche la sensibilità delle opere più tarde³⁷.

Il rapporto di precedenza che lega Schelling al filosofo di Stoccarda è segnalato dallo stesso Bloch nelle sue lezioni lipsiensi sull'idealismo tedesco: «non c'è in Hegel neppure un pensiero nella filosofia della natura che non provenga da Schelling»³⁸. Ci troviamo, qui, in una tappa fondamentale della storia del chiasma, è nella filosofia di Schelling che troviamo, infatti, il primo tentativo di

³² *Ibidem*.

³³ *Ibidem*.

³⁴ Ivi, p. 288.

³⁵ Schelling, *Primo abbozzo di un sistema di filosofia della natura*, Cadmo, Roma 1989, p. 91, frase che Bloch commenta con le seguenti parole: «Qui non significa crearla, ma produrre alleati con essa, essere nella stessa condizione della natura» (IT 87).

³⁶ J. Habermas, *Ein marxistischer Schelling* in «Merkur», 15, 1970, pp. 1078-1091; *Profili politico-filosofici*, a cura di Leonardo Ceppa, Guerini e Associati, Milano 2000, p. 126.

³⁷ Ad integrazione del legame con Schelling riporto le parole di A. Münster: «La sua [di Bloch] filosofia della natura deve molto a quella del giovane Schelling [...] Bloch si è ispirato a Schelling nella sua teoria di un'alleanza dell'uomo con la natura, che implica l'abbandono di quel punto di vista che considera la natura come una semplice riserva da sfruttare e da dominare [...] la mia ferma convinzione è che l'utopia ecologica di Bloch sia importantissima e che utilizzi aspetti centrali degli scritti del giovane Schelling degli anni 1797-1799 relativi alle filosofia della natura» (A. Münster, Intervista in *I sogni di cui è fatta la materia. Interviste su Ernst Bloch*, a cura di Nicola Alessandrini e Cinzia Carantoni, Susil, Carbonia 2013, p. 194).

³⁸ IT 81.

sintesi di dogmatismo («il primato di ciò che viene dato agli uomini dall'esterno»³⁹) e criticismo («il filosofare a partire dal soggetto»)⁴⁰. Nelle *Lettere filosofiche su dogmatismo e criticismo* (1795), scritto dall'impronta spinozista, Schelling, ancora ventenne, sintetizza le due posizioni dell'idealismo e del materialismo rispettivamente come il primato del soggettivo e dell'oggettivo. Entrambe le posizioni – che intendono offrire una spiegazione del passaggio dall'infinito al finito, dall'io al mondo – vengono assorbite e superate nella natura schellinghiana, punto di convergenza di soggetto e oggetto, un «focolare ribollente del mondo [...] un enorme corpo con le doglie, che partorisce l'uomo»⁴¹.

Ma perché la natura partorisce l'uomo? La risposta di Schelling riprende il concetto di produzione inconsapevole di Salomon Maimon, padre dell'idealismo tedesco, secondo cui la natura produce le sue datità in modo inconsapevole, come un genio che crea senza regole. L'immagine di una *natura naturans* dal cui grembo è partorito spontaneamente il reale, è ripresa anche nel *Bruno*, in cui Schelling scrive: «L'universo dorme in quell'eterna unità come in un seme infinitamente fecondo, con tutta la sovrabbondanza delle sue forme»⁴². Pur legati da una produzione spontanea ed inconsapevole, uomo e natura sono connessi da una fertile alleanza: se la natura è la sanguinosa e feroce Iliade, la cultura umana è l'Odissea che narra il ritorno a casa. O, Schelling usa anche una metafora ebraico-cristiana, la natura è l'Antico Testamento che non ha ancora trovato la sua rivelazione e la sua interpretazione⁴³.

«Da tanta nostalgia nasce dunque uno scopo, la civiltà umana, nella quale la natura si risveglia pienamente dal suo sonno, nella quale il Non-io perviene all'io, l'oggetto al soggetto»⁴⁴. In un'inversione di rotta rispetto a Kant – che si domanda come giunga il soggetto all'oggetto, domanda che troverà una risposta nella conoscenza trascendentale che comprende solo l'oggetto dell'esperienza scientifica, arrendendosi davanti al concetto limite della cosa in sé –, Schelling si domanda: «come giunge l'oggetto al soggetto e con ciò a se

³⁹ IT 77.

⁴⁰ IT 81.

⁴¹ IT 84.

⁴² F. W. J. Schelling, *Bruno. Ovvero sul principio divino e naturale delle cose*, trad. it a cura di Carlo Tatasciore, Olschki, Castello 2000, p. 41.

⁴³ Cfr. PH 1587; 1549.

⁴⁴ IT 85.

stesso?»⁴⁵. Il percorso è presto tracciato: la natura giunge alla civiltà umana e, con ciò, alla patria; così l'uomo è compreso nella totalità della natura, di cui rappresenta il vertice e il compimento.

Una chiara anticipazione della dialettica marxiana uomo-natura – per di più già in forma di chiasma – la ritroviamo anche nel suo concetto schellinghiano di assoluto, che comprende in sé tanto gli aspetti spirituali, quanto quelli materiali:

Abbiamo determinato l'Assoluto come, per sua essenza, né ideale né reale, né come pensiero né come essere. In rapporto alle cose esso è però necessariamente l'uno e l'altro in maniera ugualmente infinita, giacché abbiamo detto che rispetto all'Assoluto tutto ciò che è, è in quanto reale anche ideale e in quanto ideale anche reale⁴⁶.

In gioco c'è la qualità della natura, aspetto spesso soffocato da una visione scientifico-quantitativa e matematizzante della stessa. Consapevole dell'importanza della posta in gioco e delle ricadute metafisiche ad essa connesse, Bloch mette in guardia sia dalle derive antropomorfiche che da quelle animistiche cui è soggetto il tema trattato: il chiasma marxiano, da lui citato anche nelle lezioni dedicate a Schelling, pone una questione di difficile soluzione e dove il rischio di fraintendimento è molto elevato.

Anche nell'impostazione il problema è fantastico, è però la logica conseguenza di tutto ciò che vi ho comunicato in quanto problema dalla filosofia della natura romantica e anche classica [...] La filosofia romantica della natura è un involucro fantastico, che racchiude germi geniali in abbondanza⁴⁷.

Con Schelling la produzione umana cessa di essere quell'atto puramente logico-matematico concepito dal razionalismo moderno, perché subentra l'elemento della spontaneità che detta le proprie leggi ad una natura «consapevolmente produttiva»⁴⁸.

⁴⁵ IT 84.

⁴⁶ Schelling, *Bruno. Ovvero sul principio divino e naturale delle cose*, cit., p. 30.

⁴⁷ IT 98.

⁴⁸ Cfr. PH 218; 224.

Schelling nell'introduzione a *Idee per una filosofia della natura*, scrive «La natura deve essere spirito visibile, e lo spirito natura invisibile. Qui dunque, nell'assoluta identità dello spirito in noi e della natura fuori di noi, si deve risolvere il problema di come sia possibile una natura fuori di noi», per poi aggiungere due anni più tardi, nell'introduzione al *Primo abbozzo di un sistema della filosofia della natura*, che è proprio nei prodotti naturali che «si osserva la più compiuta fusione dell'ideale col reale».

Passi ben noti a Bloch che in *Experimentum Mundi* rimarca l'«uguaglianza tra lo spirituale di dentro e quello di fuori», accomunati da un'essenza «che ha un che di indifferenziato sia all'inizio che alla fine»⁴⁹.

Sempre in *Experimentum Mundi* Bloch nota che il giovane Schelling era talmente entusiasta della natura che «ammoniva di non dimenticare al di là del prodotto il produttore, ossia la *natura naturans*».

Hegel: «la conoscenza di sé equivale alla conoscenza del mondo e la conoscenza del mondo equivale alla conoscenza di sé»

Che il «gran maestro della filosofia classica tedesca»⁵⁰ sia tra i principali precursori di quella dialettica che anima il chiasma marxiano, lo possiamo vedere anche dalle parole di Karl Löwith, da cui prendiamo le mosse a mo' di provocazione, dato il disaccordo fondamentale con Bloch sul tema della speranza⁵¹.

Ultimo pensatore in grado di tentare una mediazione dialettica alla frattura cartesiana tra esistenza dell'uomo ed essere del mondo, Hegel vede nello spirito l'unità di pensiero ed essere, il *logos*, un pensiero che si incarna nella storia, realizzandosi in essa, divenendo concetto, piena corrispondenza tra pensiero e realtà. Come Löwith nota in apertura del suo celebre *Da Hegel a Nietzsche*, attraverso un serrato confronto tra i due massimi rappresentanti della letteratura e della filosofia tedesca romantica:

⁴⁹ EM 57-58; 92.

⁵⁰ IT 133.

⁵¹ Per Löwith, al pari di Bloch, la speranza è un elemento chiave del marxismo, solo che, a differenza di Bloch, per Löwith essa rappresenta il tallone d'Achille del marxismo, perché esistono solo speranze infondate e trascendono sempre il piano storico. Su questo tema Cfr. Diego Fusaro, *Filosofia e speranza. Ernst Bloch e Karl Löwith interpreti di Marx*, Il Prato, Padova 2005.

Ciò che Goethe attribuiva a Hegel era la mediazione fra l'essere sé e l'essere altro [...] l'essersi posto nel mezzo fra soggetto ed oggetto, mentre Schelling aveva messo in rilievo l'estensione della natura e Fichte l'estremo limite della soggettività "Dove soggetto ed oggetto si trovano a contatto, ivi è la vita"⁵².

Lo stesso Goethe, nell'articolo *Dei vantaggi di una parola densa di significato* (1823), si esprimeva con parole hegeliane: «L'uomo conosce se stesso solo in quanto conosce il mondo: coglie il mondo soltanto in se medesimo, e se medesimo soltanto nel mondo»⁵³.

Tale dinamica è ben visibile già nella *Fenomenologia*, opera prediletta di Bloch, dove Hegel, attraverso una lunga serie di mediazioni soggetto-oggetto, ci conduce dalla gravità alla luce, dalla certezza sensibile fino allo Stato, l'arte, la religione, la filosofia. Un'avventura filosofica, impostata sulla continua dialettica tra sé e l'altro, che conduce il soggetto conoscente verso il Sapere assoluto.

Viene così fornita, da Hegel, una soluzione non unilaterale al problema che apre la filosofia moderna (che, con un'espressione foucaultiana, potremmo definire il "momento cartesiano"⁵⁴): stabilita la certezza del *cogito*, come essere certi del mondo? Dopo le risposte offerte da Hobbes, Spinoza, Hume, Fichte e Schelling, Hegel, evitando una presa di posizione monolitica sbilanciata sul soggetto o sull'oggetto, afferma che il pensiero può affrontare la realtà razionalmente perché è l'essere, così come la realtà è il pensiero. Ma ciò non si cristallizza in un'immobile identificazione di pensiero ed essere, soggetto e oggetto, perché è un processo vivo, che segue uno sviluppo determinato. Grazie a questa febbrile dinamica soggettivo-oggettiva, che non lascia posto ad alcuna sclerotizzazione, sono preservati contemporaneamente i concetti di vita, storia e progresso.

Le istanze dei grandi modelli panteistici, tanto quelli spiritualistici quanto quelli naturalistici – soluzioni parziali dell'aporia cartesiana – vengono sintetizzate e riorganizzate dialetticamente da Hegel in un moto dinamico tra i due poli essenziali di uomo e natura, pensiero e materia.

⁵² K. Löwith, *Da Hegel a Nietzsche*, Einaudi, Torino 2000, pp. 25.

⁵³ Ivi, pp.29-31.

⁵⁴ Cfr. M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Gallimard-Seuil, collection *Hautes Etudes*, Paris, 2001; *L'ermeneutica del soggetto, Corso al Collège de France (1981-1982)*, trad. it. di M. Bertani, Feltrinelli, Milano 2003.

L'importanza di quest'operazione filosofica è espressa dalle parole di Bloch: «Solo per questa via è possibile far sì che allo svuotamento del panteismo, non solo tolemaico, ma di tutto il panteismo, non segua necessariamente il nichilismo»⁵⁵. Difatti, Hegel inietta nel panteismo spinozistico il tempo, la molteplicità, la storia, lo scopo, «tutte categorie che Spinoza respinge come antropomorfiche»⁵⁶. Se la costruzione hegeliana consiste in un sistema dinamico, in divenire, il progresso ne è la chiave di volta, per dirla con Kojève «l'uomo è ciò che è solo nella misura in cui lo diviene»⁵⁷. In altri termini, nella *Fenomenologia* l'io viene strappato dall'isolamento: la coscienza può diventare autocoscienza solo passando attraverso l'altro, non sappiamo chi siamo se non passando attraverso il diverso, sia esso il dato immediato, il mondo, le altre autocoscienze, il servo, Dio, la famiglia, la società civile o lo Stato. Pur riconoscendo l'originalità dell'impostazione hegeliana, Bloch inserisce il filosofo di Stoccarda in una lunga, quanto intermittente, tradizione filosofica che ha posto i termini della moderna dialettica soggetto-oggetto, riprendendo il delfico Γνώθι σεαυτόν, già visto anche in Feuerbach:

La scritta sulla porta della filosofia hegeliana potrebbe anche essere “conosci te stesso”, come lo ha detto Socrate, ma non in senso psicologico, morale, bensì proprio attraverso le forme del mondo nel senso che conosciamo da Eckhart in poi, che ritorna in Paracelso e Böhme, che cioè la conoscenza di sé equivale alla conoscenza del mondo e la conoscenza del mondo equivale alla conoscenza di sé. L'autocorrezione ha luogo con il mondo, e il mondo si corregge fino a diventare nuovamente il sé, il sé trovato, che non è l'io, ma non esisterebbe senza Fichte, cosicché abbiamo l'arco attraverso Eckhart, Bohme, Fichte e la filosofia della natura di Schelling fino ad Hegel⁵⁸.

La dinamica del chiasma marxiano è, quindi, mutuata dalla struttura stessa della *Fenomenologia*, che si sviluppa in un continuo rapporto dialettico tra soggetto e oggetto, uomo e mondo, io e Non-io. Aspetto su cui è imperniata la

⁵⁵ ZP 203; 56.

⁵⁶ SO 455; 476.

⁵⁷ Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel*, Adelphi, Milano 1996, p. 209.

⁵⁸ IT 161; sullo stesso tema cfr. anche SO 32; 29.

monografia blochiana dedicata a Hegel e su cui Bloch tornerà anche nelle sue lezioni lipsiensi:

È un'educazione (*Sich-Großziehen*) del soggetto in rapporto all'oggetto, un acquisire informazioni (*Sich-Informieren*) dell'oggetto in rapporto al soggetto [...] un reciproco movimento a spirale di soggetto e oggetto, in modo tale che l'uomo formi le circostanza e le circostanze formino a loro volta l'uomo⁵⁹.

Un circolo virtuoso che Bloch non legge come astratto ma, anzi, lo vede imperniato sul lavoro di trasformazione reciproca di uomo e mondo, affinché siano riconoscibili l'uno all'altro, affinché il mondo diventi l'attesa dimora dell'uomo. Grazie alla corrispondenza dinamica di pensiero ed essere, la filosofia diventa conoscenza in azione, cosicché lo sviluppo della coscienza s'intreccia inscindibilmente allo sviluppo storico universale. Un lavoro, l'attività soggettiva dello Spirito, che vive di continue alienazioni e successive ricomprensioni. Nel metodo hegeliano vi è oscillazione di soggetto e oggetto perché dall'in sé il soggetto deve passare al per sé, riconoscendo se stesso nell'oggetto. Il soggetto e l'oggetto non sono fissi nelle loro individualità ma entrano in una dinamica ontologica necessaria. «Il soggetto non ha nulla di estraneo, nessun limite e barriera in ciò che gli sta di contro⁶⁰, ma vi ritrova se stesso».⁶¹

Così, nell'Assoluto finalmente raggiunto, dopo la Via Crucis della *Fenomenologia*, possiamo notare una reciproca contaminazione dei poli soggettivo e oggettivo. Infatti, l'Assoluto è stato raggiunto mediamente dal soggetto che, infine, vi si riconosce; al contempo, senza oggetto, senza altro da sé, il soggetto non potrebbe innescare, svolgere e portare a compimento il processo dialettico dell'autocoscienza. A ciò si aggiunga che l'assoluto ha valore universale, "oggettivo" ma ottiene questo solo soggettivandosi nei diversi filosofi, rappresentanti delle singole epoche storiche.

⁵⁹ IT 174.

⁶⁰ Persino nella contemplazione, rileva Bloch, c'è una componente soggettivo-oggettiva, perché il soggetto non si annulla nell'oggetto come in un volgare realismo ma vi si ritrova. Cfr. SO 357, 373 e SO 41; 38: «Nell'attenzione, come Hegel la intende, l'io sprofonda nella cosa, ma non di meno anche la cosa nell'io, viene incorporata in esso».

⁶¹ Cfr. SO 516; 541.

Un alternarsi di elementi soggettivi e oggettivi talmente frenetico che, talvolta, si perde l'esatta percezione dell'uno e dell'altro polo e questi si avvertono come interscambiabili. Tant'è che, come nota Michele Bianco, è piuttosto indifferente chiamare certezza soggettiva e verità oggettiva l'una oggetto, l'altra concetto poiché l'essenziale è il loro dialettico misurarsi e succedersi, scambiarsi nell'esperienza umana nel divenire suo e del mondo⁶².

Curioso notare che nell'identità soggettivo-oggettiva, raggiunta grazie a questo sviluppo dialettico di uomo e mondo, Bloch vede un concetto «limite utopistico», così come in *Ateismo nel cristianesimo* definirà "erzutopischer" il chiasma marxiano. Troviamo un altro parallelo tra l'oscillazione hegeliana soggettivo-oggettiva e il chiasma di Marx: nel passo seguente Bloch parla di «verità autentica», mentre altrove⁶³, riferendosi al chiasma, usa l'espressione «verità assoluta» (*absoluter Wahrheit*).

Quella verità autentica, che anche in senso realistico può essere indicata come "identità del soggetto-oggetto", identità quindi in cui, se l'oggetto scompare e "la sostanza diventa soggetto", il soggetto si toglie a sua volta dalla sua insoddisfazione per giungere ad un mondo oggettivo a lui sufficientemente adeguato e solo così acquisisce la sua sostanza. Il fatto che l'interiore può diventare esteriore e l'esteriore interiore, è invero – rebus sic alienatis – teoreticamente così utopistico che rappresenta esso stesso, pur nella sfera della possibilità dell'utopia, un concetto limite utopistico.⁶⁴

Sotto questa luce, la vicinanza tra il filosofo di Treviri e quello di Stoccarda è tale che Bloch li sovrappone esplicitamente, segnalando che «la critica marxiana della Fenomenologia nei Manoscritti economico-filosofici chiama la futura adeguazione di soggetto e oggetto "naturalizzazione dell'uomo, umanizzazione della natura"»⁶⁵. Dopo aver affiancato i due autori, con una virata teologica Bloch assegna alla trovata identità di soggetto e oggetto una coloritura mistica attingendo dal linguaggio religioso. Così, il processo di naturalizzazione dell'uomo, o – che è lo stesso – oggettivazione, diviene il

⁶² Cfr., M. Bianco, *Dialettica e speranza. Bloch interprete di Hegel*, Franco Angeli, Milano 2007, p. 99.

⁶³ PH, 277; 282.

⁶⁴ SO 108; 109.

⁶⁵ SO 108; 110.

«volto scoperto», un giungere dell'esistenza all'essenza che richiama l'immagine di Gesù, definito in *Ateismo nel cristianesimo* «il nostro volto disvelato»⁶⁶, da rileggere qui come la condizione in cui l'uomo è liberato da ogni rapporto di alienazione. Il movimento contrario, quello che porta la natura ad una dimensione antropologica, l'oggetto verso il soggetto, si compie nell'immagine della «natura trasfigurata» in patria⁶⁷. Quella «Patria dell'umanizzazione» che, più avanti, Bloch definirà come l'«antichissima ricerca della felicità», tornando ad esplicitare i termini circolari di questa ricerca come un volgersi dell'interno in esteriore e viceversa. «Una ricerca che non abbellisce e conclude, come in Hegel, il mondo esistente, ma è invece collegata con quello non ancora esistente, con le qualità del reale portatrici di futuro»⁶⁸. Infine, non può essere trascurata l'affinità tra il chiasma marxiano e quello hegeliano: «Ciò che è razionale è reale, e ciò che è reale è razionale»⁶⁹. Qui il rapporto soggetto-oggetto quasi si sovrappone, almeno nella dinamica logica, alla «naturalizzazione dell'uomo, umanizzazione della natura», soprattutto se consideriamo i due termini in gioco nella loro dinamicità. Infatti, come nota Bodei⁷⁰, la *Wirklichkeit* non è semplicemente la realtà empirica (*Realität*), esistente, ma è ciò che produce effetti (*Wirkt*). Allo stesso modo, la ragione (*Vernunft*) si distingue dall'intelletto (*Verstand*) per la sua caratteristica dialettica. Se l'intelletto si limita a cristallizzare le determinazioni una accanto all'altra, ponendole tra loro in un rapporto estrinseco, la ragione procede dialetticamente attraverso la contraddizione, quindi «la frase hegeliana vuol dire che ciò che nel mondo produce degli effetti, che ha la forza di produrre degli effetti, è concepibile attraverso un tipo di ragione che conosce la contraddizione»⁷¹. Pertanto, anche il chiasma hegeliano mostra un'apertura e una vitalità alieni all'interpretazione comune che vorrebbe ridurlo a una statica identità tra ragione e realtà che sfocia in un discutibile giustificazionismo. Un giudizio per certi versi affine è riscontrabile in *Soggetto-oggetto*. Qui, Bloch divide il chiasma nelle due affermazioni, attribuendo valore rivoluzionario alla prima – «tutto ciò che è razionale è reale», perché non si piega alla tradizione,

⁶⁶ AC 169; 165.

⁶⁷ SO 108; 110.

⁶⁸ SO 520; 545.

⁶⁹ G. W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Bompiani, Milano 2006, p. 59.

⁷⁰ Cfr. R. Bodei, Intervista in *I sogni di cui è fatta la materia*, cit., pp. 19-21.

⁷¹ Ivi, p. 21.

al dato di fatto, al «costume e alla disciplina dei padri» – e conservatore alla seconda affermazione che eleva il reale al rango di razionale. Eppure, nota Bloch:

La realtà [*Wirklichkeit*] nella seconda parte non deve essere intesa in una maniera ottusamente immediata, come se tutto ciò che semplicemente è coincidesse con il reale effettuale. Piuttosto: la realtà effettuale [...] è qualcosa di interamente diverso dall'omonima parola degli empiristi che indica bosco, campi e prati [...] effettuale è solo l'Essere necessario ossia l'apparenza come manifestazione intera ed adeguata dell'essenza⁷².

Spinoza: un materialista panteistico

In un passo di *Experimentum Mundi*, Bloch affronta il problematico rapporto uomo-mondo individuando tre sfumature fondamentali del concetto di natura: una natura *biologica* che, dal punto di vista evolutivo, precede l'uomo e porta fino ad esso; una natura "*innaturale*" che viene plasmata e rimodellata attraverso il lavoro, per indicare la quale Bloch utilizza l'espressione agricolo-artigianale *Topf-Erde*⁷³, che richiama sia il recipiente «terra-vaso» che la «terra da vaso»; ed, infine, la natura *cosmico-astronomica*, apparentemente svincolata dalla vita umana. Nella ripartizione degli orizzonti naturali, Bloch si distanzia esplicitamente da Hegel, in cui la natura compare come:

esser-passato, assolutamente screditata anche nella valutazione, dove le stelle sono la lebbra del cielo, dove la fisica è unicamente "gigantesco cadavere in decomposizione ai nostri piedi", di conseguenza è unicamente passata, è diventata paglia, dopo che l'uomo ne è venuto fuori come grano⁷⁴.

Anche se in Hegel Bloch trova le maggiori conferme del chiasma marxiano – grazie alla strutturale dialettica di soggetto-oggetto, uomo-mondo – nel caso specifico della natura, Bloch deve ricorrere ad un'iniezione di spinozismo, per preservarle un ruolo di primissimo piano. È importante osservare che, agli occhi

⁷² SO 253; 263.

⁷³ EM 177; 212.

⁷⁴ Ibidem.

di Bloch, Spinoza e Hegel sembrano completarsi a vicenda, se, infatti, in Hegel possiamo trovare un panteismo integrato di categorie che Spinoza avrebbe respinto come antropomorfiche (quali «tempo, molteplicità, storia, scopo»⁷⁵), inversamente, Spinoza mostra una sensibilità naturalistica del tutto assente in Hegel. Questo è un tassello indispensabile, che permette a Bloch di gettare un ponte tra uomo e mondo che renda percorribile la strada della naturalizzazione dell'uomo e dell'umanizzazione della natura. Quindi, facendo un passo indietro rispetto a Hegel, Bloch scrive:

Giordano Bruno e Spinoza posero panteisticamente la natura cosmica in assoluto come volta soprastante e addirittura come criterio orientante in campo morale. Soprattutto in Spinoza, essa include in sé, nella formula *natura sive deus*, l'intero mondo umano, completamente mancante, però, della sua dimensione storica⁷⁶.

Tappa fondamentale nella storia del chiasma, Spinoza offre a Bloch sia un impareggiabile esempio di sensibilità naturalistica, sia elementi associabili al materialismo qualitativo della sinistra aristotelica. Infatti, seppur esaminata da un'ottica geometrico-deduttiva, la sostanza spinoziana partorisce infiniti modi dal proprio seno in una feconda sovrabbondanza di vita. Aspetti che richiamano strettamente i filosofi arabi Avicenna e Averroè, secondo cui lo sviluppo è *eductio formarum ex materia*, perché la materia, lungi dall'esaurirsi in una riserva di elementi messi a disposizione dell'uomo, è intesa qualitativamente come un focolaio ribollente di forme.

Per quanto riguarda l'aspetto geometrico-razionale del pensiero spinoziano, Bloch lo esamina con lo stesso entusiasmo riservato agli aspetti più qualitativi della sua filosofia. Difatti, il sistema spinoziano diventa, agli occhi di Bloch, l'esempio più radicale di coerenza filosofica, giacché Spinoza è colui che è andato più vicino «all'iniziale volontà di ogni vero filosofo, di scrivere sostanzialmente un solo libro»⁷⁷. Una coerenza che non lascia spazio alcuno ad una categoria, così strutturale in Bloch, come quella della finalità. Tuttavia, se Spinoza condanna la finalità – così come la volontà di Dio – al rango di

⁷⁵ SO 454; 476.

⁷⁶ EM 177; 212.

⁷⁷ SO 37; 34.

«asilo dell'ignoranza»⁷⁸, nota Bloch, il finalismo non viene negato all'attività umana, allo Stato che gli uomini edificano per incrementare il proprio benessere⁷⁹.

Neppure l'antitetico modo di affrontare il tema della speranza impedisce una compatibilità di fondo tra Bloch e Spinoza. Difatti, se per quest'ultimo la speranza è una passione triste, una fluttuazione dell'animo speculare alla paura, una debolezza umana, Bloch nota sottilmente che, proprio là dove la speranza sembra essere annullata geometricamente, il panteismo spinoziano la porta a compimento, in un «*paesaggio di desiderio così perfetto, che in esso non resta più nulla da desiderare*»⁸⁰.

E in questa compiutezza geometrica, immersa nella luce di uno spazio esente da ombre, Bloch non può ignorare una vena spiccatamente utopica.

Il mondo si presenta qui come un *crystallo, con il sole allo zenit, così che nulla proietti la sua ombra* [...] egli [Spinoza] non è soltanto un panteista matematico, ma anche un materialista panteistico. Con un puro "mondo, che si è fatto da sé" (Et. I, App.), con una mondanità della suprema coscienza e una coscienza della suprema mondanità. Nell'oceano unico della sostanza manca il tempo, manca la storia, manca lo sviluppo e ogni molteplicità concreta. Ma lo spinozismo – e ciò costituisce la sua altitudine senza pari – offre un'immagine del mondo che pare non possedere soggettività alcuna, in quanto essa è interamente adempiuta dalla perfetta sostanza-oggetto, e nessun fine, perché il perfetto non ne abbisogna. Lo spinozismo si erge come se fosse eterno il meriggio della necessità del mondo, egualmente libero da ogni preoccupazione e da ogni situazione – sub specie aeternitatis⁸¹.

Come si legge in questo passo, che abbiamo riportato nella sua integrale bellezza, la matematica si intreccia al panteismo e la mondanità alla coscienza. Troviamo, quindi, alcuni dei poli essenziali del chiasma: innanzitutto la corrente fredda, intesa qui come rigore geometrico-matematico, e la corrente calda, ovvero il continuo erompere dall'interno della sostanza, lo spirito vitale che, nella sua sovrabbondanza, agogna forme sempre nuove e rifugge quelle

⁷⁸ Spinoza, *Etica*, Parte prima, Dio, Appendice.

⁷⁹ Cfr. PH 1008; 994.

⁸⁰ PH 998; 985 (in corsivo nel testo).

⁸¹ PH 999-1000; 986.

presenti. In secondo luogo troviamo il mondo naturale, al sommo grado della sua immanenza, e l'uomo, al sommo grado della sua coscienza di fronte al mondo. Un uomo che contempla la sostanza con gli occhi dell'eternità.

Il Rinascimento qualitativo

La filosofia romantica della natura è fortemente debitrice di una particolare corrente filosofica rinascimentale che preserva ancora un ruolo *princeps* alle qualità, parallelamente ad un "altro Rinascimento", che va affermandosi sotto la spinta del sapere scientifico-quantitativo. Tra i nomi più ricorrenti nella prosa blochiana, ritroviamo Bruno, Paracelso e Böhme, filosofi che saranno ripresi da quella filosofia romantica tedesca di cui abbiamo appena visto gli esponenti principali. Imponente è, infatti, la contaminazione delle idee di Bruno, Paracelso e Böhme nella vita spirituale e filosofica del Württemberg del tardo settecento⁸², periodo in cui il noto collegio teologico di Tubinga, lo "Stift", ospitava tre compagni e amici del calibro di Hegel, Schelling e Hölderlin.

Giordano Bruno: uomo e natura sotto il sole campano

Nella storia di quella dialettica uomo-natura che porterà al chiasma marxiano, un tassello essenziale è rappresentato da Giordano Bruno, filosofo nei confronti del quale il debito di Bloch «è paragonabile solo a quello contratto con Hegel»⁸³.

Bloch si avvicina al Nolano probabilmente grazie alla filosofia della natura del giovane Schelling, autore del *Bruno. Ovvero sul principio divino e naturale delle cose*. La filosofia di Schelling è profondamente contaminata da accenti bruniani, è lo stesso Bloch a sostenere che «il furore bruniano perviene al giovane Schelling»⁸⁴, quel sentimento oceanico che «è poi l'"affetto" del panteismo»⁸⁵. Snodo centrale della tradizione della sinistra aristotelica, Bruno delinea una

⁸² Cfr. Lacorte, *Il primo Hegel*, Pensa, Lecce 2012, p. 33.

⁸³ G. Bevilacqua, *Postfazione* a E. Bloch, *Sul progresso*, a cura di L. Sichirollo, Guerini e Associati, Milano 1990, p. 74.

⁸⁴ ZP 204; 57.

⁸⁵ ZP 204; 56.

visione assolutamente qualitativa della materia, definendola «cosa divina»⁸⁶, che partorisce tutta la realtà, principio sia del corporeo che dell'incorporeo. Anche l'anima, per Bruno, pur non essendo corporea, è comunque materiale. La materia è onnipresente, comune sia al mondo sensibile che intelligibile, tant'è che Dio viene calato nella materia, perché se l'atto non fosse interno alla materia, la materia mancherebbe di autosufficienza, dipenderebbe da un principio esterno. Ciò garantisce una perfetta circolarità nell'idea bruniana di vita-materia-infinita: tutto nasce dalla materia e tutto torna alla materia, dall'Uno al molteplice, dal molteplice all'Uno, infinite volte. La materia è *natura naturans* e *natura naturata*⁸⁷, in tal modo è giustificata, in un orizzonte immanente, la compresenza di vita-morte, Dio-uomo, anima-corpo. All'interno della materia è possibile, infatti, spaziare dall'anima al corpo, dal finito all'infinito poiché nulla è fuori dalla materia.

Lungi dal trattarsi di un materialismo meccanicistico, deterministico, la materia è concepita da Bruno come «“essente in possibilità”, come sviluppo, movimento in avanti, apertura in direzione del futuro»⁸⁸ in cui l'uomo scopre infinite possibilità: «Perché la materia (come dicono gli fisici) con quella misura ch'ama la forma absente, odia la presente»⁸⁹.

Nelle sue lezioni sulla *Filosofia del Rinascimento* Bloch dedica una densa ed appassionata dissertazione al Nolano dove rimarca il carattere immanente del suo panteismo, la sua «professione di fede [...] nell'Aldiqua, nel mondo “mondano” del cosmo»⁹⁰, un panteismo in cui il mondo cessa di essere il «corpo di Dio» e «coincide perfettamente con ciò che in precedenza era soltanto Dio»⁹¹, un elogio della materia infinita e della natura che è al contempo *naturans* e *naturata*.

Ma è dove Bloch segnala i limiti della filosofia di Bruno che troviamo gli aspetti più interessanti ai fini della presente trattazione. Il canto dell'infinità cosmica che

⁸⁶ G. Bruno, *De vinculis in genere*, in Id., *Opere Magiche*, Adelphi, Milano 2000, p. 517.

⁸⁷ Ciliberto evidenzia la centralità dell'operazione di Bruno: «il lavoro che Bruno compie portando l'anima, cioè la vita, dentro la materia, [apre] la strada al “prodursi” inesauribile dell'universo infinito. [...] Cacciando dal suo seno infinito cose e mondi infiniti la materia si trasforma in vita-materia infinita» (M. Ciliberto, *Introduzione a Bruno*, Laterza, Roma-Bari 2003, p. 70).

⁸⁸ R. Bodei, *Introduzione a Filosofia del Rinascimento*, Il Mulino, Bologna 1981, p. 11.

⁸⁹ G. Bruno, *Degli eroici furori*, BUR, Milano 2006, p. 117.

⁹⁰ Ivi, p. 43.

⁹¹ Ivi, p. 49.

inebria le opere del Nolano relega l'uomo e la Terra in un angolo sperduto dell'universo, sopprimendo tutte le speranze connesse alla visione antropocentrica e geocentrica. Si genera, così, uno iato tra uomo e natura: se la cosmologia bruniana è caratterizzata dall'assenza di ogni limite, l'antropologia è limitata in stretti confini. Per dirla con un singolare interprete di Bruno, il poeta Octavio Paz: l'uomo è «un indigeno della terza dimensione, abita la penombra e vive tra le apparenze», non è compatibile con la luce del Sole, verità infinita. Uno scarto, questo, che introduce ad uno sconfinato dilemma etico: «nessuna corrispondenza di questo gigantesco oggetto [il cosmo, la natura, verità infinita] con il soggetto umano»⁹². È Bloch stesso a suggerire, *ante litteram*, una strada per la soluzione che recupera il chiasma marxiano:

Il problema era dunque quello di tendere un nuovo arco, di fondare il Tutto su di un piano diverso, non statico: con l'uomo come domanda e il mondo come risposta, con quella oscillazione del soggetto/oggetto, che Marx chiama naturalizzazione dell'uomo e umanizzazione della natura. Solo per questa via è possibile far sì che alla ritirata e allo svuotamento del panteismo, non solo tolemaico ma di tutto il panteismo, non segua necessariamente il nichilismo, bensì l'attiva mediazione dell'uomo, come vero potenziale artefice della propria fortuna e dei propri fini sulla Terra, con una vera *natura naturans*, vale a dire *supernaturans*; poiché entrambi, uomo e mondo, sono anche incompiuti, hanno ancora davanti a sé la possibilità di una nuova straordinariamente sostanziale alleanza⁹³.

Se, con il senno di poi, i limiti di Bruno possono essere superati grazie ad un'impostazione dialettica del problema uomo-mondo – impostazione che anche oggi produrrebbe i suoi effetti benevoli – un'indicazione per la via sembra già essere presente anche in Bruno. Una risposta allo iato che separa l'uomo dalla natura infinita è data dal sentimento «oceanico» dell'eroico furore, l'entusiasmo che anima il saggio di fronte al Tutto e che getta un ponte tra la finitezza umana e l'infinità cosmica.

Seguendo questa traccia blochiana, potrebbe essere particolarmente fertile procedere con Bloch oltre Bloch, per approfondire il tema dell'eroico furore

⁹² Ivi, p. 56.

⁹³ Ivi, p. 56.

attraverso il mito di Diana e Atteone⁹⁴, in cui Bruno condensa il significato complessivo della propria filosofia. Mito cui Bloch sembra non riferirsi mai e dove possiamo trovare alcuni indizi preziosi circa la relazione uomo-natura. Aspetto a dir poco curioso, soprattutto perché la vicenda mitica riletta da Bruno sembra offrire una rara allegoria non solo alla filosofia dell'eroico furore ma anche ad aspetti strutturali del pensiero blochiano. Motivo, questo, per cui ci soffermeremo ora su un "mito blochiano sconosciuto a Bloch".

Il mito si svolge a mezzodì sul monte Citerone, dove il giovane Atteone è impegnato in una battuta di caccia, accompagnato dai suoi cinquanta cani, di cui venticinque veltri e venticinque mastini.

Il faticoso inseguimento di un cervo porta il cacciatore nei pressi della fonte Partenia, dove Diana, (dea della caccia, vergine lunare, sorella di Apollo) è intenta a fare il bagno con le sue ninfe.

La dea, svelata nella sua nudità, reagisce spruzzando l'acqua della fonte sul volto del cacciatore che, improvvisamente, si tramuta in cervo. Conscio della propria misera condizione e incapace di esprimersi, Atteone non può nulla contro i suoi fedeli cani che, scambiato per la preda, lo divorano.

Sono molti i nomi che si intrecciano con la storia del mito di Diana e Atteone, che in circa due millenni e mezzo ha ispirato scritti, dipinti, ceramiche, fontane, affreschi e sculture⁹⁵. Ma ad offrire un contenuto superiore alla sventura di

⁹⁴ Notare l'affinità con il testo «La montagna», in *Tracce*, dove Bloch riprende la leggenda tedesca di un cacciatore che, smarrito in una montagna e ritornato miracolosamente a casa, racconta la sua esperienza solo al vescovo. La morte sopraggiunge rapida per entrambi senza che essi abbiano modo di comunicare il loro segreto. Questo a riprova della straordinarietà del segreto della natura.

⁹⁵ Una ricchezza di versioni che qui vale la pena di riprendere brevemente. Il primo a raccontare, in versi, il *Mito di Diana e Atteone* fu il poeta Stesicoro (di cui ci sono giunti pochi frammenti attraverso Pausania). La versione più antica non prevedeva una vera metamorfosi: come si può osservare nella metopa del tempio di Selinunte, conservata al Museo Archeologico Regionale di Palermo, Diana non trasforma Atteone in cervo ma gli getta un vello sul capo causando, egualmente, la tragica fatalità. Ovidio, nelle *Metamorfosi*, rimarca la sventura del giovane Atteone che, ignaro e senza colpe «giunse alla sacra foresta: così lo portavano i fati!» (Ovidio, *Metamorfosi*, 176). Petrarca paragona la vicenda di Atteone al suo amore per Laura, «quella fera bella et cruda / in una fonte ignuda» (Petrarca, *Canzoniere*, XXIII). Il Boccaccio, appena ventenne, scrisse una versione, ribaltata e sfacciatamente erotica, del Mito: un cervo sorprende Diana e le sue ninfe nude che lo trasformano in un giovinetto gaio e bello. Pietro Bembo interpreta l'Atteone come il simbolo dell'amore tragicamente infelice, destinato ad essere divorato da pensieri sofferenti. A Tiziano si devono due trasposizioni pittoriche: *Diana e Atteone* (Edimburgo, National Gallery of Scotland) e *Atteone lacerato dai cani* (Londra, National Gallery). Un curioso affresco del Parmigianino impreziosisce una piccola stanza della Rocca di Fontanellato. Atteone, rappresentato già con la testa di cervo, mostra lineamenti corporei femminili. Tutt'attorno alla stanza una scritta, composta per l'occasione, fornisce un'importante chiave di lettura: «Ad Dianam / dic dea si miserum Sors huc Acteona duxit a te cur canibus /

Atteone è stato proprio Giordano Bruno. Non si tratta tanto di una versione particolare del Mito, di una vicenda biografica, amorosa o drammatica, ma di una vera e propria anatomia del mito con cui il Nolano intende a chiarire gli aspetti più profondi della propria filosofia.

In questo consiste il lato più sorprendente dell'operazione bruniana: la «nuova filosofia» di Bruno sembra voler dimostrare di essere sempre stata lì, presente e antica, sotto gli occhi di tutti. Come, talvolta, sembra accadere nella storia della filosofia, dove «il passato viene solo in seguito»⁹⁶, verità antiche riaffiorano con rinnovata energia.

Il mito di Diana e Atteone è narrato nel dialogo quarto della prima parte e nel dialogo secondo della seconda parte dei *Furori*. L'interpretazione bruniana del mito si costruisce su una ricca simbologia che permette al filosofo di mostrare il percorso gnoseologico del «furioso» verso la verità. Itinerario, questo, che si rivelerà ontologico ed etico perché conduce Atteone a cogliere le radici stesse dell'esistenza e a comprendere il suo ruolo nella vita dell'universo infinito.

Senza pretendere di esaurire l'allegoria costruita da Bruno, vediamo ora i simboli principali che possono far luce sul chiasma e su alcune tematiche blochiane già latenti nel Nolano.

traditur esca suis? Non nisi mortales aliquo / pro crimine penas ferre licet: talis nec decet ira / Deas» («A Diana. Dì, o dea, perché, se è la Sorte che ha condotto qui il misero Atteone, egli è da te dato in pasto ai suoi cani? Non per altro che per una colpa è lecito che i mortali subiscano una pena: un'ira tale non si addice alle dee»). Il mito vorrebbe, quindi, rappresentare la vicenda di una persona punita ingiustamente dal destino; probabilmente, il riferimento è alla sventura di Paola Gonzaga che, pochi mesi prima del lavoro del Parmigianino, aveva perso un bimbo appena nato. La scena centrale del mito è rappresentata, anche, nell'ultima fontana del parco della Reggia di Caserta. Klossowski, filosofo, scrittore e pittore francese, nel 1956 pubblicò il *Bagno di Diana*, un complesso saggio mistico e visionario, dove alla dimensione erotica si intrecciano quella linguistica e quella religiosa del mito.

Octavio Paz, premio nobel per la letteratura nel 1990, in *Apparenza nuda* si è basato sul *Mito di Diana e Atteone*, rivisitato da Klossowski, per interpretare *Il grande vetro o la Sposa messa a nudo dai suoi scapoli*, anche di Marcel Duchamp. Per concludere, un «passo indietro», la versione più commovente: Giovan Battista Marino (1569-1625), riprese il «lagrimabil caso d'Atteone infelice» (G. B. Marino, *La Sampogna. Atteone Idillio II*) nel secondo degli *Idilli favolosi*. Il mito viene narrato attraverso il dolore materno. Parole dure e drammatiche, versate come un pianto soffocato, narrano la scomparsa di un figlio. La madre di Atteone apprende la sciagura vedendo «i mesti cani giù dal monte» e accorre a cercare l'amato ragazzo ma, ignara, calpesta le ossa dilaniate del cervo, simulacro del figlio. «Degna certo di scusa fu la madre infelice». Giambattista Marino narra la sventura di Atteone, che in sogno lamenta alla madre: «Felice me, s'al'infelice caccia involato mi fossi!». Non c'è speranza nella scomparsa, nella crudele fine del cacciatore. Eppure una piccola ribellione, al crudele destino, emerge dalle parole di Atteone: «se colpa è risguardar le cose belle, colpevole mi chiamo». In tutte le versioni dell'Atteone emerge il tema della bellezza, antico come la filosofia, e, con esso, quello del limite umano.

⁹⁶ PH 2; 6.

Innanzitutto Diana, la somma verità accessibile all'occhio umano, la natura divina, il riflesso più intimo di Dio, «quello uno che è l'istesso ente, quello ente che è l'istesso vero, quello vero che è la natura comprensibile, in cui influisce il sole ed il splendor della natura superiore»⁹⁷. Diana è, infatti, dea della natura e vergine lunare, per questo è solitamente rappresentata con il corno, l'arco e una mezzaluna sulla fronte. È, inoltre, sorella di Apollo (identificato anche come dio del Sole). Come la Luna non emana luce propria ma riflessa, allo stesso modo, Diana rappresenta il riflesso più intimo della luce divina, della verità, del Sole, ma non è, essa stessa, Dio. Da questa prospettiva derivano una serie di dirompendi affermazioni che stravolgono il tradizionale modo di intendere la natura e Dio: se la natura è il riflesso più fedele a Dio, e se la potenza divina è infinita, allora l'universo sarà infinito e, quindi, infiniti i mondi. Senza ausilio di alcun cannocchiale, Bruno, calando Dio e i suoi attributi nel mondo, ha spalancato ogni orizzonte astronomico. La radicalità dell'immanenza bruniana si manifesta in un materialismo di tipo qualitativo: «Diana, il mondo, l'universo, la natura che è nelle cose, la luce che è nell'opacità della materia, cioè quella in quanto splende nelle tenebre»⁹⁸.

Stravolgendo il senso tradizionale del mito, Bruno trasforma la drammatica chiusura ovidiana in un glorioso epilogo. La sciagura di Atteone, trasformato in cervo e sbranato dai propri fedeli cani, sottende l'allegoria più lieta: giunto alla verità, Atteone diventa la verità stessa, il soggetto diviene l'oggetto ricercato, «e 'l gran cacciator dovenne caccia»⁹⁹. Troviamo così, in una veste esplicita, un polo del chiasmo: la naturalizzazione dell'uomo. Nel suo percorso di ricerca *sine modo*, l'eroico coglie il riflesso più intimo della verità, scoprendo di essere egli stesso parte della natura infinita. In questo processo vi è certamente una naturalizzazione dell'uomo, uno sguardo *sub specie aeternitatis* possibile solo al culmine dell'identificazione dell'uomo con la natura: Atteone diviene «tutto occhio a l'aspetto de tutto l'orizzonte»¹⁰⁰.

Vorremmo qui avanzare un'argomentazione anche a proposito del polo inverso del chiasma, prestando attenzione tuttavia al fatto che, per quanto riguarda una possibile umanizzazione della natura, l'analisi deve farsi più scrupolosa. Difatti,

⁹⁷ G. Bruno, *Gli eroici furori*, cit. p. 302.

⁹⁸ Ivi, p. 300.

⁹⁹ Ivi, p. 157.

¹⁰⁰ Ivi, p. 301.

uno studioso bruniano come Michele Ciliberto critica vivamente l'interpretazione di un Bruno umanista, l'eroico furore è l'apertura dell'uomo all'infinito naturale, non un sentimento precipuamente umano, anzi, è privilegio di pochissimi. È l'amore, «vincolo di Cupido», legame proprio della natura che richiama tutti gli enti all'Uno e, vorticosamente, li respinge da esso. In altri termini, in Bruno l'uomo non è certo collocato ai vertici della vita cosmica. Tuttavia, se tentare di leggere una vera e propria umanizzazione della natura in Bruno sarebbe un'impresa poco redditizia, resta comunque difficile non scorgere alcuna traccia di umanizzazione, si pensi semplicemente al fatto che la natura si mostra ad Atteone in sembianze femminili, attraverso il corpo di Diana. In linea con il chiasma marxiano, troviamo l'interpretazione del mito di Diana e Atteone di Klossowsky¹⁰¹, ripresa poi da Octavio Paz¹⁰², riflessione che merita di essere ripercorsa brevemente per la sua sorprendente vicinanza alla naturalizzazione dell'uomo, umanizzazione della natura. Qui, uomo e natura, soggetto e oggetto sono in reciproca oscillazione: Atteone è trasformato in cervo da Diana (naturalizzazione dell'uomo) mentre Diana si guarda attraverso gli occhi di Atteone-cervo per contemplare la propria bellezza (umanizzazione della natura). Un parallelo con il mondo dell'arte, suggerito da Paz, può facilitare la comprensione di quanto appena detto. Il *Grande Vetro* di Duchamp è un assemblaggio di due lastre di vetro contenenti lamine di metallo dipinto, polvere e fili di piombo, dal contenuto enigmatico, sono infatti rappresentati svariati oggetti, tra cui: un mulino ad acqua, forbici, setacci, delle uniformi appese a dei fili, una macinatrice di cioccolato. Paz propone un suggestivo paragone con il mito bruniano che, in questa sede, per la sua complessità, potrà essere solamente accennato: il vetro è il luogo di unione-separazione tra lo spettatore e l'opera. Il «quadro», grazie alla trasparenza del vetro, accoglie al proprio interno, dentro la propria cornice, l'ambiente circostante, in cui si trova l'osservatore. Quindi, lo spettatore è sia un soggetto di fronte al quadro che un oggetto del quadro, in quanto parte dell'ambiente accolto nella trasparenza del vetro. Vede la Sposa (l'oggetto-quadro) nella sua nudità e, al contempo, è l'oggetto (parte del quadro) con cui la Sposa si compiace della propria bellezza.

¹⁰¹ P. Klossowski, *Il bagno di Diana*, trad. it. di G. Marmorì, SE, Milano 2003.

¹⁰² O. Paz, *Apparenza Nuda*, trad. it. di E. Carpi Schirone, Abscondita, Milano 2000; il poeta e saggista O. Paz costruisce qui un lungo parallelo tra il mito bruniano e il *Grande vetro* di M. Duchamp.

Per Paz la medesima inversione di soggetto e oggetto avviene nel *Mito*: Atteone guarda Diana e Diana, dea della natura, si guarda attraverso gli occhi di Atteone-cervo. Soggetto e oggetto entrano in una dinamica vorticoso senza un'apparente soluzione.

Passiamo ai cinquanta cani, simbolo dei pensieri di Atteone che, prima lo guidano verso la preda, poi lo divorano¹⁰³. Atteone è catturato dai suoi stessi pensieri perché giunto alla verità, comprende di non essere «altro» da ciò che sta cercando. Soggetto e oggetto si identificano. Ma anche le razze dei cani trovano una collocazione precisa nell'allegoria bruniana: venticinque veltri e venticinque mastini. I primi sono i più agili e veloci, come la luce intellettuale precede, sempre, ogni azione umana. I mastini, più forti e robusti, rappresentano una caratteristica propria del furioso: la forza di volontà. Là dove l'intelletto sembra rallentare, di fronte a contraddizioni e limiti apparenti, la volontà offre la potenza infinita per affrontare l'infinito. Come non vedere in questa bipartizione di ragione e passione la blochiana distinzione tra corrente calda e corrente fredda? La vera conoscenza non può essere raggiunta solo dagli «occhi», dalla fredda ragione (aspetto oggettivo), occorre il «cuore», la volontà (aspetto soggettivo) che ci offre il «coraggio indomabile» per superare i luoghi più oscuri della selva. Allo stesso modo, la volontà senza l'intelletto sarebbe un cieco furore non eroico, privo di un orizzonte limitante del possibile. Ancora una volta, quindi, una dialettica soggetto-oggetto comune a Bloch e a Bruno.

Il filosofo di Ludwigshafen incontra il Nolano, nuovamente, nella comune declinazione della trascendenza, categoria di cui entrambi offrono una complessa trattazione che ha interessanti punti di affinità che possono convergere nell'analisi del chiasma.

In Bruno, come detto in precedenza, la conoscenza umana può cogliere la natura, Diana, ma non Dio. Resta un margine di trascendenza che l'uomo non può colmare. Il rapporto fra immanenza e trascendenza è uno degli aspetti più complessi e problematici del pensiero bruniano, si tratta di una compresenza,

¹⁰³ L'atto di «sbranare» gioca un ruolo di primo piano nella fusione dei due orizzonti (soggettivo e oggettivo). Come ama ricordare Bloch, il giovane Hegel, ben consapevole che nel mangiare si coglie l'inafferrabile essenza della natura, a Jena, di fronte ad un banchetto, esclamava: «Qui tutto è da consumare, si compia dunque per mezzo nostro il suo destino» (SO 41; 38).

nel medesimo pensiero, di aspetti opposti che generano numerosi problemi di interpretazione. Come è possibile inserire il concetto di trascendenza in una prospettiva che ha numerosi accenti panteistici?

Michele Frigerio, chiarisce il complesso rapporto Dio-natura in questi termini:

è lo stesso infinito che, in quanto tutto infinito (in ogni suo attributo) e totalmente infinito (tutto in tutto e in ogni sua parte), è detto Dio; e in quanto tutto infinito (non ha né margine, né superficie) non totalmente infinito (ogni parte è finita e ogni mondo che contiene è finito) è detto universo. Possiamo anche riassumere così: se il Tutto è totalmente nel tutto e in ogni-uno, allora è "Dio"; se il Tutto è totalmente nel tutto ma non totalmente in ogni-uno, allora è "Natura"¹⁰⁴.

In questo modo Bruno preserva l'infinità di Dio e della Natura, distinguendo l'uno dall'altra.

L'uomo, di fronte all'infinito, sperimenta un limite strutturale: l'impossibilità di definirlo. Dio sfugge a qualsiasi comprensione cristallizzata, a qualsiasi formula logica. Ridurre l'infinito ad una parola, frase o libro è un non-senso. In questo limite consiste il trascendente bruniano. La natura, Diana rappresenta il limite massimo raggiungibile dall'uomo; Dio, Apollo rimane al di là della nostra comprensione, finita, logica, individuale. Ma non si tratta di un al di là spaziale, quanto, piuttosto, di un limite logico: la conoscenza che l'uomo può raggiungere di Dio non sarà mai completa, dal momento che la conoscibilità di Dio è infinita. L'uomo può comprendere la Natura perché è riflesso di Dio. L'infinità divina può essere paragonata ad un'intensità luminosa insopportabile all'occhio umano; tale intensità risulterebbe percepibile se mediata da un corpo riflettente. Tale mediazione è svolta dalla natura infinita, riflesso dell'infinito divino, come la Luna è riflesso del Sole.

Questa è la trascendenza in Bruno. Trascendenza giocata interamente in un orizzonte interno al mondo, all'universo. Pertanto non è propriamente trascendenza.

Frigerio nota, a tal proposito, la duplice radice del discorso bruniano: ebraico-cristiano-musulmana da un lato (monoteistico-creazionistica-

¹⁰⁴ M. Frigerio, *Invito al pensiero di Bruno*, Mursia, Milano 1991, p.57.

trascendentalistica), egiziana, o pagana, dall'altro (politeistico-eternistica-immanentistica):

Per Bruno l'«assoluto» (incomparabile, incomprendibile, etc.) non è né trascendente né immanente e non lo è perché infinitamente trascendente (infatti è ab-solutus) e infinitamente immanente (infatti è natura della natura): più «lontano» di ogni dio biblico (più Uno, per così dire) e contemporaneamente più «vicino» di ogni dio pagano (più Tutto, per così dire): cioè non solo politeistico ma panteisticamente onnipresente, proprio in ogni e qualsiasi cosa¹⁰⁵.

Vera e propria *contradictio in adiecto* che si può mitigare grazie al ricorso alla formula blochiana del «trascendere senza trascendenza». Si tratta della tensione umana ad una meta al di là delle presenti possibilità umane ma, comunque, interna al mondo. La medesima contraddizione che sperimenta l'eroico bruniano quando, pur consapevole della propria condizione limitata e dello scarto incolmabile che lo separa dal divino, decide, comunque, di perseguire quel percorso d'ombre che, dal buio della condizione umana comune, giunge, attraverso ombre sempre più chiare, fino alla luce riflessa di Diana. Dio, luce assoluta, è l'al di là, la trascendenza. Ma Dio è dentro il mondo. Eliminata la trascendenza, nulla attende l'uomo oltre l'infinito orizzonte naturale e c'è qui spazio sovrabbondante in cui sviluppare la «naturalizzazione dell'uomo, umanizzazione della natura».

Paracelso: «ciò che è dentro è anche fuori e viceversa»

Spostandoci dal sole campano di Bruno alla gelida nebbia alemanna, dove la riflessione deve trovare riparo nell'intima interiorità gotica, troviamo Philippus Aureolus Theophrastus Bombastus von Hohenheim, che si faceva chiamare Paracelso. «Medico, ciarlatano, grande empirico e al contempo grande teorico»¹⁰⁶ per cui chimica ed alchimia sono ancora inscindibilmente intrecciate. Ma l'alchimia, ricorda Bloch, non si riduceva alla trovata ciarlatanesca di trasformare i metalli grezzi in oro, indagava invece il più nobile scopo di far

¹⁰⁵ Ivi, pp. 158-159.

¹⁰⁶ Ivi, p. 74.

vivere la materia morta, di riportare la luce in ciò che la possiede solo interiormente e la nasconde, ricondurre il mondo alla sua vera essenza. L'intreccio di uomo e mondo, ampiamente presente in Paracelso, si manifesta nell'intreccio tra microcosmo e macrocosmo: «l'uomo è il mondo in piccolo, una specie di breviario del cosmo, come il cosmo è l'uomo in grande, un suo prolungamento: entrambi sono sempre simpateticamente intrecciati»¹⁰⁷. Come nel giovane Schelling, in Paracelso la natura si mostra all'uomo incompleta e l'uomo ha il compito di portarla a compimento. A tal proposito Bloch, ne *// principio speranza* ritorna su una delle sue formule agostiniane preferite: «questo è il dies septimus, ovvero la domenica del mondo, creata dall'uomo»¹⁰⁸. La vicinanza al romanticismo tedesco sta proprio nell'immagine antimeccanicistica della natura, come ricorda Bloch:

La filosofia della natura dinamico-qualitativa di Schelling e dello stesso Hegel, in quanto connessa con la produttività fisica, si muove del tutto all'interno di questo tratto paracelsiano ed è essa stessa solo un segno, ma il segno di una natura mediata, al di fuori del settore meccanicistico. [...] Se esiste un focolare di produttività nella natura, allora la struttura di questa origine non è esauribile con modelli subatomici e neppure con una legge universale dei campi¹⁰⁹.

Anche qui, come in Bruno, troviamo uno sguardo immanente, volto all'interno, non solo dell'uomo, ma anche del mondo, che indaga ciò che giace in latenza e desidera emergere. Schematizzando la descrizione che Paracelso offre del mondo, troviamo una materia prima, principio indeterminato di tutte le cose, da cui derivano tre elementi: mercurio (elemento che rende i corpi fluidi, vivi), zolfo (rende i corpi combustibili) e sale (rende i corpi coesi). Il microcosmo è dominato da Archeo, spirito affine al mercurio, quintessenza di tutte le cose, mentre il corrispettivo di Archeo nel macrocosmo è *Vulcanus*. In questa grande corrispondenza, l'uomo costituisce la chiave per la soluzione del mondo, che non ha costruito ma che può risolvere, portare a compimento. Questa corrispondenza di uomo e natura, microcosmo e macrocosmo, permette una particolare elaborazione del tema della volontà, affrontato da Paracelso e carico

¹⁰⁷ Ivi, p. 83.

¹⁰⁸ PH 753; 742.

¹⁰⁹ PH 804-805; 794.

di ripercussioni per la filosofia della speranza. Difatti, ne *Il principio speranza*, Bloch precisa anche che la volontà, trova un fondamento in Archeo, «il soggetto della natura nell'uomo». Passaggio, questo, molto importante agli occhi di Bloch, perché evidenzia la necessità di offrire un fondamento naturale alla volontà umana, una base solida, affine alla blochiana «corrente fredda», che sappia scongiurare una deriva teoretica. Paracelso è un medico-alchimista attento a garantire alle grandi ambizioni del suo sistema un realismo di fondo affinché volontà, immaginazione, speranza – potremmo leggere, *antelitteram*, “utopie” – fossero effettivamente concretizzabili.

Ogni volontà e immaginazione risiede in Archeus e possiede la sua forza solo in accordo con esso e inoltre solo in accordo con la forza generale cosmica della natura universale, che Paracelso chiama «Vulcanus». L'intenzione di Paracelso è di delimitare e fondare in questa duplice connessione l'immaginazione, sbarazzandola così del carattere follemente astratto che assumerà successivamente, come pure del donchisciottismo solitario¹¹⁰.

Tutto ciò confluisce in una concezione medica magico-alchemica: la malattia viene interpretata come un'alterazione del normale corso naturale, un elemento parassitario, al pari di una colpa, che deve essere arginato e sconfitto mediante un potenziamento della forza vitale. Così, per curare l'uomo bisogna fare riferimento a tutte le scienze del macrocosmo: la medicina si fonda sulla teologia, la filosofia, l'astronomia e l'alchimia. Motivo per cui, nell'indagare le cause di una malattia, il medico deve cercare nelle cose esterne e non nell'uomo: «se trovate nell'uomo una malattia e vi domandate quale e come sia, la risposta non la troverete là dove la malattia ha preso sede, ma dovrete prenderne conoscenza in sede esterna»¹¹¹.

La corrispondenza uomo-natura è tale che, nota M. L. Bianchi:

Non meno del cielo i singoli individui sono forniti di un loro «firmamento interno», alla più o meno felice configurazione del quale si deve il loro essere sani o ammalati. In questa visione di un cosmo i cui membri si richiamano e

¹¹⁰ PH 800; 789.

¹¹¹ T. Paracelso, *Werke*, I, vol. 8, in G. Ernst (a cura di), *La filosofia del Rinascimento*, Carocci, Roma 2003, p. 220.

corrispondono vicendevolmente si inquadra anche la metodologia terapeutica proposta dalla medicina paracelsiana¹¹².

Pur estraneo agli sviluppi delle scienze naturali e alla concezione matematico-quantitativa della nascente borghesia, Paracelso mostra uno spirito profondamente rinascimentale nel manifesto desiderio umano di intervenire per correggere il corso della natura, di cooperare con la natura e di migliorare la natura stessa e l'uomo. Ne è un esempio lampante il progetto dell'*Homunculus*, che incarna l'ambizione di creare un uomo perfetto, migliore di quello creato dalla Provvidenza. In ciò, sottolinea Bloch, risiede l'elemento prometeico di Paracelso, un medico che si pone su un piano pari a quello divino. Le speranze di una fertile collaborazione tra uomo e natura fondano la nuova scienza di Paracelso, fondata sull'unità di teoria ed esperimento: la teoria non è che una pratica speculativa e la pratica non è che la teoria applicata, così come la filosofia è natura invisibile e la natura è filosofia visibile. Siamo già alle origini del chiasma, in «un cosmo in cui l'uomo giunge a sé, così come il microcosmo uomo fa giungere a sé l'intero universo»¹¹³.

Jacob Böhme: il «ciabattino filosofo»

Nella *Sacra famiglia*, Marx scrive:

Tra le proprietà innate della materia, il movimento è la prima e la più eminente, non solo come movimento meccanico e matematico, ma ancor più come impulso, spirito vitale, tensione, come – per usare l'espressione di Jakob Böhme – tormento della materia» e, parlando di Bacone: la materia, nel suo splendore poeticamente sensibile, sorride a tutto l'uomo¹¹⁴.

¹¹² M. L. Bianchi, «Teofrasto Paracelso e la nuova medicina», in *La filosofia del Rinascimento*, cit., p. 216.

¹¹³ PH 805; 794.

¹¹⁴ F. Engels - K. Marx, *La sacra famiglia* in lid. *Sulla scienza*, a cura di G. Barletta, Dedalo, Bari 1977, p. 145.

Jakob Böhme, che Hegel definì il primo filosofo tedesco¹¹⁵, è frequentemente citato nelle opere di Bloch come uno dei rappresentanti di quella concezione qualitativa della materia che, attraverso molteplici interstizi storici, giunge fino al chiasma marxiano. Il ciabattino-filosofo sassone (1575-1624) trova uno spazio autonomo nelle lezioni sulla *Filosofia del Rinascimento*, dove Bloch ne descrive romanticamente la crescita filosofica. Nato e vissuto nel bel mezzo delle lotte religiose, Böhme lavora come calzolaio alla fioca luce della lampada a olio che rischiara la misteriosa atmosfera della bottega e si forma sugli scritti di Paracelso, dato che «di scienza naturale matematica Böhme non aveva naturalmente mai sentito neppure parlare»¹¹⁶. La sua intuizione filosofica, come talvolta capita nella storia della filosofia, è connessa alla luce, a un barlume riflesso su uno scuro piatto di peltro. È da una quotidiana osservazione che derivano le idee fondamentali della sua prima opera, *L'aurora nascente*: senza uno sfondo oscuro non si sarebbe manifestata la luce perché ogni cosa, per manifestarsi, necessita del suo opposto, il mondo è costituito da opposizioni dialettiche. Le premesse sono portate da Böhme alle estreme conseguenze e la stessa dialettica che governa in mondo è individuata anche in Dio, dove il filosofo scorge un principio negativo, diabolico, perché senza alterità neppure il divino potrebbe manifestarsi. Ogni cosa contiene il negativo, fondamento originario del mondo, che si manifesta come appetito e mancanza. Questa dialettica eraclitea è anche l'origine del bene, come dal fuoco distruttore può derivare il tepore del focolare domestico. Lo stesso mondo è prodotto da questa fermentazione di opposti, dal ribollire dei contrari. Aspetto che ricorda la descrizione che Bloch offre del "progresso" in Hegel, come di un «"erompere dall'interno" del contenuto, come se si andasse formando nella massa in fermento della fusione del metallo storico la "folgorazione" dell'essenziale»¹¹⁷. L'intera riflessione di Böhme rappresenta per Bloch quel volto del Rinascimento affascinato dagli aspetti qualitativi della natura, una visione del reale presto trascurata dalla cultura del calcolo perché conflittuale con la nascente ideologia borghese-scientifica.

¹¹⁵ «Grazie a lui [Böhme], in Germania la filosofia è emersa con un proprio peculiare carattere» (Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, Laterza, Roma-Bari 2009, p. 461).

¹¹⁶ ZP 230; 88.

¹¹⁷ SP 39.

Böhme dipinge l'affresco globale di una natura puramente qualitativa, dove amarezza, dolcezza, ardore, splendore e fragore sono concepiti come proprietà reali della vita naturale, in profonda anche se ingenua opposizione con la scienza meccanicistica della natura [...] lussureggia una selva di qualità [...] presuppone così che la creazione non sia accaduta una volta per tutte, bensì accada di continuo. Il mondo sprofonderebbe se non ci fosse in esso un continuo produrre¹¹⁸.

La natura è vista come un regno di forze magico-alchemiche e l'uomo è, come in Paracelso, il «supremo Tutore della natura», colui che possiede tutte le contraddizioni e le può portare alla soluzione in quanto quintessenza di tutte le forze che si agitano nel mondo. L'uomo può questo grazie a Cristo («che non ha neppure visto la Palestina»¹¹⁹ perché vive dentro l'uomo) ma Cristo è il Lucifero lucente, l'alter-ego del diavolo, il diavolo purificato. Ciò giustifica e chiarisce la provvidenziale caduta dell'uomo dall'Eden. Il problema della salvezza umana supera, quindi, la mera dimensione antropologica e si dilata coinvolgendo tutti gli aspetti della vita cosmica. In altri termini, il destino umano viene strappato dalla sua singolarità e riconsegnato ad un orizzonte cosmico, in cui sono parimenti coinvolti anche la natura, gli angeli e le stelle.

Ancora emerge la dialettica uomo-mondo in cui soggetto e oggetto si scambiano circolarmente i ruoli ponendo domande e offrendo risposte circa il significato dell'essere. L'uomo incarna l'attore di questo processo cosmico che può portare a compimento perché è una particella divina, dotato sia della Volontà divina che di tutti gli opposti e della possibilità del peccato. Ma potrà giungere a Dio soltanto mediante una visione immediata, dato che la ragione non ne è in grado, possibile grazie alla scintilla divina che regna negli uomini (l'anima ha la medesima origine dell'essenza divina). Dio, al di sopra di tutte le cose, è definito "nulla eterno", eterno abisso dell'essere (Cfr. *Mysterium magnum*, 1, 2), il *Mysterium magnum* che ha la volontà di riflettersi in se stesso. Da ciò deriva la trinità: Padre (Volontà), Figlio (Sentimento e piacere che prova a contemplarsi), Spirito (uscita del Sentimento e della Volontà nel linguaggio).

¹¹⁸ ZP 236; 95.

¹¹⁹ ZP 240; 99.

Tutto ciò, per rivelarsi a se stesso, per riflettersi, richiede una dualità, quella tra luce e tenebra, bene e male.

Al rigido rapporto tra micro e macro cosmo descritto da Paracelso, Böhme contrappone, però, un futuro di unione tra uomo e mondo, una perfetta corrispondenza che rivive nell'immagine dell'albero della vita, rigonfio di un succo di vita (*Lebenssaft*) generato da un'interna attività germogliante. Bloch ne offre un'appassionante immagine in *Avicenna und die Aristotelische Linke*:

Und es ist in der Tat merkwürdig, doch voll archetypischem Sachzwang, daß das Baumgleichnis, wie es von Bruno rückwärts zu Duns Scotus und weiter reicht, so vorwärts sich fast wörtlich auch bei Jacob Böhme findet, der doch schwerlich diese literarischen Quellen gekannt hat. Aber Böhme läßt in der Vorrede zu seine »Aurora« fast genau wie Duns Scotus und sicher wie Bruno die Welt als einen Baum figurieren, der von der Wurzel bis zur Blüte und Frucht von Einem Lebenssaft durchquollen, durch die eigene Keimtätigkeit von innen heraus gestaltet und gegliedert ist¹²⁰.

Una produttività interna, che genera il movimento, la vita grazie al tormentoso conflitto di contrari che si agitano nella materia. Concezione dello sviluppo dalla materia che certo, non è passata inosservata al giovane Marx della *Sacra famiglia*.

Aristotele e la «sinistra aristotelica»

Abbiamo fin qui inseguito a ritroso le tracce del chiasma marxiano da Feuerbach, Schelling, attraverso il moderno panteismo di Spinoza, fino al "rinascimento qualitativo" di Bruno, Paracelso e Böhme. Possiamo ora occuparci del fondamento ontologico di quella "*natura naturans*" che rende possibile la «naturalizzazione dell'uomo, umanizzazione della natura». Per ragioni espositive, invertiremo la direzione fin qui seguita e salteremo il periodo medievale per giungere direttamente ad Aristotele. Potremo così chiarire i

¹²⁰ AAL 112. Potremmo tradurre: «Ed è effettivamente curioso, eppure pieno di necessità archetipica, che la parabola dell'albero, che va da Bruno a ritroso a Duns Scoto e oltre, in avanti, si trova quasi alla lettera, anche in Jacob Böhme, che ha conosciuto poco queste fonti letterarie. Ma Böhme, nella prefazione al suo *Aurora*, quasi esattamente come Duns Scoto ed esattamente come Bruno, figura il mondo come un albero gonfiato dalla radice fino al fiore e al frutto da un succo di vita, creato e formato dalla stessa attività germogliante dall'interno».

termini chiave della sua argomentazione (in particolare i concetti di “materia” e “forma”, “potenza” e “atto”). Solo a questo punto, sarà possibile ritornare al Medioevo, esaminando le tesi di tre filosofi aristotelici – Avicenna, Avicbron e Averroè – che Bloch classifica sotto l’etichetta di “sinistra aristotelica” e che offrono la “materia” imprescindibile allo sviluppo del chiasma.

Per intendere il ruolo che Aristotele svolge nella storia del chiasma, potrebbe essere opportuno ricordare una celebre lezione inaugurale di Bloch dove, pur non comparendo il nome dello Stagirita, troviamo alcune premesse indispensabili per chiarire il tema in esame.

Nella sua prolusione all’Università di Tubinga, dopo la fallita esperienza di Lipsia, Bloch risponde alla domanda cruciale: «La speranza può andare delusa?». Parole pronunciate parallelamente alla costruzione del muro di Berlino, nel 1961. Bloch, settantaseienne, con un pesante carico di speranze naufragate alle spalle ma ancora fiducioso nei nuovi possibili sviluppi marxisti, risponde:

È ovvio: una cosa del genere accade con facilità estrema. Succede spessissimo: ogni vita è piena di sogni che non si realizzano. [...] Nulla vi è di più umano che oltrepassare ciò che è. Che i sogni in fiore maturino solo di rado, lo si sa da tempo. L’esperta speranza lo sa meglio di chiunque altro; anche in ciò essa non è garanzia¹²¹.

Sulla stessa lunghezza d’onda, nel tardo *Experimentum Mundi*, Bloch approfondisce il carattere anfibio del divenire, oscillante tra la realizzazione e il fallimento, promotore di speranze e di paure.

Il *novum* non è affatto necessariamente destinato ad essere un bene, può suscitare così paura come speranza, può contenere la duplice possibilità del crollo e dell’ascesa. Solo che il positivo racchiuso nel possibile ha sempre alleata la speranza attiva, la quale non si lascia di per sé fiaccare né subbiettivamente dai coadiutori della paura, né obbiettivamente dal male, per quanto non impedito¹²².

¹²¹ VG 249-258.

¹²² EM 141; 176.

Stabilito il carattere aperto e non predeterminato del futuro, vediamo quale tipo di speranza viene difesa da Bloch. In altri termini esaminiamo cosa rende non solo lecito, ma anche filosoficamente fondato lo sperare. Tentiamo, quindi, di definire quando una speranza possa dirsi concreta, evitando la deriva illusoria e infondata del *wishful thinking*. In molti passaggi delle sue opere, Bloch si riferisce alla duplice presenza, nei progetti e nelle utopie concrete, di sogno e razionalità, desiderio e progettualità, brama e rigore scientifico; coppie di opposti che sono sintetizzati nell'efficace immagine delle due correnti, calda e fredda, del marxismo. Solo la compresenza di questi poli contrapposti può garantire la fondatezza di una speranza. Fin qui il discorso blochiano non presenta apparenti difficoltà e si mantiene su una linea di stampo politico, gnoseologico e morale.

Giungiamo, finalmente, ad Aristotele quando Bloch tenta di calare sul piano ontologico le premesse sopra esposte. Il volto bifronte della speranza concreta, soggettivo e obbiettivo, caldo e freddo, desiderante e raziocinante, seppur con le dovute trasposizioni concettuali, viene ricercato anche nella materia.

In una delle pagine più complesse e fertili, anche se mai sufficientemente indagata, della sua produzione¹²³, nel tardo *Experimentum Mundi*, Bloch ricorda che per la realizzazione utopica occorre il favorevole incontro di due fattori: quello soggettivo, l'intervento umano, qui definito come "potenza"; e quello obbiettivo, la facoltà obbiettivo-reale del trasformabile, il mondo e le circostanze che possono coadiuvare o meno l'intervento umano, qui definito come "potenzialità".

In questo senso, dunque, la materia funge da "orizzonte limitante del possibile", da corrente fredda con cui l'uomo deve fare i conti per calibrare concretamente le proprie speranze, per scongiurare eccessi ottativi che non troverebbero applicabilità alcuna nel reale.

La categoria della possibilità, da cui Bloch ha appena ricavato una duplice accezione (fattore soggettivo-umano e fattore obbiettivo-materiale, il mondo), viene ulteriormente scomposta, grazie ad un recupero della terminologia aristotelica. Operazione che, come stiamo per vedere, offre a Bloch la possibilità di trasferire interamente l'argomentazione sul versante ontologico,

¹²³ Cfr. EM 139; 174.

all'interno dell'orizzonte materiale. Anticipiamo una breve introduzione ai concetti aristotelici di materia e forma, potenza e atto, prima di addentrarci nella trattazione blochiana della possibilità:

Essere secondo la potenza e l'atto indicano, rispettivamente, l'essere come *possibilità* e *capacità*, da un lato, e l'essere come *realizzazione di quella possibilità e capacità*, dall'altro. È in *potenza* veggente colui che tiene gli occhi chiusi (perché può vedere, ma non sta vedendo); è veggente *in atto* chi li tiene aperti. E in potenza statua un blocco di marmo che lo scultore sta scalpellando, è *in atto* la statua già scolpita¹²⁴.

A ciò si aggiunga che, come nota Reale, vi è un legame di identità tra potenza e materia, dato che la materia è «essere in potenza», pura potenzialità che attende di realizzarsi in nuove forme. Questa disponibilità della materia a trasformarsi in cose sempre diverse, riletta in chiave psicologica, determina una tensione della materia verso i suoi possibili sviluppi, determinando uno stato di apertura al divenire, un costante «desiderio della forma»:

La materia è desiderio *della forma*, ossia positiva capacità di assumere la forma (è, per sua natura, fatta per essere realizzata dalla forma) e, quindi, è *essere in potenza*. La forma, invece, è determinazione della materia, *principio attuante* le potenzialità della materia¹²⁵.

Tracciata brevemente la cornice terminologica aristotelica, addentriamoci nell'analisi che Bloch dedica a uno solo dei due poli sopra citati: la materia intesa, appunto, come desiderio della forma ed elevata a categoria della possibilità.

Bloch sembra muovere dall'urgenza di scongiurare una concezione della possibilità «come modesto stadio preliminare della realtà, che scompare subito diventando reale»¹²⁶, esaurendosi in una semplice successione cronologica, come se il possibile fosse semplicemente ciò che precede l'esser divenuto, guardato con il senno di poi. La visione della possibilità che Bloch individua in

¹²⁴ G. Reale, *Introduzione a Met.*, Rusconi, Milano 1997, p. XXII.

¹²⁵ *Ibidem*.

¹²⁶ EM 143; 178.

Aristotele è piuttosto quella di un «essere straordinario che circonda la realtà data e soprattutto la precede [...] e relativamente manovrabile»¹²⁷. “Manovrabile”, appunto, affinché sia lecito sperare concretamente sulla scorta di un progetto applicabile alla realtà. Una possibilità, quindi, come fondamento che precede il reale e l’uomo e che si mostra aperto alla progettualità umana. Qui incontriamo uno dei passi più complessi dell’intera produzione blochiana, in cui si addensa il tentativo di fondazione ontologica del sistema aperto della speranza, banco di prova su cui si scontrano tanto le accuse di metafisica rivolte a Bloch quanto i tentativi di dimostrare la serietà scientifica dell’utopia concreta.

La rilettura blochiana di Aristotele ruota attorno a due espressioni con cui lo Stagirita descrive il concetto di possibilità (da intendersi contemporaneamente come “materia”): κατὰ τὸ δυνατόν¹²⁸ («secondo il possibile» o «in misura del possibile») e ὁ υἰάμει ὄν («essere in potenza», «essere-nella-possibilità»). Tentiamo di dipanare la complessità di queste due accezioni di «possibilità» ricorrendo alle esplicazioni che Bloch offre anche in altre opere e alla letteratura critica.

- Con κατὰ τὸ δυνατόν («secondo il possibile» o «in misura del possibile»), Bloch intende la cornice che delimita le possibilità di un determinato reale influenzando lo sviluppo della forma. Si tratta delle «condizioni presenti» che

¹²⁷ EM 144; 179.

¹²⁸ A tal proposito riportiamo il passo di G. Cunico relativo al termine κατὰ τὸ δυνατόν: «è un’espressione corrente nel greco antico, molto usata da Platone ma, ahimè, non da Aristotele. L’errore di attribuzione deriva dalla fonte di Bloch, che è il manuale di *Storia della filosofia* di Windelband; per lui era un testo sacro, in questo caso, però, non infallibile, perché l’espressione corrispondente in Aristotele, e linguisticamente affine è *kata dynamin* o *dynamei*» (G. Cunico, Intervista in *I sogni di cui è fatta la materia. Interviste su Ernst Bloch*, cit., p. 103). Altrove, Cunico scrive: «l’espressione κατὰ τὸ δυνατόν, pur essendo abbastanza comune nel greco classico, non mi consta che appartenga alla terminologia tecnica di Aristotele, anzi non compare neppure nell’*Index aristotelicus del Bonitz*. La si trova invece spesso in Platone, come in un passo molto significativo del *Teeteto*, dove egli parla di un divenire simili a Dio “per quanto possibile” (176b). Platone usa in senso equivalente anche l’espressione simile κατὰ δύναμιν (p.e. *Timeo*, 30°), mentre in Aristotele questa espressione compare in un’accezione tecnica equivalente a δύναμει, cioè in opposizione a κατ’ ἐνέργειαν (p.e. in *Phisica*, II, 3, 195 b 16-20 o in *De Anima*, III, 7, 431 a 2)»; G. Cunico, *Essere come utopia. I fondamenti della filosofia della speranza di Ernst Bloch*, Le Monnier, Firenze 1976, p. 127. A parziale integrazione di quanto detto, segnalo altri punti dei testi aristotelici dove compare il termine κατὰ δύναμιν: *De anima* II, 5, 417 b 30; *De anima* II, 5, 426 a 4-19; *De anima* II, 5, 430 a 22; *De anima* II, 5, 430 b 23; *Del cielo*, III, 2, 301 b 22; *Del cielo*, III, 2, 302 a 24.

ci indicano «come comportarci sulla via verso la meta»¹²⁹, elementi con cui dobbiamo fare i conti per evitare il naufragio delle nostre speranze e per poter edificare progetti concreti. In altri termini, il nostro pianificare «è di volta in volta condizionato secondo la misura data del possibile»¹³⁰. Ma non solo il nostro singolo progettare, l'intero essere è «mediazione determinata con lo *status* storico del processo globale»¹³¹. Tutto questo suggerisce un atteggiamento metodologico fondamentale ai fini di una speranza concreta: la «cautela critica che determina il ritmo del cammino»¹³², una prudenza che sappia considerare e bilanciare l'entusiasmo della speranza con l'attenta analisi del presente e degli elementi limitanti ad esso sottesi. Come chiarisce Gerardo Cunico, l'essere «secondo il possibile» è il «luogo delle concrete condizioni parziali della realizzazione, il limite e il quadro storico, la misura contingente e cangiante di quanto è “volta per volta” possibile»¹³³. Per utilizzare una metafora botanica, un seme è destinato a diventare una certa specie vegetale, una determinata pianta. Le dimensioni, la durata di vita, il rigoglio e le sfumature cromatiche della pianta, così ricca di potenzialità, racchiuse nel seme, saranno condizionate pesantemente dal contesto geografico, climatico e morfologico in cui crescerà. Queste condizioni limitanti sono il *κατὰ τὸ δυνατόν*. Certo, tali condizionamenti, possono essere tanto limitanti quanto facilitanti e rientrano nelle *categorie di trasmissione*, categorie con cui Bloch spiega il passaggio da una condizione all'altra mediante cause o fini specifici o casualità; categorie relative allo svolgersi della realtà immediata, non di quella sostanziale e finale. Siamo, quindi, di fronte ad una molteplicità di fattori, il cui rapporto condiziona sia il fattore «subbiettivo» (la possibilità attiva che trasforma il dato) che quello «obbiettivo» (la possibilità passiva del dato di essere trasformato). Se non vi fossero limiti contingenti e casuali (*τὰ συμβεβηκότα*, che non hanno nè scopo nè legge) non si potrebbe parlare di possibilità (*κατὰ τὸ δυνατόν*).

- Con l'espressione aristotelica *δυνάμει ὄν* («essere in potenza», «essere-nella-possibilità»), Bloch intende la ricchezza inesauribile delle potenzialità

¹²⁹ PH 237; 242.

¹³⁰ PH 237; 243.

¹³¹ G. Cunico, *Essere come utopia. I fondamenti della filosofia della speranza di Ernst Bloch*, cit., p. 92.

¹³² TE2 86.

¹³³ G. Cunico, *Introduzione a Experimentum Mundi*, cit, p. 14.

latenti nella Mater-ia, le infinite prospettive latenti nel grembo fecondo della natura, la sovrabbondanza che spinge per superare ogni limitatezza, il *totum* utopico che preme per oltrepassare il presente. Di vitale importanza nell'economia del sistema della speranza, l'«essere in potenza» impedisce che «conquiste parziali su questa via possano essere prese per la meta tutt'intera e la nascondano»¹³⁴. Dal punto di vista antropologico, il δυνάμει ὄν è «la fondata attesa che garantisce un ottimismo militante in vista dello scopo»¹³⁵. Quindi, nella prassi della speranza, tale prospettiva garantisce l'«impulso a conseguire forme sempre più elevate e perfette»¹³⁶, in vista di ciò che da ultimo è possibile, perché anche dall'ontologia arriva la conferma che il mondo, la materia e la natura sono il tesoro e la festa delle possibilità¹³⁷.

Ritornando alla metafora botanica, questo stadio della possibilità è quello del seme, che deve ancora incontrare gli elementi contingenti che ne condizioneranno la crescita, e si può ancora pensare, pertanto, in tutta la ricchezza delle sue forme possibili. Certo, fuor di metafora, il δυνάμει ὄν non è riferito ad un singolo ente, ma alla «possibilità ontologica di qualsiasi possibile in generale»¹³⁸, possibilità che non si è ancora identificata in alcuna realtà, il vento che soffia sulle vele della speranza. Pertanto, Cunico lo definisce come «pienezza ancora latente di ciò che è ultimamente possibile e più radicalmente sperabile»¹³⁹.

Il rapporto tra i due è di complementarità, come tra corrente calda e corrente fredda. Infatti, il κατὰ τὸ δυνατόν, senza δυνάμει ὄν, si esaurirebbe ad ogni singola manifestazione, ad ogni singolo passaggio dalla potenza all'atto. Viceversa, il δυνάμει ὄν, senza κατὰ τὸ δυνατόν, si ridurrebbe a mera «consolazione trascendente»¹⁴⁰, sarebbe privo di concretezza, perchè non

¹³⁴ PH 237; 242.

¹³⁵ Ibidem.

¹³⁶ D. Dibitonto, *Luce, oscurità e colore del desiderio. Un'eredità non ancora indagata della filosofia di Ernst Bloch*, Mimesis, Milano-Udine 2009, p. 49.

¹³⁷ Per le espressioni «tesoro della possibilità» e «festa delle possibilità» cfr. le interviste a R. Bodei e G. Cunico in Cunico in *I sogni di cui è fatta la materia*, cit., pp. 19 e 89.

¹³⁸ MP 174.

¹³⁹ G. Cunico, *Critica e ragione utopica: a confronto con Habermas e Bloch*, Marietti, Genova 1988, p. 261.

¹⁴⁰ MP 174.

potrebbe mai passare dalla possibilità alla realtà. L'intreccio delle due prospettive del possibile, come condizione limitante e come latenza inesauribilmente feconda, costituisce ciò che Bloch definisce la «possibilità obbiettivo-reale», nucleo vivo dell'utopia concreta:

Sia come misura del possibile, sia, a maggior ragione, come essere-nella-possibilità, la possibilità è la fondazione del fondante in assoluto, vale a dire: la possibilità obbiettivo-reale, dimorando nella sostanzialità, è la categoria delle categorie in assoluto, quindi anche delle categorie di trasmissione, in quanto e per quanto queste non vengano a precludere il novum, ma gli aprano piuttosto un varco finalistico-causale¹⁴¹.

Solo una speranza fondata sulla «possibilità obbiettivo-reale» può essere legittimamente posta di fronte al carattere anfibio del divenire che abbiamo sottolineato in apertura del presente paragrafo. Un «novum» che prefigura, al contempo, successo e distruzione, desideri e timori. Bloch è consapevole che, per non ridurre la possibilità a dimora materiale della paura, occorre emendare l'ontologia da una contingenza immersa in un caos imprevedibile, in un caso annientatore di ogni speranza. Tuttavia, perché vi possa essere speranza, si deve ricusare al contempo anche un'immagine necessitata del mondo, che non lascerebbe spazio alcuno per la libera progettazione. La doppia terminologia aristotelica di κατὰ τὸ δυνατόν e di δυνάμει ὄν offre, quindi, a Bloch gli elementi per fondare un'ontologia in cui la possibilità sia la dimora materiale della speranza e non la dimora reazionaria della paura. Difatti il κατὰ τὸ δυνατόν si presenta come contingenza limitante o facilitante, non come puro caos pronto ad annichilire ogni umana progettazione.

Questa interpretazione del concetto di caso ricorda da vicino la filosofia della natura di Epicuro, preferita, dal giovane laureando Marx, a quella di Democrito. In Epicuro, infatti, si traccia un atomismo che lascia spazio alla progettualità, alla libertà, perché non è né rigidamente necessitato, né puramente casuale. Infatti, alla caduta degli atomi in linea retta (quindi scientificamente prevedibile)

¹⁴¹ EM 141; 176 (in corsivo nel testo).

segue la loro spontanea declinazione, il *clinamen* appunto, l'elemento di casualità che apre la strada alla libertà umana¹⁴².

Siamo, quindi, di fronte ad un materialismo non meccanicistico, in cui causalità e casualità si compensano liberando la strada alla libertà umana. Su quest'ontologia, in cui possibilità e realtà non si escludono l'un l'altra, è possibile edificare una speranza obiettivo-reale. Tipo di speranza che, pur essendo soggetta a delusioni, ha buone carte da giocare.

Il terreno fertile di questa materia – non meccanicamente intesa, aperta alle possibilità ed eternamente feconda di forme – inaugura quella corrente filosofica che Bloch nomina “sinistra aristotelica”¹⁴³ e che, attraverso plurimi interstizi storici, giunge fino alle porte del chiasma marxiano. Tre, in particolare, sono gli aristotelici del X e XII secolo che riprenderanno la materia aristotelica caricandola di un dinamismo ancora assente in Aristotele: Avicenna, Avicbron e Averroè. Difatti la materia indeterminata e aperta a ogni possibilità (*dynamei on*) che troviamo nello Stagirita sotto i termini di *hypokeimenon* (substrato, soggetto, ciò che sta sotto) o di *prote hyle* (*πρώτη ὕλη* la materia prima come sostrato indeterminato, astrazione non reperibile in natura)¹⁴⁴ presenta una netta passività di fronte al potere attuante della forma¹⁴⁵. Sarà proprio la “sinistra aristotelica” a conferire alla materia, attraverso passaggi graduali, il carattere attivo e operante precedentemente riservato alla forma¹⁴⁶. Queste sono le premesse per la sovrapposizione di materia-natura e Dio che abbiamo trovato in Bruno e in Spinoza.

¹⁴² Cfr. D. Fusaro, *Marx e l'atomismo greco. Alle radici del materialismo storico*, Il Prato, Saonara 2007, pp. 44-45.

¹⁴³ Con evidente riferimento alla sinistra hegeliana, Bloch si riferisce alla reinterpretazione in chiave naturalistica e immanente di Aristotele (Cfr. Cunico G., *Essere come utopia: i fondamenti della filosofia della speranza di Ernst Bloch*, cit., p. 128).

¹⁴⁴ La materia prima (*πρώτη ὕλη*) è la materia originaria di tutte le sostanze sensibili, mentre la materia seconda o propria (*hyle oikeia ὕλη οικεία*) è ciò che è, a sua volta, una sintesi di forma e materia: «se però vi è alcunché di primo, di cui non si possa più dire [che è] di altro, rispetto a un principio diverso, ciò è la materia prima» (*Metafisica*, IX, 7, 1049 a 24-5); «di ciascun ente vi è una materia propria» (*Metafisica*, VIII, 4, 1044 a 18).

¹⁴⁵ Tale passività va diminuendo nella materia propria, già attuata nel sinolo in unione con la forma.

¹⁴⁶ Cfr. G. Cunico, *Essere come utopia: i fondamenti della filosofia della speranza di Ernst Bloch*, cit., pp. 94-95.

Avicenna: l'«influsso coadiuvante del substrato materiale»

Tra i primi filosofi cui Bloch riconosce il merito di aver rielaborato in senso qualitativo e vitale il concetto di materia dello stagirita è Ibn-Sina (980-1037), il medico persiano grazie a cui l'occidente cristiano è venuto a contatto con la quasi totalità degli scritti aristotelici (di cui si conosceva solo la *Logica*). Considerato come il più grande esponente della filosofia araba, opera nel crocevia tra filosofia greca, araba e latino-cristiana. Della sua imponente opera, passata ai manuali soprattutto per la teoria dell'immortalità senza resurrezione della carne e il rigoroso emanatismo (la realtà è il risultato di un processo emanativo che parte da Dio, esso stesso coinvolto nella necessità del flusso che crea il mondo, da cui deriva l'eternità del mondo) Bloch si focalizza sulla *Metafisica*. Qui, infatti, individua elementi che sviluppano, in senso sostanziale, i concetti aristotelici di potenza e materia. Partendo dall'analisi della potenza, Bloch nota che Avicenna ne difende l'esistenza contro l'ipotesi che vorrebbe il possibile, laddove non realizzato, non esistente. Difatti «qualunque [cosa] venga ad essere, prima del suo venire ad essere, o è in se stessa possibile che esista oppure impossibile che esista»¹⁴⁷ e il luogo in cui la cosa si trova in potenza è la materia: «Quanto poi alla natura di quel che è in potenza, il suo luogo di inerenza è la materia ed è quindi la materia quella di cui è valido affermare che essa in se stessa è esistente in potenza»¹⁴⁸.

Inoltre, pur rispettando la priorità aristotelica della forma rispetto alla materia, Avicenna precisa che, anche se la possibilità materiale non realizzata non si può considerare causa dell'esistenza della forma, è tuttavia la causa materiale che predispone i contenuti dell'esistenza della forma¹⁴⁹. Infatti, alla materia appartiene «la potenza della ricezione e della preparazione»¹⁵⁰.

Il substrato materiale (il soggetto, l'*hypokeimenon* aristotelico) viene caricato di attributi che ne rimarkano un'autonomia prima del tutto assente. Oltre all'appena citata capacità di "preparazione" dei contenuti che confluiranno nella forma, in un passo del sesto trattato della *Metafisica*, Averroè suppone che il substrato materiale abbia già in sé qualcosa che gli conferisce l'esistenza, che lo

¹⁴⁷ Avicenna, *Metafisica*, a cura di O. Lizzini e P. Porro, Bompiani, Milano 2002, p. 405.

¹⁴⁸ Ivi, p. 199.

¹⁴⁹ AAL 86.

¹⁵⁰ Avicenna, *Metafisica*, cit., p. 189.

fa sussistere in modo indipendente. Aspetto che diminuisce la passività aristotelica della materia rispetto alla forma:

Se il soggetto non avesse sussistenza, non potrebbe essere disposto a ricevere quel che vi si attua; al contrario, è necessario che sia sussistente in atto. Se, infatti, [il soggetto] fosse tale da divenire sussistente solo in virtù di quel che vi inerisce, vi dovrebbe inerire qualcosa prima di quel che vi inerirebbe in un secondo [momento] e in virtù del quale esso avrebbe sussistenza¹⁵¹.

Si noti che anche la ricezione delle forme implica una sussistenza che esclude una pura passività. Come a dire che il soggetto (o “substrato”), prima di essere in-formato (con qualcosa che lo inerisce), deve già sussistere; pertanto il soggetto è reso sussistente da ciò che inerisce in un primo momento ed è in-formato da ciò che inerisce in un secondo momento. Ne deriva, agli occhi di Bloch, che la forma non fa sussistere la materia¹⁵², perché questa già sussiste da sé e potrà, tutt'al più, essere trasformata.

Dopo aver raccolto materiale sufficiente a sottolineare il carattere sussistente della materia, Bloch va alla ricerca di passi avicenniani che affermano, addirittura, l'influenza della materia sulla forma, individuando una reciprocità tra le due (altrove Bloch parla di «influsso coadiuvante del substrato materiale»¹⁵³):

Benché la forma materiale sia causa della materia perché la fa passare all'atto e la perfeziona, anche la materia ha un influsso sulla sua esistenza e cioè il fatto di renderla propria e di determinarla [...] Ognuna delle due, in qualcosa, è causa dell'altra e le due non sono sotto un solo aspetto: d'altronde, se non fosse così, la forma materiale non potrebbe avere alcun vincolo con la materia, sotto nessun aspetto¹⁵⁴.

Altro aspetto che inserisce a pieno titolo Avicenna nella linea della sinistra aristotelica è la descrizione della corporeità da un punto di vista non rigidamente quantitativo. Infatti, pur essendo il corpo unità di materia e forma,

¹⁵¹ Ivi. p. 623.

¹⁵² Con ciò non si intende che il principio dell'esistenza venga dalla materia – cosa smentita da Avicenna nel nono trattato della *Metafisica* (cit., p. 929), difatti l'esistenza alle singole cose è data dalla forma – ma che la materia di per sé sia già sussistente.

¹⁵³ EM 175.

¹⁵⁴ Avicenna, *Metafisica*, cit., p. 929.

questo non viene delineato unicamente come tridimensionale e quantificabile. L'unica forma imprescindibile della corporeità è la continuità, aspetto che preserva la materia da una concezione meccanica. Difatti, Avicenna scrive che «affinché il corpo sia in atto non è necessario che in esso siano in atto tre dimensioni nei modi in cui [comunemente] si comprendono le tre dimensioni [...] queste dimensioni, infatti, sarebbero quelle che appartengono alla categoria della quantità»¹⁵⁵.

In altri termini, vi è una sostanziale differenza tra le dimensioni in atto di un corpo e quelle solamente ipotetiche. La forma della corporeità può essere pensata come tridimensionale ma non per forza lo è, così come la cera, sciogliendosi, perde la propria tridimensionalità pur non perdendo la propria corporeità.

Ciò non può passare inosservato a Bloch che chiosa: «*Damit wird die Körperhaftigkeit implicite nicht notwendig als res extensa oder nur quantitativ gedacht*»¹⁵⁶.

Avicbron: la materia onnipresente

Filosofo e poeta ebreo spagnolo, Ibn Gabirol (Malaga 1020 ca. – Valencia 1058 o 1069 ca.), latinizzato in Avicbron, si inserisce nel pensiero arabo-giudaico occidentale dell'XI secolo, periodo in cui la produzione filosofica in lingua araba inizia a traslare da oriente a occidente. Nel crocevia tra «filosofia araba ed ebraica da una parte, e tra le stesse e la filosofia latina dall'altra [...] in un'ideale catena di trasmissione del sapere che da Atene, attraverso Bagdād e l'Andalusia, giunge fino al mondo delle università occidentali»¹⁵⁷.

L'attenzione per i testi Aristotelici, accompagnata da uno spiccato interesse per il neoplatonismo, sono i principali presupposti filosofici che si contaminano vicendevolmente nell'opera *Fonte della vita*. Il titolo richiama, difatti, l'idea di un'emanazione plotiniana, confermata dalla struttura ontologica e gnoseologica delineata nel primo dei cinque libri di *Fons Vitae*: l'essenza *prima* produce *materia e forma* grazie all'intermediazione della *Volontà divina*. In un itinerario

¹⁵⁵ Ivi, p. 150-151

¹⁵⁶ AAL 91.

¹⁵⁷ M. Benedetto, *Introduzione ad Avicbron, Fonte della vita*, Bompiani, Milano 2007, p. 19.

ascensionale di purificazione, gli unici elementi che offrono all'uomo un punto di partenza conoscitivo sono la materia e la forma. Motivo che giustifica l'interesse riservato ai due concetti aristotelici rilette, ora, sotto categorie neoplatoniche. Infatti, rispetto alla terminologia aristotelica, avviene una sorta di inversione: lo stagirita, nella definizione di sinolo (la sostanza individuale concreta), chiarisce che la forma (μορφή - *morphé*, forma sensibile) è l'elemento comune oltre le specifiche accidentalità, mentre la materia (ύλη - *hyle* - letteralmente "selva", "legna", "legname" e per estensione "materiale da costruzione") è ciò un principio di individuazione del sinolo, ciò che conferisce a questo una specificità concreta.

Intendo indicare, per esempio, come materia il bronzo, come forma la figura rappresentata, come composto di entrambe la statua cioè il sinolo¹⁵⁸.

Avicbron, al contrario, individua nella forma l'origine della diversità e nella materia il sostrato comune a ogni ente in grado di comprendere ogni specie. Per ricondurlo più vicino al gergo aristotelico, potremmo dire che Avicbron predilige un aspetto della materia già individuato dallo Stagirita, quello sostanziale (*hypokeimenon*, il soggetto, "ciò che sta sotto") – il sostrato comune tanto al mondo corporeo quanto a quello intelligibile, il genere che comprende le specie – a discapito della materia (*hyle*) intesa come specifica e accidentale parte del sinolo materia-forma.

Quindi, per Avicbron la materia sussiste in virtù di se stessa ed è la possibilità¹⁵⁹, il sostrato di ogni diversità, mentre le proprietà della forma sono: sussistere in altro, portare a compimento l'essenza di ciò che l'accoglie, conferirgli l'essere¹⁶⁰.

La materia generale, comune, che si può attuare in forme diverse, non è priva di attinenze con la materia intelligibile di Plotino. Infatti, al di là della celebre degradazione della materia al rango di estremo esaurimento della potenza dell'Uno, Plotino non esclude la materia dal mondo intelligibile. Vi è, infatti, una materia intelligibile vicina all'Uno che non ha ancora subito un processo di

¹⁵⁸ *Met.*, VII, 3, 1029°, 1-5.

¹⁵⁹ Cfr. Avicbron, *Fonte della vita*, tr. it. a cura di M. Benedetto, Bompiani, Milano 2007, p. 229 (*corsivo mio*).

¹⁶⁰ Cfr. *ivi*, p. 233.

degradazione e che rappresenta il sostrato cui le singole idee daranno forme svariate. Per questo Plotino definisce la materia come la «profondità di ogni cosa»¹⁶¹. Ciò dovrebbe spiegare perché in Avicbron la materia ha una precedenza rispetto alla forma e il discorso aristotelico si arricchisce di implicazioni ontologiche, gnoseologiche ed etiche¹⁶². Nel libro quinto del *Fons vitae*, Avicbron si spinge, addirittura, ad affermare la derivazione della forma dalla materia: «la forma era nella materia in potenza, e poi è passata all'atto»¹⁶³. La priorità della materia rispetto alla forma viene riconfermata dal fatto che, mentre la prima è derivata direttamente dall'essenza di Dio, la seconda deriva da una sorta di autocoscienza divina, ha una genesi più tarda poiché è ricavata da un attributo divino, la Volontà¹⁶⁴. Questo perché il sostrato dell'intera realtà, la materia appunto, deve provenire dal fondamento ultimo, ovvero da Dio.

Nel *Fons vitae*, troviamo anche esposta, in forma di dialogo, la tesi per cui tutte le sostanze create sono composte da forma e materia (ilemorfismo universale), compresa l'anima intellettiva e le sostanze spirituali. Un'unica materia, quindi, è fonte di tutte le forme, tanto di quelle visibili quanto di quelle eteree. L'estensione dei concetti di forma e materia al mondo intelligibile avviene per analogia: «il mondo superiore – è questa l'idea di fondo di tutta l'argomentazione gabiroliana – non potrebbe essere in sé privo di quelle proprietà che esso stesso comunica a ciò che è inferiore»¹⁶⁵. Per giustificare l'onnipresenza della materia, sulla scia di quanto sarà sostenuto anche da Bruno, Avicbron distingue i concetti di materia e corporeità, dove la prima indica potenzialità allo stato puro, mentre la seconda è una forma che, assieme alla materia, ha originato una sostanza corporea. Una materia così intesa non è più vincolata al puro accidente o al singolo corpo, ma assume una portata universale. A ciò si aggiunga che la materia, non possedendo l'essere se non in potenza, soffre ed è in costante movimento verso la forma, da cui solo può

¹⁶¹ Plotinus, *Enn.*, II 4,5; trad. it. a cura di G. Faggini, Bompiani, Milano 2000, p. 237.

¹⁶² Cfr. M. Benedetto, op. cit., pp. 78-88.

¹⁶³ Avicbron, *Fonte della vita*, tr. it. a cura di M. Benedetto, Bompiani, Milano 2007, p. 601.

¹⁶⁴ Cfr. M. Benedetto, *Introduzione ad Avicbron, Fonte della vita*, cit., p. 135.

¹⁶⁵ Ivi., p. 119.

ricevere l'essere effettivo: «la materia [...] si muove per ricevere la forma, per passare, cioè, dal dolore della privazione alla gioia dell'essere»¹⁶⁶.

Quelle operate da Avicbron sono una serie di rivisitazioni aristoteliche che vengono lette da Bloch come uno stadio preparativo del «*Deus sive natura*». Infatti, in *Avicenna und die Aristotelische Linke*, Bloch cita il seguente passo gabiroliano:

Poiché nel mondo corporeo tutte le materie e tutte le loro forme hanno un'essenza comune, ne consegue che vi è una materia unitaria e una forma unitaria. E come nel mondo psichico e spirituale tutti i corpi e tutte le forme hanno un'essenza comune, ne risulta che vi sono anche una materia unitaria e una forma unitaria¹⁶⁷.

Come nota Bloch, il concetto di materia è stato nobilitato a livello di possibilità sostanziale da Avicbron, che parla, infatti, di una «materia generale, universale» che abbraccia tanto la realtà corporea quanto quella spirituale, costituendo il «sostrato della coerenza dell'universo unitario»¹⁶⁸.

Bloch termina la trattazione di Avicbron con la seguente citazione, tratta dal libro primo della *Fonte della vita*:

Se esiste una materia universale di tutte le cose, appartengono ad essa le seguenti proprietà: sussistere in virtù di se stessa, avere un'unica essenza, sostenere la diversità, donare a tutto la sua essenza e il suo nome¹⁶⁹.

Averroè: «l'ultimo piano dell'edificio del mondo»

Il «Commentatore» per antonomasia degli scritti aristotelici – Abu'l-Walid Muhammad Ibn Rushd (Cordoba 1126-Marrakech 1198), latinizzato in Averroè – fornisce un altro importante tassello per la definizione di una materia sempre più dinamica e densa di qualità. Si prosegue in tal modo, agli occhi di Bloch, il percorso carsico iniziato da Avicenna e Avicbron, verso una visione vitalistica ed energetica del passivo “sostrato” aristotelico. Operazione che fornirà la base

¹⁶⁶ Avicbron, *Fonte della vita*, cit., p. 645.

¹⁶⁷ Avicbron, *Fons vitae*, edizione latina, Monaco 1892, p. 226.

¹⁶⁸ AAL, pp. 99-103.

¹⁶⁹ Avicbron, *Fonte della vita*, cit., p. 229.

filosofica del panteismo rinascimentale di Bruno, di quello moderno di Spinoza e, più in generale, di quella concezione qualitativa della natura che sarà uno dei due volti del chiasma marxiano. Una frase tratta dal *Commento alla Metafisica di Aristotele*, condensa il motivo della fascinazione che lega Bloch ad Averroè: lo sviluppo è «*eductio formarum ex materia*», che Bloch ne *Il principio speranza* glossa: «con il “dator formarum” nel cosmo stesso. In tal modo la creazione – caduto ogni dualismo – appare unicamente come automovimento, autofecondazione della materia divina»¹⁷⁰.

Per entrare nel vivo dell'argomentazione prendiamo ancora in esame *Avicenna und die Aristotelische Linke*, uno dei rari testi in cui Bloch si sofferma analiticamente sulle ragioni dei commentatori aristotelici. I primi passaggi dell'argomentazione blochiana muovono dall'analisi di alcuni punti de *L'incoerenza de l'incoerenza dei filosofi*.

Innanzitutto, ad attirare l'attenzione di Bloch è l'affermazione secondo cui l'intelletto può comprendere solo le forme generali, forme che, tuttavia, è possibile trovare solo nella diversità della materia. Ne consegue che, se l'intelletto può orientarsi in questa diversità, le forme intelligibili (garanzia della comprensione intellettuale) dovranno trovarsi dentro questa diversità. Altrimenti, sottolinea “Bloch-Averroè”, potremmo conoscere solo le cose generali e non la pluralità delle cose del mondo. Le forme intelligibili risiedono, pertanto, nella materia stessa¹⁷¹, non in un mondo separato da essa.

Bloch ricorda anche un altro aspetto che confluirà, *mutatis mutandis*, nella sostanza spinoziana: il rifiuto del perdurare dell'anima individuale contemporaneamente all'immortalità dell'intelletto universale¹⁷², tesi che trova appoggio nel fatto che la pluralità nasce e perisce nella materia e non risiede in un orizzonte separato da quello mondano, come leggiamo in Averroè:

Analogamente a quanto accadeva per la tesi della pluralità numerica delle anime immateriali, anche questa che si discute non è una teoria dei [filosofi], poiché per loro la causa della pluralità numerica è la materia, mentre la causa

¹⁷⁰ PH 272; 277.

¹⁷¹ E. Bloch, *Avicenna und die Aristotelische Linke*, cit., p. 92-93.

¹⁷² Ibidem, cfr. anche PH 1335; 1312.

dell'omogeneità della pluralità numerica è la forma. È impossibile che esistano cose numericamente plurali secondo la forma ma senza materia¹⁷³.

La rilettura blochiana di Averroè s'infittisce di fronte alla connessione di materia e potenza, nodo concettuale particolarmente caro a Bloch e già incontrato nel presente lavoro. È questo rapporto che permette di sostenere una materia coeterna a Dio, che non riceve dal di fuori le forme, ma le contiene *ab aeterno* in potenza, è pura potenzialità.

La sostanza materiale esiste realmente anche quando è in potenza, non è mai «fantomatica», neppure quando non si trova in una cosa determinata. In quanto pura potenzialità, la materia non può essere stata creata o provenire dal nulla, infatti, argomenta Bloch sulla scia di Averroè, il «possibile, recettivo, potenziale, materiale» è increato, se fosse stato creato, l'atto della sua generazione avrebbe dato luogo a qualcosa che non era ancora possibile, perché prima della possibilità non vi può essere possibilità. Bloch ne trae le conclusioni più radicali: «la materia non necessita di un creatore per esistere ma è eterna, nessuna prova dell'esistenza di un Allah eterno, al di sopra del mondo, accanto alla materia terrena ed eterna»¹⁷⁴. Vediamo il passo di Averroè:

La possibilità richiede qualcosa che sussista insieme ad essa, cioè il sostrato che la riceve [...] Dal momento che è assurdo si dia una possibilità, antecedente a un contingente, senza un sostrato, né è ammissibile che l'agente o lo stesso possibile siano il sostrato, poiché il possibile, una volta attualizzato, non è più possibile –, rimane come unico supporto della potenzialità quella cosa che è in grado di ricevere il possibile, cioè la materia¹⁷⁵.

Assodata l'eternità della materia, Bloch nota che la materia averroista acquisisce aspetti in precedenza riservati alla forma. Ad esempio, il passaggio dalla potenza all'atto comincia già nella stessa possibilità, interpretata ormai come un grembo fecondo. Infatti, le forme sono latenti nella materia e qui vi maturano, non sono calate dall'esterno. Così «l'atto (pensato nel migliore dei

¹⁷³ Averroè, *L'incoerenza dell'incoerenza dei filosofi*, De Agostini, Novara 2013, «Il primo problema – La prima prova».

¹⁷⁴ AAL 93.

¹⁷⁵ Averroè, *L'incoerenza dell'incoerenza dei filosofi*, cit., «Il primo problema – La terza prova».

casi come motore del mondo) non può produrre nessuna forma nuova, ma si limita a realizzare»¹⁷⁶, a “tirar fuori”, “educere” (“*non dat, sed extrahit*”) le forme dal mondo, che comprendono anche le anime e il pensiero. Nota Bloch che questo amplia enormemente il concetto di possibilità, ora carica di una propria attività e si connota sempre di più come – Bloch non esista a utilizzare la terminologia scolastica e bruniana – «*natura naturans*».

La rilevanza dell’opera di Averroè all’interno della storia del chiasma è confermata anche dall’attenzione prestata alla polivalenza del concetto di potenza aristotelica, nel suo doppio significato passivo-attivo, di possibilità e potenza, suscettibilità e capacità. Come nota esplicitamente Averroè: «Dire che Zayd ha la possibilità di fare qualcosa è differente dal dire che [un oggetto] ha la possibilità di essere fatto»¹⁷⁷. È precisamente l’anfibolia di questa «potenza», comprendente tanto la disponibilità a divenire (possibilità del trasformabile) quanto la possibilità di fare (di trasformare da parte del soggetto)¹⁷⁸, a permettere la maturazione delle forme che si agitano nella «potenzialità» generale della materia, forme non ancora divenute ma in corso di maturazione. Le sfumature interne al concetto di potenza non si esauriscono al binomio suscettibilità-capacità, Bloch individua in Averroè anche un approfondimento della distinzione tra essere secondo possibilità (nel gergo aristotelico «*kata to dynaton*»)¹⁷⁹, ed essere in potenza («*dynamei on*»), aspetti aristotelici già descritti in precedenza nel presente lavoro. L’integrazione o, se si preferisce, il chiarimento apportato da Averroè¹⁸⁰ risiede nell’attenzione prestata all’ordine di successione dei fenomeni esaminati dal punto di vista della possibilità. Averroè distingue nella materia una «potenza più prossima e una più lontana», corrispondente al “prima” o “dopo” dell’attualizzazione possibile. In altri termini, non sono possibili tutte le cose in qualsiasi momento, ma esiste – dal punto di vista della potenza più prossima o più lontana – un itinerario dell’evoluzione. Difatti – Bloch parafrasa Averroè¹⁸¹ – tutto non può essere in tutto, ma ogni

¹⁷⁶ AAL 94.

¹⁷⁷ Averroè, *L’incoerenza dell’incoerenza dei filosofi*, cit., «Il primo problema – La terza prova».

¹⁷⁸ AAL 95; cfr. anche EM 139; 174.

¹⁷⁹ Vedi quanto segnalato nel paragrafo su Aristotele circa l'imprecisione del termine «*kata to dynaton*».

¹⁸⁰ Bloch qui procede alla lettura di alcuni passi del commento di Averroè alla *Metafisica* di Aristotele.

¹⁸¹ Cfr. Bloch, AAL 97.

potenza passa all'atto solo in un determinato stadio, quando cioè è divenuto reale l'ultimo sostrato, per questo il "Commentatore" parla di una potenza più prossima e di una più lontana.

Un esempio per chiarire la distinzione tra i gradi di potenza, apportato dallo stesso Averroè in chiave biologica: lo sperma non è un uomo in potenza se non quando giunge all'utero, non perdendo così la possibilità di divenire un uomo.

Date queste due possibilità – la più lontana e la più vicina, il divenire uomo e il raggiungimento dell'utero – unitamente ad una favorevole congiuntura delle cause efficienti e dell'eliminazione degli ostacoli, la cosa passa necessariamente all'attualità.

Applicando un filtro marxista a questa lettura, se ne trae il pieno riconoscimento di una mediazione del progresso, una mediazione necessaria in tutti i punti e determinata dalla maturità delle condizioni ostacolanti o facilitanti.

La mediazione del progresso fin qui descritta, è rafforzata dal fatto che forma e materia sono inscindibilmente connesse in Averroè e confluiscono costantemente l'una nell'altra. Amplificando la doppia determinazione già esistente in Aristotele, Averroè insiste sul fatto che il concetto di materia può significare anche una realtà già formata (che noi definiremmo "sinolo"), quand'essa può servire, a sua volta, a formare un'altra realtà d'ordine superiore. L'esempio è quello del legno, che può essere inteso tanto quanto composto di forma e materia (un singolo albero), quanto come materia di costruzione di una casa. In questo scambio dinamico di materia e forma, la materia prima, universale sostrato del mondo, non abbisogna di altro fuori da sé e può giungere fino all'«ultimo piano dell'edificio universale»¹⁸².

Il viaggio di un concetto tra le intermittenze storiche

A parziale conclusione di quanto detto, è indispensabile puntualizzare che le matrici culturali qui ripercorse sono solo alcune di quelle che confluiscono nella «naturalizzazione dell'uomo, umanizzazione della natura». La selezione è stata operata, come anticipato, sulla base dei riferimenti più frequenti trovati nelle

¹⁸² «Den obersten Stock des Weltgebäudes» (Ivi, p. 98).

opere blochiane. Ovviamente, il percorso a tappe fin qui svolto non avanza la pretesa di una linearità rigidamente concatenata, tuttavia sono individuabili evidenti connessioni culturali, più o meno dirette, tra gli autori citati, per limitarci a qualche esempio: debiti averroistici sono ravvisabili tanto in Bruno¹⁸³ quanto in Spinoza¹⁸⁴; si è accennato anche alla diffusione delle idee di Bruno, Paracelso e Böhme nella vita spirituale e filosofica del Württemberg, idee che non passarono di certo inosservate a Hegel e che contaminarono i primi scritti di Schelling; a ciò si aggiunga che letture di Spinoza sono state accertate nella formazione culturale del giovane Marx, lo stesso che cita Böhme ne *La sacra famiglia*. Superfluo, infine, ricordare la funzione di raccordo che Feuerbach svolge tra Hegel e Marx.

Certamente riduttivo dal punto di vista storico-filosofico, questo gioco di rimandi spazio temporali, risulta più giustificabile se esaminato attraverso la lente blochiana delle *Zwischenwelten*, gli “inframondi”, interstizi storici «in cui il nuovo inavvertitamente si fa strada»¹⁸⁵. Detto altrimenti, le *Zwischenwelten* sono quei nuclei filosofici accantonati dalla tradizione dominante che riemergono nelle intermittenze storiche e mostrano, per un istante, il loro carsico procedere. Apparentemente fuori luogo e fuori tempo, tali idee vivono di una inattualità che è «paradossalmente la garanzia della loro fecondità futura»¹⁸⁶.

Questo spiega perché, agli occhi di Bloch, sia filosoficamente legittimo ricomporre, come in una rapida sequenza fotografica, la vita di un concetto, in un viaggio dall'Atene aristotelica, attraverso il mondo islamico ed ebraico medievale, fino al Rinascimento napoletano e teutonico; dalla moderna Amsterdam del panteista per eccellenza, alla Germania romantica dove due futuri filosofi furono compagni di un noto collegio del Württemberg, per giungere alla Baviera e Renania-Palatinato dove crebbero i due pensatori che hanno dato una forma compiuta al chiasma.

¹⁸³ Cfr. M. Frigerio, *Invito al pensiero di Bruno*, cit., p. 22.

¹⁸⁴ Per una ricca bibliografia sull'argomento cfr. G. Licata, «L'averroismo del giovane Spinoza», in *L'esame della religione di Elia del Medigo: una fonte averroista di Spinoza*, Tesi di dottorato, Università degli Studi di Macerata, 2012, Tutor O. Proietti, http://ecum.unicam.it/382/1/Tesi_dottorato_Licata.pdf pp. 199 ss. (consultato il 1 novembre 2013).

¹⁸⁵ R. Bodei, *Introduzione a Ernst Bloch, Filosofia del Rinascimento* Il Mulino, Bologna 1981, p. 13.

¹⁸⁶ *Ibidem*.

Ciò dovrebbe almeno suggerire la complessità di riferimenti culturali che Bloch ha ben in mente quando, nelle pagine più intense delle sue opere, evoca il chiasma marxiano, con la sua retrovia – implicita ma alquanto eloquente – di figure filosofiche. Non sorprenderà quindi se, nell'esaminare il significato della «naturalizzazione dell'uomo, umanizzazione della natura», ci imatteremo in un'ampia pluralità di accezioni, in grado di contenere, entro i poli della natura e dell'uomo, la totale coincidenza di essere e senso, a livello antropologico, ontologico, teologico, estetico e molto altro ancora. Una variopinta gamma di significati che il prossimo capitolo si propone di esaminare.

CAPITOLO II

UNA PLURALITÀ DI ACCEZIONI

Premessa: il chiasma “prima” del chiasma

Tratteggiate le linee essenziali della preistoria del chiasma, si affronterà ora la questione dell'utilizzo dello stesso nelle opere blochiane. La «naturalizzazione dell'uomo e umanizzazione della natura» è ripresa da Bloch nei punti topici dei propri lavori, da prospettive sempre diverse e, di volta in volta, assume nuove sfumature semantiche che ne arricchiscono le possibili interpretazioni. Nel presente capitolo saranno passati in rassegna i riferimenti blochiani al chiasma, raggruppandoli nelle principali accezioni in cui essi compaiono. Si tenterà, in tal modo, di evidenziare i principali significati – seppur tra loro strettamente connessi e talvolta sovrapposti – che Bloch attribuisce al tema in esame. Si vedrà, quindi, come il passo marxiano, «recentemente quasi troppo noto e quindi sconosciuto»¹, si possa dilatare fino ad abbracciare una pluralità di significati che ne confutano ogni interpretazione unilaterale. Infatti, raggruppando i frammenti dedicati alla dialettica uomo-natura disseminati nelle opere di Bloch, si può comporre una sorprendente anatomia del chiasma, capace di presentarlo al lettore in una complessità filosofica solitamente oscurata dall'apparente trasparenza di questa nota inversione sintattica. Prima di procedere alla disamina dei passi blochiani, si rende necessaria una premessa metodologica: seppur il chiasma compaia negli scritti blochiani solo a partire dagli anni de *Il principio speranza* per ovvie ragioni storiche², importanti riferimenti al rapporto uomo-natura sono rintracciabili anche nelle opere di Bloch precedenti a questo periodo. Il motivo di quest'anticipazione, strettamente aderente alla dinamica del chiasma, è rintracciabile nella predilezione blochiana per autori quali Hegel e il giovane Schelling che, come visto in precedenza, offrono al filosofo di Ludwigshafen, ricco materiale su cui impostare la propria riflessione, quel medesimo materiale che era giunto al giovane Marx dei *Manoscritti*. A conferma di ciò, nella grande biblioteca del castello di Mannheim

¹ AC 351; 329.

² I *Manoscritti* sono pubblicati postumi, nel 1932 a cura di Adoratskij, MEGA, Berlin.

il giovane Bloch poté leggere «Marx ed Engels, Leibniz e i grandi idealisti tedeschi, Fichte, Schelling e Hegel»³. Autori che inaugurano una stagione filosofica interamente segnata dal rapporto, sempre rimodellato e ricalibrato, di soggetto-oggetto, uomo-mondo; e attraverso i quali Bloch può individuare la materia prima di cui Marx si era servito per edificare il chiasma in quei manoscritti che avrebbero rivisto la luce solo nel 1932. Se possiamo ora affermare che anche la prima formazione filosofica blochiana si muove in una direzione compatibile a quella del chiasma, perché ne interiorizza i presupposti culturali, è doveroso segnalare un'importante evoluzione della dialettica uomo-natura nelle opere di Bloch, che qui ripercorreremo velocemente.

Se è possibile individuare le premesse della naturalizzazione dell'uomo e umanizzazione della natura anche negli scritti precedenti a *Il principio speranza*, bisogna comunque segnalare che la prima edizione del *Geist* presenta una dominante soggettivista: se qui si afferma la capacità dell'uomo di trasformare il mondo, non esattamente si può far valere la tesi inversa. Come si può leggere in un passo del primo *Geist* citato dallo stesso Bloch ne *Il principio speranza*:

Il desiderio costruisce e crea la realtà, soltanto noi siamo i giardinieri dell'albero più misterioso che debba crescere. La spinta a divenire adeguati a se stessi attira dentro l'anima; essa è la soluzione concettuale del cristallo perfetto della realtà rinnovata ed è spirito che avendo la volontà di cambiare sopprime cose col pensiero, e pensa inoltre creativamente, orientato con la forza di un magnete verso il futuro nostro e del mondo, che ci guarda sempre e ci riserva indifferentemente bene e male solo perché la scelta è il nerbo [...] solo noi siamo leva e motore; la vita esteriore e manifestata si ferma, ma il nuovo pensiero erompe infine all'esterno, nelle piene avventure del mondo aperto, non finito, barcollante, per pronunciare così in questa sua forza, cinto del nostro dolore, del nostro ostinato presagio, dell'immensa potenza della nostra voce umana, il nome di dio.⁴

La potenza trasformativa erompe dall'interiorità umana, è pensiero oltrepassante, è un'irrefrenabile umanizzazione della natura, ma in questo passo non c'è ancora spazio per una naturalizzazione dell'uomo, poiché «solo

³ L. Anzalone, *Memoria e utopia in Ernst Bloch*, Pensa, Lecce 2010, p. 72.

⁴ PH 1622; 1582.

noi siamo i giardinieri dell'albero più misterioso che debba crescere [...] solo noi siamo leva e motore». Con una doppia metafora, organicistica e meccanicistica, all'uomo vengono consegnate le redini della storia e del mondo.

Immediatamente a seguire, quasi a voler compensare lo squilibrio soggettivistico del primo *Geist*, Bloch cita un passaggio di un suo testo (*Sullo stato attuale della filosofia*, 1950) completamente sbilanciato sul versante oggettivo: «Proprio come essere in movimento la materia è un essere ancora non deciso; essa è il terreno e la sostanza in cui si decide il nostro futuro, che è anche il suo»⁵.

Tuttavia, nemmeno il *Geist* è completamente privo di un'attenzione, quantomeno germinale, verso il mondo e le cose, camera di incubazione di quella dialettica uomo-mondo cui Bloch si sta inesorabilmente avvicinando. Basti pensare all'attacco stesso dell'opera, in cui il tema della brocca inaugura simbolicamente il complesso e misterioso rapporto tra uomo e cose, soggetto e oggetto, essere ed ente. Come emerge chiaramente dal passo seguente anche il versante oggettivo risplende di un'aurea propria e carica di conseguenze:

Tutte le cose necessarie e costruite con tanto amore conducono una vita propria, emergono in un paese sconosciuto e nuovo e di qui tornano indietro con noi, in vita, la nostra, dopo essersi adornate dell'indubbio segno e sigillo del nostro Sé, per quanto debole. Anche qui, come in un'opera d'arte, ci si sente proiettati in un lungo corridoio in pieno sole che termina con una porta. Questa non è un'opera d'arte, la vecchia brocca non ha nulla di artistico in sé; ma un'opera d'arte dovrebbe almeno apparire così per essere tale, e sarebbe già molto⁶.

Su questo passo torneremo nei prossimi paragrafi, per il momento è sufficiente notare come il legame soggetto-oggetto si vada infittendo di rimandi irrisolti. Trama che si infittisce pochi paragrafi dopo, dove Bloch, parlando della natura morta, scrive che «la cosa si trasforma in maschera e in "concetto", nella maniera deforme e denaturalizzata delle arcane emozioni della meta: l'intimo umano e l'intimo del mondo si avvicinano»⁷. In questa contiguità soggetto e oggetto finiscono per con-fondersi, per perdersi e ritrovarsi l'uno nell'altro,

⁵ PH 1622; 1583.

⁶ GU 19; 15.

⁷ GU 46; 45.

condizione che Bloch esprime con il motivo sanscrito del *tat twam asi* (“quello sei tu”)⁸, a riconferma della stretta connessione soggettivo-oggettiva, perché ogni oggetto verso cui tendiamo, con cui instauriamo un legame preferenziale, rappresenta un’indicazione verso il nostro sé.

Procedendo in questa rapida panoramica dei primi lavori di Bloch, passiamo all’opera che rappresenta lo sviluppo ideale del *Geist*, il *Thomas Münzer*, alcuni importanti frammenti possono riconfermare una presenza embrionale del rapporto uomo-natura. Proprio in chiusura dell’opera, alle prese con la descrizione del “Regno” utopico münzeriano-marxista, anticipando quella prospettiva onnicomprensiva delle ultime pagine de *Il principio speranza* e di *Ateismo nel cristianesimo*, Bloch scrive:

Alto sopra le macerie e le infrante sfere della civiltà di questo mondo splende lo spirito della non sradicabile utopia [...] Nella dimora dell'assoluta manifestazione-del-noi. Si uniscono così finalmente marxismo e sogno dell'incondizionato nello stesso percorso e nello stesso progetto di spedizione; in quanto forza del viaggio e termine di ogni luogo in cui l'uomo era un essere oppresso, disprezzato, disperso; in quanto ricostruzione del pianeta terra e appello, creazione, conquista con la forza del Regno: Münzer con tutti i chiliasti rimane la voce che chiama a questo tempestoso pellegrinaggio [...] Aperto è il mondo e l'eternità, il nuovo mondo del fervore e dell'irruzione, della luce che dall'interiorità dell'uomo si diffonde scrosciante⁹.

L’utopia coinvolge non solo la dimensione umana e il mistero a essa sotteso, ma è la meta di un pellegrinaggio che ha per santuario un nuovo mondo e una nuova dimensione cosmica.

Dopo queste anticipazioni intermittenti e, per certi versi, ancora molto flebili del chiasma, un testo in particolare apre la strada all’inequivocabile interesse blochiano per la dialettica uomo-mondo, soggetto-oggetto: *Tracce* (1930). È qui, infatti, che nasce una «vera e propria ontologia del non-essere ancora, per cui si fa urgente la necessità di rintracciare anche nel reale, nell’essere stesso, un’istanza processuale che spinga alla realizzazione»¹⁰. Basti pensare che la

⁸ GU 48; 47.

⁹ TM 229; 201-202.

¹⁰ C. De Luzenberger, *Narrazione e utopia. Saggio su Ernst Bloch*, LER, Napoli 2002, p. 109.

sezione finale di *Tracce* – intitolata «Cose» – è interamente dedicata al misterioso rapporto tra l'uomo e il mondo che lo circonda. Importante evidenziare che la fascinazione del mondo comprende sia la natura organica sia quella inorganica. Due passi a titolo esemplificativo: Bloch ricorda le parole di Monet, rivolte al fotografo che si recò a casa sua per ritrarlo in occasione del suo ottantesimo compleanno: «Venite la primavera prossima e fotografate i miei fiori nel giardino, essi mi assomigliano più di quanto io non somigli a me stesso»¹¹; in un altro passaggio viene fatta brillare della medesima luce “floreale” anche la natura morta, l'inorganico: «ciò che realmente esiste nell'esser di pietra rimane indeciso, certo non si mostra alla luce se non gli andiamo dietro noi. Qui c'è molto oro, che risplende, ma non è stato estratto»¹². Il cambio di registro, dal marcato soggettivismo del primo *Geist* a questa spiccata attenzione verso le “tracce” utopiche disperse nel mondo a noi circostante, può trovare un'attendibile spiegazione – nota Laura Boella¹³ – nella lettura di *Storia e coscienza di classe* dell'amico Lukàcs, cui Bloch dedica una recensione dal titolo *Attualità e utopia* (1924). Se il primo scritto blochiano matura nella negatività della prima guerra mondiale, il confronto con Lukàcs potrebbe aver risvegliato in Bloch l'urgenza di mettere in relazione il tema dell'utopia con una storicità dialettico-hegeliana riletta in chiave marxista. Tant'è che in un altro scritto degli anni Trenta, *Eredità di questo tempo* (1935), Bloch scriverà: «Il contenuto della storia fu concepito in termini marxisti come il rapporto dell'uomo con l'uomo e con la natura»¹⁴. Quest'allargamento della soggettività del primo *Geist* all'oggettività del presente storico, a parere della studiosa milanese, potrebbe rappresentare il ponte per l'ulteriore e radicale allargamento dell'istanza utopica verso l'orizzonte ontologico-naturale. Pertanto, nell'esame delle diverse accezioni del chiasma, si prenderà in considerazione materiale elaborato nell'intero arco della produzione filosofica blochiana, dal 1918 al 1975, oltre mezzo secolo dedicato alla fondazione del sistema aperto della speranza. Importante segnalare che, nell'offrire le diverse interpretazioni del chiasma, Bloch mostra sempre di essere alle prese con un

¹¹ S 159-160; 166-167.

¹² S 219-236.

¹³ Cfr. L. Boella, *Ernst Bloch. Trame della speranza*, Jaca Book, Milano 1986, pp. 183-185.

¹⁴ EZ 286; 238.

momento decisivo della propria argomentazione, sia essa di materia politica, religiosa, morale o altro ancora.

È lo stesso Bloch, in *Experimentum mundi*, a indicare la vasta portata del processo utopico, irriducibile a un riscatto esclusivamente economico-politico:

Il reale contiene nel suo essere la possibilità di un essere come utopia, che ancora non è dato, è vero, però è data la sua pre-apparizione fondata e fondabile, ed è dato il suo concetto di principio utopico, in campo politico, etico, estetico, meta-religioso¹⁵.

Dove trovare questa pluralità, se non nel chiasma utopico per eccellenza, nella «più ardita prospettiva marxiana e con tutte le sue implicazioni»¹⁶?

La seguente raccolta di accezioni vorrebbe, quindi, mostrare la «naturalizzazione dell'uomo e umanizzazione della natura» come costante punto d'approdo della ricerca blochiana, un panorama dalla variopinta morfologia su cui si affacciano le estreme propaggini della filosofia della speranza. L'indagine sui complessi significati del chiasma si delinea, quindi, come un momento imprescindibile senza il quale ogni valutazione sul sistema blochiano risulterebbe incompleta.

Un'ontologia «da fondare in maniera sempre nuova»

Il primo significato che possiamo individuare nel chiasma è quello ontologico¹⁷, direttamente connesso all'interpretazione della materia esaminata nel primo capitolo del seguente lavoro. Bloch, nel paragrafo «Il possibile obiettivo-reale» de *Il principio speranza*, individua nei due poli, umano e naturale, le coordinate

¹⁵ EM 268.

¹⁶ EM 292.

¹⁷ A tal proposito scrive Giuseppe Cacciatore: «se di ontologia si è voluto parlare, per definire alcuni assunti blochiani, ciò è da intendere nel senso di una ricerca che tende a “umanizzare” il rapporto tra l'individuo e le “cose”, liberando queste ultime da ogni segno di perfezione conclusiva. L'esperienza del mondo e della storia le carica, invece, di un permanente abito di “potenzialità”, le fissa all'interno della continua tensione dell'esistente rispetto al *Novum*» (G. Cacciatore, *Ragione e speranza nel marxismo. L'eredità di Ernst Bloch*, Dedalo, Bari 1979, p. 106).

ultime del suo discorso utopico, l'uomo desiderante e la superficie laboratoriale del mondo su cui innestare i progetti:

Proprio gli estremi finora tenuti più lontani, futuro e natura, anticipazione e materia, si toccano nella radicalità ora matura del materialismo storico-dialettico. Senza materia non si può concepire alcun terreno d'anticipazione (reale), senza anticipazione (reale) non si può concepire alcun orizzonte della materia¹⁸.

Il passo prosegue radicalizzando, in senso ontologico, i termini in gioco, sulla scorta della natura-materia riletta dalla "sinistra aristotelica" di cui abbiamo parlato in precedenza.

Grazie al presupposto di una natura aperta al divenire e gravida di nuove forme, è resa possibile una vorticoso dinamica circolare del chiasma che porta alla sovrapposizione ottica dei due pilastri del marxismo: il riscatto futuro e la materia. La forza trainante del futuro valica l'orizzonte umano, e si può indagare anche sul piano materiale. La speranza perde, così, la sua prerogativa puramente antropologica e acquista un'ubiquità che la rende il catalizzatore cosmico del processo utopico.

La possibilità reale risiede perciò non in un'ontologia già bell'e pronta dell'essere di ciò che finora è, bensì nell'ontologia, da fondare in maniera sempre nuova, dell'essere di ciò che non è ancora, dal momento che essa scopre il futuro stesso ancora nel passato e in tutta la natura¹⁹.

In queste poche righe troviamo uno dei motivi più originali della teoria blochiana, nonché il disaccordo più profondo tra Bloch e il cosiddetto marxismo ortodosso. Infatti, le principali critiche subite da Bloch nel suo periodo lipsiense, furono sollevate proprio sugli aspetti teleologici della materia blochiana da Rugar Otto Gropp, professore di materialismo presso l'Istituto di Filosofia dell'Università Karl Marx di Lipsia. Come si può ricavare dal passo appena citato, e ancor più dettagliatamente da quello che segue, Bloch cala il *noch-nicht-sein* (il non-essere-ancora e il suo corrispettivo esistenziale, l'«oscurità dell'attimo vissuto») all'interno della materia. Aspetto interpretato dai sostenitori

¹⁸ PH 273-274; 278.

¹⁹ *Ibidem*.

del *diamat* come una forma di spiritualismo e d'idealismo²⁰. Ma, dato che l'idealismo era bollato come dogmatismo, per la transitiva dell'uguaglianza, Bloch divenne presto il dogmatico filosofo della speranza. Pur non mancando evidenti anticipazioni anche nel periodo di Lipsia, uno dei passi più espliciti in questa direzione lo troviamo nel tardo *Experimentum mundi*:

L'oscuro dell'attimo vissuto non è solo dentro di noi, subbiettivamente, ma è anche al di fuori di noi, muovendosi in mezzo a tutto quello che avviene eppure insieme non riesce a venire, a ruotarsi davanti a sé. Continua sempre quindi ad operare, interponendosi [in ogni cosa], l'avvio del corso cosmico di ogni iniziare, che tuttora si muove e non si possiede²¹.

Dunque, la condizione umbratile che l'uomo sperimenta in ogni istante, quella medesima sensazione da cui muove l'intera filosofia della speranza – «io sono ma non mi possiedo» – caratterizza anche l'ontologia blochiana. Questa convergenza atavica di uomo e materia è il postulato della loro futura alleanza verso un comune fine utopico. Come nota Daria Dibitonto: «È a causa del comune fondamento ontologico che l'uomo, fioritura suprema della materia, può cogliere, attraverso una mai conclusa interrogazione del mondo, la logicità intrinseca al processo cui uomo e natura partecipano attivamente»²². Emerge qui il significato onnicomprensivo del termine *Heimat*, che non si esaurisce sul versante antropologico, sociale ed economico, ma abbraccia anche il mondo esterno all'uomo, la natura che sembra estranea al destino umano²³.

²⁰ Cfr. il seguente passo di Zecchi: «È dogmatica la posizione teleologica di Bloch, in particolare perché utilizza il concetto di "non-ancora": «"questa tesi teleologica", dice Gropp, "contraddice ogni esperienza scientifica, secondo la quale tutti i movimenti e i processi di sviluppo nella natura e nella società provengono da cause, da resistenze presenti internamente (e secondariamente esternamente), ma non da un'aspirazione di realizzazione di una generale meta del mondo o di mete parzialmente determinate. La presunta direzione verso una meta dell'universo è un dogma idealistico»»; Zecchi S., *Utopia e speranza nel comunismo*, Feltrinelli, Milano 1974 (2° ed., Ananke, Torino 2008), p. 52.

²¹ EM 84.

²² Dibitonto D., *Luce, oscurità e colore del desiderio. Un'eredità non ancora indagata della filosofia di Ernst Bloch*, cit., p. 63.

²³ Sullo spessore semantico che Bloch attribuisce al termine *Heimat*, G. Cunico, spiega in un'intervista: «Nella recezione di Bloch forse non si è quasi mai veramente capito che *Heimat* non indicava soltanto una comunità umana pacificata, affratellata, non indicava soltanto una società senza classi libera dai rapporti di sfruttamento reciproco o unilaterale, di assoggettamento, di divisione, di estraneità ed estraniamento, ma indicava anche qualche cosa che è implicito nel termine stesso, cioè un abitare dell'uomo a casa propria nel mondo, uno stare a casa propria nell'essere. È qui che entra in gioco il termine "natura", perché l'inciampo ultimo, e quindi radicale, decisivo, di una visione utopica è il rapporto con l'estrema estraneità

Questa è la sfida estrema del sistema blochiano, l'aspetto logico-ontologico che raggiunge la sua definizione più esplicita in *Experimentum mundi*, ma su cui Bloch lavora ininterrottamente durante la sua produzione già a partire dagli anni Venti, laddove la critica ricorda perlopiù i lavori narrativi e saggistici²⁴. Come, infatti, possiamo leggere in *Logos der Materie*:

Effettivamente è essenziale per la dialettica marxista essere una dialettica non solo al di fuori della testa dell'uomo, ma anche già al di fuori del lavoro umano, insomma una dialettica del movimento materiale in generale²⁵.

Più avanti viene menzionata la comune incognita antropologica²⁶ e ontologica, premessa filosofica di un materialismo dialettico, produttivo e di un'immanenza in divenire. Quest'incognita, precisa Bloch, non svanirà neppure quando l'uomo si sarà emancipato dalla religione trascendente. Come a dire che, una volta riportato il mistero umano alla sua profondità immanente, la ricerca dell'essenza umana e naturale non può certo dirsi conclusa. Saranno, tutt'al più, poste le condizioni per il raggiungimento della meta utopica attraverso l'impervio processo di uomo e mondo:

Con ciò non scompare la perdurante X dell'uomo e della natura [...] a meno di non intendere le frasi di Engels nel senso di un materialismo meccanico, non dialettico. Nel senso di un materialismo che ha come contenuto una materia che non è in divenire, ma è già bell'e fatta e solo per ignoranza non poteva ancora essere compresa o afferrata; – col che al posto della trascendenza bell'e pronta si sarebbe inserita soltanto una immanenza altrettanto bell'e pronta, e

che è la natura extraumana e, da ultimo, la natura cosmica, quella natura che non solo avvolge, ma minaccia di soffocare, e anzi, per la prospettiva dell'entropia fisica, di inghiottire ogni forma di vita, non sappiamo se per rinnovare un'altra vita o se per distruggere definitivamente ogni forma di vita» (Cfr. Intervista a G. Cunico, in *I sogni di cui è fatta la materia. Interviste su Ernst Bloch*, cit., p. 111).

²⁴ Cfr. LM; in un'intervista, Cunico precisa che i testi qui raccolti appartengono al trentennio che va dal 1923 al 1949, anni in cui Bloch ha lavorato per dare una veste sistematica alla propria filosofia proprio sul versante logico-ontologico (in *I sogni di cui è fatta la materia*, cit. p. 86).

²⁵ LM 84.

²⁶ Va sottolineata la comune matrice umana e naturale del *noch-nicht-sein*, un essere incompiuto che si agita tanto nell'uomo quanto nella materia. Come commenta Mauro Farnesi Camellone: «L'ontologia del non-essere-ancora, ponendo nel momento della realizzazione la stessa trasformazione del realizzante, è anche un'antropologia con al centro "l'incostruibile problema del noi"» (M. Farnesi Camellone, *La politica e l'immagine. Saggio su Ernst Bloch*, Quodlibet, Macerata 2009, p. 19).

precisamente come “rispecchiamento”, come perpetuazione del mondo meccanico borghese²⁷.

L'immanenza non rappresenta, pertanto, agli occhi di Bloch una soluzione, quanto piuttosto la giusta impostazione di un problema che attende ancora la sua soluzione, a patto che l'immanenza sia concepita alla luce di una materia dinamica, non meccanica. Come già detto, la garanzia di questo dinamismo materiale è individuata nell'ontologia del «non-essere-ancora», aspetto che ritroviamo anche in *Das Materialismusproblem*. In un passo in cui viene nuovamente esplicitata l'interrelazione di uomo e mondo, con una distinzione terminologica attenta ad evitare ricadute antropomorfe o animistiche: se il soggetto umano è caratterizzato da “intenzioni”, nell'oggetto naturale preme una “tendenza”, un essere più o meno a disposizione del progetto umano secondo una dinamica propria.

A partire dalla ricerca e dalla fame del “non”, che non sopporta di rimanere presso di sé e spinge così alle sue estrinsecazioni, possono corrispondersi, vicendevolmente coordinate, le intenzioni del soggetto e le tendenze nell'oggetto, la funzione utopica nell'uomo e la latenza nel mondo, l'inesausto anticipare nell'uomo e la latenza carica di utopia nel mondo²⁸.

Alcune conferme di quest'ontologia del non-essere-ancora, di una materia inquieta e in divenire, non quantitativamente intesa, arrivano a Bloch anche dal mondo della fisica. In risposta alle riluttanze scientifiche circa questa latenza che si agita nella materia, Bloch si appella allo spazio riemanniano, uno spazio elastico come variabile delle forze agenti, un campo d'azione delle forze polari. Ciò che Riemann, a metà del XIX secolo, mette in discussione sono i postulati stessi della geometria, per secoli accettati acriticamente dalla tradizione. La geometria si fonda su nozioni di base prese per buone perché soddisfano le misure dell'esperienza, perché «Euclide non era mai stato testato nel regno dello “smisuratamente” grande o dello “smisuratamente” piccolo»²⁹. Anticipando la relatività generale di Einstein, Riemann avanza l'ipotesi che la geometria

²⁷ Ivi, p. 392 ss.

²⁸ MP 101.

²⁹ T. Siegfried, *L'universo strano. Idee al confine dello spazio-tempo*, Dedalo, Bari 2007, p. 258.

euclidea, perfettamente adattabile al regno delle misure ordinarie, potrebbe non trovare applicabilità dappertutto; lo spazio potrebbe dipendere dall'unione di tutte le forze che operano su di esso.

Usando quest'idea riemanniana, Bloch fa precipitare l'immagine di una natura compatta, misurabile e quantificabile, aprendo lo spazio al campo della possibilità:

Anche lo spazio varia [...] ciò vale anche per la natura; basti accennare all'esplosione non-euclidea che ha fatto saltare lo spazio intuitivo e all'apertura derivante di uno spazio ben altrimenti strutturato. Uno spazio non-euclideo [...] uno spazio quadrimensionale di tipo riemanniano sta alla base della teoria generale della relatività, e non mostra più da nessuna parte alcuna rigidità metrica, ma si presenta invece, secondo l'espressione di Einstein, «cedevole come un mollusco»³⁰.

Accezione gnoseologica: una «prospettiva di verità assoluta»

Riprendendo l'hegeliana oscillazione di soggetto-oggetto, seppur capovolta su piedi umani, il chiasma marxiano sintetizza e organizza, in modo dinamico, le principali istanze dei panteismi naturalistico e spiritualistico, effettuando una scelta in grado di valorizzare, senza esclusioni, sia l'io che la Natura. Una prospettiva dialettica che è in grado di superare tanto il volgare realismo quanto l'astratto idealismo, in virtù di una continua reciprocità fra soggetto e oggetto. È proprio in *Soggetto-oggetto* che Bloch nota come «nell'attenzione, come la intende Hegel, l'io sprofonda nella cosa, ma non meno anche la cosa nell'io, viene incorporata in esso»³¹. L'interazione reciproca tra i due poli del processo conoscitivo è tale che, nel momento culminante dell'attenzione, avviene una sorta di fusione gnoseologica, una sovrapposizione in cui sfumano i bordi che delimitano la sfera del soggetto da quella dell'oggetto.

Questa stretta relazione è resa possibile da quella profondità insondabile che appartiene alle cose e che non si lascia smascherare da uno sguardo sterile e quantitativo. In ogni cosa vi è un residuo misterioso che rimanda all'oscurità

³⁰ EM 110; 146.

³¹ SO 41; 38.

esistenziale che l'uomo esperisce in ogni attimo fuggevole della propria esistenza. Discorso che, se portato alle sue conseguenze estreme, mostra una nervatura soggettiva propria anche degli oggetti, come se questi, paradossalmente, conducessero un'esistenza propria. Nella sezione «Cose» delle *Spuren* abbiamo, ad esempio, un vasto repertorio di oggetti che mostrano il proprio mistero, sorprendono all'improvviso il lettore proiettandolo nel colorato mondo dell'infanzia. In ciò *Spuren* mostra tutta la sua propedeuticità rispetto al sistema blochiano, come rimodulazione del rapporto tra uomo e cose, rapporto in cui gioca un ruolo di primordine la particolare attenzione dedicata alla noumenicità, all'essenza nascosta dalla parvenza fenomenica, dal lato superficiale del mondo. È il caso, ad esempio, di una fiaba che Bloch narra ne «Il rovescio delle cose»³²: Sinbad, un marinaio sbarcato con i compagni su un'isola ricca e florida, decide di cucinare un po' di selvaggina accendendo un fuoco. Da qui l'epilogo è immediato: improvvisamente tutto inizia a tremare, gli alberi vanno in frantumi, la terra sprofonda e la ciurma trova presto la morte nelle acque vorticose. Quella che sembrava un'isola era, in realtà, il dorso di un gigantesco drago dormiente, ora infastidito dalle fiamme del loro fuoco. La morale è prontamente enunciata da Bloch:

Nessun uomo sa ancora di che cosa sia fatto il *dorso* delle cose, l'unico lato che noi vediamo, ancora meno sa di che cosa sia fatto il *sotto* delle cose, e in che cosa il tutto galleggi. Si conosce solo il davanti e il lato superiore della loro compiacenza tecnica, della loro amichevole incorporazione nel nostro mondo³³.

Non solo l'essenza delle cose non si lascia esaurire dalla logica del controllo tecnico, ma essa può contenere significati pertinenti alla sfera umana. Solo attraverso il mondo e gli oggetti l'uomo può giungere a conoscenza di se stesso. Così, Bloch inserisce in *Tracce* l'aneddoto, cui abbiamo già accennato, di Monet che, trovatosi di fronte al fotografo che lo aveva raggiunto per immortalarlo nel giorno del suo ottantesimo compleanno, gli rispose di ripassare in primavera per fotografare i fiori del suo giardino, a lui così somiglianti³⁴. Folgorante battuta che illumina una spiazzante corrispondenza umano-botanica

³² S 172; 181.

³³ S 174; 184.

³⁴ Cfr. S 159-160; 166-167.

che Bloch, prontamente, estende anche al mondo della materia morta: «Ad altri un vecchio armadio divenuto familiare in camera avrebbe reso lo stesso servizio»³⁵. Come a dire che, nell'inseguire l'imperativo dell'iscrizione delfica Γνώθι σεαυτόν, l'uomo non può prescindere dal gioco di rimandi tra sé, le cose del mondo e la natura tutta. Ma questo, dalla prospettiva blochiana, altro non è che quella concezione della conoscenza che trova le sue radici filosofiche in Hegel e la sua massima espressione letteraria nel *Faust* di Goethe, l'alter ego poetico della *Fenomenologia dello spirito*³⁶. Difatti, come evidenzia Bloch sia in *Soggetto-oggetto* sia ne *Il principio speranza*, l'esperienza del *Faust* è quella di un soggetto che, «nonostante la sua finitezza, vuole abbracciare l'infinito»³⁷, in una continua avventura mondana, l'uomo sperimenta casi ogni volta nuovi da cui vuole cogliere principi universali. Questa brama di conoscenza e di possesso del mondo, che porta l'uomo a immergersi nell'orizzonte naturale, è un principio proprio anche dello spirito borghese ma che non può essere condannato assieme ad esso:

Splendida come al primo giorno resta la volontà di un'intenzione non limitabile alla sua forma borghese: sperimentare la mediazione del soggetto nel mondo e attraverso tutto il mondo – con alla base il problema dell'attimo adempiuto [...] Faust muta col suo mondo, il mondo muta col suo Faust [...] Hegel chiama ciò crescente determinazione reciproca del soggetto sull'oggetto e dell'oggetto sul soggetto, finché il soggetto non è più affetto dall'oggetto come da un elemento estraneo³⁸.

L'avventura gnoseologica dell'uomo ha un inizio molto semplice, come nelle prime pagine della *Fenomenologia* il soggetto cosciente giunge alla consapevolezza di sé, alla coscienza, solo attraverso l'incontro-scontro con l'oggetto. Intuizione che Bloch recupera e mutua fin dagli inizi della sua

³⁵ S 160; 167.

³⁶ A tal proposito, commenta Bloch: «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» (SO 59; 57).

³⁷ PH 1190; 1174.

³⁸ PH 1192-1192; 1174-1176.

produzione: l'apertura stessa di *Spirito dell'utopia*³⁹ è dedicata, infatti, al rapporto tra l'uomo e gli oggetti circostanti. Come leggiamo nel paragrafo «Il bicchiere e la brocca»: «lo inerisco alla brocca»⁴⁰. Come osserva Maurizio Guerri in uno dei più recenti saggi sul rapporto blochiano tra uomo e cose: «per il filosofo lo sguardo, i sensi non devono scivolare sulla superficie degli oggetti, la comprensione non deve bloccarsi sullo smalto esteriore [...] occorre invece sentire le cose, penetrare al loro interno»⁴¹. La forza della conoscenza scientifica, l'efficacia di un approccio meccanicistico, non possono esaurire la pienezza di significati di una cosa che assorbe l'attenzione del soggetto, un rapporto che implica anche una corrente calda gnoseologica: «per conoscere cosa c'è dietro la cortina bisogna oltrepassarla e vivere l'esperienza. [...] Esistono momenti [...] in cui l'ebbrezza si trasforma in una porta che ci permette di entrare nella cosa»⁴².

Quando ci troviamo davanti ad un oggetto che, come la brocca, parla di noi, delle nostre abitudini, del nostro ambiente intimo e della nostra storia, siamo coinvolti in una fitta rete di rimandi che provocano una reazione a catena gnoseologica. Qui si avverte il marcato hegelismo di Bloch, è, infatti, il filosofo di Stoccarda a scrivere nel secondo paragrafo dell'*Enciclopedia* che «La filosofia può anzitutto essere definita in generale come considerazione pensante degli oggetti», ed è lo stesso a scatenare tutto il processo gnoseologico della *Fenomenologia dello spirito* dalla «dialettica del questo», dove «io ho la certezza mediante qualche cos'altro, ossia mediante la cosa, e anche questa è nella certezza mediante qualche cos'altro, ossia mediante lo»⁴³. Poco prima che Bloch introduca il tema della brocca, scrive nel *Geist*:

³⁹ A conferma della dialettica soggetto-oggetto già presente nella prima opera di Bloch: nell'*Avvertenza de Lo spirito dell'utopia*, Bloch scrive: «Quest'opera giovanile [...] è il tentativo di una prima opera fondamentale, espressiva, barocca, religiosa, con un oggetto centrale. Tessendo musica nel pozzo dell'anima, come dice Hegel, ma con una "carica di dinamite" nel rapporto soggetto-oggetto. E costruita sul principio: "Il mondo non è vero, ma vuol tornare a casa per mezzo degli uomini e della verità"»³⁹.

⁴⁰ GU 17; 13.

⁴¹ M. Guerri, «Non sappiamo da dove veniamo. Non sappiamo dove andiamo. Ci meravigliamo della nostra felicità», in Pinotti A. (a cura di), *La questione della brocca*, Mimesis, Milano 2007, pp. 39-52: 42-43. Il testo raccoglie i saggi sulla brocca di Simmel, Bloch, Heidegger e Adorno, a dimostrazione dell'interesse che l'originale questione impostata da Simmel ha suscitato nei pensatori del '900.

⁴² Ivi.

⁴³ Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, I, 3, 14-16.

Sono ancora sotto il bicchiere da cui bevo. Mentre lo muovo e lo porto alla bocca, gli sto certamente sopra; il bicchiere mi serve. Ma non mi trovo in un luogo netto come il bicchiere, almeno come lo vedo. E mi sono sempre tanto vicino, bevendo e no, che sono soltanto vissuto e non ancora visto⁴⁴.

A contatto con gli oggetti, il soggetto viene proiettato nel primo dubbio sul proprio sé, che, al contrario di quanto capita con gli oggetti (che possiamo tenere tra le mani ed osservare ad una certa distanza), non può mai essere vissuto ed esperito direttamente, perché ci è troppo vicino. Conoscere un oggetto implica una riflessione su di sé.

Contrariamente ad una mera *adaequatio intellectus ad rem* o a una *adaequatio rei ad intellectus*, Bloch intravede nel chiasma un rapporto gnoseologico in grado di superare tanto il volgare realismo quanto l'astratto idealismo, nell'ottica di una reciprocità fra soggetto ed oggetto.

La verità, in senso filosofico, non si configura solo come adeguazione dell'intelletto e dell'oggetto conosciuto, bensì, in questa adeguazione, come un impulso al senso, presente negli stessi oggetti, volto alla loro verità più profonda. [...] L'emergere di questa verità utopico-concreta risiede sempre nell'orizzonte dell'entelechia incompiuta⁴⁵.

Come osserva Arno Münster, questa dinamica permette alla verità di riacquisire il suo spessore ontologico e di rientrare a pieno titolo nella cornice dell'utopia concreta⁴⁶. Difatti, la verità non è, qui, il risultato di un'acquisizione resa parziale dai limiti trascendentali della conoscenza umana, né viene accettato alcun limite noumenico tra uomo e mondo. Si tratta, piuttosto, di un modello di conoscenza che rifiuta ogni scelta monolitica, e ogni *aut-aut* che obbliga ad un compromesso verso l'io o verso il mondo. Giunti al bivio tra dogmatismo e criticismo, realismo e idealismo, il chiasma abbraccia entrambe le vie, procedendo attraverso un serrato e fertile confronto tra i due poli gnoseologici realistico o idealistico.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ TE 172.

⁴⁶ Cfr. A. Münster, *Principio speranza e principio disperazione*, Aracne, Roma 2007, p. 67.

Aspetto, questo, che richiama da vicino l'osservazione di Feuerbach, già segnalata in precedenza⁴⁷, in una nota conclusiva de *L'essenza del cristianesimo*, laddove viene sottolineato che «come l'uomo appartiene all'essenza della natura – e questo vale contro il *materialismo comune* – così anche la natura appartiene all'essenza dell'uomo – e questo vale contro l'*idealismo soggettivo*»⁴⁸.

Siamo così di fronte ad una dinamica conoscitiva – sviluppata su una corrispondente dinamica ontologica – in grado di sintetizzare le istanze tanto del panteismo naturalistico quanto di quello spiritualistico: se l'uomo si deve abbandonare all'oggettività del mondo e delle cose, non meno queste, si adegueranno alla soggettività dell'io.

Ecco il motivo che spinge Bloch a parlare di «verità assoluta», espressione ovviamente da intendersi, nella cornice del sistema aperto, come «condizione di verità assoluta», una situazione gnoseologica disalienata che permetta all'uomo il pieno sviluppo della sua essenza e il rischiaramento della propria dimensione umbratile. Tale prospettiva gnoseologica muove dalla speranza in un sapere forte, alternativo al nichilismo novecentesco, e deve quindi essere letta anche come replica al dilagare di un relativismo che sfocia nel nichilismo. Questo è quanto possiamo leggere in un passo de *Il principio speranza*, dove il chiasma, rischiarato da una potente luce gnoseologica, tocca uno dei vertici dell'espressività blochiana:

L'essenza del perfettibile [*die Essenz des Perfektibeln*] è, secondo la concretissima anticipazione marxiana, «la naturalizzazione dell'uomo e l'umanizzazione della natura». È l'abolizione dell'alienazione nell'uomo e nella natura, fra uomo e natura, ovvero la consonanza dell'oggetto non reificato col soggetto manifestato, del soggetto non reificato con l'oggetto manifestato. Tale prospettiva di verità assoluta [...] – e la sua profondità così come la sua ampiezza sono indispensabili, pena un relativismo senza sbocco – riapre naturalmente soltanto la possibilità reale ed essenziale, non ancora la necessità reale-essenziale, che in quella è solo posta⁴⁹.

⁴⁷ Vd. nota 32.

⁴⁸ L. Feuerbach, *L'essenza del cristianesimo*, cit., p. 281 (in corsivo nel testo).

⁴⁹ PH 277-278; 282.

Tale concordanza comunista di uomo e natura “anticipata” (termine che richiama ad una pre-visione, un *Vor-Schein*, su cui si svilupperà il terzo capitolo del presente lavoro, dedicata all’iconoclasmo di Bloch) dal giovane Marx, lungi dall’esaurirsi su un piano economico-politico, incarna «l’essenza del perfettibile», è la *conditio sine qua non* di quella società disalienata dove l’uomo potrà perfezionarsi. Difatti si tratta di una «prospettiva», come a dire che Bloch, nel porre l’iperbole gnoseologica della «verità assoluta», è attento a mantenere l’apertura del proprio sistema. Qui la possibilità è «solo posta», non è attualizzata ma circondata dalle condizioni ottimali derivanti dall’equilibrio tra una natura non reificata ma svelata nelle sue qualità e un uomo che, finalmente, si appartiene perché è libero da vincoli di assoggettamento. Da notare anche l’inciso in cui Bloch rileva che solo colto nella sua profondità e ampiezza, il chiasma può fungere da antidoto contro quel «relativismo senza sbocco»⁵⁰ che sfocia nel nichilismo.

Intenzione e prospettiva culturale, questa, che resta chiara e ferma fino all’ultimo lavoro blochiano. Infatti, in *Experimentum mundi*⁵¹, viene ripreso in termini gnoseologici il rapporto soggetto-oggetto, contro ogni forma di solipsismo che vorrebbe ridurre il vero ad un’espressione del pensiero, negando la trasformazione che nel soggetto, sempre, viene prodotta dall’oggetto. La vera conoscenza scaturisce, piuttosto, dal ponte gettato tra uomo e mondo e dalla loro viva interazione, in cui il rapporto di causalità procede in entrambe le direzioni, promuovendo una contaminazione reciproca.

A questo punto, Bloch compie una digressione che lo porta allo stoicismo, dove un concetto in particolare fornisce nuovi dettagli per intendere l’accezione gnoseologica del chiasma. Certamente il dubbio della corrispondenza tra pensiero e cose è una tematica moderna, ma Bloch non può ignorare l’anticipazione di questo rapporto soggettivo-oggettivo implicita nella *phantasia kataleptiké*. Questa “rappresentazione catalettica o concettuale”, considerata la rappresentazione oggettiva o “adeguata” dagli stoici, consiste tanto nell’atto dell’afferrare l’oggetto da parte dell’intelletto, tanto nella rappresentazione che

⁵⁰ È interessante notare come il relativismo sia un termine rilevante e polimorfo nella trattazione blochiana: se, infatti, il relativismo è alla base del *Multiversum* blochiano, con la sua annessa concezione del tempo, polifonico e poliritmico, tuttavia, Bloch rifiuta fermamente quel relativismo che sconfinava nel nichilismo, negando qualsiasi verità stabile.

⁵¹ Cfr. EM 64; 99.

l'oggetto imprime nell'intelletto. Un'azione gnoseologica reciproca che Bloch definisce come «afferramento reciproco di soggetto e oggetto, ovvero io e mondo, nel medesimo atto del conoscere». Ovviamente, l'analisi blochiana precisa che la rappresentazione catalettica va contestualizzata nell'adesione stoica a un presente vissuto in conformità con la natura. Eppure, tale «abbraccio gnoseologico» vale anche se calato in una diversa concezione del mondo in cui domina il divenire storico, dove uomo e natura si mostrino ancora incompiuti. La *phantasia kataleptiké* viene così affiancata a un'espressione marxiana che richiama da vicino il chiasma: «Non basta che il pensiero tenda a realizzarsi, la realtà deve tendere se stessa verso il pensiero»⁵², espressione che Bloch non esita a definire come il «magnifico detto di Marx, quasi un segnale per la direzione». Da questa prospettiva la dialettica, lungi dall'esaurirsi in mera arte dialogica, si tinge di riflessi gnoseo-ontologici, divenendo la «provata e riflettuta dialettica del mondo stesso»⁵³.

Accezione lavorativa: «l'uomo che lavora, crea, trasforma e supera la realtà data»

Procedendo in modo sillogistico, potremmo sostenere che: se è evidente che l'intera riflessione marxista muove dal concetto di lavoro; se il lavoro è definito da Marx come un processo che si svolge tra l'uomo e la natura; ne deriva che i due termini del chiasma sono alla radice stessa del marxismo. Nella produzione lavorativa, al sommo grado in quella artigianale, intervengono tanto la natura quanto l'uomo; la materia e la progettazione, l'elemento naturale e la mano che lo trasforma. Il mondo si mostra all'uomo come materia in potenza la cui apertura al divenire può essere realizzata dall'opera intenzionale del lavoro. Così, nella produzione le energie latenti della natura si intrecciano con la fame di senso che promuove l'opera umana. Questo intreccio di orizzonti che si realizza tramite il lavoro è testimoniato dalle opere artigianali che ancora portano impressa la dialettica umano-naturale che li ha prodotti. Il bicchiere e la brocca posti in apertura del *Geist*, quindi, parlano tanto dell'uomo quanto della

⁵² K. Marx, *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione*, Editori Riuniti, Roma 1980, p. 199.

⁵³ EM 64; 99.

natura, ci mettono in contatto con l'enigma che avvolge il soggetto e l'oggetto. Ecco perché questi oggetti «conducono una vita propria»⁵⁴, a mezza via tra l'umano e il naturale, risplendono di un *Vor-Schein* che indica la possibilità di una loro comune incognita.

A conferma della ricchezza di riflessioni che il tema della brocca, incessantemente, rilancia, potremmo qui procedere con Bloch oltre Bloch, intravedendo, in questa singolare produzione artigianale, una straordinaria metafora dell'unione di due concezioni storiche e cronologiche che richiamano il chiasma. Premettendo che la brocca cui si riferisce Bloch è solitamente designata con il termine *Bartmannkrug* (brocca a uomo barbuto), tipica della zona di Franchen, nei pressi di Colonia, soffermiamoci sui momenti della sua produzione: un blocco informe di argilla rotea sul tornio seguendo il tempomovimento circolare della natura, che sempre ritorna su se stessa, mentre la mano dell'artigiano fa breccia nella massa di materia che, gradualmente, apre la sua compattezza assumendo una forma finora solo latente. Tornita la brocca, che ancora porta su di sé la circolarità naturale, l'artigiano imprime al recipiente un volto umano (questa volta fuor di metafora, letteralmente) conferendo una linearità, uno scopo formale, alla ciclicità naturale. A completamento di questo processo di umanizzazione (dove la materia ha assunto un volto), un'ansa viene riposta sul dorso della brocca, sulla quale la mano umana potrà fare presa sollevando il volto barbuto e flettendolo verso il bicchiere. Ma l'umanizzazione è servita fin qui per raccogliere l'elemento naturale per eccellenza, l'acqua, ora pronta per essere versata in un bicchiere da cui l'uomo potrà compiere il processo inverso, quello della sua, quotidiana, naturalizzazione.

Solo mediante il lavoro – ovviamente libero dai vincoli di assoggettamento e sottomissione, un lavoro non più alienato – è possibile mettere in atto la dialettica uomo-natura propria del chiasma e mostrare l'essenza latente dell'uomo e del mondo. Ne abbiamo un'anticipazione nelle faticose parole pronunciate dal Faust, che risuonano cruciali in tutta la produzione blochiana: «fermati, dunque, sei così bello». Espressione che, quasi a bloccare quella «struttura edipica del tempo» in cui ogni attimo divora quello che lo precede,

⁵⁴ GU 19; 15.

Faust preferisce presentando la gioia dei lavori di bonifica del feudo che gli è stato concesso:

Lungo il monte si stende una palude,
appesa quanto è stato conquistato;
bonificare il putrido acquitrino
sarebbe l'ultima conquista, la più alta.
Aprirò spazi dove milioni di uomini
vivranno non sicuri, ma liberi ed attivi.
[...]
vorrei vivere un simile fervore,
stare su suolo libero con un libero popolo.
All'attimo direi:
Sei così bello, fermati!⁵⁵.

Laddove il lavoro sia direttamente connesso alla libera attività umana, l'attimo vissuto, eternamente adombrato dalla propria istantaneità e dalla propria vicinanza all'esistere umano, ferma la sua corsa e si lascia cogliere dall'uomo. Rischiaramento che avviene in una sorta di estasi temporale, dove anche la «base della lampada» dissipa la propria ombra grazie ad un lavoro finalmente libero. Da questa prospettiva, nota Arno Münster, l'antropologia blochiana pone l'uomo come «figura suprema della materia nella misura in cui la trasformazione e la genesi del *novum*, fermentando nella natura, è il frutto del lavoro umano»⁵⁶. L'immagine di un mondo trasfigurato dall'opera umana ritorna anche in *Geografica*, la raccolta di saggi dedicati al tema del paesaggio che Bloch compone tra gli anni '20 e '30, in cui l'interazione silenziosa di uomo e natura fa da sfondo costante. Di fronte ai suggestivi scenari dei propri viaggi, attraverso cui l'autore conduce il lettore, Bloch irrompe nella quiete insolita della sua prosa, che qui procede con la calma di chi osserva alcune fotografie in un cassetto, con una riflessione marxista:

Le circostanze formano l'uomo, ma l'uomo forma le circostanze in modo tanto più efficace e comprensivo quanto più coscientemente egli intende il suo lavoro sulle

⁵⁵ J. W. Goethe, *Faust II*, atto V.

⁵⁶ A. Münster, *Principio speranza e principio disperazione*, cit., pp. 24-25.

materie prime e lo qualifica come fondamentale rapporto sociale, ma appunto in quanto «rapporto dell'uomo con l'uomo e con la natura»⁵⁷.

C'è qui un'eco del rapporto struttura-sovrastruttura, che viene liberato dalla sua unilateralità: se le circostanze (non solo ambientali ma economiche) modificano l'uomo, così, la cultura, la progettazione e la volontà umana possono trasformare il mondo, a patto che egli interpreti la materia e la natura come parti integranti del rapporto sociale, lavorativo.

A conclusioni simili Bloch può giungere, seppur da un'altra angolazione, anche prima della lettura dei *Manoscritti economico-filosofici* di Marx. Infatti, quantomeno in forma embrionale, l'idea di un oggetto come espressione di una tendenza umano-naturale, è già implicita nelle pagine dedicate alla brocca e nella riflessione sulla produzione seriale-industriale. A tal proposito, nota Micaela Latini, la riflessione di Bloch si concentra su quella dimensione dell'umano che è svanita con la riproducibilità tecnica, nell'epoca della «*Abwaschbarkeitskultur*», quella cultura in cui tutto ciò che eccede il semplice oggetto viene lavato, eliminato, ripulito⁵⁸. Negli oggetti prodotti in modo seriale è dissolto, così, tutto ciò che, nell'opera artigianale, riconduceva all'essenza dell'uomo e del mondo.

D'altronde che tale rapporto di produzione, non più alienato ed esprimibile in forma di chiasma, fosse già anticipabile, prima di Marx, in Hegel è espressamente dichiarato da Bloch, laddove precisa che «la critica marxiana della *Fenomenologia* nei *Manoscritti economico-filosofici* chiama la futura adeguazione di soggetto e oggetto "naturalizzazione dell'uomo, umanizzazione della natura"»⁵⁹. Ovviamente si tratta di una *Fenomenologia* riletta sotto la luce di una concretezza marxiana, è che ha per protagonista «l'uomo che lavora, crea, trasforma e supera la realtà data»⁶⁰, in un mondo che rappresenta il soggetto-oggetto della produzione umano-naturale. Tant'è che Bloch in *Soggetto-oggetto* precisa che la coscienza hegeliana, per essere tale, lungi dal perdersi in un piano speculativo, «deve essere l'occhio e l'organo teoria-prassi

⁵⁷ G 23-24.

⁵⁸ Cfr. M. Latini, Intervista in *I sogni di cui è fatta la materia*, cit., pp.161-162.

⁵⁹ SO 108; 110.

⁶⁰ PH 1628; 1588.

della materia stessa»⁶¹. La connessione hegel-marxiana relativa all'umanizzazione della natura è rilevata anche da Remo Bodei, che riconduce la trasformazione del mondo esterno operata dal lavoro umano all'hegeliana dialettica servo-padrone tanto cara a Marx. Difatti, il problema del lavoro, inizialmente considerato una maledizione biblica, viene riabilitato per la prima volta in Hegel e in Marx, fino a diventare l'autorealizzazione dell'uomo. Elemento che permette, finalmente, all'uomo di inserirsi nel mondo modificandolo, cambiandolo⁶².

Pertanto, mettendo su piedi umani la dialettica hegeliana di soggetto-oggetto: nel prodotto di ogni lavoro l'uomo si fa oggetto e la natura si soggettivizza, perché il primo mostra il proprio volto nelle cose e la seconda acquista una fisionomia singolare e irripetibile, una forma nascosta che attendeva di emergere. Tant'è che, proprio nel descrivere la logica insita nel sistema della speranza, Bloch precisa che è proprio il «lavoro umano, unitamente al mondo come sua risposta»⁶³ (quindi, il lavoro da intendersi in forma di chiasma) a permettere la manifestazione delle forme come «ultra-figurazione di tipo processuale»⁶⁴, come venire alla luce delle potenzialità latenti nel processo-esperimento dell'uomo e del mondo. Un chiasma che viene espresso da Bloch con l'immagine di un ponte:

Appare a questo punto il ponte più autentico, il ponte metafisico delle corrispondenze fra soggetto conoscente e oggetto conosciuto fedelmente ultra-figurando, ponte che scaturisce dall'omogeneità del punto zero contenuto in pari misura in entrambi, e che vuol portarsi fuori⁶⁵.

Quindi, l'aspirazione a un rapporto lavorativo disalienato che Bloch riprende da Marx, non mira semplicemente all'eliminazione del rapporto di assoggettamento tra uomini, tra capitalista e salariato, ma anche a una produzione che sappia guardare alla natura non solo come un serbatoio di risorse da consumare.

⁶¹ SO 441; 461.

⁶² Cfr. R. Bodei, Intervista in *I sogni di cui è fatta la materia*, cit., p. 25.

⁶³ EM 67; 101.

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ *Ibidem*.

Motivo che porta Bloch ad affermare, ne *Il principio speranza*, che non ha alcuno scopo una tecnica che consideri la natura come qualcosa che «non ha in sé alcun significato produttivo», come fosse «appassita»⁶⁶. Sottesa a tale pregiudizio è la concezione di una storia in cui la natura ha già terminato il suo decorso, cedendo il passo a quella umana. A questa successione storica lineare, che affida il destino della tecnica nelle mani dell'uomo, relegando la natura a oggetto subordinato e passivo, Bloch contrappone l'idea di un'intersezione dei due orizzonti, umano e naturale, sullo stampo del chiasma marxiano:

*La natura definitivamente manifesta come la storia definitivamente manifesta è situata unicamente nell'orizzonte del futuro, e solo a quest'orizzonte convergono le categorie di mediazione della tecnica concreta che ci possiamo fondatamente attendere in futuro*⁶⁷.

È questo uno dei passi in cui emerge più chiaramente l'idea di un'alleanza tecnica tra uomo e natura (*Naturalianz*), in cui la produttività dell'uomo sia mediata dalla co-produttività di una natura riconsiderata nei suoi aspetti qualitativi, che possano prefigurare l'idea di una radice naturale «non ancora adeguatamente presente»⁶⁸. Così Bloch, con l'immagine del fiore, in *Das Materialismusproblem*, richiama la relazione di uomo e materia (da intendersi qui come substrato inorganico comune a tutta la natura):

Kurz, ist der Mensch die höchste Blüte der bisher so geringen Menge von organischer Materie, so ist die mögliche Blüte der großen Masse von anorganischer Materie («Ressurektion der Natur» nennt Marx nicht Unverwandtes, an anderer Stelle) überhaupt noch nicht befindbar⁶⁹.

Quasi ad aumentare il senso di attesa e stupore di fronte alle potenzialità ancora latenti del mondo, Bloch mette in relazione la modesta quantità di natura organica che ha portato all'evoluzione dell'uomo, con la sterminata massa di

⁶⁶ PH 807; 796.

⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁸ *Ibidem*.

⁶⁹ MP 371.

materia inorganica che deve ancora manifestare la sua massima fioritura. Fioritura che, se dovesse schiudersi secondo le proporzioni descritte, sarebbe feconda di conseguenze. Cercare le qualità nella natura significa, quindi, mantenere aperte queste possibilità, non esaurire la conoscenza del soggetto naturale sotto una logica puramente quantitativo-meccanicistica. Qui Bloch antepone la lezione di Goethe a quella di Newton, prospettive che, nella dialettica del chiasma, possono superarsi l'un l'altra, aprendo la strada a una «*Naturutopie*», un concetto totale di natura che, come nota Doriz Zeilinger,⁷⁰ rappresenta l'aspetto più originale di Bloch, che supera anche l'impostazione dell'egelsiana *Dialettica della natura*⁷¹.

L'idea di una tecnica in alleanza con le forze ancora latenti della natura è al centro di un saggio letterario di Bloch, raccolto ne *I volti di Giano* e intitolato *L'angoscia dell'ingegnere* (1929). Qui, Bloch riflette su un episodio, la cui fonte non è ben precisata nel testo, che vede coinvolto un giovane ingegnere, impegnato nella costruzione di un'innovativa macchina del freddo, in grado di produrre temperature sconosciute al mondo naturale. Nel costruire quest'apparecchio, necessario per produrre reazioni chimiche in laboratorio, prova una paradossale angoscia all'idea che la propria invenzione possa veramente funzionare. Il giorno successivo, l'esperimento fallisce e il giovane inventore si rallegra tacitamente davanti al proprio insuccesso. Aneddoto che offre a Bloch materiale importante su cui riflettere e da cui trae una conferma relativamente al modello di razionalità su cui si impennierà la filosofia della speranza:

Ma l'ingegnere e il suo caso non sfiorano forse quella parte dell'uomo che non si sazia di una ragione puramente meccanica, e che gioisce se questa, onestamente condotta sino all'estremo, razionalmente cessa di restare semplicemente tale? [...] esistono anche binari a scartamento meno ridotto per pensare e procedere con la "natura", quelli morali e prima di tutto estetici, e su questi binari il vagone meccanicistico trova il rosso e deve fermarsi, altrimenti deraglia!⁷²

⁷⁰ D. Zeilinger, *Natur un Dialektik bei Ernst Bloch*, in «VorSchein», 30, 2008, pp. 77-87: 85.

⁷¹ Con Engels, Bloch condivide il fatto che senza una penetrazione filosofica, senza una sistematizzazione filosofica, la totalità non può essere compresa (cfr. D. Zeilinger, cit., p. 81).

⁷² VG 208.

L'angoscia dell'ingegnere nasce, dunque, dal timore di aver esaurito la realtà ultima del mondo con il puro meccanicismo, con una logica ferrea che spazza via ogni attesa superiore, che riduce tutto a fenomeno decifrabile scientificamente. Ne deriva che il rapporto di produzione socialista, lungi dall'esaurirsi in uno scambio lavorativo equo tra lavoratori e capitale, pone le basi per un nuovo modello di razionalità, in cui il puro razionalismo quantitativo-meccanicistico sia coadiuvato da una sensibilità attenta alle qualità. Forma di razionalità che per Bloch può trovare terreno fertile solo in un rapporto con la natura di tipo socialista, che non «va oltre la pretesa, in ultima istanza disperante, di aver raggiunto la realtà ultima del mondo con il mero meccanicismo»⁷³.

L'esperienza dell'angoscia dell'ingegnere è ancor più interessante se si nota che è uno dei rari casi in cui Bloch utilizza il termine "*Angst*"⁷⁴ ("paura", "timore", "angoscia"). Una paura che sorge proprio a contatto con l'orizzonte dell'innovazione tecnica, da cui l'uomo può, inaspettatamente, sentirsi schiacciato, presentando il lato oscuro dei propri successi tecnologici. Nell'ottimismo progressista di Bloch, che alla prova dei tempi mostra i propri limiti⁷⁵, questo testo rivela una riflessione del tutto singolare all'interno della filosofia della speranza. Difatti, il ragionamento di Bloch non si limita al rapporto tra scienza meccanicistica e scienza qualitativa – aspetto ricorrente nei suoi saggi – ma procede esaminando l'*hybris* insita in ogni ricerca scientifica, quella vena avventurosa che spinge lo scienziato a violare i limiti della natura, con tutti i rischi connessi a tale sfida. Certamente, intravedere nell'angoscia dell'ingegnere un'«euristica della paura» sarebbe fuorviante, tant'è che l'ottimismo di Bloch abbonda anche in campo scientifico, tuttavia, qui possiamo trovare una rara riflessione sui pericoli futuri insiti nelle moderne tecnologie.

⁷³ VG 207.

⁷⁴ VG 163.

⁷⁵ Riporto le parole di T. Cavallo sulla visione dello sviluppo tecnologico in Bloch: «Bloch, con ingenuità forse anche scarsamente perdonabile, ha anche celebrato le sorti progressive dello sviluppo tecnologico: pensava che con un po' di energia nucleare sarebbero scomparsi i deserti, i ghiacci dei poli si sarebbero fusi, come se questo non comportasse dei problemi quali l'innalzamento del livello delle acque, come se il problema delle scorie nucleari fosse facilmente risolvibile... Credo che tutta una sensibilità ecologica che noi abbiamo maturato a fronte delle catastrofi, da Chernobyl a Fukushima, all'inquinamento globale, fosse sostanzialmente ancora assente in Bloch» (T. Cavallo, Intervista in *I sogni di cui è fatta la materia*, cit., p. 57).

Aspetto che, se unito all'accezione ecologista⁷⁶ del chiasma, che si oppone a un'immagine della natura come riserva di materie prime da sfruttare e prosciugare, mostra un principio speranza molto più "responsabile" di quanto sia stato considerato da parte liberale⁷⁷.

Accezione materialistica storico-dialettica: il «salto dall'essere alla coscienza» e il «capovolgimento di quantità in qualità»

Torniamo ora al tema centrale che Bloch recupera dal racconto dell'ingegnere: la compenetrazione di una scienza meccanico-quantitativa con una sensibilità più attenta a ciò che sfugge al calcolo razionale. Passando dal piano epistemologico a quello politico, quest'aspetto rimanda direttamente a un *leitmotiv* blochiano: il connubio di corrente calda e fredda del marxismo. Per Bloch, un marxismo autentico non può rinunciare all'indagine scientifica della società, pena la perdita della sua obiettività. La corrente fredda viene, quindi, definita come analisi delle possibilità oggettive del reale:

L'indagine che analizza le condizioni mostra ugualmente la prospettiva, ma con l'orizzonte quale orizzonte limitante, quale orizzonte del limitatamente possibile⁷⁸.

D'altro canto, il marxismo non può rinunciare al fervore rivoluzionario necessario a mettere in atto le trasformazioni previste e auspiccate, la corrente calda, appunto:

Il marxismo come dottrina calda è pertanto riferito unicamente a quel positivo essere-in-possibilità che non soggiace ad alcun disincanto, che abbraccia la crescente realizzazione del realizzante, in primo luogo nell'ambito umano⁷⁹.

Tale dialettica razionale-emozionale, tra marxismo freddo e caldo, ha come base quel modello di razionalità dialettica che rimanda, di nuovo, al chiasma

⁷⁶ L'accezione ecologista sarà trattata successivamente, nel presente capitolo.

⁷⁷ Nel terzo capitolo del presente lavoro sarà sviluppato un confronto con Jonas più particolareggiato, per mostrare le peculiarità del sistema blochiano dalla prospettiva della «naturalizzazione dell'uomo e umanizzazione della natura».

⁷⁸ PH 240; 245.

⁷⁹ PH 241 246.

marxiano, all'oscillazione di soggetto-oggetto, uomo-natura, mente-corpo, desiderio-empiria. Precisando, ancora una volta, che i limiti di questi poli tendono a sfumare e a perdersi l'uno nell'altro, resta di fatto evidente il richiamo a una circolarità che permea tutto il sistema blochiano. Non è un caso che il chiasma sia richiamato da Bloch, ancora una volta, proprio dove descrive le due polarità termiche del marxismo, precisando che la meta della «tendenza reale umano-materialistica, materialistico-umana [...] resta la naturalizzazione dell'uomo e l'umanizzazione della natura poste nella materia che si sviluppa»⁸⁰. Prontamente, Bloch localizza questa dialettica nel comunismo quale «unico spazio» in grado di promuovere e integrare tra loro tanto lo studio scientifico del reale, quanto il sogno dell'incondizionato. Tutto questo all'interno di un processo storico non limitato alle categorie economiche e sociali, ma che sappia coinvolgere anche la natura, perché senza di essa non è possibile l'edificazione di ciò che Bloch chiama il «totum utopico», dove tra uomo e mondo non vi sia più un rapporto di estraneità.

Pertanto, il rapporto soggetto-oggetto insito nel chiasma permea l'intero approccio metodologico di Bloch. Nelle due correnti, calda e fredda, del marxismo possiamo vedere, rispettivamente, la soggettività del desiderio umano e l'oggettività delle condizioni materiali con cui l'uomo deve fare i conti. Analogamente, nella concezione di una materia come «essere in potenza», possiamo presentire, a livello ontologico, la stessa radicalità di una corrente calda e, nell'«essere secondo il possibile» dobbiamo cogliere i limiti oggettivi insiti in una determinata contingenza. Infine, nella dialettica circolare tra struttura economica e sovrastruttura culturale suggerita da Bloch, notiamo la medesima e reciproca interazione tra il polo soggettivo e quello oggettivo, tra l'uomo e il mondo in cui vive. In queste tre coppie di elementi, i singoli membri assumono talvolta le sembianze del soggetto, talvolta quelle dell'oggetto, in una circolarità che non si lascia fotografare, pena la perdita del suo senso più profondo.

Questi elementi distintivi dell'interpretazione marxista di Bloch sono perfettamente sintetizzati nel chiasma della naturalizzazione dell'uomo e umanizzazione della natura, dove materialismo storico e materialismo dialettico

⁸⁰ *Ibidem.*

giungono a un punto di convergenza. Un'importante conferma a tal proposito è offerta dallo studio di Gerard Raulet⁸¹, che rilegge l'approccio politico blochiano attraverso il chiasma del giovane Marx. Raulet, in una riflessione maturata nel clima storico-culturale antecedente al crollo del socialismo reale, sottolinea il rifiuto blochiano di una distinzione tra materialismo storico e materialismo dialettico. Difatti l'uomo, con gli annessi e connessi rapporti economici, non esiste indipendentemente dalla natura. In questa duplice relazione, da intendersi soprattutto come prospettiva (e non tanto quanto equilibrio raggiunto), il metodo blochiano supera la triade hegeliana: non è più sufficiente uno Spirito che possieda il sapere assoluto della storia, occorre una prospettiva utopica, un'apertura radicale, possibile solo là dove venga impostata una nuova razionalità. Questo nuovo modello di razionalità è fondato da Bloch grazie alla ripresa, in chiave utopica, del chiasma marxiano. Tuttavia, una volta giunti a un'equilibrata naturalizzazione dell'uomo e umanizzazione della natura – precisa Raulet nel rispetto del sistema aperto di Bloch – resta tutto da fare. Solo in questo materialismo storico e dialettico, inteso alla luce dell'apertura dialettica del rapporto uomo-natura, l'utopia può dirsi concreta. Un rapporto in cui l'uomo abbia coscienza, nel produrre attraverso la natura, di essere lui stesso un suo prodotto. Contro l'approccio positivisticò, che vorrebbe ridurre la natura a dato oggettivo interamente dominabile – sottolinea Raulet – la natura blochiana riprende sempre la propria indipendenza, un'autonomia della cosa in sé che non si lascia afferrare completamente dall'abbraccio gnoseologico del soggetto. Evitando due pericolosi estremi, quello di un'età dell'oro dominata da sogni arcadici e quello di un dominio positivisticò totale sulla natura, il chiasma invita non a una fissa via di mezzo, ma a una relazione dialettica con la natura che possa aprire la strada a un'altra organizzazione della produzione, anticamera di quello che Marx chiama «Regno della libertà».

*Science de la production et de la praxis dialectique, le Matérialisme historique concerne fondamentalement le travail de l'homme sur la nature et avec la nature, c'est-à-dire la réalité dialectique des forces productives*⁸².

⁸¹ G. Raulet, *Humanisation de la nature, naturalisation de l'homme: Ernst Bloch ou le projet d'une autre rationalité*, Klincksieck, Paris 1982.

⁸² Ivi, p. 16.

La riabilitazione dell'uomo concreto può avvenire solo nell'ambito di una corrispondente riabilitazione della natura, questo tanto contro un umanismo quanto contro un naturalismo che cedono all'astrattezza. Separare materialismo storico e materialismo dialettico significa cadere in una metafisica antropologica o in una metafisica della materia. Il chiasma contiene in sé, quindi, anche un'accezione storico-dialettica volta a dilatare i confini del materialismo marxiano. A dimostrazione dell'intreccio inscindibile tra i piani economico-sociale e fisico-naturale, Raulet intitola la seconda parte del proprio lavoro, dedicata alla dimensione naturale, con l'espressione, per certi versi sorprendente, «*La pratique dialectique*». Questo, precisa l'autore, per rimarcare l'inscindibilità del progetto umano da quello naturale, quella potenzialità obiettivo-reale, dove i sogni e i progetti dell'uomo si incontrano con le possibilità processuali della materia. Ovviamente una materia intesa in permanente connessione con l'attività umana – per scongiurare ogni ricaduta metafisica – e mai del tutto compresa dall'uomo, perché la natura continua a serbare una quota di insondabile autonomia⁸³.

Nell'ontologia descritta in precedenza, sempre aperta, dinamica, ma non priva di una propria organizzazione sistematica, Bloch pone le basi di un'utopia marxista concreta, perché fondata anche sul piano della realtà naturale, e totalizzante, perché trova principio, maturazione e meta sul piano antropologico, naturale e, infine, cosmologico.

In quest'aspetto Bloch mostra di avere tesaurizzato tutta l'eredità della lezione di Engels, secondo cui senza una penetrazione e una sistematizzazione filosofica, la totalità non può essere compresa⁸⁴. Come leggiamo in un passo di *Das Materialismusproblem*, dove all'eredità marxiana (la precedenza dell'essere sulla coscienza) s'intreccia quella engelsiana (il capovolgimento dalla quantità in qualità), uomo e natura dirigono la propria ricerca verso una comune incognita. Sotto la luce della naturalizzazione dell'uomo e umanizzazione della natura, non può esservi separazione tra materialismo storico e dialettico:

⁸³ Cfr. Ivi, pp. 121-137.

⁸⁴ Cfr. D. Zeilinger, *Natur un Dialektik bei Ernst Bloch*, cit., p. 81.

Questa x, di ciò da cui ha luogo ogni inizio, è identica nel significato a ciò che costituisce il nucleo non ancora arrivato di tutto, sia nel fattore soggettivo dell'*agens* umano, sia nel fattore naturale, che è stato battezzato ipoteticamente *natura naturans*. Questa x identica nel significato mantiene compressi insieme i due fattori e rende infine il contenuto del salto dall'essere alla coscienza e il contenuto del capovolgimento di quantità in qualità intrecciati insieme, soprattutto nell'ultimo contenuto di manifestazione arcitopico: homo sive natura, natura sive homo – entrambi come manifestazione materiale, materia manifestata⁸⁵.

Si profila, così, il materialismo blochiano della speranza, dove la materia possa mostrarsi come categoria della possibilità per eccellenza, un grembo fecondo che partorisce incessantemente nuove forme. D'altronde, dalla prospettiva di Bloch, se materia, mondo e natura fossero già compiuti, la speranza umana sarebbe in buona parte inspiegabile, dato che l'uomo non è un essere che fluttua fuori dal mondo, ma ne è parte integrante. La stessa autoconservazione è un principio ottativo naturale che preme nell'uomo e che trova una corrispondenza, dall'eco spinoziana, nel mondo. Scrive, a tal proposito, Bloch ne *Il principio speranza*:

Della fame si è parlato poco, troppo poco. Sebbene questo pungolo abbia proprio un aspetto originario o primevo. Infatti un uomo senza nutrimento muore, mentre senza godimento d'amore si può comunque vivere per un po'. [...] Lo stomaco è la prima lampada sulla quale deve essere versato olio. Il suo anelito è preciso, il suo impulso è così inevitabile che non può nemmeno venir rimosso a lungo. [...] L'autoconservazione che vi si annuncia è il più solido fra i diversi impulsi fondamentali⁸⁶.

Il passo da questa comune base ontologica a un'identità teleologica dei due poli, antropologico e naturale, resta certamente il salto più rischioso di Bloch, ma anche l'unico in grado di offrire alla filosofia della speranza il riparo da ogni parzialità e da ogni frammentarietà. È qui che il "sistema aperto" di Bloch, lungi dal risolversi in una prudente mitigazione di rigide strutture teoretiche, mostra tutta la sua radicalità (eccedente anche rispetto all'ambizione hegeliana di un

⁸⁵ MP 466 (in Daria Dibitonto, *Luce, oscurità e colore del desiderio*, Mimesis, Milano-Udine 2009, p. 61).

⁸⁶ PH 71-72; 78-80.

completamento avvenuto “troppo presto”): solo l’apertura di una visione in cui uomo e materia siano accomunati nell’essere e nel tendere, può permettere al marxismo di prospettare e fondare un *totum* utopico.

Accezione storico-filosofica: «non c’è nuova antropologia marxista senza nuova cosmologia marxista»

Tra i primi a presentare Bloch alle nostre università è stato lo studioso urbinato Giancarlo Scorza, traduttore di *Differenziazioni nel concetto di progresso*⁸⁷, testo ripresentato in una nuova edizione, a distanza di quasi un trentennio, anche dal collega Livio Sichirollo⁸⁸. Già in questo scritto, interamente dedicato alla “polifonica” filosofia della storia, si profila chiaramente la dinamica del chiasma marxiano. Iniziando da una *pars destruens*, Bloch critica la concezione borghese del progresso, «operante in funzione del massimo guadagno»⁸⁹, del risultato tecnico a scapito dell’aspetto estetico e culturale o, nel migliore dei casi, concentrata su un ideale estetico classico ed eurocentrico. Basta percorrere la sezione dedicata allo sviluppo dell’illuminazione nel Museo della Tecnica di Monaco, nota Bloch, per rendersi conto di come il miglioramento tecnico sia inversamente proporzionale al progresso estetico: dal “mite” e “festoso” candelabro alla “nuda” lampadina a incandescenza. Così, lo spirito culturale di Bach e Leibniz non corrisponde affatto «alla miseria della Germania di allora»⁹⁰. La radice di quest’atteggiamento è individuabile in una decadenza borghese che rifiuta il progresso della cultura, trovando rifugio in una greccità classica che funge da metro di giudizio estetico.

La *pars costruens* della riflessione blochiana procede alla ricerca di un modello di progresso democratico che, estraneo alle rigide classificazioni, sia in grado di ospitare e coniugare tra loro i fenomeni culturali e le fonti per la profondità del loro valore umano. Difatti la storia riletta da Bloch è quella che, al di là di una

⁸⁷ E. Bloch, *Differenziazioni nel concetto di progresso*, trad. it. di G. Scorza, Argalia, Urbino 1962. Il testo originale, *Differenzierungen im Begriff Fortschritt* è il testo di una conferenza del '55, in *Sitzungsberichte der dt. Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, Klasse für Philosophie, 1955, n. 5. Il testo è stato ripubblicato in *Tübinger Einleitung in die Philosophie*, vol. 1, Suhrkamp, Frankfurt 1963.

⁸⁸ SP.

⁸⁹ SP 27.

⁹⁰ SP 31.

rigida successione temporale o di una stretta contiguità spaziale, ha dimostrato un'indefessa ricerca dell'umano, portando allo sviluppo società diverse in tempi e luoghi diversi. Emerge così il concetto "ospitale" di *multiversum* delle culture:

Espressione del fatto che l'umano non è stato ancora trovato, ma ovunque viene cercato e sperimentato; *così questo umano sempre in divenire, dalle molte vie che ne fanno esperienza per raggiungerlo, rappresenta la sola meta veramente consentita, cioè utopisticamente consentita*⁹¹.

Influenzato dalle teorie relativistiche dello spazio riemanniano e del tempo einsteiniano, Bloch suggerisce non un tempo cronologico, uniforme, inesorabile e diviso in spazi uguali, ma una progressione influenzata dalla qualità e dallo spessore rivoluzionario dei propri contenuti. Un tempo elastico che sostituisca all'apodittico ticchettio delle lancette un diverso fluire, sensibile alle manifestazioni umane. A questa visione temporale corrisponde un concetto di spazio altrettanto innovativo, quello prodotto da una materia mutevole e apportatrice di forme sempre nuove. Si viene così tracciando l'idea di un progresso sottoposto a curve, dimensioni, ritmi e suoni diversi.

Tra gli elementi che quest'idea di progresso deve raccogliere, Bloch non si limita alla categoria dell'umano, una concezione globale del tempo e della storia non potrà, infatti, trascurare il tempo della natura, con un ritmo e un procedere apparentemente avulsi dalla dimensione umana. È a questo punto che, nella riflessione blochiana, troviamo un'affermazione la cui radicalità richiama, ancora una volta, il chiasma marxiano. Cercando un raccordo tra le due dimensioni temporali, naturale e umana, Bloch afferma che già nella natura sono presenti anche aspetti qualitativi, basti pensare alle bellezze degli scenari naturali che incantano lo sguardo umano. In altri termini: la ferrea necessità naturale è accompagnata da una libertà altrettanto naturale, in una visione del mondo che raccoglie e fa interagire tra loro i due modelli antitetici di Newton e Goethe, meccanico-quantitativo il primo, sostanziale-qualitativo il secondo.

Calando le qualità nella materia, Bloch apre la strada a un'alleanza uomo-mondo non più riducibile all'unione di finalismo umano e necessità naturale, di qualità spirituale (prerogativa esclusivamente antropologica) e quantità

⁹¹ SP 42-43 (in corsivo nel testo).

materiale (limitata alla sfera naturale). Superato un dualismo di stampo cartesiano, è possibile sostenere che tanto l'uomo quanto il mondo sono ontologicamente contaminati di elementi qualitativi e quantitativi, di necessità e libertà. È questa bivalenza che determina un intimo richiamo costante fra l'elemento naturale e quello umano. Può, così, essere spezzata la sterile successione di un tempo naturale meccanico, vuoto di significato e un tempo naturale carico di potenzialità e finalità. Entrambe le visioni del tempo, inteso sia come «conchiuso passato»⁹² naturale o come «dischiuso mattino della natura», vengono da Bloch inseriti nella circolarità dialettica tipica del chiasma.

Il relativamente vuoto e privo di futuro tempo naturale da un lato, il sostanziale e ricco di futuro tempo naturale dall'altro: sono ambedue presenti e niente affatto come procedimenti di metodo, ma appunto quali aspetti reali che si completano. L'uno si trova nell'aspetto meccanico del passato e di ciò che di quantitativo e costante a esso corrisponde; l'altro si trova nell'aspetto anticipante di un'aurora e di ciò che vi può corrispondere per qualità e possibilità, anzi per il simbolico nel processo naturale, soprattutto secondo un concetto goethiano e non newtoniano⁹³.

Queste due prospettive si devono compenetrare realmente, non solo «come procedimenti di metodo». Si tratta di un'importante sottolineatura che richiama l'urgenza ontologica della posizione marxiana, non limitabile a un approccio epistemologico o ermeneutico. Viene profilandosi una struttura cronologica dotata di una duplice pulsazione che alimenta la vita di due modalità complementari del tempo:

Le due dimensioni del tempo non corrono però separate una accanto all'altra, la seconda non sostiene la prima semplicemente perché ha valore pro rata: anche per i due tempi della natura esiste un poliritmo interno intrecciato.

Solo una storia naturale, così articolata, può prefigurare un'alleanza con la storia umana, perché i suoi aspetti qualitativi e ancora fecondi (che emergono da uno sguardo che Bloch qui definisce anche come «umanizzazione della

⁹² SP 59-60.

⁹³ *Ibidem*.

natura» o «cosmologia umanistica») si preparano a ospitare la storia umana. Dopo aver affrontato i problemi connessi alla filosofia della storia umana e a quella naturale – rigorosamente rilette *sub specie progressus* – Bloch getta, finalmente, il ponte tra le due. Un'operazione che moltiplica le potenzialità tanto della storia umana, che può trovare conferme ontologiche del suo progredire, quanto della storia naturale che, lungi dall'aver terminato il suo decorso, ha trovato le "mani" e gli "occhi" per attuare il suo «possibile-positivo»:

Il tempo di natura del suo concetto aurorale come umanizzazione della natura è in modo particolare unito ai contenuti di tendenza del tempo storico-culturale. Il che significa: la vera «età dell'oro» dell'antropologia storica non può essere compresa senza l'altrettanto reale «età dell'oro» di una nuova cosmologia umanistica – che ha come precedente ricco di conseguenze la storia umana, e porta così a compimento, infine, la storia anche in natura, in una misura universale, come possibile-positivo, anziché seppellirla come un possibile-negativo⁹⁴.

È sorprendente il fatto che, nel passo precedente, l'umanizzazione della natura non sia interpretata tanto come manipolazione e trasformazione della natura operata dall'uomo, quanto piuttosto come la capacità di cogliere gli elementi potenziali già insiti nella natura che sfuggono ad una riduzione meccanicistica. Un'umanizzazione, quindi, poco pervasiva, che non impone una trasformazione, ma che si limita a portare alla luce elementi latenti, guidata più dall'occhio che dalla mano. Una prospettiva che richiama l'idea heideggeriana di una tecnica non come manipolazione o accumulo di energia ma come svelamento veritativo di ciò che non si mostra da sé.

I passi citati in precedenza possono, inoltre, essere presi a modello della struttura logica che Bloch antepone all'impostazione del chiasma. Se, infatti, sulla dialettica quantitativo-qualitativa è costruita l'immagine della natura, il medesimo meccanismo è ripetuto anche nella storia umana, frammista di libertà e necessità. Emerge, così, il metodo dialettico blochiano, che inserisce una bipolarità sia all'interno della natura sia all'interno dell'uomo, ponendo le basi strutturali per una continua rotazione uomo-natura, soggetto-oggetto, perché

⁹⁴ *Ibidem*.

entrambi gli elementi in gioco sono animati da una contraddizione che li richiama simmetricamente l'un l'altro. Rotazione da cui emerge, fedele al chiasma del giovane Marx, l'umano come immagine prevalente:

L'umano come indicazione dominante, riassuntiva di ogni senso, è certo un campo vasto, non limitabile semplicemente a un settore antropologico. Proprio nella categoria progresso ne consegue: non c'è nuova antropologia marxista senza nuova cosmologia marxista⁹⁵.

Un'antropologia e una cosmologia così intese richiedono una concezione spazio-temporale che spezzi ogni vincolo di omogeneità, aprendo la strada allo sviluppo delle possibilità. Come rileva Remo Bodei, dalla necessità di superare l'idea di un lineare succedersi di civiltà e culture diverse, nasce la proposta di un *Multiversum* che abbracci storia naturale e umana mantenendo aperto il comune cammino di cosmo e uomo verso una destinazione non ancora prevista. Il nucleo di tutto il discorso blochiano è, ancora una volta, quello ontologico-materiale:

La natura, la *mater-materia*, non ha ancora finito di generare altri tempi. La collaborazione tra uomo [*societas hominum*] e natura [*societas rerum*] si può così esplicitare anche nella ricerca degli incastri e delle intersezioni di questi diversi ritmi, in una comprensione dei diversi tempi specifici dei processi e delle cose, in una complessa 'topologia temporale' di torsioni e di zione di maggiore o minore densità⁹⁶.

Tema che Bloch svilupperà per tutta la sua riflessione e che culminerà in *Experimentum mundi*, dove è precisato che il tempo e lo spazio naturali non solo precedono ma affiancano e circondano l'attuale tempo storico. Ne deriva quindi che la natura non si esaurisce con uno sguardo a ritroso, rivolto alle ataviche radici dell'uomo, ma accompagna teleologicamente l'uomo nel suo sognare in avanti. Ancora più esplicitamente:

⁹⁵ SP 63.

⁹⁶ R. Bodei, *Multiversum. Tempo e storia in Ernst Bloch*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli 1979 (2a ed. ampliata: Bibliopolis, Napoli 1982), p. 163.

Questa natura costituisce non un problema dell'inizio, ma un *problema della fine* della storia e del suo orizzonte finale, che non è per nulla esclusivamente umano e senza natura⁹⁷.

Privata di un orizzonte naturale, l'utopia perderebbe tanto la sua radicalità quanto la sua concretezza; infatti, da un lato limiterebbe il suo potenziale trasformativo al piano socio-politico, marginalizzando i grandi interrogativi sul senso dell'uomo e del mondo, dall'altro rinunciarebbe alla fondatezza del suo piano ontologico, fornito da una materia utopica. Inoltre, da questa particolare declinazione del chiasma, emerge che se l'idea di una materia non esente da impulsi ottativi rischia di essere declassata al rango di metafisica, vale anche l'esatto contrario: una storia umana avulsa da quella naturale, dove la materia non sia altro che un nulla opaco che circonda l'uomo, può subire la medesima accusa di astrattezza. In altri termini, la domanda sottesa alla riflessione blochiana è: come può reggere l'ossimoro dell'utopia concreta là dove la natura sia sartrianamente ridotta a «un mero in-sé», a un «muro di pietra disparato intorno all'uomo»⁹⁸? La storia naturale, dapprima letta come preistoria, come una macroscopica ed omogenea premessa della storia umana, deve assumere i tratti di una storia di una natura *naturans* e infine di una natura «*supernaturans*»⁹⁹. Un'espressione singolare, quest'ultima, con cui Bloch si sforza di indicare un panteismo spinto fino all'estremo, dove la natura non si limiti a produrre da sé tutto il reale, ma contenga un orizzonte latente che porterà a compimento grazie alla sua suprema fioritura, l'uomo. Senza la visione di una natura *supernaturans*, l'utopia sarebbe ridimensionata a semplice progettazione sociale, a un morigerato desiderio di welfare.

Come nota Stefano Zecchi¹⁰⁰, la mutua dipendenza e il reciproco condizionamento di storia della natura e storia umana avvicinano Bloch a una riflessione marxiana che troviamo ne *La sacra famiglia*:

«È un fatto che venga creata una nuova capacità produttiva della materia. Ma sarebbe da dimostrare che con ciò si è creata la proprietà della stessa materia.

⁹⁷ EM 225; 256.

⁹⁸ PH 787; 776.

⁹⁹ PH 787; 777.

¹⁰⁰ S. Zecchi, *Utopia e speranza nel comunismo*, Feltrinelli, Milano 1974 (Ananke, Torino 2008²), pp. 182-183.

L'uomo non ha creato la materia. Egli crea, anzi, tutte le capacità produttive della materia solo dato il presupposto della materia»¹⁰¹.

Un passo analogo è presente anche ne *Il capitale*:

«[L'uomo] contrappone se stesso, quale una fra le potenze della natura, alla materialità della natura. Egli mette in moto le forze naturali appartenenti alla sua corporeità, braccia e gambe, mani e testa, per appropriarsi i materiali della natura in forma usabile per la propria vita. Operando mediante tale moto sulla natura fuori di sé e cambiandola, egli cambia allo stesso tempo la natura sua propria»¹⁰².

In entrambi i passi Marx pone in rilievo una dialettica, certo problematica e di non facile soluzione, tra uomo e natura. La materia è il presupposto dell'attività lavorativa e trasformativa, ma l'uomo deve intervenire su di essa per creare le «capacità produttive». Qui c'è un'osservazione che resta in sospeso: queste proprietà appartengono alla materia stessa o sono un'aggiunta artificiale, estrinseca? Nel primo caso l'uomo farebbe emergere ciò che è già latente nella materia, nel secondo la materia avrebbe un ruolo più passivo. Resta il fatto che, nel passo citato da *Il capitale*, emerge chiaramente l'intreccio di due elementi che hanno la medesima provenienza, pertanto nulla è propriamente esterno alla natura: il soggetto umano si contrappone ad un oggetto, la natura, di cui è egli stesso una parte. I suoi primi strumenti sono le membra del proprio corpo naturale, con cui egli può trasformare il mondo naturale a lui circostante. Ma, così, l'uomo cambia contemporaneamente anche se stesso, in quanto natura. Sull'intreccio di storia naturale e storia umana, Bloch ha modo su cui riflettere già negli anni Trenta, con la stesura di *Erbschaft dieser zeit*. Qui viene affrontata una delle formule più note della propaganda nazista, basata proprio sull'immaginario della natura, quel «*Blut und Boden*» che intendeva esaltare la purezza del sangue ariano e la solidità del territorio della *Großdeutschland*. Bloch qui sembra avere piena consapevolezza del fatto che, come ha scritto Furio Jesi, «nella cultura tedesca degli ultimi cent'anni il mito sembra essere di volta in volta medicina e veleno, sorgente di rinnovato umanesimo e strumento

¹⁰¹ K. Marx, *La sacra famiglia*, Editori Riuniti, Roma 1967, p. 56.

¹⁰² Marx, *Il Capitale*, I, III, 5.

di barbarie e delitto»¹⁰³. Pertanto, anziché rifiutare aprioristicamente l'utilizzo di miti e archetipi, Bloch esamina l'espressione nazista del «*Blut und Boden*» e, prendendolo alla lettera, ne va a rintracciare le radici proprio nell'analisi della geografia e dell'etnologia tedesca. Alla prova dei fatti, il mito hitleriano non viene semplicemente a perdere la sua fondatezza, ma viene capovolto nel suo significato: come spiega Laura Boella, ripercorrendo le tappe essenziali del complesso ragionamento blochiano:

Il centro della Germania, la regione intorno a Berlino, fu infatti luogo di vaste migrazioni di popoli, e la presunta purezza del sangue ariano non esiste [...] Quindi, un «*Blut*» molto contaminato. Vediamo il «*Boden*». [...] il territorio intorno a Berlino [è] alluvionale, risultante da antiche glaciazioni [...] l'andamento della Sprea segue le curve di antichi depositi glaciali, e persino la flora che ricorda in gran parte queste epoche preistoriche. Nemmeno il «*Boden*» è ancoramento solido, come voleva la propaganda nazista, ma, al contrario, è poroso, sabbioso e poco solido, molto scivoloso¹⁰⁴.

Pertanto, se volessimo trovare il fondamento geo-etnografico del popolo tedesco, dovremmo andare in tutt'altra direzione rispetto a quella indicata dalla propaganda nazista. Da notare, perché ancor più decisivo, è il metodo qui utilizzato: anziché rinunciare all'appello a mitologiche radici naturali, Bloch porta il ragionamento nazista alle estreme conseguenze, ribaltandolo nei contenuti ma preservando tanto l'utilizzo d'immagini mitologiche, quanto l'idea di una storia naturale connessa alla storia umana. Il paesaggio arcaico, alluvionale, continua a coesistere con la Berlino tecnologica dell'industria pesante e non può passare inosservato di fronte a qualsiasi idea di progresso. Entrambi i paesaggi storici contengono una medesima incognita che, secondo la prospettiva di Bloch, si può ricavare solo sviluppandoli in un unico sistema.

La medesima meta, seppur con un'impostazione sostanzialmente diversa, si può trovare nel *Geist*. Qui, certamente, l'utopia non rinuncia a una pretesa onnicomprensiva, antropologico-naturale, eppure il processo teleologico è nelle sole mani umane. Il mondo è ciò che oppone resistenza, è il luogo degli attriti,

¹⁰³ F. Jesi, *Germania segreta. Miti nella cultura tedesca del '900*, Feltrinelli, Milano 1995², p. 9.

¹⁰⁴ L. Boella, Intervista in *I sogni di cui è fatta la materia. Interviste su Ernst Bloch*, cit., p. 35.

limitato da una materia che Bloch deve ancora rivalutare compiutamente sulla scia della «sinistra aristotelica». Tuttalpiù, è possibile considerare la natura come uno strumento di cui l'uomo può servirsi per raggiungere il proprio scopo:

L'evidente impulso verso il chiaro è ancora larvato e sottoposto al duraturo limite della specie di cui l'animale è servo; solo negli uomini il moto verso la luce, proprio di tutti gli esseri, può diventare cosciente ed emergere. [...] Il soggetto pensante non è infatti limitato al suo tempo, e il collettivo da cui parla non è solo quello sociale [...] su una strada che va dal solitario sogno a occhi aperti dell'interiore incontro con il Sé al sogno la cui missione è di configurare il mondo esterno almeno in modo da alleggerirlo e di farne il *locus minoris resistentiae* o lo strumento della meta¹⁰⁵.

Certo, il passo è lontano dalla dialettica biunivoca del chiasma, in cui uomo e natura si comportano come soggetti attivi; tuttavia, seppur larvata da una netta predominante antropologica, sembra già intravedersi un'ontologia incompiuta, che attende di essere portata alla coscienza dall'uomo nel suo «moto verso la luce».

Accezione etica: «l'uomo come domanda e il mondo come risposta»

Il chiasma marxiano viene citato da Bloch, inaspettatamente, anche durante la rilettura di Bruno nelle sue lezioni sulla *Filosofia del Rinascimento*. Qui, traendo le sue conclusioni sul pensiero di Giordano Bruno che, come già esaminato nel primo capitolo del presente lavoro, esercita su di lui un'influenza considerevole, Bloch usa la naturalizzazione dell'uomo e l'umanizzazione della natura come, si potrebbe dire, "collante etico". Difatti, Bruno, ricavata deduttivamente l'infinità dell'universo – in quanto effetto di una causa infinita – schiude gli orizzonti del mondo conosciuto, prospettando un universo non solo infinito ma costellato da infiniti soli, con un'apertura che anticipa anche le più audaci scoperte dell'astronomia moderna:

¹⁰⁵ GU 292-296; 312-316.

[Bruno] spalanca al sistema copernicano messo all'Indice dalla Chiesa, tutto quanto il cosmo, e [...] vuole trasformare la Terra stessa in un angolo percepito dai nostri sensi, in un angolo del mondo generato da migliaia di soli¹⁰⁶.

Visione astronomica, questa, che genera un dilemma etico senza precedenti: quale ruolo potrà svolgere l'uomo, ora isolato nella sua finitudine, in un antro, di fatto trascurabile, dell'universo? Crollata ogni premessa geocentrica, l'introduzione di infiniti mondi genera un cortocircuito non solo della dimensione spaziale, ma anche creaturale dell'uomo. Viene meno ogni garanzia etica e non sembrano esservi facili alternative:

Rimane così come elemento residuale il depotenziamento della terra a mero angolo, e il conseguente depotenziamento di tutte le nostre faccende e grandi fini. Emerge invece per la prima volta il problema del vuoto del mondo stesso, di una assenza di dimora di dimensioni cosmiche: nessuna corrispondenza di questo gigantesco oggetto con il soggetto umano, nessun parallelo con la *mortalitas animae*.

Come risposta a questa sproporzione tra finitudine umana e infinità dell'universo che si viene generando in Bruno, è necessaria una nuova alleanza, senza la quale l'uomo resterà un ospite precario dell'universo infinito. Soluzione che chiama in causa, ancora una volta, la «naturalizzazione dell'uomo, umanizzazione della natura», formula ora utilizzata in tutta la sua portata cosmica, per riallacciare il destino del particolare con quello dell'universale. Così Bloch, senza mai rinunciare ai più radicali interrogativi filosofici, suggerisce di porre in dialogo reciproco uomo e mondo, due voci che devono trovare un codice comunicativo, di certo non ancora decifrato, per una loro futura comprensione. Una soluzione totalizzante per scongiurare il rischio del nulla, di un nichilismo di dimensioni cosmiche che si cela all'ombra dei grandi panteismi. Come se, paradossalmente, il "tutto", il "*pan*" della natura potesse risolversi in un "nulla" per l'uomo, ospite transitorio di quell'infinità. Così, l'immanenza, che Bruno ha sapientemente dipinto «con i colori della

¹⁰⁶ ZP 55.

maestà e del mistero che il Medioevo aveva riservato al mondo dell'Aldilà»¹⁰⁷, corre in rischio di perdere quelle tinte solenni agli occhi di un uomo ridotto a spettatore della propria drammatica finitezza.

Il problema era dunque quello di tendere un nuovo arco, di fondare il Tutto su di un piano diverso, non statico: con l'uomo come domanda e il mondo come risposta, con quella oscillazione del soggetto/oggetto, che Marx chiama naturalizzazione dell'uomo e umanizzazione della natura. Solo per questa via è possibile far sì che alla ritirata e allo svuotamento del panteismo, non solo tolemaico ma di tutto il panteismo, non segua necessariamente il nichilismo, bensì l'attiva mediazione dell'uomo, come vero potenziale artefice della propria fortuna e dei propri fini sulla Terra, con una vera *natura naturans*, vale a dire *supernaturans*, poiché entrambi, uomo e mondo, sono anche incompiuti, hanno ancora davanti a sé la possibilità di una nuova straordinariamente sostanziale alleanza¹⁰⁸.

Viene, così, citato nuovamente il chiasma, con una forza tutta nuova, capace di ridare al soggetto quella centralità rinascimentale che gli infiniti mondi del Nolano avevano compromesso. È da notare l'espressione «l'uomo come domanda e il mondo come risposta»: in stile tipicamente blochiano c'è un ritorno ai grandi interrogativi filosofici, che si possono ripresentare con una forza tutta nuova di fronte ai grandi dilemmi, come quello etico generato dall'universo bruniano. Bloch ha modo di approfondire questa espressione in *Marxismo e utopia*¹⁰⁹, dove si legge che la tesi di fondo secondo cui il mondo stesso rappresenti una domanda è il presupposto di un modo di fare filosofia connesso al pensiero utopico, contro una filosofia riducibile alla pura anamnesi, a ciò che è già dato. Il grande interrogativo del mondo è il simbolo dello stupore, della meraviglia, il genuino sentimento che, fin dall'infanzia, promuove il vero spirito filosofico. Questo stupore di fronte al mondo si esprime precisamente nelle parole: «perché esiste qualcosa invece di nulla?». È da questa domanda che matura la ricerca di un oggetto mediato con l'interiorità dello stupore, di un

¹⁰⁷ ZP 39.

¹⁰⁸ ZP 55-56.

¹⁰⁹ Cfr. E. Bloch, *Tagträume von aufrechten Gang. Sechs Interviews mit Ernst Bloch*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1977; tr. it e cura di V. Marzocchi, con Prefazione di A. Münster, *Marxismo e utopia*, Ed. Riuniti, Roma 1984, pp. 146-147.

oggetto utopico che sia espressione della meta racchiusa nel mondo stesso, un mondo non ancora compiuto ma che sa manifestare la sua destinazione latente suscitando nell'uomo il sentimento della meraviglia e ponendosi come macroscopica domanda.

A onor del vero, si può muovere il rimprovero, all'analisi blochiana, di aver sottovalutato un correttivo che già lo stesso Bruno concepisce per colmare il divario tra finitudine antropologica e infinito naturale: il sentimento sregolato e incontenibile, *sine modo*, dell'eroico furore. Aspetto certamente considerato da Bloch, ma sotto le vesti, un po' riduttive, di un sentimento estetizzante che vela il mondo e il cosmo di un entusiasmo artistico, proprio di un'opera d'arte. Tant'è che il suo giudizio sull'etica di Bruno resta monolitico:

In Bruno l'uomo scompare di fronte all'infinità spaziale, all'universo. L'uomo non è niente, le sue faccende non esistono, l'immagine dell'uomo non agisce, egli non ha alcuna precedenza; è anzi una minuscola briciola del grande negozio del mondo e tutte le sue meschine preoccupazioni, tutto ciò che non funziona nella nostra società, si scioglie nell'armonia del tutto¹¹⁰.

Nessun equilibrio umano-naturale viene dunque rilevato nel Nolano, da qui la necessità di immettere, *post festum*, nel panteismo bruniano una quota di naturalizzazione dell'uomo, umanizzazione della natura. Aspetto curioso, questo, perché proprio sviluppando il tema dell'eroico furore nelle sue implicazioni ontologiche, gnoseologiche ed etiche, possiamo riavvicinarci molto a Bloch partendo da Bruno e riscoprire, tra i due pensatori, inaspettate compenetrazioni. Sintetizzando la posizione di Bruno, potremmo dire che, dopo aver percorso tutte le vie della sapienza guidato dall'intelletto, l'uomo non può che riconoscere il divario incolmabile che lo separa da Dio e dalla natura infinita. Eppure, il vero sapiente, anche di fronte ai limiti oggettivi cui lo ha condotto la ragione, non si dà per vinto e procede verso la vetta percorrendo il sentiero più arduo e incerto del sentimento. L'eroico furore è, dunque, la sregolatezza, la follia di quel sapiente che osa procedere dalla conoscenza oltre i limiti della conoscenza. Questo grazie ad un connubio di intelletto e passione

¹¹⁰ Ivi, p. 83.

che, come già evidenziato in precedenza¹¹¹, richiama le due correnti del marxismo rilevate da Bloch. Quindi, l'eroico bruniano è colui che sperimenta su di sé, sul proprio orizzonte finito, l'infinito naturale, il più intimo riflesso di Dio, della verità. Colui che subisce un processo di naturalizzazione, come Atteone¹¹² che viene sbranato dai suoi cani e diventa egli stesso natura, verità infinita. È da evidenziare che il chiasma marxiano eccede la semplice naturalizzazione, proponendo una complementare umanizzazione della natura, certamente aliena al pensiero di Bruno, di cui Michele Ciliberto sottolinea la radicale estraneità all'Umanesimo¹¹³. Eppure, esaminando attentamente il mito di Diana e Atteone, si può notare che Diana, dea della natura, appare al cacciatore in sembianze umane, immersa nell'acqua della fonte che ne preserva intatta la purezza. Un'epifania della natura, dunque, che avviene per tramite della nudità femminile, di una donna che si contempla attraverso gli occhi umani. Riferimenti, questi, in parte influenzati da critiche posteriori del mito¹¹⁴, ma che lasciano comunque intravedere una, seppur embrionale, umanizzazione della natura. Quindi, anche in Bruno, pur con le dovute cautele, possiamo individuare un'anticipazione del chiasma, con uno scambio dialettico che funge, innanzitutto, da "collante etico", contro la dispersione in un'affascinante, quanto minacciosa, infinità.

Anche Stefano Zecchi individua nel rapporto soggetto-oggetto, uomo-natura il cuneo della moralità blochiana. Come leggiamo nell'introduzione all'edizione italiana del *Thomas Münzer*: «L'essenza della moralità diventa la ricerca di una corrispondenza perfetta fra io e l'oggetto, l'io e l'altro, senza violare né spezzare l'integrità, definendo con assoluto rigore lo scambio vitale»¹¹⁵. Una corrispondenza soggettivo-oggettiva che assume la forma di un «panteismo morale», come sostiene lo stesso Bloch commentando il seguente passo di Münzer:

¹¹¹ Vd. paragrafo dedicato a Bruno nel primo capitolo del presente lavoro.

¹¹² Riprendo il mito di Diana e Atteone, che il Nolano descrive negli *Eroici furori* e che in parte ho già trattato nel primo capitolo del presente lavoro, perché rappresenta l'allegoria per antonomasia dei temi fondamentali di Bruno.

¹¹³ Cfr. M. Ciliberto, *Introduzione a Bruno*, cit., p. 6.

¹¹⁴ Si pensi al saggio di P. Klossowski che esamina la dimensione erotica e sensuale del mito: *Il bagno di Diana*, cit.

¹¹⁵ S. Zecchi, «La filosofia morale del comunismo». Introduzione a *Thomas Münzer teologo della rivoluzione*, trad. it. di S. Krasnovsky e S. Zecchi, Feltrinelli, Milano 1980, 26.

L'uomo deve e ha l'obbligo di sapere che Dio è in lui, affinché non supponga, non immagini che Dio è a mille miglia da lui, di sapere che cielo e terra sono colmi, colmi di Dio, che il Padre genera in noi senza sosta il Figlio, e che lo Spirito Santo, mediante l'afflizione dei cuori, trasfigura non altro che il Crocifisso in noi¹¹⁶.

È sorprendente come il passo citato offra a Bloch l'occasione di connettere il discorso morale all'impianto panteistico, anticipando, almeno nell'impostazione la critica a Bruno pocanzi esposta. Certo, viene precisato che il panteismo münzeriano non è di stampo naturalistico, non è rivolto «a tutto e a ognuno», ma alla parte più spirituale dell'uomo, in cui avviene l'identificazione con Dio, perché se Dio si fa uomo, parimenti l'uomo può diventare, nelle vette della sua anima, come Dio. Una coincidenza, una pienezza, nell'uomo, di Dio che mira unicamente a spalancare le porte al «nuovo cielo, nuova terra» di Isaia, non a legittimare il presente.

Accezione teologico-escatologica: «Se uno non è nato d'acqua e di spirito, non può entrare nel regno di Dio»

Uno dei momenti della produzione blochiana in cui il chiasma compare in tutta la sua radicalità, esaltato da una crescente tensione stilistica, è nelle pagine finali di *Ateismo nel cristianesimo*. Alle prese con la definizione di quello che si viene profilando come il futuro Regno cristiano-comunista, libero da alienazioni economiche e spirituali, Bloch si appella alla «naturalizzazione dell'uomo, umanizzazione della natura». I passaggi essenziali di questo passo sono già stati visti nell'introduzione al presente lavoro, dove si è ricordato che Bloch, in poche righe, condensa alcune immagini del chiasma alquanto evocative: «parola d'ordine verso lo scopo finale», «corrente calda», «estremo rovesciamento dell'alienazione», «frase ultravioletta»¹¹⁷. Sulle implicazioni di questi termini chiave ci siamo già soffermati, ma vediamo altre informazioni, con cui Bloch prosegue il passo citato. Per tentare una comprensione di tale «frase ultravioletta», pertanto esterna allo spettro cromatico visibile all'occhio umano,

¹¹⁶ T. Münzer, *Protesta riguardante la causa boema*, in TM 187.

¹¹⁷ AC 352; 329.

vengono prese isolatamente le due parti del chiasma. Dopa aver scartato le riduttive interpretazioni di «*mens sana in corpore sano*» o di «addomesticamento della natura», “traslitterazioni” alquanto ingenerose rispettivamente della naturalizzazione dell’uomo e dell’umanizzazione della natura, Bloch le avvicina a due pensatori a lui molto cari: Jakob Böhme e Franz Baader. Il primo, come visto in precedenza, con la sua visione qualitativa della natura, già nota agli occhi di Marx che ne individuava il «tormento della materia», si iscrive appieno nella concezione di una naturalizzazione dell’uomo. Il mondo, infatti, viene qui descritto come l’albero della vita che dalla sua incessante attività produce il *Lebenssaft*, il succo della vita. Del naturalista teosofo Baader, invece, il cui interesse per Böhme influenzò anche il giovane Schelling, Bloch cita un passo ne *Il principio speranza* che chiarisce a che titolo possa avvicinarsi al chiasma di Marx:

È uno dei principali pregiudizi degli uomini credere che ciò che essi chiamano mondo futuro sia una cosa creata e compiuta per l’uomo, che sussista senza di lui come una casa costruita, in cui l’uomo deve solo entrare, mentre invece quel mondo è un edificio il cui costruttore è lui stesso e che cresce solo con lui¹¹⁸.

Emerge esplicitamente, dalle parole di Baader, un rapporto umanizzato con la natura che, certamente, non sfugge a Bloch. Relazione resa ancora più lampante nel passo seguente, in cui uomo e mondo vengono fatti convergere teleologicamente: «l’unicità della terra e della sua missione nel sistema universale sta in un rapporto strettissimo e non meramente temporale con l’unicità dell’uomo e della sua missione»¹¹⁹.

Quindi, il chiasma marxiano, per essere interpretato nella sua profondità e nella sua purezza, dovrebbe conciliare la visione naturalistica più qualitativa con l’immagine più emancipata e feconda dell’attività umana. È curioso osservare, inoltre, che Bloch precisa come «Marx non abbisognava di tali incontri, ma il marxismo, così come si è ridotto, ne ha assolutamente bisogno»¹²⁰, come a dire che le premesse umanistiche del giovane Marx passano gradualmente in secondo piano negli scritti della maturità non perché ritenute secondarie o

¹¹⁸ F. Baader, *Werke*, 1851-60, VII, p. 18, in PH 1575;1538.

¹¹⁹ F. Baader, *Werke*, 1851-60, XIV, p. 317, in PH 922; 909.

¹²⁰ AC 352, 329-330.

trascurabili ma perché sottintese. Il volto “disumano” del marxismo è un prodotto non solo posteriore ma incompatibile con la radicalità cui Marx fa riferimento nell'*Introduzione a Per la critica della filosofia del diritto di Hegel*: «essere radicali significa prendere le cose alla radice. Ma la radice di tutte le cose è l'uomo»¹²¹. A tal proposito, alquanto efficace è un aneddoto raccontato da Bloch, relativo alla moglie Karola:

Allorché mia moglie fu espulsa [dal Partito comunista a Lipsia], le fu chiesto se fosse sostenitrice di un «socialismo umano». Ridicolizzando la domanda, rispose di sostenere un «socialismo inumano»¹²².

Quindi, la “natura” di Böhme e l’“uomo” di Baader, catalizzati nella dialettica del chiasma, sono posti a garanzia di un marxismo non riducibile a una metafisica economica, un marxismo che abbia come meta un Regno dalle tinte cristiano-comuniste. In questi termini, la naturalizzazione dell'uomo rappresenta il riconoscimento della profondità immanente in cui l'uomo abita, l'essenza naturale del proprio al di qua, dove siano stati recuperati i tesori dispersi nella trascendenza; l'umanizzazione della natura rappresenta, invece, lo «schiudersi del cosmo che ancora a se stesso è impedito»¹²³ e che, finalmente, potrà mostrare, all'uomo e tramite l'uomo, le potenzialità ancora latenti della materia. Come già visto, molto prima che potesse leggere i *Manoscritti economico filosofici* del giovane Marx, Bloch aveva già familiarizzato con la dialettica uomo-natura grazie alla stagione romantica tedesca – in primis il giovane Schelling – di cui è stato un appassionato studioso. Il chiasma marxiano trova, inoltre, premesse importanti nella tradizione cristiana, tant'è che, come segnalato in precedenza, lo stesso Feuerbach sembra anticiparlo, ne *L'essenza del cristianesimo*, là dove parla dei sacramenti del battesimo e dell'eucarestia, simboleggianti l'elemento naturale il primo e l'opera trasformatrice dell'uomo il secondo. Così, già nella stesura del *Thomas Münzer*, Bloch può sottolineare circa l'affermarsi del Regno cristiano: «“Tutti noi,” predica Münzer, “uomini di carne e di terra, nell'avvento della fede dobbiamo diventare dei, con il diventar

¹²¹ K. Marx, *Introduzione a Critica della filosofia del diritto di Hegel*, in *Annali franco-tedeschi*, Del Gallo, Milano, 1965, pp. 134-135.

¹²² E. Bloch, *Marxismo e utopia*, cit. p. 143.

¹²³ AC 352; 330.

uomo di Cristo»¹²⁴. La profonda immanenza del chiasma rivive nell'immagine dell'uomo terreno, uomo che è al contempo, secondo Giovanni, di acqua e spirito: «Se uno non è nato d'acqua e di spirito, non può entrare nel regno di Dio»¹²⁵. La corrispondenza teleologica di umano e natura esplose in tutta la sua veemenza nell'immagine del Regno, in cui giungono a compimento tanto l'interiorità umana – dove l'ombra del *Noch-Nicht-Sein* si irradia della luce di un essere finalmente adempiuto – quanto la terra e i cieli. L'incognita antropologica e ontologica viene risolta, «la segreta immagine di senso» mostra il proprio volto nell'intersezione di un ideale cristiano con un progetto comunista:

Si uniscono così finalmente marxismo e sogno dell'incondizionato nello stesso percorso e nello stesso progetto di spedizione; [...] in quanto ricostruzione del pianeta terra e appello, creazione, conquista con la forza del Regno; [...] aperto è il mondo e l'eternità, il nuovo mondo del fervore e dell'irruzione, della luce che dall'interiorità dell'uomo si diffonde scrosciante [...] si dispiegano i veri firmamenti, e inarrestabile la nostra strada della decisione procede di là, fino a quella segreta immagine di senso, verso la quale fin dal principio dei tempi si muove l'oscura, inquieta, pesante terra¹²⁶.

L'elemento teologico della dialettica uomo-natura è, probabilmente, una delle motivazioni principali che portano Bloch a parlare di «chiasma utopico per eccellenza», espressione che sorprende per la sua radicalità, soprattutto se formulata dal pensatore dell'«utopia concreta». Eppure è proprio nella fusione dell'orizzonte cristiano e di quello marxista che il progetto di emancipazione umana intravede il suo compimento ultimo e totalizzante. Tale operazione è sintetizzabile, secondo Bloch, proprio nella dialettica che anima il chiasma e che appartiene all'essenza tanto del marxismo quanto della teologia cristiana. Non solo, se esaminiamo la dialettica del chiasma nella sua essenza, il rapporto soggetto-oggetto, ci rendiamo conto che tale approccio è di pertinenza stessa di tutta la mistica: «il cuneo che scinde il mondo in soggetto e oggetto viene psichicamente tolto dai mistici [...] avviene così l'ingresso nell'immediatezza

¹²⁴ TM 60; 69.

¹²⁵ Giov. 3:3, 5; citato in TM 214; 191.

¹²⁶ TM 229; 201-202.

dell'attimo»¹²⁷. L'oscurità dell'attimo vissuto è il prodotto di un rapporto irrisolto tra soggetto e oggetto, rapporto che Bloch non vuole dissolvere in una fissa identità contemplativa, ma accelerare in una dialettica che mostri la reciproca compenetrazione di soggettivo e oggettivo. Operazione che permette non solo di moltiplicare le prospettive in gioco, evitando un riduzionismo materialistico o idealistico, ma anche di cogliere e fondere tra loro la concretezza materialistica con la critica a «tutte le datità dell'essere»¹²⁸ che l'idealismo ha saputo promuovere.

Come detto, il chiasma offre una prospettiva totalizzante, che eccede una "ortodossa" valutazione del piano economico e abbraccia il complesso rapporto dell'uomo con il mondo, senza trascurare il piano ontologico. Questo fa sì che nel chiasma riecheggi anche il tema della morte. Aspetto evidenziato, nell'introduzione a *Soggetto-oggetto*, da Remo Bodei:

Dietro la proposta di una nuova alleanza fra natura e uomo, traluce l'enigma della morte, di quel grumo d'angoscia attorno al quale si coagulano tutte le religioni, le grandi utopie del *non omnis confundar*. In pagine di altissimo valore letterario, ma tormentate dalla difficoltà di trovare una risposta alla speranza della non-distruzione e nello stesso tempo di evitare l'illusione religiosa di una vita già esistente dopo la morte, Bloch intona il tema dell'antica utopia, della morte¹²⁹.

Il rapporto soggetto-oggetto, uomo-mondo trova il suo enigma più profondo e universale proprio di fronte all'idea limite della morte, dove l'uomo sembra scivolare dal lato soggettivo a quello oggettivo, tornare ente tra le cose del mondo. Aspetto, questo, cui Bloch dedica una profonda riflessione nel capitolo 52 de *Il principio speranza*, dove fin dal titolo definisce la morte come la «più potente non-utopia». Difatti, anche dopo aver realizzato la più grandiosa utopia sociale, resterebbe irrisolta l'incognita più radicale che tormenta l'uomo e alimenta tutte le religioni: la morte. In quanto capolinea di ogni progettazione e annullamento di ogni "luogo utopico", la morte rappresenta, paradossalmente, il non-luogo e il fine estremo per eccellenza. Bloch dapprima descrive la morte

¹²⁷ PH 1537; 1502.

¹²⁸ IT 51.

¹²⁹ R. Bodei, *Introduzione a Soggetto-Oggetto. Commento a Hegel*, Il Mulino, Bologna 1975, p. XXXIV.

con le tinte drammatiche dell'anti-utopia: «niente è così finalisticamente alla fine come lei e niente al tempo stesso distrugge così antifinalisticamente il loro lavoro ai soggetti della finalizzazione storica, frammentandolo»¹³⁰. Ma neppure la morte può annichilire ogni immagine di speranza, alcune di esse, infatti, non si lasciano atterrire dall'angoscia.

Queste immagini religiose, che contengono «l'innegabile dignità di non accontentarsi del cadavere»¹³¹, sono ripercorse nell'itinerario suggestivo tracciato da Bloch. Si parte dai paradisi dei fantasiosi promossi dalla classe dominante che promette premi e punizioni trascendenti. Un'immagine della morte come strumento oppiaceo ma che può fungere anche, nelle prediche di un Müntzer, da incentivo a combattere per la dignità della propria anima immortale: desideri di immortalità che «hanno steso sulla morte una menzogna, ma l'hanno anche illuminata»¹³². La riflessione si sposta poi sulle antiche pratiche di sepoltura e sui doni tombali per rabbonire i defunti e allontanare la loro inquietante presenza dal mondo dei vivi; e, ancora, sull'Ade greco nel cui grigiore, simboleggiato dal canuto Caronte, vengono giudicati i buoni e i malvagi; i greci affiancano all'Ade il culto orfico, con la dottrina della metempsicosi che, agli occhi di Bloch, ha il singolare merito di non predicare il nulla della morte ma di volerlo superare. Aspetto che veniva rilevato fin dal *Geist*, in cui si sottolineava il peso storicistico della dottrina della trasmigrazione delle anime, tutte presenti alla fine della storia, in un «concetto di umanità nella sua futura entità integra e assoluta. Gli uomini tendono a realizzare la pienezza del mondo»¹³³. L'azione umana porta al compimento storico una natura quasi cristallizzata, che ha già esaurito il suo corso e che – nell'orizzonte soggettivistico del *Geist* – attende passivamente l'intervento umano a lungo preparato dall'incessante trasmigrazione delle anime:

Scorre l'acqua, spento è il fiume di fuoco della terra e da tempo esaurite sono le grandi mutazioni del mondo organico; ma gli uomini sono ancora al lavoro per realizzare tutta l'ampiezza storica e soggettiva della metafisica, per compiere la

¹³⁰ PH 1301; 1280.

¹³¹ PH 1301-1302; 1281.

¹³² PH 1304; 1283.

¹³³ GU 331; 350.

vita del tempo che supera ogni cosa e tuona verso il cielo, la vita del suo modello inquieto nel nome di Dio¹³⁴.

Continuando per cenni l'analisi blochiana, un ruolo di rilievo spetta anche al culto degli Egizi che, più di ogni altro popolo si sono occupati della morte; nella geometria delle costruzioni egiziane e nella rigidità della mummia trapela il desiderio di «voler diventare come pietra»¹³⁵, immobile e cristallina nell'eterno. Altra immagine della speranza oltre la morte è individuata nella mitezza del nirvana buddista, pensato come negazione di ogni azione e legame con il mondo. Ma il primo mondo dopo la morte che non scende verso gli inferi e sale verso la luce viene individuato da Bloch nella gnosi giudaico-cristiana, dove il desiderio contro la morte è incarnato dal figlio dell'uomo che è "meglio del mondo". Seguono, ovviamente, altre immagini escatologiche bibliche ed evangeliche, come l'apocalisse e la resurrezione e non viene tralasciato l'altro grande monoteismo: l'islamismo con il suo cielo maomettano, pensato come prolungamento del piacere terrestre.

Da queste immagini si evince, quindi, che la riflessione sulla morte subisce un ribaltamento dialettico: da simbolo anti-utopico per antonomasia a enigma che potrebbe contenere la medesima oscurità che adombra l'attimo vissuto. Così, l'immediatezza presente viene connessa al suo limite ultimo, l'istante più vicino al destino più lontano. Come commenta Bodei, avvicinandosi a questo emblema, al mistero radicale, Bloch intravede nuovamente i termini del chiasma:

C'è tuttavia in Bloch la più nascosta e inattuale intenzione di non vedere nella morte il solo aspetto negativo, di mera distruzione, ma anche l'emblema da decifrare di una segreta alleanza tra uomo e natura, il geroglifico di processi di trasformazione profonda della materia che sostengono lo stesso progetto di naturalizzazione dell'uomo e di umanizzazione della natura¹³⁶.

Decifrare il geroglifico ontologico fondamentale, quello della morte, significa svelare il segreto dell'alleanza tra uomo e natura o, il che è speculare ma non

¹³⁴ *Ibidem*.

¹³⁵ PH 1320; 1298.

¹³⁶ R. Bodei, *Multiversum*, cit. p. 90.

cambia le carte in gioco: la naturalizzazione dell'uomo, umanizzazione della natura è «il chiasma utopico per eccellenza» perché in sé comprende la soluzione – o, quantomeno, l'impostazione per una possibile spiegazione – dell'interrogativo ultimo dell'uomo, della sua estrema alienazione, della sua estraneità rispetto alla morte. Questo per Bloch è il nucleo vivo, l'eredità preziosa delle attese religiose davanti alla morte, la speranza di poter risolvere il dilemma fondamentale, sintetizzabile, ancora una volta, nel rapporto soggetto-oggetto, nell'enigma dell'uomo di fronte al mondo e alla sorte di entrambi. Tant'è che, ne *Il principio speranza*, viene ribadito che «Il cristianesimo non è soltanto un grido contro il bisogno, è un grido contro la morte e il vuoto»¹³⁷. Ma l'angoscia umana non troverà risposta alcuna nei cieli della trascendenza: solo nella natura, Bloch lo ripete sovente, l'uomo deve indagare il suo volto, poiché nel mondo giace «il volto dell'uomo che in esso dorme e vi ha una così difficile esistenza»¹³⁸ e attende di essere estratto. Ribaltando il rapporto, potremmo sostenere che nell'uomo, invece, risiede la meta ultima del mondo, come se entrambi contenessero una parte imprescindibile per il comune disvelamento della meta. Troviamo espressioni analoghe anche in *Soggetto-oggetto*:

Nell'involucro della terminologia cristologica, il soggettivo che è riuscito a giungere nell'oggettivo si chiamava una volta "il volto scoperto", l'oggettivo che è riuscito a giungere nel soggettivo la "natura trasfigurata". La prima espressione indica *realiter* il soggetto-oggetto di noi stessi, quale può farsi avanti vittorioso reduce da ogni inadeguata alienazione, la seconda invece indica l'oggetto-soggetto di un mondo oggettuale non più alienato, e quindi patria¹³⁹.

Pertanto, tornando all'idea di un Regno cristiano-comunista, modello che non viene mai abbandonato dalla produzione blochiana, questo sarà caratterizzato da una profonda immanenza che comprenderà tanto l'interiorità quanto l'esteriorità, il soggettivo e l'oggettivo, l'uomo e la natura, la libertà e l'ordine¹⁴⁰. Una conciliazione che sarà resa possibile da un rapporto disalienato in cui l'uomo non avverte più il mondo come qualcosa di estraneo ma come ciò che

¹³⁷ PH 582; 575.

¹³⁸ E. Bloch, *Marxismo e utopia*, cit., p. 120.

¹³⁹ SO 108; 110.

¹⁴⁰ Cfr. E. Bloch, *Religione in eredità*, trad. it. di F. Coppelotti, Queriniana, Brescia 1985, p. 307.

deve ancora manifestare il suo essere. In questo consiste la «perfetta utopia o l'utopia della perfezione»¹⁴¹, che la religione ha formulato per prima, ponendola in cielo ma che, almeno da Feuerbach in poi, viene esplicitamente riconsegnata all'interiorità umana e al nocciolo della natura.

Difatti, Bloch nota come per il Feuerbach della *Teogonia* (1857), gli stessi dèi siano riconducibili non solo all'essenza umana, ma anche a quella naturale, e questo è reso possibile grazie al desiderio, infatti:

Gli dèi non sono solo esseri del desiderio ma nello stesso tempo esseri della natura: «Il desiderio è certamente l'origine della religione, l'origine degli dèi e il desiderio stesso come tale viene dall'uomo; ma l'oggetto del desiderio viene dalla natura esterna, viene dai sensi»¹⁴².

Quindi, nello stesso desiderare l'uomo è ancorato alla natura, da cui arrivano gli impulsi che alimentano la nostra tensione ottativa che si sviluppa nell'interiorità umana. Tuttavia, dalla riduzione antropologica della teologia operata da Feuerbach, alla posizione escatologica di Bloch il passo è lungo, difatti, come osserva Jurgen Moltmann, se Feuerbach riconduce la religione all'uomo presente, Bloch la riporta «a ciò che all'uomo presente importa veramente, di cui egli ha fame nel nocciolo della sua esistenza, che gli appare come luminosa evidenza nell'oscuro dell'attimo vissuto»¹⁴³. O, per dirla con Gerard Raulet, se per Feuerbach la religione è apparenza, un mondo invertito rispetto a quello umano e deve essere riportata all'essenza umana presente, per Marx e, poi per Bloch, la realtà effettiva non sta né in un mondo, né nell'altro ma nella realtà effettiva (*Wirklichkeit*), unione di essenza e apparenza, nel superamento del superamento. Non è sufficiente superare la religione, occorre oltrepassare anche il mondo presente, di cui la religione incarna la critica¹⁴⁴.

Un'ulteriore divergenza è individuabile tra Marx e Bloch: se la naturalizzazione e umanizzazione della religione operata da Feuerbach, sarà interpretata da Marx, sostanzialmente, come accettazione del destino individuale di ogni uomo a favore della prosecuzione della specie, Ben più complessa è la posizione di

¹⁴¹ Ivi, p. 329.

¹⁴² Ivi, p. 320.

¹⁴³ J. Moltmann, *In dialogo con Ernst Bloch*, Queriniana, Brescia, 1979, p.75.

¹⁴⁴ Cfr. G. Raulet, op. cit., p. 129.

Bloch. Il filosofo della speranza non esaurisce il problema della morte in un'analisi biologica, ma lo problematizza inserendolo come pilastro del proprio discorso utopico. Come nota Gerardo Cunico¹⁴⁵, la morte deve essere riesaminata all'interno dell'enigmatico rapporto dell'uomo con la natura, un rapporto che si mostra, quotidianamente, come perpetua creazione e distruzione, nascita e morte. L'utopia trova qui il suo ostacolo più grande, di fronte al quale deve scegliere se interrompere il suo viaggio oppure, coerentemente alla propria natura oltrepassante, rivendicare un'estrema alterità rispetto all'oscurità presente, porsi come "negazione della negazione" della vita. La speranza assume così l'estensione dell'eternità e l'utopia sfocia nell'escatologia, dove il destino ultimo dell'essere, lungi dal venire inghiottito dal necessario e indifferente decorso naturale, può mantenere un'apertura al positivo, grazie all'alleanza di uomo e natura. Tale enigma è racchiuso nell'immagine della "sfinge natura", che Bloch recupera dalla religione egizia e che riconferma una latenza, una possibilità non ancora espressa, né facilmente anticipabile, che supera ogni riduzionismo biologico, dilatando il *conatus sese conservandi* fino alle soglie del mondo spirituale.

In questa relazione teleologica con la natura, si osserva, sostiene Cunico, la grande eredità kantiana di Bloch:

Ossia di quella componente del sommo bene che è il poter interpretare teleologicamente la natura stessa, che per Kant vuol dire, come per Bloch, concepire l'essere fattuale come ultimamente convergente con ciò che deve essere e quindi come un "venire incontro", in ultima istanza, alla destinazione stessa dell'uomo alla vita¹⁴⁶.

Infatti, il sommo bene si dà solo nella determinazione unitaria del soggetto, ossia grazie all'unione, nell'uomo, di felicità e moralità, il che implica sia la sfera della sensibilità (perché è ciò che ha la felicità come proprio oggetto), sia quella della ragione. Il postulato dell'esistenza di Dio – garanzia di quest'unione tra felicità, realizzazione sensibile e moralità – permette una comprensione finalistica della natura poiché con esso viene attribuita una causa intelligente al

¹⁴⁵ Cfr. G. Cunico, Intervista in *I sogni di cui è fatta la materia*, cit., pp. 113-114.

¹⁴⁶ *Ibidem*.

mondo, un ordine alla natura, sede e condizione della felicità. Certo, in Kant la realtà riceve il proprio finalismo dalla stessa razionalità umana che postula Dio, ma è comunque evidente la necessità di una convergenza sensibile-razionale, tra natura e uomo.

A ciò si aggiunga che il finalismo raggiunge il mondo naturale, in Kant, anche attraverso un'altra via: nelle prime due critiche, ogni scopo (il *Reich der Zwecke*) è riservato da Kant alla sfera umana, che è contrapposta a quella della natura (il *Reich der Natur*), basata su un ferreo meccanicismo. Questa netta contrapposizione viene superata nella *Critica del giudizio*, dove l'introduzione dei giudizi riflettenti, relativi alla sfera del sentimento, del gusto, del giudizio, permette a Kant di aprire la strada al finalismo nel "Regno della natura". Infatti, attraverso il giudizio riflettente, l'uomo "riflette" i suoi fini sugli oggetti belli e sugli esseri viventi. Nei primi individua l'esigenza di suscitare emozioni estetiche in chi li contempla; nei secondi individua organismi in cui le singole parti sono finalizzate al tutto.

Questa serie di attinenze kantiane al rapporto uomo-natura, dovrebbe spiegare perché Bloch apra il paragrafo «Numero e cifra delle qualità; senso naturale del sommo bene», nel capitolo 54 de *Il principio speranza*, con la seguente citazione kantiana: «La natura nelle sue belle forme ci parla per figure e la dote di interpretarne la scrittura cifrata ci è data nel sentimento morale»¹⁴⁷. Qui Bloch, occupandosi dell'utopia della natura – non a caso dopo aver trattato il tema della morte (cap. 52) –, rileva come la connessione tra uomo e mondo si giochi, in Kant, esattamente sul piano morale. Il gioco di riflessi tra "bene" e natura, che sembrano condividere un finalismo, una corrispondenza che sfugge all'indagine razionale, non lascia indifferente neppure il filosofo di Königsberg. Come leggiamo ne *La critica della ragion pratica*:

Un osservatore della natura finisce pur con l'amare oggetti che, a tutta prima, urtavano la sua sensibilità, quando in essi scopre la mirabile finalità della loro organizzazione, e alimenta la sua ragione col contemplarli; e Leibniz, dopo aver osservato accuratamente un insetto al microscopio, lo rimetteva senza fargli danno sulla sua foglia, perché trovava di aver tratto un insegnamento

¹⁴⁷ PH 1593; 1555.

dall'osservarlo, e quasi di aver ricevuto da lui un beneficio¹⁴⁸.

A ciò si aggiunga che la natura diventa anche il riflesso del bene morale, difatti il "test" kantiano della generalizzabilità della massima, che garantisce il rispetto dell'imperativo categorico, orientando l'uomo nelle specifiche azioni quotidiane, trova il suo corrispettivo più eloquente nella legge di natura, che vale sempre e universalmente. In altri termini, per mettere alla prova la validità della mia massima, devo ipotizzarla come parte del corso necessario e invariabile della natura, reiterata ovunque e in qualsiasi tempo. Di fronte all'ipotesi del suicidio, l'uomo potrebbe chiedersi: cosa ne sarebbe se tutta la natura terminasse anzitempo il proprio corso vitale? Così Kant descrive la connessione tra legge morale e legge di natura:

Se sottopongo all'esame della ragion pratica la massima secondo cui intendo rendere una testimonianza, vedo subito benissimo quale sarebbe, se valesse come legge di natura universale [...] Se la massima dell'azione non è fatta in modo da resistere alla prova del paragone con una legge di natura, essa è eticamente impossibile¹⁴⁹.

Terminiamo accennando a un altro tema che richiama l'accezione teologica del chiasma: i *signa traslata*. L'ermeneutica blochiana, come spiega Raulet¹⁵⁰, compie una secolarizzazione dialettica, in altri termini l'approccio alla religione è immanente e storicistico, eppure alla religione viene concesso il privilegio di essere lo spazio utopico per eccellenza. Il simbolismo religioso, un repertorio sterminato di immagini alternative rispetto al reale, viene recuperato per sovvertire l'ordine costituito. Avviene così un doppio rovesciamento: la religione viene riportata al reale e, in seconda istanza, viene utilizzata per negare il reale in vista di un non-luogo prossimo a concretizzarsi. L'esegesi biblica blochiana si presenta quindi come un cammino attraverso l'opacità del testo per riscoprirne il significato più ribelle. Da qui l'analisi alle figure e ai simboli prometeici delle sacre scritture: il Serpente, Lucifero, la Torre di Babele, Giobbe, l'Esodo, Cristo, ecc. Ma, non per ultima, anche la natura si mostra all'uomo come una riserva di

¹⁴⁸ Kant, *Critica della ragion pratica*, a cura di Vittorio Mathieu, Rusconi, Milano 1993, p. 150.

¹⁴⁹ Ivi, p. 61-82.

¹⁵⁰ Cfr. Raulet, op. cit., pp. 130-137.

simboli a cui attingere per esprimere verità spirituali nel linguaggio; per mediare tra la conoscenza umana e la rivelazione divina verità che l'uomo potrà conoscere solo alla fine dei tempi. Le immagini della natura diventano, così, potenti metafore bibliche e, a contatto con il pensiero umano, evocano una nuova realtà, spesso sovversiva, che sarebbe difficile e compromettente pronunciare apertamente. Con queste parole si esprime Bloch in *Ateismo nel cristianesimo* citando la *Lettera ai Corinzi* (I, 9 – 9) in nome del buon soldato Sc'vèik¹⁵¹:

Ed è così che spesso si ricorse allora al linguaggio dei fiori imposto dalla necessità, un linguaggio facile da capire ma ben più difficile da cogliere. Il buon soldato Sc'vèik è una figura di tutti i tempi e, fatto quanto mai notevole ed istruttivo, sulle sue labbra ritornano bibliche reminiscenze; infatti, non si può mettere la museruola al bue che trebbia. Per quanto i mandriani pensino che per il loro bue una museruola interna ed esterna sia ben necessaria, tanto più se il bue non è più tale¹⁵².

Le due immagini, umana e animale creano una miscela esplosiva: il modello della sovversione all'autorità e del rispetto dei diritti umani rimbalza tra le immagini del militare pacifico per eccellenza e del bue affaticato nel suo lavoro. Una dialettica obiettivo-reale che vede l'uomo prospettare una realtà alternativa servendosi di elementi della natura, e rivendicando il proprio ruolo di produttore del mondo attraverso il mondo.

Accezione ecologista e geografica: «la geografia davvero segreta ossia ancora latente a noi circostante»

I paesaggi attraversati da Bloch nei suoi numerosi viaggi lasciano una traccia importante nella sua riflessione filosofica. Neppure la geografia resterà immune alla dialettica soggetto-oggetto che caratterizza tutto il suo sistema aperto. Anche tra l'uomo e l'ambiente circostante Bloch individua un gioco di rimandi che potremmo riassumere con il termine “porosità”. Concetto con cui l'amico

¹⁵¹ Il protagonista del romanzo di Jaroslav Hašek, *Il buon soldato Sc'vèik*, è un eroe grottesco che, arruolato nell'esercito austro-ungarico durante la prima guerra mondiale, attraverso mille disavventure mette in ridicolo ogni autorità grazie alla sua ingenua spontaneità, al limite della psicopatia.

¹⁵² AC 30; 38.

Benjamin rileggeva la “porosa” città partenopea, che Bloch estende all’intero paesaggio italiano e che noi, con una leggera forzatura, potremmo applicare al suo generale approccio alla geografia, dove l’interiore si contamina con l’esteriore, il pubblico con il privato, l’anima con lo scenario paesaggistico. Ne sono testimonianza molti saggi che Bloch pubblica su varie riviste negli anni ’20 e ’30, poi raccolti in *Geographica*, alcuni dei quali composti nel lungo pellegrinaggio compiuto con la moglie Karola alla ricerca di un luogo europeo immune alla barbarie nazista. Il clima di angoscia imperante non annichisce il potere evocativo del viaggio, con le sue immagini suggestive e la poetica di un corso naturale che si intreccia con quello storico. Una trama che Bloch rilegge in chiave finalistica, pur tuttavia senza avanzare facili pronostici sull’esito:

Il rapporto dell’uomo con la natura porta a espressione più l’ampiezza d’orizzonte del suo manifestarsi che il rapporto dell’uomo con l’uomo; l’“uomo” è infatti l’oggetto relativo, mentre la “natura” è l’oggetto assoluto, il vero e proprio problema d’orizzonte della storia¹⁵³.

Un assoluto naturale che trova la sua espressione più alta nel sublime kantiano: «la natura [...] è sublime in quei suoi fenomeni, la cui intuizione include l’idea della sua infinità»¹⁵⁴. La radicalità utopica di questo passo non sfugge di certo a Bloch che, ne *Il principio speranza*, rimarca chiaramente l’affinità tra infinito naturale e libertà umana: «l’infinità qui non è altro che quella che reca con sé il presagio della nostra futura libertà»¹⁵⁵. Un’immensità che l’uomo comune può esperire anche in una semplice passeggiata nel bosco, immergendosi nel “tutto”, in quel Pan che è «l’unico dio di cui ancora oggi tutti gli uomini fanno esperienza»¹⁵⁶.

L’amalgama di paesaggio e psiche è confermato anche da un’osservazione di Elio Matassi, che rileva come la stessa nozione di *Landschaft* rimandi a questa dialettica, poiché implica un soggetto che osserva, *Landschaft* è il paesaggio di qualcuno, non «uno status geografico indipendente da chi lo prende in

¹⁵³ G 84.

¹⁵⁴ Kant, *Critica del giudizio*, trad. it. di A. Gargiulo, Bari 1992, parte I, sez. I, libro II, 26.

¹⁵⁵ PH 948; 936.

¹⁵⁶ G 43.

considerazione»¹⁵⁷. Questo porta a considerare non più solo il paesaggio, apparentemente oggettivo, che si staglia di fronte al viaggiatore, ma anche un secondo paesaggio, interiore, che divide morfologia e colori con l'anima. Due panorami che non si condensano in una presunta linea di confine ma che continuano a interagire nella loro porosità, alterando imprevedibilmente l'immagine retinica del soggetto.

Ogni paesaggio dell'anima cerca il suo paesaggio naturale: c'è un'interiorità che s'incammina verso zone fredde, oppure cerca il deserto, un luogo montano innevato, una città barocca o la luce del sole campano. Da questa prospettiva possiamo viaggiare attraverso la natura seguendo vere e proprie coordinate antropomorfe, che Bloch indica esplicitamente: se la palude è il mistero sociologico, la brughiera incarna il mistero naturale, l'esodo, l'incognito dell'uomo, mentre il bosco è romantico, folto e adulto¹⁵⁸.

Con queste cartoline filosofiche Bloch costruisce il suo *Geographica*, al ritmo dello sferragliare dei binari che trasportano lo sguardo sull'eterogeneità del mondo e dell'anima. E se l'uomo è coinvolto emotivamente nel paesaggio, non di meno Bloch individua un coinvolgimento emotivo dell'oggetto stesso. A tale concetto è legato l'inizio dell'amicizia tra Bloch e Bertolt Brecht in una taverna di Berlino nel 1921. Bloch, aveva letto il racconto «*Bargan läßt es sein*»¹⁵⁹, pubblicato su un giornale di Monaco da un Brecht non ancora celebre. Si trattava di un racconto piratesco, genere caro a Bloch, che narrava di un fatto singolare. Di fronte a un bottino troppo magro per soddisfare tutta la ciurma, capitano e ufficiali decidono di sbarazzarsi del restante equipaggio con uno spietato stratagemma: i compagni vengono incaricati di vigilare l'arrivo di truppe governative e fatti appostare in un canale, ma questo viene presto allagato sui pirati inconsapevoli. Così descrive Brecht l'acqua che annega la ciurma: «crebbe con la serietà di un fenomeno integralmente consapevole dell'opera che era chiamato a svolgere». Una proposizione di stampo hegeliano che Bloch fotografa con la memoria e che sarà lo spunto per uno scambio di battute in quella taverna berlinese di fronte a due birre. La "seria consapevolezza" del

¹⁵⁷ E. Matassi, Intervista in *I sogni di cui è fatta la materia*, cit., p.171.

¹⁵⁸ Cfr. G. 72 e ss.

¹⁵⁹ T. Cavallo suggerisce di tradurre l'espressione tedesca con «Bargan se ne infischia» o, più volgarmente, con «Bargan se ne fotte» (cfr. T. Cavallo, Intervista in *I sogni di cui è fatta la materia*). Sull'incontro tra i due futuri amici, cfr. anche T. Cavallo, *Introduzione a I volti di Giano*, Marietti, Genova 1994, XI-XII.

fenomeno naturale, l'acqua che irrompe nel canale con una severità che sfiora l'antropomorfismo, si inserisce appieno nell'accezione geografica del chiasma, dà a Bloch materiale prezioso per alimentare l'idea di una partecipazione soggettivo-oggettiva che riveste anche il mondo naturale.

Tale dialettica emerge ugualmente dall'emozione che l'uomo prova di fronte ai grandi spettacoli naturali:

È stato detto che il disgusto per le cose brutte è senz'altro rivolto a noi stessi. Ma il coinvolgimento emotivo di fronte a quelle belle o significative oltrepassa l'uomo che le prova. Non solo è il segno di stati interiori, ma è la spia al tempo stesso del loro carattere incapsulato, ben oltre l'occasione naturale che lo ha generato. Si spiega così l'emozione particolarmente intensa suscitata oggi dalle curiosità naturali, grotte, cascate e simili.¹⁶⁰

Il sentimento descritto, che si avvicina alla bellezza di un sublime naturalistico, non si risolve a livello trascendentale, non si esaurisce nel soggetto che lo prova, ma mantiene aperta una porta nell'oggettività stessa, alimenta l'idea di una tendenza nella natura incompiuta. Tant'è che, un paio di pagine dopo il passo citato, Bloch segnala come questo coinvolgimento, che non si esaurisce nel soggetto che lo prova, possa essere ricco di contenuti fantasiosi, ma mai vuoti né privi di significato. Sono, anzi, la prova del processo ancora in fermento del mondo e delle cose. Una dialettica che può sorgere solo da un'interpretazione della natura che eviti sia i toni arcadici, sia l'urbanizzazione radicale che nulla lascia fuori da sé. Il paesaggio, quindi, è uno dei principali testimoni di una storia che sappia raccogliere non solo le eredità del progresso umano ma anche del mondo circostante, come scrive Bloch nel saggio «Berlino nella prospettiva del suo paesaggio»:

In accordo con la storia e con la natura, soprattutto dove non è costruita sulla sabbia, in un rapporto amico-nemico che non annulla la natura mediante la città, tantomeno la mitizza in modo romantico-reazionario, potendo piuttosto meglio

¹⁶⁰ G 52.

dischiuderla e neutralizzarla, rendendola realmente la casa della terra che ci circonda¹⁶¹.

L'argomentazione è strettamente aderente alla concezione della storia vista in *Differenzierungen im Begriff Fortschritt*¹⁶². A conferma di ciò, nello stesso saggio su Berlino, Bloch sottolinea il ruolo svolto dal paesaggio extraurbano per la vita di uno Stato. Questo per arrivare a dire che, così come non esiste una concezione della storia puramente geologica, tantomeno dobbiamo sottovalutare il ruolo del paesaggio nella storia umana, perché «non esiste una concezione della storia puramente umano-solipsistica»¹⁶³. Nel «sogno di una cosa» è quindi racchiusa anche una dimensione altra rispetto a quella puramente urbana o rurale, che superi la difformità tra città e campagna, ponendo le basi per un nuovo accordo con il mondo naturale, con la «natura benignamente provvida»¹⁶⁴.

Pertanto, anche gli aspetti geografici rientrano nella logica di fondo del sistema blochiano, anche la fotografia di viaggio tenta di catturare l'attimo vissuto che contiene e adombra un *Noch-Nicht-Sein* antropologico e ontologico. Una duplice "*graphia*", della terra e dell'uomo, che ci parla della «*nostra propria natura* e nella *geografia davvero segreta ossia ancora latente* a noi circostante»¹⁶⁵.

Nell'attenzione al mondo naturale, il chiasma assume anche importanti sfumature ecologistiche, fornendo la base filosofica, o quantomeno l'antefatto, a molte delle attuali riflessioni sull'ambiente. Come leggiamo in *Experimentum mundi*, la prassi marxiana non può limitarsi a perseguire un mondo libero dai rapporti di sfruttamento interumano, essa deve comprendere anche un mutamento del rapporto dell'uomo con la natura:

Di modo che l'uomo non debba più stare nella natura come in terra nemica, coll'incidente tecnico come costante minaccia. [...] Ciò diventa tanto più necessario in quanto l'incidente si è, anzi, da un bel pezzo sviluppato, fino a

¹⁶¹ G 33.

¹⁶² Testo già esaminato in precedenza, nell'analisi dell'accezione storicistica del chiasma.

¹⁶³ G 22.

¹⁶⁴ VG 247.

¹⁶⁵ G 111.

minacciare l'autosterminio dell'uomo, la radicale distruzione delle sue condizioni naturali di esistenza, in seguito al disprezzo dell'ecologia»¹⁶⁶.

Un passo di certo sfuggito alla lettura di Jonas, in cui Bloch si pone chiaramente dalla prospettiva di un'etica che sa puntare lo sguardo oltre il presente, prefigurando la catastrofe a cui potrebbe portare l'attuale sistema tecnico di totale svalutazione dell'ecologia.

Tale sensibilità ecologica rappresenta un *unicum* nella letteratura marxista del secolo scorso e alla critica italiana va il merito di averlo rilevato fin dagli anni '70. Difatti si tratta di uno degli aspetti centrali dell'analisi di Stefano Zecchi, *Utopia e speranza nel comunismo*, perché, come ha commentato l'autore, in quegli anni non c'era ancora un'apertura della politica alla natura e alle tematiche ad essa connesse. Disinteresse che trovava le sue radici in un'interpretazione illuministica della natura, vista come riserva di risorse da sfruttare e come ciò che l'uomo deve dominare, controllare, sottomettere¹⁶⁷.

A questa preveggenza ecologista Bloch giunge, probabilmente, più per via deduttiva che non attraverso un'osservazione sociologica: la sua filosofia già in questi anni va impostandosi su una dialettica soggettivo-oggettiva che, erede anche della lezione di Schelling, attribuisce un ruolo di rilievo alla natura. Da qui sorge anche l'idea di una tecnica intesa come mediazione dell'uomo con la natura e non come imposizione unidirezionale del soggetto sull'oggetto. Come rileva Zecchi, la tecnica per Bloch incarna la concretezza stessa del rapporto produttivo e gnoseologico di soggetto e oggetto:

[La tecnica] ha un senso molto ampio che copre sia l'insieme di condizioni che rapportano gli scopi dell'uomo all'oggetto del suo lavoro, sia la funzione gnoseologica di sintesi di soggetto e oggetto, di superamento perciò dell'astrattezza dell'oggetto indipendente non mediato col soggetto pensante, e del soggetto pensante non mediato con l'oggetto indipendente¹⁶⁸.

La tecnica attuale, contrariamente alla sua funzione autentica, promuove il dominio dell'uomo sulla natura ed esprime un legame unilaterale abdicando alla

¹⁶⁶ EM 251; 280.

¹⁶⁷ Cfr. S. Zecchi, Intervista in *I sogni di cui è fatta la materia*, cit., p. 200.

¹⁶⁸ S. Zecchi, *Utopia e speranza nel comunismo*, cit., pp. 184-185.

sua funzione di mediazione tra soggetto e oggetto. Si viene così a creare una tecnica dell'imposizione, dello sfruttamento delle risorse naturali, un rapporto dove soggetto e oggetto sono tra loro estranei, eterodiretto, guidato solo dalla logica del profitto. Da queste premesse deriva l'urgenza di un nuovo approccio con la natura che, con un'espressione più consona ai nostri tempi, potremmo definire "eco-compatibile". Pertanto si tratta di un approccio indiretto, che non guarda all'ecologia partendo da un problema specifico, quale ad esempio l'inquinamento dell'aria, ma da chiare premesse ontologiche, gnoseologiche. L'idea stessa di lavoro è, marxianamente, il prodotto della mediazione dell'uomo con l'uomo e con la natura. Se integriamo questa relazione con una sensibilità romantica per la natura e con la concezione di un materialismo storico commisto a un materialismo dialettico, possiamo intravedere la complessità della posizione blochiana. Pertanto si tratta di una sensibilità che non muove da una problematica specifica ma che è implicita al sistema della speranza, questo permette a Bloch di essere un "ecologista" *ante litteram*. Il precursore di un ecologismo filosoficamente fondato, la cui lungimiranza non si ferma all'idea della salvaguardia dell'ambiente naturale, ma si spinge a ipotizzare una comune incognita di soggetto e oggetto, per decifrare la quale è richiesta un'alleanza tra uomo e natura. Un ecologismo, quindi, ancora embrionale ma con presupposti che lo rendono un'azione necessaria e duratura, sempre fedele all'interpretazione del mondo anche come *natura naturans* e non solo *natura naturata*.

Ma, Bloch è stato non solo l'antesignano di una logica ecologista, tanto più rara se la si considera all'interno dell'orizzonte marxista, si può addirittura individuare una relazione diretta tra Bloch e gli sviluppi del movimento eco-socialista. Aspetto, questo, che è stato sviluppato da Arno Münster, allievo, amico e portavoce di Ernst Bloch, che afferma:

Bloch è l'unico filosofo neomarxista del Ventesimo secolo e nel suo pensiero ha anticipato, o quasi raggiunto, questo movimento ecologico. In ogni caso ha incoraggiato molto i primi passi degli ecologisti in Germania, per esempio se ne trova un'eco negli scritti di un altro grande dissidente dell'RDD, Rudolf Bahro, che dopo la sua liberazione è divenuto uno dei più grandi rappresentanti del

movimento eco-socialista, facendo parte del partito dei Verdi, creato nel 1982 in Germania occidentale¹⁶⁹.

Nel suo recente libro *Utopie, écologie, écosocialisme*¹⁷⁰, si ricorda, inoltre, di come André Gorz, uno dei cofondatori dell'eco-socialismo, lamentasse l'oblio cui Bloch è stato condannato dopo la caduta del muro di Berlino e di quale attenzione, invece, godesse l'opera di Hans Jonas. A Gorz andrebbe inoltre, secondo Münster, il grande merito di aver contribuito a liberare Bloch dalla marginalizzazione, portando alla convergenza il concetto di utopia concreta con l'utopia di una società ecologista, dove la logica capitalistica sia rimpiazzata da un'altra razionalità più sensibile all'ambiente e libera dall'imperativo della produttività: per produrre meno ma meglio¹⁷¹.

La connessione tra utopia ed ecologia è individuata da Münster nel concetto di emancipazione: là dove, infatti, l'ecologia politica vuole affermarsi come scienza dell'emancipazione, essa non può prescindere dallo spirito utopico, nucleo vitale della radicalità e del dinamismo di un'ecologia trasformativa e libertaria. E l'utopia blochiana è il prototipo perfetto per tentare questa fusione, essa infatti «integra una metafisica della speranza con una filosofia materialista e critica»¹⁷².

La grande anticipazione operata da Bloch in ambito ecologico, è stata rilevata anche da Laura Boella, che nota come Bloch sia tra i pochi filosofi del Novecento, solitamente dediti a tematiche storicistiche e politiche, che si sia occupato della natura. Prima dello stesso Jonas, che è quasi di una generazione successiva¹⁷³.

Come già detto, si tratta di una sensibilità cui Bloch arriva attraverso un itinerario filosofico complesso, che lo porta a confrontarsi con il concetto di tecnica, trovando anche alcuni, inattesi quanto sorprendenti, punti di contatto con Heidegger. È, infatti, l'autrice di *La tecnica e le cose*, un fecondo confronto tra i due grandi filosofi tedeschi, a rilevare come il discorso sulla tecnica si

¹⁶⁹ Arno Münster, Intervista in *I sogni di cui è fatta la materia*, cit., p. 194.

¹⁷⁰ Arno Münster, *Utopie, écologie, écosocialisme. De l'utopie concrète d'Ernst Bloch à l'écologie socialiste*, L'Harmattan, Paris 2013.

¹⁷¹ Cfr. *ivi*, pp. 10-13.

¹⁷² *Ivi*, p. 25.

¹⁷³ Cfr. L. Boella, Intervista in *I sogni di cui è fatta la materia*, cit., p. 33.

inserisca nel tema di fondo della differenza ontologica tra essere ed ente, aspetto fondamentale tanto per Bloch quanto per Heidegger:

La tecnica è avanzata velocemente togliendo la possibilità di esperire la grande meraviglia per quell'altro da noi che è la natura. Ormai non ci meravigliamo più della luna o delle stelle, appartengono a noi, alle nostre scoperte scientifiche, non hanno più niente di estraneo, ci sono familiari. Quel tra, quel trattino di differenza e di unione fra l'uomo e le cose, è stato – osserva Bloch – reso silenzioso, non ci parla più. [...] La cultura, intesa come insieme di significati tramandati per relazionarci alle cose, conosce solo il dorso delle cose, solo «il lato superiore della loro compiacenza tecnica, della loro amichevole incorporazione nel nostro mondo»¹⁷⁴.

L'ecologia blochiana si colora anche di tinte estetiche, oltre che gnoseologiche e ontologiche; la natura deve, infatti, tornare a suscitare una meraviglia non collaterale od occasionale, secondo i canoni della cartolina turistica, ma trova fondamento nella stessa relazione problematica e irrisolta del rapporto dell'uomo con le cose. Legame che comprende lo spazio enigmatico per eccellenza, il medesimo spazio-tempo dell'oscurità dell'attimo vissuto, in cui l'uomo perde puntualmente l'occasione di cogliere il senso istantaneo del mondo. Nocciolo vitale del sentimento dello stupore e della meraviglia, da cui emerge tutta la riflessione filosofica. Una corretta reimpostazione della tecnica si profila, quindi, non solo come garanzia contro il degrado ambientale e i rischi ad esso sottesi, ma come baluardo per la preservazione dello spirito filosofico occidentale.

Va precisato che la tecnica, così intesa, non entra in contrasto con l'idea di una naturalizzazione dell'uomo, difatti Bloch non vede in essa la semplice riduzione dell'uomo alle sue ancestrali origini, non è un ritorno ad un'animalità originaria. Nell'essere naturale dell'uomo è già implicita la sua capacità tecnica, il suo potere trasformativo che, pertanto, non può e non deve essere rimosso. Paradossalmente, per l'uomo il ritorno a un'"innocenza naturale" sarebbe innaturale. Come afferma Remo Bodei:

¹⁷⁴ P. Cipolletta «Bloch e la differenza» in Id. (a cura di), *Ereditare e sperare*, Mimesis, Milano 2003, p. 100.

La naturalizzazione dell'uomo, però, non va intesa nel senso di accettarmi così come la natura mi ha fatto. Vi è un altro elemento, tratto dall'*Estetica*, che colpisce Bloch, quello in cui Hegel dice che la barbarie non sono i tatuaggi che si fanno certi popoli africani o i piedi costretti da fasce e deformati delle cinesi, compressi per indurle a camminare con passettini considerati erotici. Perché è proprio il non voler considerare l'uomo com'è, che costituisce la civiltà. L'uomo non è semplicemente naturalizzato perché accetta il suo corpo com'è fatto, perché dentro di sé ha sviluppato, coltivandole, le doti naturali ricevute. Noi abbiamo gli occhi, se però sono difettosi, si mettono gli occhiali¹⁷⁵.

Una capacità trasformativa, quindi, che gli è richiesta dalla natura stessa e che deve contribuire a modellare il mondo, a costruire un paesaggio che sia *Heimat*, una patria dove uomo e natura non siano tra loro estranei, e dove rappresentino più una minaccia reciproca. Il mondo presente, lontano da tale paradigma, va rispecchiando in modo sempre crescente il mondo capitalistico, in una sorta di relazione a senso unico tra struttura economica e orizzonte geografico. Aspetto che si può spiegare attraverso la connessione ontologica tra uomo e cose, per Bloch sempre sensibili alle loro vicendevoli modificazioni, così nell'economia astratto-affaristica avulsa dalla natura, anche il paesaggio è stato appiattito, omologato, uniformato¹⁷⁶.

L'accezione "geografica" del chiasma, lungi dal ridursi ad aspetto congiunturale del pensiero blochiano, rappresenta una chiave di volta della corrente calda e, quindi, contribuisce attivamente alla determinazione del sistema della speranza. Il paesaggio rappresenta, infatti, uno dei richiami più forti – in questo senso denso di *Vor-Scheine* – per il risveglio dell'attitudine ottativa dell'uomo. Infatti, proprio mentre sembriamo assorbiti e pervasi dai valori correnti del capitalismo, dalla logica della mercificazione e della reificazione, le immagini della natura ci riportano violentemente a una bellezza originaria non ancora svelata nel suo enigma. Un'apertura che mette in crisi ogni logica quantitativa e, anche se ammirata da una prospettiva atea come quella blochiana, richiama l'uomo alle possibilità ancora latenti che germinano nel suo rapporto con la natura. Ancor più curioso è il fatto che Bloch non auspichi un ritorno ad un sentimento

¹⁷⁵ R. Bodei, Intervista in *I sogni di cui è fatta la materia*, cit., p. 26.

¹⁷⁶ Cfr. VG 96.

arcadico, ma la maturazione di un piano «sommamente razionale», una «nuova razionalità» – per dirla con Raulet – più ospitale e goethiana:

Ecco l'acqua si solleva continuamente così monotona e pesante, la roccia continua a gravare, tacere e fissare nella sua maniera senza nome. Di notte in notte continua infinita la processione delle onde, in oscure opere inoperosa [...] nessun concetto, né empatetico, né poetico, né qualitativo, né quantitativo, ha dato uno scopo a questi enigmi smisurati. [...] Ci furono tempi – e potrebbero tornare su un piano sommamente razionale – in cui gli uomini avevano un rapporto più cosmomorfo di quello dell'astuzia, di quello del mero "dominio" o "sfruttamento" delle forze naturali¹⁷⁷.

Accezione artistico-pittorica: «l'intimo umano e l'intimo del mondo si avvicinano»

Le suggestioni delle immagini naturalistiche hanno lasciato tracce indelebili nell'arte, in particolar modo in quella pittorica. Aspetto, questo, rilevato in un passaggio di *Geographica* che apre la strada a un'ulteriore accezione del chiasma. Qui, infatti, Bloch nota come la connessione di uomo e natura, che si manifesta innanzitutto nel lavoro, oltrepassa la mediazione meramente produttiva e giunge a interessare lo stesso piano materiale, ontologico, ma non solo. Essa getta un ponte ancora più profondo che «si può riconoscere soprattutto nei casi in cui i rapporti con la natura hanno conservato contenuti qualitativi, come nell'ambito estetico, nella pittura e nella poesia di paesaggio»¹⁷⁸.

La pittura è quindi una delle testimonianze maggiori di una componente qualitativa presente nella natura e che sfugge ad ogni indagine meccanico-quantitativa. Così, di fronte alla natura ritratta da autori come Van Gogh e di Cézanne, già nel *Geist* Bloch scriveva che nelle loro tele «l'intimo umano e l'intimo del mondo si avvicinano»¹⁷⁹. È proprio una determinata sensibilità pittorica che offre uno degli approcci più pregnanti e acuti circa il più generale rapporto soggetto-oggetto. Abbiamo un esempio di questo complesso gioco di

¹⁷⁷ EZ, pp. 393-396 (citato in EM 213; 245).

¹⁷⁸ G 83.

¹⁷⁹ GU 46; 45.

rimandi nell'aneddoto di *Tracce*, già descritto in precedenza, relativo a Monet e ai fiori del suo giardino. L'immagine dei fiori che richiamano il volto nascosto di chi se ne prende cura è quanto mai efficace, soprattutto se riferita all'impressionista che affermava di seguire la natura senza poterla afferrare. Ma per Bloch si tratta di uno spunto suggestivo che può essere spinto ad estreme e fertili conseguenze: il medesimo rapporto di rimandi può verificarsi tra l'uomo e gli oggetti più familiari, come un vecchio armadio in camera, testimone silenzioso della nostra presenza quotidiana. Il vecchio armadio è ciò che Bloch definisce l'«anti-fiore», l'oggetto non organico, la materia morta. Così Anna Czajka commenta il brano blochiano nel suo saggio *Tracce dell'umano*:

Il pittore sottolinea paradossalmente l'affinità del proprio io essenziale con la natura vivente [...] a questo viene affiancato e contrapposto un atteggiamento che vede rispecchiato il proprio io da un oggetto artificiale, non-vivente (un «vecchio armadio»), che in qualche modo funge da «anti-fiore», ossia supera la caducità naturale [...] La conclusione di Bloch è che non solo il naturale, ma anche l'artificiale può costituire quella «natura morta» (*Stilleben*), ossia letteralmente quell'immagine di una «vita immobile», in cui il «sono» vede rispecchiato se stesso, e che quindi rappresenta la «vita appagata» (*Gestilltes Leben*) nell'interrelazione «tra uomo e cose»¹⁸⁰.

La sensibilità pittorica si profila, pertanto, come la cartina al tornasole di una dialettica profonda tra soggetto e oggetto che, dalla più esplicita mediazione dell'uomo con l'elemento naturale durante il lavoro, si mostra in gradi e livelli sempre più profondi: dalla contaminazione “estetica” di uomo e natura fino alla segreta corrispondenza tra uomo e cose. L'essere delle cose – relegate al rango di anti-fiore, inorganico, materia morta che, tuttavia, dura molto più dell'uomo – non è ancora compreso, difatti «ciò che realmente esiste nell'esser di pietra rimane indeciso, certo non si mostra alla luce se non gli andiamo dietro noi. Qui c'è molto oro, che risplende, ma non è stato estratto»¹⁸¹.

A mezza via tra il fiore e l'anti-fiore, c'è la natura morta, il ponte logico tra il “potere soggettivo” del mondo organico e quello delle cose inorganiche, tra la

¹⁸⁰ A. Czajka, *Tracce dell'umano. Il pensiero narrante di Ernst Bloch*, Diabasis, Reggio Emilia 2003, pp. 130-131.

¹⁸¹ S219; 236.

tendenza biologica e quella minerale. In un mazzo di fiori recisi, in un cesto di frutta o in una «cassetta di pesci» è ancora presente una traccia di quell'incognita che si osserva con più evidenza nella natura viva che ci circonda. Ne è un esempio l'aura che circonda le composizioni floreali, in cui lo sguardo umano si perde piacevolmente. L'intensità di un fiore morto non si esaurisce in esso, porta lo sguardo di Bloch verso quell'inorganico che non ha mai avuto vita. Così anche i sassi o una montagna rocciosa rientrano a pieno titolo nel cammino della natura verso lo svelamento del proprio enigma:

La natura morta [...] è soprattutto un sigillo [...] nella nuova tavola dunque la cosa si trasforma in maschera e in "concetto", nella maniera deforme e denaturalizzata delle arcane emozioni della meta: l'intimo umano e l'intimo del mondo si avvicinano. Improvvisamente vedo i miei occhi, il mio luogo, il mio stato: sono io questa cassetta e questi pesci, questo modo in cui i pesci stanno nella cassetta¹⁸².

Una natura morta che non solo brilla di una luce propria, ma porta il segno del nostro sé, ci attrae a livello estetico e poi agisce su uno strato più profondo, contamina la nostra certezza soggettiva e inaugura una dialettica più vasta tra l'uomo e il mondo. L'espressione più profonda del nesso tra natura morta e natura inorganica è offerta dall'ornamento, una forma pietrificata che imita la natura. In un saggio dei *Literarische Aufsätze*¹⁸³, recentemente presentato al pubblico italiano da Micaela Latini, Bloch rilegge il tema dell'ornamento, elemento antitetico alla cultura della serialità tecnica, come un enigma «dove ci sono molte cose che non tornano», emblema dell'«arte intesa come un laboratorio della verità». Questa rappresentazione artistica si sforza di portare alla luce «ciò che è presente nella natura, che si aggira, dorme e attende la nostra chiamata: questo è l'ornamento»¹⁸⁴. «Che cos'è l'acanto?»¹⁸⁵, si interroga Bloch, perché una natura organica viene trasfigurata nella pietra per decorare le opere umane? Queste decorazioni sono espressione dello sforzo

¹⁸² GU 46; 45-46.

¹⁸³ O.

¹⁸⁴ O 88.

¹⁸⁵ *Ibidem*.

che l'artista opera per pronunciare il linguaggio primordiale della natura, enigma racchiuso in una foglia pietrificata.

Come osserva la Latini, gli scritti che Bloch dedica all'ornamento mirano a «scompigliare tutti gli schemi che pongono in termini rigidi e statici il rapporto "soggetto-oggetto"»¹⁸⁶.

Ogni descrizione oggettiva, compresa certa pittura paesaggistica, pecca di presunzione nell'idea di possedere con chiarezza l'essere delle cose, del reale. Com'è possibile – domanda Bloch – individuare il confine preciso tra arte e mondo, soggetto e oggetto? «Dove inizia nel quadro l'autentico paesaggio? Il pittore, come componente più vicina di tutte, quindi più invisibile, lui stesso non si è dipinto dentro nel quadro»¹⁸⁷. Di fronte all'approccio tipico dei dipinti paesaggistici tradizionali, la tecnica surrealista si presenta a Bloch come un'alternativa in grado di accogliere la vitale dialettica soggettivo-oggettiva di cui la pittura può essere un potente veicolo. Infatti, attraverso il procedimento del montaggio, vengono colti elementi, tracce di quel marginale (*Nebenbei*) che può rivelarsi foriero di profondità inattese. Anche la pittura può essere uno strumento per rilevare l'immediata vicinanza delle cose che potrebbe contenere l'informazione più importante, vicinanza spaziale che rimanda all'istantaneità temporale – altrettanto sfocata – dell'attimo vissuto.

A ciò si aggiunga che il dipinto è sempre contenuto in un perimetro che potrebbe simboleggiare un'immagine alquanto efficace del chiasma, del dialettico scambio di soggetto-oggetto: la cornice. Tant'è che, con un rimando fulmineo all'apertura del *Geist*, Bloch connette il tema della cornice a quello del bicchiere: «Anche i quadri sono bicchieri riempiti in modo estremamente particolare, bicchieri che lo sguardo beve, in cui lo sguardo penetra [...] Così che l'orlo – che qui è la cornice – sembra scomparire»¹⁸⁸. La frase citata introduce il racconto *La cornice che scompare due volte*¹⁸⁹, in cui è narrata una storia di fuga-ritorno dalla realtà avvenuta per mezzo di un quadro. Il protagonista di questo viaggio interspaziale e intratemporale è un ragazzo, Rudolf, che isolandosi momentaneamente dalla propria ragazza, con cui i rapporti si stanno allentando, osserva un quadro nella camera dei genitori,

¹⁸⁶ M. Latini, Introduzione a O 20.

¹⁸⁷ EM 16; 47.

¹⁸⁸ S 149; 156.

¹⁸⁹ S 149-151; 156-159.

dov'è ritratta una dama che tiene fra le mani un oggetto bianco non ben definito. Tale è il coinvolgimento estetico del ragazzo che, a un tratto, viene inghiottito dal quadro. Si trova così nella stanza di un castello, di fronte alla dama che ha in mano una lettera, che lui stesso le ha inviato per annunciarle il suo arrivo. Tra i due scoppia l'amore e per un tempo indeterminato Rudolf rimane con lei. Finché un giorno, trasgredendo un divieto tipico delle fiabe, apre l'unica porta che gli era stata interdetta e si ritrova in una stanza vuota con un quadro appeso alla parete. Nel quadro è dipinta una camera da letto con un quadro familiare sulla parete in fondo. Nell'avvicinarsi del ragazzo, la cornice scompare per la seconda volta e il quadro diventa realtà. Rudolf è ora nella sua camera da letto ordinaria e sente la voce della sua fidanzata, che ora non ama più.

L'intera narrazione è evidentemente giocata sull'apertura immaginifica della cornice-porta tra il mondo reale e quello utopico. Questo luogo di passaggio simboleggia la dialettica tra spettatore e opera d'arte, tra il soggetto che osserva e l'immagine che rivive in quella contemplazione. A tal punto è viva, qui, la dinamica del chiasma che, a un tratto, l'esperienza artistica prende il sopravvento sulla distinzione tra fruitore e oggetto della fruizione, la linea di confine tra soggetto e oggetto perde la sua artificiosa esattezza e, gradualmente, svanisce animando il tacito dialogo tra uomo e cose. È questa una delle strade maestre per la *Selbstbegegnung* (l'incontro con se stessi), al centro dell'interpretazione blochiana della pittura espressionista, difatti da Van Gogh in poi l'oggetto del dipinto non sono più le cose date in quanto tali, il soggetto viene coinvolto nella "deformazione" del mondo e si trasforma con esso perché condivide con esso l'origine e la meta preannunciata¹⁹⁰.

Che l'estetica sia connessa al rapporto dell'uomo con la natura, in particolare all'umanizzazione della natura, è un dato che Bloch mutua dalla lezione hegeliana. Come osserva Remo Bodei:

In *Soggetto-oggetto* Bloch cita, fra l'altro, un passo molto bello dell'*Estetica* di Hegel, in cui, parlando dell'opera d'arte, il filosofo di Stoccarda dice che l'opera d'arte è un godere gli effetti prodotti dall'uomo nel mondo simile a quello di un bambino che getta un sasso nello stagno e ammira i cerchi che vi si formano.

¹⁹⁰ Cfr, M. Latini, Introduzione a O 24.

Qualcosa di simile accade anche nel controllo della natura: gli uomini la modificano, dirottano fiumi, costruiscono ponti, piantano vigne, oliveti, innalzano terrazzamenti e palazzi, pianificano città¹⁹¹.

Difatti, nel lavoro dedicato a Hegel, Bloch individua nell'estetica hegeliana uno spiccato interesse per il contenuto. Non ci si limita a una contemplazione puramente formale che non ha contatto con il soggetto vivente, anzi, il coinvolgimento determina un'attenzione mondana, «l'arte risolve secondo Hegel l'«impotenza della natura», che lavora solo incompiutamente i suoi prodotti»¹⁹². Il parallelismo con Goethe è lampante: di fronte al lavoro umano che bonifica una natura inospitale, il Faust pronuncia la fatidica espressione dal sapore estetizzante: «*verweile doch, du bist so schön*».

Non si può terminare l'esame dell'accezione artistica del chiasma senza soffermarsi sulla Madonna Sistina di Raffaello, dipinto in cui Bloch trova la materializzazione pittorica dello spazio reimanniano, dotato di un'elasticità in grado di coinvolgere tanto la dimensione soggettiva, quanto quella oggettiva, l'estrinsecazione (*Heraus*) e l'esteriorità (*Außen*), lo spirituale e il materiale. È insieme, per dirla con le parole di Anna Czajka, «la crosta rinsecchita e la scorza in cui matura il frutto, è veicolo della reificazione ma anche della configurazione»¹⁹³. Uno spazio sensibile all'opera umana, «Werkform», «forma d'opera»¹⁹⁴. Come rileva Gerardo Cunico, l'esteriorità è relativa alla dimensione quantitativa, meccanica, metrica dello spazio, privo di «intensità, caduta della tensione proprio del tempo», lo spazio come «forma d'opera» è invece estrinsecazione, ha una tensione qualitativa ed è ex-tensione, prefigurazione di un contenuto ancora latente¹⁹⁵. Sono poste, così, le coordinate spaziali che permettono uno scambio intensivo ed estensivo tra uomo e mondo, “dentro” e “fuori”, soggetto e oggetto. Questo «sovraspazio», dove si perdono i tradizionali punti di riferimento, è quello in cui Raffaello ha collocato le figure sulla tela della Madonna Sistina, dove si materializza il paesaggio «più misterioso»:

¹⁹¹ R. Bodei, Intervista, in *I sogni di cui è fatta la materia*, cit., pp. 25-26.

¹⁹² SO 275; 287.

¹⁹³ A. Czajka, *Tracce dell'umano*, cit., p. 200.

¹⁹⁴ EM 107; 143.

¹⁹⁵ G. Cunico, n. 145 in *Experimentum Mundi. La domanda centrale. Le categorie del portar-fuori. La prassi*, cit., 149.

La Madonna si libra sia davanti, sia in mezzo, sia dietro la cortina singolare che incornicia la sua aura nel quadro. La Madonna sale mentre sta scendendo e scende mentre sta ascendendo, il suo spazio è quello di chi è rapito, ma anche quello di chi ritorna a casa¹⁹⁶.

Uno spazio altro che è, simultaneamente, quello più intimo, l'orizzonte più lontano che corrisponde a quello più vicino. In questa coincidenza la tanto agognata *Heimat* mostra ciò che già era in latenza nell'oscurità dell'attimo vissuto. Risultato a cui si può tendere soltanto mediante una dialettica soggettivo-oggettiva che può trovare una via preferenziale anche in un'arte precorritrice come quella di Raffaello, capace di violare il rigido confine che rende stranieri rappresentazione e osservatore. Lo spazio in cui è rappresentata la Madonna non è più solo lo sfondo dove collocare l'oggetto ma anche origine dell'oggetto stesso e atmosfera del fruitore, direttamente coinvolto nell'opera d'arte¹⁹⁷. Lo spazio infinito che accoglie il moto della Madonna rimanda all'infinita interiorità del «sono» e alle sue inesauribili possibilità. Il gioco di rimandi tra i due poli del chiasma si struttura pertanto in un luogo epifanico che, nell'intermittenza di vicinanza e lontananza, esteriorità ed estrinsecazione, rispecchia la dinamica della speranza, giocata tra l'*ora*, il *qui* e il *dentro* della prefigurazione utopica – sempre parziale perché adombrata dall'attimo vissuto – e il *dopo*, il *là* e il *fuori* della sua concretizzazione.

Accezione artistico-musicale: «noi camminiamo nella foresta e sentiamo»

Se, agli occhi di Bloch, la pittura è lo spazio dell'arte, la musica ne incarna il tempo. Un tempo compatibile allo spazio riemanniano, poliritmico e polifonico, flessibile, refrattario a ogni serialità e a ogni lineare *consecutio*. Massima espressione della categoria cronologica della *Ungleichzeitigkeit* (non-contemporaneità), la musica è espressione di un tempo interiore, indipendente da quello storico-eventuale e “luogo” privilegiato del *Selbstbegegnung* (l'incontro con il sé). La collocazione extratemporale e sovratemporale della

¹⁹⁶ PH 980; 967.

¹⁹⁷ Cfr. M. Latini, *La Madonna del Paradossio utopico. Appunti sparsi di Ernst Bloch sulla Sistina*, «Studi di estetica», (37) 2008, pp. 75-80: 3.

musica, la rendono una forma di tempo u-topico, la cui densità permette di violare l'inesorabilità famelica con cui Chronos divora i propri attimi, in una sorta di estasi temporale che lascia trasparire, sotto un lampo istantaneo, le fitte maglie del *Noch-Nicht-Sein*.

Qui la musica individua un nucleo centrale della filosofia della speranza: nell'*Anagnorisis* – il controtempo in cui la musica sembra fermarsi e il tempo si dilata fino a divenire spazio – è possibile presagire la pienezza dell'istante vissuto¹⁹⁸.

Già questi motivi mostrano come nel tema più trascurato dalla critica blochiana si celasse la via preferenziale per l'utopia in atto, che l'uomo può quotidianamente scoprire dentro di sé grazie alla musica. Tale è l'intreccio tra la dimensione musicale e quella utopica che senza la prima non prenderebbe forma e intensità alcun discorso sull'utopia. Data la sua complessa stratificazione temporale, la musica rappresenta una delle "stanze" della filosofia blochiana che ospita il chiasma. Anche qui non solo è presente ma, addirittura, strutturale il contatto reciproco di uomo e mondo. Nessuna arte musicale sarebbe possibile senza l'apparire fenomenico, senza lo strumento e l'uomo che compone e ascolta. Motivo per cui Bloch, nella parte conclusiva del capitolo musicologico del *Geist*, utilizza l'espressione «enigma della sensibilità» per indicare la natura paradossalmente sensibile dell'esperienza più spirituale che l'uomo possa provare. Nella musica sono compresi, così, i due estremi del chiasma, lo spirito umano e la materia naturale; estremi pronti a capovolgersi nei loro opposti, materia umana e spirito naturale, per vitalizzare la dinamica del chiasma. A ciò si aggiunga che, come l'opera pittorica, un suono senza ascoltatore è una vibrazione che si perde nell'etere, la cui volontà d'essere ascoltato non incontra alcuna volontà d'ascolto, il soggetto suono non incontra alcun soggetto umano¹⁹⁹. Questa dinamica è chiara a Bloch fin dal *Geist*, dove il suono è inteso «come aura suprema della ricettività, come materia ultima

¹⁹⁸ Cfr. E. Matassi, *Bloch e la musica*, Marté, Salerno 2001, pp. 30-36; sulla relazione tempo-musica vd. anche Carlo Migliaccio, *Musica e utopia: la filosofia della musica di Ernst Bloch*, Guerini, Milano 1995. In una delle indagini cui spetta il merito di aver inaugurato questa nuova stagione di studi blochiani, Migliaccio mette in relazione la concezione blochiana della musica al problema del tempo, tema, a sua volta, connesso alla soggettività umana come inquietudine esistenziale e attesa utopica. Il tempo «denuncia, deteriora ogni solidificazione speculativa per riportarla ai suoi moventi più segreti e talvolta inspiegabili» (p. 14).

¹⁹⁹ Cfr. E. Matassi, Intervista, in *I sogni di cui è fatta la materia*, cit., p.186-188.

dell'anima, del nocciolo, della latenza, del simbolo del Sé, a cui è portata la musica in quanto tale»²⁰⁰; il legame soggettivo-oggettivo nella musica coincide con la stessa fruizione della musica, come commenta Giuseppina Santucci: è solo «il carattere ricettivo dell'lo a rendere il suono usato, voluto, agito»²⁰¹.

Il tema del suono, con quello rispettivo dell'ascolto, si incontra in una delle immagini del *Geist* che più sembrano anticipare il chiasma. Aspetto tanto più sorprendente se si pensa che nella sua prima opera Bloch mostra ancora un'impostazione soggettivistica poco affine ad uno scambio reciproco uomo-natura. Infatti, il capitolo musicologico dello *Spirito dell'utopia* apre con una proposizione a senso unico: «Noi ascoltiamo solo noi» (*Wir hören nur uns*)²⁰², a cui segue una frase altrettanto monolitica, «A poco a poco diventiamo ciechi per l'esterno»²⁰³. Proprio quando l'impostazione rischia di assumere tratti solipsistici, nel giro di pochissime righe, il soggetto umano viene inserito in un contesto naturale e si crea un gioco di rimandi tra l'esterno e l'interno:

Noi camminiamo nella foresta e sentiamo [*fühlen*]: noi siamo, o potremmo essere, ciò che la foresta sogna. Piccoli, simili all'aria e invisibili a noi stessi, camminiamo tra le colonne dei suoi tronchi, siamo come il suono, come qualcosa che non potrebbe ridiventare foresta o giorno esterno e visibilità²⁰⁴.

Con uno dei passi più panteistici del *Geist*, Bloch introduce la sua filosofia della musica, facendo familiarizzare il lettore con il tema dell'ascolto, propedeutico alla disciplina. È proprio l'ascoltare, il sentire che permette una dialettica musicologica tra uomo e natura. Il duplice ascolto di noi stessi e della natura viene espresso da Bloch nelle forme lessicali di *hören* (un'accezione di "sentire" legata all'acustica) e *fühlen* (un "sentire" inerente a una dimensione sensoriale più ampia)²⁰⁵. Il sentire intimo (*hören*) che gravita sull'interiorità di noi stessi è accentuato dalla cecità esteriore; è un verbo inerente alla sfera dell'acustico, dell'udire, dell'ascoltare, qui circoscritto da Bloch alla dimensione interiore. Il

²⁰⁰ GU 155; 154.

²⁰¹ G. Santucci, *Librarsi Oltrepasando. L'ascolto nell'Experimentum Musicae di Ernst Bloch*, Mimesis, Milano 2007, p. 183.

²⁰² GU 49; 53.

²⁰³ *Ibidem*.

²⁰⁴ *Ibidem*.

²⁰⁵ Cfr. G. Santucci, *Librarsi Oltrepasando. L'ascolto nell'Experimentum Musicae di Ernst Bloch*, cit., pp. 77-88.

sentire (*fühlen*) nella foresta è semanticamente più ampio e aperto all'esterno, rappresenta una dimensione sensoriale che comprende anche il tatto, il mondo esterno, materiale. Si genera, così, un «incrocio di sguardi»²⁰⁶ tra interno ed esterno, soggetto e oggetto, «sembra che uomo e foresta siano, in definitiva, talmente intercambiabili da apparire l'uno il sogno dell'altra e viceversa»²⁰⁷.

In poche frasi Bloch introduce i poli di «un utopico *Hören-Fühlen*, dove l'interiore possa 'sentire' l'esteriore e l'esteriore possa 'ascoltare' come l'interiore»²⁰⁸, dove le trame oniriche dell'uomo e della foresta possano intrecciarsi in un comune sogno ad occhi aperti.

L'unione di uomo e natura trova un ulteriore riscontro nell'origine mitologica dello strumento musicale: il dio Pan perde le tracce della ninfa Siringa di cui è all'inseguimento. Quando sta per arrendersi, trova le esili canne che lei ha lasciato sul suo cammino, le raccoglie e, unitele assieme, le porta alla labbra ed emette il suono musicale più originario, suono in grado di riconquistare il suo rapporto con la ninfa. Come ha rilevato Elio Matassi:

Fuor di metafora: il dio Pan è l'uomo, il soggetto umano che riconosce la propria limitatezza, che ha creato da solo la musica, ma la musica non come dimensione astratta ma come dimensione umana attraverso gli strumenti che lui stesso si dà per rovesciare il proprio destino di perdente e per creare un'alternativa nel proprio destino che mette in primo luogo il futuro e che non è schiacciata sulla limitatezza del presente²⁰⁹.

La musica è prodotta dall'interazione dell'uomo con la natura e serve, a sua volta, ad alimentare tale rapporto in una circolarità virtuosa. Importante sottolineare che si tratta di un'esperienza utopica che l'uomo può compiere concretamente, della pre-illuminazione più potente e quotidiana che l'uomo si è dato attraverso la sua interazione con il mondo. La musica, l'«arte utopicamente oltrepassante per eccellenza», offre all'ascoltatore una sensazione di trascendimento, senza cedere alla trascendenza, in grado di prefigurare potenti immagini di riscatto della condizione umana. Parafrasando le celebri parole del

²⁰⁶ Ivi., p. 81.

²⁰⁷ Ivi., p. 83.

²⁰⁸ Ivi., p. 244.

²⁰⁹ Ivi, 164-165.

tardo Heidegger nell'intervista dello *Spiegel*, Matassi esprime in questi termini l'interpretazione musicologica di Bloch: «Un giorno noi salveremo Dio, l'uomo salverà Dio attraverso la musica»²¹⁰. E il potere salvifico della musica esprime esattamente la riconciliazione dell'uomo con la natura, uniti nel comune «*schlagen*», il «pulsare» del cuore, il «suonare» di uno strumento e il «battere» del direttore d'orchestra che scansiona il tempo e l'ordine degli strumenti.

Accezione giuridica: «il criterio sommo della vita vera, del vero diritto»

Non solo il chiasma viene calato anche nell'ambito del diritto, ma la sua lettura *sub specie iuris* offre un'angolazione privilegiata per scagionare Bloch da talune accuse di discontinuità che gravano sul suo pensiero.

Ripercorriamo, a tal proposito, due studi critichi che hanno individuato nella produzione blochiana una graduale perdita della forza vitale propria dello *Spirito dell'utopia*. In particolare Sandro Mancini²¹¹ ha individuato, oltre al generale accordo sulla centralità della «tenebra dell'attimo vissuto», due distinte filosofie della speranza. La precisa cesura tra queste viene indicata nell'adesione blochiana all'hegelo-marxismo, responsabile della perdita dello spirito vitale della prima riflessione. Persi sia lo stimolo apocalittico che il linguaggio della trascendenza, propri dello *Spirito dell'utopia*, la seconda filosofia della speranza precipiterebbe in uno «stallo concettuale». Colpa che viene comunque condonata a Bloch perché – per lo studioso palermitano – esso ha «vissuto la svolta in modo autentico, interiorizzando l'intenzione politica che l'ha originata»²¹². Eppure, nel tardo *Experimentum mundi*, Mancini intravede il tentativo blochiano di riscoprire la sensibilità degli inizi, offrendo una chiarezza espositiva aliena alle precedenti opere blochiane. Un altro studio in questa direzione è quello prodotto da Stefano Ganis, autore di *Utopia e Stato. Teologia e politica nel pensiero di Ernst Bloch*²¹³. Qui l'autore individua nell'utopia comunitaria di Bloch la chiave della congiunzione delle sfere teologica e politica e, sulla scia di questo tema, evidenzia delle discontinuità nella produzione

²¹⁰ Ivi., p. 187.

²¹¹ S. MANCINI, *L'orizzonte del senso. Verità e mondo in Bloch, Merleau-Ponty, Paci*, Mimesis, Milano 2005.

²¹² Ivi., p. 27.

²¹³ S. GIANIS, *Utopia e Stato. Teologia e politica nel pensiero di Ernst Bloch*, Unipress, Padova 1996.

blochiana. Se il tema della comunità utopica, nel *Thomas Münzer* e nello *Spirito dell'utopia*, è letto come il luogo della paradossale relazione di immanenza e trascendenza, in *Diritto naturale e dignità umana* la comunità utopica diventa la dinamizzazione etica dello Stato. Bloch passerebbe, così, dal primato di una teologia politica che mira a emanciparsi dallo Stato a quello di un'etica politica ispirata ai valori della liberaldemocrazia. Per Ganis, il cammino filosofico blochiano, andrebbe così esaurendo la quota di teologia politica che caratterizza le sue prime opere e da ciò conseguirebbe un evidente indebolimento del contenuto utopico. In Bloch, quindi, all'idea di un'umanità escatologica che mette in contatto l'uomo con l'infinito si sostituirebbe l'idea di un'umanità mortale e passiva, propria di un'etica dei diritti umani. Quest'inversione di rotta dipende, secondo Ganis, dal contesto storico della degenerazione totalitaria del socialismo di Stato e dalla conseguente volontà blochiana di intervenire a favore delle vittime del socialismo realizzato.

Queste riletture di un Bloch "discontinuo" potrebbero a considerare il lavoro sul diritto naturale come il principale punto di svolta della filosofia della speranza. Eppure, all'interno del testo si possono individuare elementi che ne favoriscono un'interpretazione meno unilaterale e che, ancora una volta, richiamano la dialettica uomo-natura comune a tutto il discorso blochiano.

È nella riflessione sullo stoicismo che Bloch mostra la massima coerenza con le sue opere precedenti. Nell'etica stoica, infatti, la strettissima compenetrazione di uomo e natura, quasi a forma di chiasma, è posta a fondamento della dignità umana. L'uomo deve conformare la propria vita al principio razionale che permea l'universo intero, conciliando libertà e necessità. Per questo Bloch scrive che agli stoici spetta il merito di aver costruito «una gigantesca madre natura intorno al buon diritto»²¹⁴. Approfondendo l'argomentazione, vengono individuati i due pilastri della dottrina stoica: il concetto dei pensieri comuni e il postulato di una vita in armonia con la natura. I primi derivano da una medesima impostazione conoscitiva umana che garantisce pensieri ricavati dall'esperienza su cui tutti gli esseri umani sono concordi. Essendo prodotti da una comune necessità naturale, i pensieri comuni sono lo stabile fondamento del *consensus gentium*. Ovviamente la *conditio sine qua non* di

²¹⁴ NW 27; 13.

quest'impostazione gnoseologica ed etica è una vita in armonia con la natura, che rappresenta il secondo punto della dottrina stoica:

Il vero ordine del diritto autentico [...] si esprime soltanto per mezzo dell'*accordo* della natura razionale dell'uomo con il *fine della natura*, in cui quella natura è contenuta. La verità giuridica, come ogni altra verità, si dà pertanto come "rappresentazione afferrante", φαντασία καταληπτική, cioè una rappresentazione tale che lo spirito vi coglie inevitabilmente l'oggetto come, parimenti, l'oggetto vi coglie lo spirito (in un modo tale che quest'ultimo vi deve assentire). Il criterio sommo della vita vera, del vero diritto, della vera conoscenza sta dunque nell'essere cosmomorfi: nella partecipazione alla ragione cosmica²¹⁵.

Il codice comunicativo, il tramite ontologico e gnoseologico di uomo e natura è, quindi, la "fantasia catalettica", la "rappresentazione afferrante" che sta a fondamento dell'impostazione cosmomorfica degli stoici. Anche qui è evidente la dinamica del chiasma: lo spirito coglie l'oggetto come l'oggetto coglie lo spirito. Altrimenti detto: il fondamento autentico delle leggi è situato nella reciproca interazione di uomo e natura; interazione spontanea ma non casuale, dato che l'oggetto (la natura) coglie lo spirito (l'uomo) «in un modo tale che quest'ultimo vi deve assentire», con una necessità che non cede ai fraintendimenti e alle forzature di un diritto positivo. Il legame con la natura presenta, inoltre, l'uomo come universale, mai del tutto riducibile alla propria individualità, che sarebbe inconciliabile con l'essenza del cosmo.

Tornando alla presunta discontinuità dell'itinerario filosofico blochiano, si può osservare che il legame stoico tra la sfera antropologica e la sfera cosmica alimenta, seppur su un piano non teologico, quella connessione tra immanenza e trascendenza che secondo gli studi critici sopra menzionati si sarebbe esaurita con il *Geist*. Nelle vesti stoico-panteistiche la limitatezza umana assume sembianze cosmomorfe, l'immanenza viene così dilatata su scala astronomica, rientrando a pieno titolo nella formula del «trascendere senza trascendenza». Discorso tanto più evidente se non si considera l'orizzonte teologico, con l'annessa terminologia biblica, come l'elemento centrale della filosofia della speranza, ma come una delle fondamentali declinazioni della

²¹⁵ *Ibidem*.

dialettica uomo-natura, soggetto-oggetto comune, questa sì, a tutta la produzione blochiana. Difatti, questa fusione panteistica permette a Bloch di tornare, più coerente che mai, al suo tema centrale: l'oscurità dell'attimo vissuto non appartiene solo all'uomo ma anche all'orizzonte naturale di cui egli fa parte e di cui deve riconoscere l'intrinseca necessità.

A ciò si aggiunga che, come evidenzia Gerardo Cunico, utopia e diritto naturale «costituiscono due dimensioni o linee distinte della stessa "funzione utopica" in ambito socio-politico»²¹⁶, e la loro compenetrazione è necessaria nell'ottica di un'utopia che sia, al contempo, garante della felicità, del benessere di tutti e, non di meno, del rispetto dei diritti umani.

Accezione linguistica

Il linguaggio, non solo quello poetico, ma quello di tutti i giorni è pieno di tali accordi (*Einfühlungen*) azzardati. Il loro dentro-fuori, fuori-dentro accompagna il linguaggio dal più stupido kitsch [...] fino alle «pure nuvole di un insperato blu» in George²¹⁷.

Il «dentro-fuori, fuori dentro», tipica espressione blochiana, rimanda alle sfere dell'interiore e dell'esteriore, del soggettivo e dell'oggettivo. Questo perché il tema del linguaggio è strettamente connesso al tema della differenza ontologica tra essere ed ente, uomo e altro da sé. Lo spazio pericoloso e nocivo ivi contenuto è abitato solo dalla parola che «copre con un velo sottile la differenza, ma non la nega»²¹⁸. Pur muovendo da una concezione poetica del linguaggio per certi versi affine a quella heideggeriana, Bloch «come fautore dell'espressionismo non cerca ciò che sta dentro, ma guarda fuori all'esterno, ai tentativi della laringe di esprimere l'indicibile»²¹⁹, quell'indicibile che non è proprio di una *physis* che si perde nella notte dei tempi, ma mater-ia gravida di possibilità e sempre protesa al futuro.

²¹⁶ G. Cunico, *Oltre Saturno. Dialoghi per il tempo plurale*, Diabasis, Reggio Emilia, 2006, p. 128.

²¹⁷ TE 30-45.

²¹⁸ P. Cipolletta, «Bloch e la differenza» cit., p. 98.

²¹⁹ P. Cipolletta, Intervista in *I sogni di cui è fatta la materia*, cit., p. 75.

Pertanto il linguaggio costituisce un'altra prospettiva da cui rileggere il chiasma, per certi versi propedeutica a quelle fin qui esaminate, in quanto base e veicolo di ogni ulteriore riflessione. L'accezione linguistica del chiasma marxiano permette anche di avviarci verso il capitolo conclusivo del presente lavoro perché ci fornisce, come vedremo, materiale prezioso per avanzare un'ipotesi circa il ruolo precipuo del chiasma nel sistema blochiano.

Innanzitutto va premesso che per un hegeliano del calibro di Bloch non è sorprendente che il linguaggio incarni una funzione imprescindibile nella dialettica tra uomo e mondo; la via crucis dello spirito attraverso le tappe del suo autoriconoscimento ha forti analogie con la dinamica del linguaggio che, come osserva Michele Bianco, «penetra nella *cosa*, la *nomina*, essa nasce "fuori dell'io come essere", e mostra così "la prima forza creatrice dello spirito"»²²⁰. Attraverso il linguaggio il mondo si fa *Logos*, incarnazione dello spirito; per tramite della parola l'oggetto viene controllato dal soggetto e, viceversa, la coscienza supera la propria particolarità e appare come oggettiva, si fa "voce" per gli altri. Questa intima relazione dell'uomo con il linguaggio e le cose implica una stretta interdipendenza tra forma e contenuto. Lo stile linguistico di Hegel può rappresentarne l'esempio per eccellenza, come sostiene Bloch nelle sue lezioni lipsiensi:

Hegel, questo enorme realista, non rende niente oscuro che non sembri a lui essere oscuro nell'oggetto. Sarebbe una falsificazione, se un oggetto in sé ancora nascosto, che si trova nelle doglie e nei fermenti del processo, che fermenta e geme nel processo, fosse esposto con il linguaggio di Locke²²¹.

Il linguaggio assume l'aspetto di un filo teso tra soggetto e oggetto, le cui vibrazioni rispecchiano la tensione gnoseologica tra uomo e mondo.

²²⁰ M. Bianco, *Dialettica e speranza. Bloch interprete di Hegel*, Franco Angeli, Milano 2007, p. 23.

²²¹ IT 157.

Più di ogni altro mezzo di espressione, il linguaggio è strumento di mediazione tra soggetto e oggetto; esso non fonda, ma costituisce e mantiene il mondo culturale di questa mediazione²²².

Tuttavia – qui Bloch si allontana da Hegel – non è sufficiente il linguaggio filosofico, astratto e speculativo per sondare la complessità del rapporto uomo-mondo, ma occorre affidarsi anche alla narrazione, il mezzo più idoneo per compiere un'incursione in questo spazio enigmatico, delimitato dal soggetto e dall'oggetto, che non è ancora stato quietato da nessuna scienza.

Nell'edizione italiana delle *Spuren*, Laura Boella introduce l'opera legittimando una così spiccata attenzione alla narrazione da parte di un filosofo. Una tale mole di materiale narrativo in Bloch trova una giustificazione nel fatto che il raccordo tra sfera fenomenica e noumenica, sensibile e sovrasensibile può essere offerto dal potere metaforico della narrazione. «In virtù dell'esonero da una spiegazione di tipo causale degli avvenimenti»²²³, la narrazione può muoversi con maggior fluidità nel reale sfidando anche le fissità più irremovibili. È il linguaggio affabulante, che per la sua conformazione elastica può infiltrarsi negli anfratti misteriosi dell'uomo e del mondo, e che da sempre precede la filosofia. Espressione della meraviglia e dello stupore²²⁴, l'affabulare è l'anticamera, l'apprendistato dell'utopia concreta, dei sogni ad occhi aperti, del desiderare. Tale tensione linguistica è, conformemente alla dinamica del chiasma, biunivoca: se l'uomo tende alle cose, le cose «cercano il proprio poeta». Il linguaggio è, quindi, originariamente connesso alla radice emotiva dell'uomo²²⁵.

Come evidenza Anna Czajka, riferendosi alle *Spuren*: «Con la sua poetica del (quasi) parlato, [...] Bloch traccia e percorre una linea qualitativa del linguaggio, riferita al soggetto-oggetto e alla prassi»²²⁶. È proprio qui che emerge la propedeuticità del linguaggio rispetto alla dialettica uomo-natura: senza la

²²² E. Bloch, "Zerstörte Sprache-zerstörte Kultur" (1939), in Id. *Politische Messungen, Pestzeit, Vormärz*, GA. Bd. 11, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1970, p. 388.

²²³ L. Boella, *Introduzione a Tracce*, cit., XXI.

²²⁴ Chiara De Luzemberger rimarca la distinzione blochiana tra due forme di stupore: lo *stupor*, connesso all'angoscia, negativo, innescato da particolari irrilevanti che destano un'attesa dell'indeterminato, del nulla; e lo *Staunen* che, al contrario, deriva da piccoli eventi marginali che destano la sensazione positiva di un'apertura dell'esistente (cfr. C. De Luzemberger *Narrazione e utopia. Saggio su Ernst Bloch*, cit., p. 60).

²²⁵ Cfr. *ivi*, p. 130.

²²⁶ A. Czajka, *Tracce dell'umano*, cit., p. 192.

duttilità di un linguaggio affabulante e poetico, Bloch non avrebbe strumento alcuno per sostenere l'idea – posta prima come pallida congettura e poi come argomentazione filosofica che lo impegnerà per il resto dei suoi giorni – di un'alleanza dell'uomo con la natura. Tant'è che proprio con le *Spuren* viene inaugurata compiutamente l'attenzione di Bloch sull'oggettività, che nel *Geist* è ancora troppo latente e, perlopiù, sovrastata dall'impostazione soggettivistica. Il materialismo blochiano non sarebbe neppure pensabile se la filosofia della speranza fosse edificata su un linguaggio statico, basato sulla "definizione", con cui si determinano e fissano tutte le cose. Il pregiudizio che vede il concetto come ciò che stabilisce una verità incontrovertibile e che risolve ogni dilemma tra soggetto e oggetto è frutto di un malinteso; come nota Patrizia Cipolletta, l'etimologia di *greifen* indica lo stendere la mano, il toccare (*er-greifen*) che è prima dell'afferrare, che commuove, è toccante²²⁷. La durezza del linguaggio della tecnica è per Bloch il riflesso di una società basata sul dominio delle cose, dove la copula "essere" definisce e cristallizza²²⁸.

La narrazione, al contrario, con la sua capacità di contenere spazi e tempi diversi come quelli delle fiabe, è il luogo privilegiato per il *multiversum* filosofico della speranza che, come visto in precedenza, spezza ogni linearità temporale e ogni omogeneità spaziale. Come strumento di prefigurazione di nuovi mondi, la narrazione affabulante mostra i materiali utopici insiti nell'uomo e nel mondo, perché inietta nel pensiero quell'elemento di eccedenza in grado di legittimare la celebre espressione «*Denken heißt Überschreiten*».

Da quanto detto, si dovrebbe evincere che la narrazione non è un elemento congiunturale, accessorio, della filosofia blochiana, ma ne rappresenta un pilastro strutturale. L'eccedenza cui conduce l'affabulare non è l'alternativa a un'impostazione logico-categoriale ma è ad essa inscindibilmente intrecciata, ovviamente là dove la logica non sia intesa in termini riduttivamente matematico-quantitativi. Come osserva Gerardo Cunico, per Bloch la logica è «racconto dell'esperienza dell'essere, cioè del coinvolgimento nell'esistenza e nella natura da parte del soggetto umano»²²⁹. Lo stesso sistema blochiano nasce da una narrazione, si svolge nell'arco della *Gesamtausgabe* che, dalle

²²⁷ Cfr. P. Cipolletta, *La tecnica e le cose. Assonanze e dissonanze tra Bloch ed Heidegger*, Franco Angeli, Milano 2002, p. 249.

²²⁸ Per la critica blochiana al linguaggio cfr. EM 32 e ss; 65 e ss.

²²⁹ G. Cunico, *Intervista in I sogni di cui è fatta la materia*, cit., p. 87.

Spuren, l'opera più narrativa, conduce a *Experimentum mundi*, l'opera più sistematica. Fin dall'oscurità dell'attimo vissuto, la filosofia della speranza manifesta il suo legame con l'esperienza iniziale, «che non è il fatto di un passato memorabile, ma un'origine che si rinnova in ogni istante»²³⁰.

Pertanto, la logica blochiana si sviluppa attraverso la narrazione perché, come le fiabe, muove da un mistero e, come le fiabe, prospetta, lascia intravedere uno sbocco finale.

In Bloch è quindi presente, in modo più o meno latente, una precisa filosofia del linguaggio, che diventa lo strumento per espandere l'attimo oscuro ed esaminarlo con maggiore profondità. Tutto ciò permette di comprendere le ragioni che portarono Bloch a capovolgere la celebre asserzione di chiusura del *Tractatus logico-philosophicus*: «su ciò che non si può dire, non si deve tacere»²³¹. Una volontà di sfidare l'ineffabile che, come si tenterà di dimostrare nel prossimo capitolo, rappresenta il nucleo stesso del chiasma della «naturalizzazione dell'uomo, umanizzazione della natura».

²³⁰ Ivi, p. 89.

²³¹ E. Bloch, «Offenes im Realen, Marxistische Colloquien. Heraus zum Tag» (1946), in PA 412.

CAPITOLO III

LE PAROLE “ULTIME” DELL’UTOPIA

Indizi rilevanti per la comprensione dell’uso che Bloch fa del chiasma vengono dal suo specifico modello di utopia. In altri termini, se si vuole tentare una valutazione complessiva circa il significato del chiasma nel sistema della speranza, si rende necessaria una riflessione sul “modo” blochiano di fare utopia.

Per individuare la peculiarità dell’utopismo di Bloch, al fine di tracciare un profilo dei suoi tratti essenziali, si procederà per contrasto, ponendolo a confronto con altri modelli della tradizione utopica. Si tenterà, per questa via, di mostrare la singolarità della riflessione blochiana, contraddistinta da una specifica impostazione iconoclastica che trova nel chiasma della «naturalizzazione dell’uomo, umanizzazione della natura» il catalizzatore più potente dell’utopia concreta.

Per introdurre una comparazione fra le varie forme di utopia e individuare i caratteri precipui di quella blochiana, muoveremo dallo stato attuale del pensiero utopico e dall’accusa che su di esso grava dal secondo Novecento. Infatti, di fronte alla domanda circa la morte, la fine o, quantomeno, l’inattualità dell’utopia, sarebbe produttivo chiedersi di *quale* utopia si stia parlando. Si porrebbero, così, le premesse per una riflessione non più monolitica e faziosa, in grado di rimarcare le differenze e individuare punti deboli e punti di forza, parti obsolete e zone inesplorate della vasta cultura utopica.

Svilupperemo l’argomentazione in tre paragrafi: il primo sarà dedicato alle principali critiche mosse alla tradizione utopica, critiche in parte legittime se rivolte all’utopia intesa come progettazione utopica predefinita; il secondo capitolo tratterà dell’utopia iconoclastica, approccio che rifiuta ogni immagine prestabilita del futuro, in cui si inserisce a pieno titolo la filosofia di Ernst Bloch¹; il terzo capitolo mostrerà come il chiasma marxiano si innesti perfettamente

¹ Di fondamentale importanza, per lo sviluppo dei primi due paragrafi, è stato il testo di Russell Jacoby, *Picture Imperfect. Utopian Thought for an Anti-Utopian Age*, Columbia University Press, New York 2005.

nell'impianto iconoclastico di Bloch, offrendo le parole "ultime" dell'utopia concreta.

Fine di quale utopia?

Fa ormai parte del sentire comune il fatto che il nostro presente storico sia immune, da decenni, a qualsiasi velleità utopistica. Questo a ogni livello sociale, come scrive Russell Jacoby in apertura del proprio *Picture Imperfect. Utopian Thought for an Anti-Utopian Age*: «Sia per i ricchi che per i poveri le idee utopiche sono morte e sepolte. Sono irrilevanti per il ricco e astratte per l'affamato – e pericolose per molti intellettuali»².

Il retaggio culturale con cui deve inevitabilmente scontrarsi chi si occupa di utopie è molto pesante. Troppo spesso la categoria dell'utopico diventa un contenitore di elementi tra loro eterogenei, accomunati dalla sola declinazione al futuro remoto dei propri progetti, indipendentemente dal loro contenuto e dagli esiti previsti.

Tenteremo qui di ripercorrere in modo sommario alcune tappe della storia di questa incomprendenza. Seppur non siano mai mancati i detrattori dell'utopia – già Rousseau lamentava, nell'introduzione dell'*Emilio*, che tutti i realisti nemici dell'utopia, con la scusa di volersi attenere al fattibile, finiscono per legittimare il presente³ – il processo di discredito nei confronti dei grandi sogni sociali si acuisce con le esperienze totalitarie del Novecento. La letteratura inizia ad abbondare di distopie (*dis-topie*, cattivi-luoghi) che, pur incarnando l'antitesi dell'utopia (nella sua duplicità di *u-topia* ed *eu-topia*, non-luogo e buon-luogo), finiscono per infittire l'ombra che grava sulla progettazione utopica, come se il ribaltamento in *dis-topia* fosse un decorso inesorabile dell'*u-topia*. Questo almeno secondo la vulgata, tant'è che la lezione che generazioni di studenti hanno appreso da testi come *Brave new world* o *1984* è che l'utopia in generale, e il comunismo in particolare, degenerano in totalitarismo.

² Traduzione mia. Riporto di seguito il passo originale: «*Utopian ideas are as dead as door nails. They are irrelevant for the affluent and immaterial for the hungry - and dangerous for many intellectuals*» (Russell Jacoby, op. cit., p. 1).

³ «Proponete ciò che è realizzabile, non ci si stanca di ripetermi. È come se mi si dicesse: proponete di fare ciò che già si fa o, almeno, proponete un qualche bene che possa unirsi al male esistente» (Rousseau, *Emilio*, La Nuova Italia Editrice, Firenze 1995, p. 5).

In realtà questi romanzi distopici, nota Jacoby, non sono propriamente anti-utopici e neppure i loro autori. Huxley, in *Breve new world*, alludeva alla società consumistica americana, i leader erano chiamati *Fords*. Orwell, dal canto suo, ha mantenuto un credo in un futuro socialista e ha criticato le cattive interpretazioni che riducevano *Animal Farm* e *1984* a dei trattati anti-utopici. Questi e altri testi distopici non rappresentano, in ultima analisi, un attacco all'utopia, quanto piuttosto una condanna alla società contemporanea, attraverso la proiezione nel futuro delle sue peggiori caratteristiche. Eppure, tali equivoci sono stati in parte alimentati anche da intellettuali di primissimo piano del Ventesimo secolo, del calibro di Karl Popper, Isaiah Berlin e Hannah Arendt, nei cui scritti riecheggia un profondo spirito antiutopistico.

Come nota Russel Jacoby, i percorsi culturali di questi filosofi hanno importanti tratti comuni: inizialmente affascinati dal marxismo, poi amareggiati da un brutale stalinismo, questi «liberali anti-utopisti» avanzarono una critica a ogni forma di ideologia, finendo per livellare i concetti di utopia, ideologia e totalitarismo⁴.

Si va così, via via, profilando la strada del «postmoderno», dove sembra non esservi più il tempo e lo spazio per le grandi narrazioni, e dove ai progetti ambiziosi è preferita la prudenza, cui l'«euristica della paura» sempre richiama. Quest'impostazione culturale che, come visto, permea anche gli ambienti dotti, subisce un incremento esponenziale con la caduta del socialismo reale, laddove il crollo del muro di Berlino ha generato un'onda d'urto che ha travolto

⁴ Nello specifico dei tre autori, Jacoby ricorda che Popper concepisce *La società aperta e i suoi nemici* nel marzo del '38, dopo aver ricevuto la notizia dell'invasione dell'Austria da parte dei nazisti, eppure il testo è dedicato principalmente alla critica del marxismo e dell'utopia; Berlin intitolò una propria opera con l'aforisma kantiano *Il legno storto dell'umanità*, impiegandolo in funzione chiaramente anti-utopica: se l'uomo è storto, nulla di dritto potrà essere prodotto da lui. In realtà Kant inserisce questa massima in *Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, opera in cui auspica un miglioramento delle condizioni umane e la piena collaborazione tra gli uomini. «*In other words [...] it is not so much that out of the crooked timber of humanity nothing straight can be made, but that to grow straight and true humanity needs a good social order*» (p. 65). Infine, Jacoby commenta la posizione della Arendt, per molti aspetti diversa da quella degli altri autori menzionati ma non per l'esito: la condanna dell'ideologia, strettamente imparentata all'utopia. La Arendt trova nell'ideologia ciò che Popper trova nello storicismo: un sistema logico e chiuso che conduce al totalitarismo. Nel capitolo finale delle *Origini del totalitarismo*, l'autrice sostiene che la logica ferrea dell'ideologia, applicata alla vita, conduce a un sistema omicida. Ma, Ribatte Jacoby, quale logica possiamo individuare nell'accozzaglia di idee fasciste? Mancano infatti esempi di rigore logico tratti dal nazismo. Non è casuale, infatti, che la Arendt, pur concentrandosi principalmente sul nazismo, dimostri la tesi centrale delle *Origini del totalitarismo* ricorrendo all'esempio marxista (cfr. R. Jacoby, op. cit., pp. 38-82).

ogni pensatore marxista, senza risparmiare neppure i cosiddetti “eterodossi”. Così, due anni dopo il fallimento dell’esperimento sovietico, Joachim Fest scriverà ne *Il sogno distrutto. La fine dell’età delle utopie*:

Anziché affidarci a sistemi che mirano al cielo con tutti i loro diktat di felicità, ora non si tratta che di trovar rifugio in un modesto spazio libero dalle ideologie, che semplicemente consenta agli uomini di vivere in modo dignitoso⁵.

Ad ulteriore riprova del fatto che i detrattori dell’utopia finiscono spesso, più o meno direttamente, per difendere lo *status quo*, troviamo un passo nel libro di Fest che non lascia molto spazio all’interpretazione:

Tra le certezze che acquisisce il lettore di queste opere [utopiche] rientra alla fine anche il fatto che il mondo esistente, malgrado l’infelicità, le miserie e le cose ripugnanti, che nessuno finge di non vedere, rimane pur sempre il migliore di tutti i mondi⁶.

Gli farà eco Michael Winter⁷, sottolineando come con l’Unione Sovietica non sia solo fallito un particolare sistema politico, ma ogni credo in un decorso teleologico che miri alla felicità umana. Distorsione culturale che già alle soglie del Ventunesimo secolo mostrava la radicalità delle sue conseguenze, basti pensare che una celebre mostra sull’utopia⁸, svoltasi nel 2000 prima a Parigi e poi a New York, affiancava fotografie di un kibbutz israeliano a quelle di un campo di concentramento nazista. Non è del tutto sorprendente, quindi, che «oggi molti osservatori giudichino le utopie o i loro simpatizzanti al meglio come pazzi sognatori o, al peggio, come totalitaristi assassini»⁹.

⁵ J. Fest, *Il sogno distrutto. La fine dell’età delle utopie* (1991), Garzanti, Milano 1992, p. 78.

⁶ Ivi, p. 27.

⁷ M. Winter, *Ende eines Traums. Blick zurück auf das utopische Zeitalter Europas*, Metzler, Stuttgart 1992.

⁸ *Utopia: The Search for the Ideal Society in the Western World* (mostra ospitata dalla Bibliothèque National di Parigi, dal 4 aprile al 9 luglio 2000 e, successivamente, dalla Public Library di New York, dal 14 ottobre 2000 fino al 27 gennaio 2001). Catalogo della mostra: R. Schaer, G. Claeys, and L. T. Sargent (a cura di), *Utopia, The Search for Ideal Society in the Western World*, The New York Library/Oxford University Press, New York 2000.

⁹ Traduzione mia: «*Today most observers judge utopians or their sympathizers as fool-hardy dreamers at best and murderous totalitarians at worst*» (R. Jacoby, op. cit., p. IX).

Volendo spingere questa carrellata di immagini fino ai giorni nostri, potremmo segnalare, infine, l'esaurimento di quella che Jacoby definisce l'«immaginazione occidentale», annichilita dall'imperversare di immagini e di desideri preconfezionati.

A fronte delle grandi accuse mosse all'utopia, spesso motivate più dall'urgenza storica che non dalla pura onestà intellettuale, sono state offerte molte risposte: dalla difesa delle buone intenzioni utopiche alla necessità di orizzonti d'attesa, di speranze e desideri per ogni progresso sociale, fino al riconoscimento dell'utopia quale imprescindibile componente antropologica. Posizioni che possiamo trovare sintetizzate in un recente lavoro di Gerardo Cunico, in cui lo studioso sostiene che «l'apertura progettuale al futuro è una componente costitutiva dell'essere-uomini» e che ogni critica implichi la prefigurazione e l'anticipazione di scenari non presenti ma possibili¹⁰. Resta pertanto attuale l'urgenza blochiana a guardare «oltre Saturno», a valicare mentalmente l'astro della malinconia, ma questo senza cadere nell'illusione di progettazioni facilmente pianificabili e prevedibili. D'altronde l'utopia, sottolinea Cunico, possiede un'aporìa strutturale: la novità non corrisponde mai perfettamente alle aspettative, altrimenti non sarebbe tale¹¹.

Piuttosto che additare l'utopia quale vaso di Pandora, sarebbe quindi più realistico ricercare le cause dei disastri totalitari sul piano della contingenza storica, che è perlopiù estranea alle radici teorico-utopiche di cui rivendica l'appartenenza.

Eppure, ai fini della nostra argomentazione, potrebbe essere produttivo sottoporre la tradizione utopica a un dubbio "iperbolico", indossare le vesti dell'accusatore e tentare di individuare, in seno all'utopia stessa, gli elementi sensibili alle principali invettive formulate nel Novecento. Quindi, anziché difendere a spada tratta l'utopia – la cui duplice etimologia di "non" e "buon" luogo già basterebbe a scagionarla dai suoi cattivi interpreti – si potrebbe procedere in modo investigativo, sottoponendo l'utopia a un'attenta scansione, per osservarne le difformità, gli elementi obsoleti o spuri e quelli che, alla prova del tempo, mostrano ancora la propria validità.

¹⁰ Cunico G., «Riabilitazione dell'utopia», in Id., *Oltre Saturno. Dialoghi per il tempo plurale*, cit., pp. 43-94.

¹¹ Ivi, p. 55.

In altri termini, potremmo variare la domanda sulla fine dell'utopia in una più specifica: la fine di *quale* utopia? O, ribaltando la domanda: quale utopia mostra maggiori margini di attualità? Impostazione del problema del resto analoga a quella dello storico dell'utopia, Mumford, che così commenta il suo lavoro: «Quando ho iniziato ad esaminare storicamente le utopie, intendevo chiarire che cosa di esse era perduto e definire che cosa era ancora valido»¹².

Di fronte alla lunga tradizione del pensiero utopico che, seppur *ante litteram*, trova anticipazioni già nella Grecia antica, da *Le opere e i giorni* di Esiodo alla *Storia vera* di Luciano di Samosata, ritroviamo uno spirito culturale ancora ricco di suggestioni e potenzialità, opere letterarie e filosofiche accomunate da idee di uguaglianza, libertà e benessere terreno, del tutto antitetico ai sistemi totalitari del Ventesimo secolo.

Eppure, osservando alcuni grandi classici dell'utopia, si possono individuare alcune caratteristiche che rendono difficile una loro riabilitazione complessiva. Vediamo qualche passo preso da *La Città del Sole*, dove Campanella descrive i costumi degli abitanti:

Vestono dentro la camisa bianca di lino, poi un vestito, ch'è giubbone e calza insieme, senza pieghe e spaccato per mezzo, dal lato e di sotto, e poi imbottonato. Ed arriva la calza sin al tallone, a cui si pone un pedale grande come un bolzacchino, e la scarpa sopra. [...] Si mutano le vesti quattro volte varie, quando il Sole entra in Cancro e Capricorno, Ariete e Libra.¹³

Oppure, andando direttamente alla fonte per eccellenza, prendiamo un passaggio dell'*Utopia* di Moro:

Laggiù [a Utopia] dividono il giorno in ventiquattro ore uguali e ne assegnano soltanto sei al lavoro. Lavorano tre ore prima di pranzo, dopodiché mangiano e dedicano due ore al riposo; quindi lavorano per altre tre ore e infine cenano. Contando la prima ora dal mezzogiorno, si coricano verso le otto di sera e dormono otto ore¹⁴.

¹² L. Mumford, *The Story of Utopias*, 1922; rev. ed., Viking Press, New York 1962; *Storia dell'utopia*, trad. it. di R. D'Agostino, Calderini, Bologna 1969, p. 2.

¹³ T. Campanella, *La Città del Sole*, a cura di A. Savinio, RCS Libri & Grandi Opere, Milano 1996, p. 41.

¹⁴ T. Moro, *Utopia*, trad. it. di Davide Sala, Giunti, Firenze 2010, p. 80.

Dai passi citati emerge a tinte forti un aspetto rilevante degli utopisti classici: la loro tendenza a mappare il futuro fin nei più piccoli dettagli, dalle abitudini alimentari all'educazione, dal vestiario all'architettura, fino alla scansione temporale della vita quotidiana. Da una rilettura a posteriori, inevitabilmente condizionata dalle esperienze totalitarie, risalta negativamente il fatto che nulla sia lasciato all'immaginazione del singolo, che la libertà individuale ne risulti pesantemente compromessa. Inoltre, per l'aporia intrinseca all'utopia, rilevata poco sopra da Cunico (che il nuovo, in quanto tale, non si presenta mai come previsto), queste previsioni vengono puntualmente tradite dalla storia, appunto perché peccano di un eccesso di precisione.

Jacoby propone un termine alquanto efficace per indicare questo vasto filone di pensatori utopici: «*blueprint utopians*». Il termine *blueprint*, nel linguaggio figurativo sta per "piano", "progetto" e, anteposto a "*utopians*" in posizione aggettivale, dà vita a un'espressione traducibile con «utopisti progettisti».

L'attenzione, non solo degli studiosi ma anche del senso comune, è stata attratta soprattutto da questa impostazione utopica, dalla mania di progettare minuziosamente la società futura, dipingendola con colori vividi e con grande dovizia di particolari.

Tale chiarezza tradisce le buone intenzioni iniziali di pace e prosperità terrena perché, pur sforzandosi di definire una società più consona alle esigenze umane, finisce col limitare le possibilità future. Ritornando alla terminologia blochiana, i progetti così impostati ignorano l'accezione più radicale e viva della potenza aristotelica: il $\delta\upsilon\nu\acute{\alpha}\mu\epsilon\iota\ \acute{\omicron}\nu$, l'«essere in potenza», l'apertura a tutte le possibilità che non svisciva di fronte alle conquiste parziali del progresso umano. Nel tentativo di dipingere la migliore società possibile, gli utopisti classici hanno spesso trascurato l'inesauribile scarto che intercorre tra il presente e il futuro, e la conseguente impossibilità di avanzare previsioni certe. Pertanto, volendo individuare il tallone d'Achille nella tradizione utopica, una sua falla strutturale che possa, in certa misura, aver favorito alcune delle associazioni tra utopia e totalitarismo – che restano, comunque, due concetti antitetici fin dalle premesse – si dovrebbe guardare alla tradizione dei *blueprint utopians*. Nella puntualità delle loro descrizioni, dietro la scorza idilliaca di scenari di pace e prosperità,

traspare una chiusura claustrofobica, tra le pareti di un futuro pre-garantito che ha già scelto la strada migliore per noi.

Anche nell'attacco spesso monolitico di Joachim Fest all'"età delle utopie" possiamo trovare una preziosa sfumatura a conferma del nostro discorso. Dopo una feroce critica al marxismo, di cui si lamenta la scarsità di descrizioni circa il futuro, Fest nota che laddove le grandi progettazioni utopiche siano più generose di dettagli e descrizioni, esse mettono in luce il proprio aspetto più deteriore:

Dove eccezionalmente si delinea un panorama un po' più ampio, si dà subito a vedere lo squallore di tutti i regni costruiti sulla felicità. Sono sempre paradisi da tavolino, gretti, sterili e fatti di mille pederterie¹⁵.

Rende bene il senso del discorso il commento di Jacoby: «i progetti palesano, e certe volte celebrano, un certo autoritarismo. Essi dicono: questa è la via che le persone *devono* seguire; questa è l'ora in cui esse *devono* mangiare»¹⁶.

Un'utopia iconoclasta

Di fronte al modello classico di utopia, che per i motivi appena visti è di difficile attualizzazione, emerge, per contrasto, una delle caratteristiche più distintive dell'approccio blochiano.

Bloch propone un'utopia radicalmente diversa, che non cede mai alla tentazione di prescrivere il futuro; è per questo tratto distintivo che Jacoby inserisce a pieno titolo il filosofo di Ludwigshafen nella tradizione degli «*iconoclastic utopians*», coloro che rifiutano categoricamente ogni forma di progetto, pur sognando una società migliore di cui, tuttavia, non vogliono indicare le misure esatte. Tali pensatori possono essere definiti "iconoclasti" perché essi, implicitamente o esplicitamente, osservano la proibizione biblica relativa al culto degli idoli: allo stesso modo in cui Dio non può essere definito, delimitato in rappresentazioni sensibili dagli Ebrei, così il futuro non può essere descritto per gli utopisti iconoclasti. Il futuro, come Dio, non può essere visto;

¹⁵ J. Fest, *Il sogno distrutto*, cit., p. 27.

¹⁶ Traduzione mia: «*The plans betray, and sometimes celebrate, a certain authoritarianism. They say: this is the way people must dress; this is the hour they must eat*» (R. Jacoby, op. cit., p. 32).

all'uomo è concesso, tutt'al più, restarne in ascolto o accennarne con parabole o brevi riferimenti.

Pur sostituendo il concetto del divino con quello del futuro, la riflessione degli utopisti iconoclasti si mantiene fedele ai precetti biblici che stanno a fondamento dell'iconoclastia: «Non farti scultura, né immagine alcuna delle cose che sono lassù nel cielo o quaggiù sulla terra o nelle acque sotto la terra»¹⁷; «Non vi farete idoli, non vi eleverete immagini scolpite né statue, e non collocherete nel vostro paese alcuna pietra ornata di figure, per prostrarvi davanti ad essa; poiché io sono l'Eterno, l'Iddio vostro»¹⁸; «Guardatevi dal dimenticare il patto che l'Eterno, il vostro Dio, ha stabilito con voi, e dal farvi alcuna immagine scolpita nella forma di qualsiasi cosa che l'Eterno, il tuo Dio, ti abbia proibita»¹⁹; «Maledetto l'uomo che fa un'immagine scolpita o di getto, cosa abominevole per l'Eterno, opera di mano d'artefice, e la pone in luogo occulto!»²⁰.

Da questi passi risulta chiaro perché, rispetto ai *blueprint utopians*, gli utopisti iconoclasti siano ben più vaghi nelle loro asserzioni, quasi ai limiti del mistero, si pensi all'apertura dello *Spirito dell'Utopia*: «Io sono, Noi siamo. È abbastanza»²¹. In tutta l'opera non troviamo concreti dettagli sul futuro, ma viene costruito un panorama utopico per mezzo della musica, della poesia e della letteratura. Sul futuro grava una sorta di scetticismo che, tuttavia, non

¹⁷ Esodo 20:4.

¹⁸ Lev. 26:1.

¹⁹ Deut. 4:23.

²⁰ Deut. 27:15.

²¹ GU 11; 3. L'influenza dell'ebraismo sulla filosofia blochiana, spesso oscurata dalla più celebre componente ateo-cristiana, è stato ben documentato da recenti lavori critici. Segnaliamo Cinzia Romagnoli, *Il giovane Ernst Bloch e l'ebraismo tedesco*, Tesi di dott. in Filosofia dialettica e mondo umano, Università degli Studi di Urbino, Facoltà di scienze della formazione, a.a. 2004/2005. Il complesso dialogo che Bloch ha intrattenuto con l'ebraismo tedesco è all'origine di categorie e figure strutturali del proprio sistema, come i concetti di *Selbstbegegnung*, di *Eingedenken*, le figure del Serpente e di Lucifero. L'approccio blochiano all'ebraismo consiste, fondamentalmente, in una difesa dell'ebraismo autentico «su tre fronti: dal paganesimo (e da ogni mitologia astrale), dal sionismo (quindi da ogni sorta di "separatismo"), infine dall'antigiudaismo e dall'antisemitismo». Questa prospettiva è funzionale a un nuovo dialogo tra ebraismo e cristianesimo alla luce della «gnosi rivoluzionaria». Un secondo lavoro, che descrive la feconda, ma poco indagata, relazione culturale di Bloch con Margarete Susman – la poetessa, publicista e filosofa della religione, che incontrò nel 1910 nel seminario di George Simmel – è quello di Anna Czajka, *Il dialogo messianico tra Ernst Bloch e Margarete Susman*, «Humanitas», 60, 2005, 1-2, pp. 246-266. È in questi anni che Bloch entra in contatto con la vivace discussione sull'ebraismo, di cui rimarca, sulla scia della filosofa, il precipuo spirito messianico. Altro debito, contratto nei confronti dell'autrice, risiede nella rilevanza assegnata al tema dell'amore, che in Bloch assurge a punto di convergenza tra ebraismo (la chiamata del Messia) e cristianesimo (l'esempio di amore del prossimo).

sfocia mai nell'ascetismo; anzi, la ricerca viene motivata da un desiderio di abbondanza e riscatto, immune a un atteggiamento di fredda e distaccata purezza.

Gli utopisti iconoclasti sono inquadrati da Jacoby in un variopinto filone che comprende i nomi di Gustav Landauer, Martin Buber, Walter Benjamin, Theodor Adorno, Max Horkheimer ed Ernst Bloch.

Difatti, possiamo raccogliere evidenti frammenti di questo atteggiamento iconoclastico nelle principali opere di questi autori, seppur nella differenza nelle loro impostazioni filosofiche, non sempre riconducibili ad un autentico utopismo. Così, ne troviamo traccia, sul versante linguistico, ne *Il dramma barocco tedesco*, in cui Benjamin scrive: «L'eroe tragico possiede solo un linguaggio che gli si addice completamente: appunto il tacere»²². Trasponendo l'argomentazione dal piano epico a quello logico, nel *Tractatus logico-philosophicus* di Wittgenstein, troviamo un'espressione analoga: «Ma v'è dell'ineffabile. Esso *mostra sé*, è il Mistico»²³. Passando alla Scuola di Francoforte, troviamo una serie di passaggi ancora più espliciti; Horkheimer e Adorno, nella *Dialettica dell'illuminismo*, definiscono il rapporto dell'ebraismo con la speranza in questi termini:

La religione ebraica [...] annette una speranza solo al divieto di invocare come Dio ciò che non lo è, il finito come l'infinito, la menzogna come verità. Pegno di salvezza è l'astenersi da ogni fede che si sostituisca ad essa; la conoscenza è denuncia dell'illusione²⁴.

Sempre Adorno, nella *Dialettica negativa*, radicalizza in termini gnoseologici la prescrizione biblica:

²² W. Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1974, *Il dramma Barocco tedesco*, trad. it. di F. Cuniberto, Einaudi, Torino 1999, p. 83.

²³ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Routledge and Kegan Paul, London 1961, trad. it. A. G. Conte, Einaudi, Torino 1998, proposizione 6.522.

²⁴ M. Horkheimer, T. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Social Studies Ass. inc., New York 1944; *La dialettica dell'illuminismo*, trad. it. di Renato Solmi, Einaudi, Torino 1997, p.33.

L'oggetto nella sua interezza si potrebbe pensare solo senza immagine. Tale assenza d'immagine converge con il divieto teologico di farsi un'immagine di Dio.²⁵

Impostazione che si riflette direttamente sulla concezione adorniana dell'utopico, tant'è che, come ebbe modo di puntualizzare il filosofo francofortese in un dialogo radiofonico con Ernst Bloch:

E quanto meno possiamo «farci un'immagine» dell'utopia, quanto meno cioè noi sappiamo come sarebbe ciò che è giusto, tanto più precisamente sappiamo però cos'è il falso²⁶.

In altri termini, le speranze utopiche nascono sempre dalla critica del presente e dalla denuncia delle sue ingiustizie. Perfino il primo libro di *Utopia* muove da una negazione, racchiude, infatti, la denuncia di Moro delle contraddizioni sociali ed economiche dell'Inghilterra del suo tempo, che rappresentano il terreno su cui viene edificata, per antitesi, la “buona isola che non c'è”.

La medesima impostazione iconoclastica riguardo al futuro, è in parte presente anche nel marxismo, in cui i tratti della futura società comunista emergono perlopiù come antitesi, come rifiuto del sistema capitalistico. Tant'è che il filosofo di Treviri, nel *Postscritto* alla seconda edizione de *Il capitale*, rispondeva ai suoi avversari, con la consueta ironia fulminea:

La *Revue Positiviste* di Parigi mi rimprovera, da un lato, di aver trattato l'economia metafisicamente, d'altro lato – indovinate! – di essermi limitato ad una scomposizione puramente critica del dato, invece di prescrivere ricette (comtiane?) per la trattoria dell'avvenire²⁷.

²⁵ T. W. Adorno, *Negative Dialektik*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1966; *Dialettica negativa*, trad. it. di C. A. Donolo, Einaudi, Torino 1970, p. 185.

²⁶ T. W. Adorno, *Etwas fehlt... Über die Widersprüche der utopischen Sehnsucht. Ein Gespräch mit Theodor W. Adorno*, in *Gespräche mit Ernst Bloch*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1975; «Manca qualcosa... Un dialogo sulle contraddizioni del desiderio utopico», trad. it. di A. Bellan, *La società degli individui*, n° 26, 2006/2, Franco Angeli, Parma 2006, p. 21.

²⁷ K. Marx, *Postscritto alla seconda edizione de Il Capitale*, trad. it. di Ruth Meyer, Newton Compton, Roma 2008, p. 47.

Bloch mostra di aver ben assimilato e rielaborato la consapevolezza dei rischi che una progettazione ingenua comporta per la difendibilità del concetto di utopia. Anzi, potremmo spingerci a sostenere che l'impostazione stessa dell'utopia concreta si fonda su questa coscienza, nell'oscurità dell'attimo vissuto vi è già una fondamentale premessa iconoclastica: «lo sono. Ma non mi appartengo». Il «non» denota già una condizione di transitorietà e di incompletezza antropologica che renderebbe impensabile, nel presente nebbioso dell'io, l'anticipazione certa di un futuro compiuto e radioso. Tra il «non» della situazione attuale e il «non» del comandamento biblico vi è, quindi, una connessione logica diretta: da questa condizione umbratile possiamo tuttalpiù attendere, ascoltare, desiderare il *novum*, attivarci per conquistarlo, ma di certo non ancora predefinarlo.

Il nuovo non vuole divenire così come lo si desidera. Uno sperimentare continuo in un ambiente circostante che si potrebbe definire "spazio vuoto con scintille". Tuttavia le scintille non costituiscono ancora una figura [...] attira lo sguardo su di sé e [...] in modo breve, potente ed evidente, illumina la via: affinché non diventi o non sembri un labirinto, ma indichi la meta, senza essere un *cliché* che abbia il rango di un simbolo, di un simbolo che sia completamente formato e che stia davanti ai nostri occhi²⁸.

Il carattere «aperto-interrompente» del sistema della speranza, non è predeterminabile e non gode di alcuna apoditticità, è fertile di possibilità ed è la condizione imprescindibile del discorso sull'utopia. Senza questa componente iconoclastica non si garantirebbe l'apertura, il $\delta\upsilon\nu\acute{\alpha}\mu\epsilon\iota \acute{o}\nu$, moto perpetuo della speranza e fondamento di un'utopia radicale, che non si accontenti del poco. Strettamente connesso al «non» dell'inizio, l'iconoclasmo è la sorgente della speranza, il vuoto pneumatico che cerca il "che cosa". Altrimenti detto, la filosofia della speranza non cerca di «portarsi a casa il futuro come nero su bianco, ma con una contingenza come momento del poter essere altrimenti, del poter divenire altrimenti, nella possibilità obbiettivo-reale»²⁹.

²⁸ O 75-76.

²⁹ EM 142; 177.

Per dirla con un'efficace espressione di Jacoby, l'utopia blochiana è degna di essere difesa fino in fondo perché è una *Picture Imperfect*³⁰, un'immagine incompleta, in cui mancano dettagli e contorni, perché spetterà solo agli uomini che abiteranno questo buon-luogo stabilirli.

Quindi, il futuro latente fa avvertire le sue vibrazioni, magari anche la sua direzione, ma non la sua incognita. Anche il volto dell'uomo non è ancora manifesto e, come afferma Bloch in *Experimentum Mundi*, non è certo che sia quello di un angelo che cavalca la bestia domata, simbolo del bene che trionfa sul male. Non è detto che l'incognita umana si risolva in un romanzato duello tra eticità e sensibilità, tra apollineo e dionisiaco. La cifra nascosta, la x dell'uomo e della natura può essere indicata «solo quanto alla sua direzione, non ancora con un nome già determinato»³¹.

Nell'immagine della sfinge senza testa³², che ancora non mostra il proprio volto, possiamo trovare un'ulteriore conferma dell'iconoclastia utopica, come scrive Gerardo Cunico: «Il problema limite del pensiero e del tendere utopico è condensato da Bloch nell'immagine della natura come ambigua ed enigmatica Sfinge ancora “senza testa”, che racchiude in sé la possibilità tanto dell'incontro con l'umano quanto del suo finale soffocamento»³³.

La sospensione generale in cui rimane la filosofia blochiana circa il futuro, era già stata rilevata da Stefano Zecchi all'inizio degli anni '70, quando presentava al pubblico italiano un'utopia che «non dipinge e non prescrive il futuro: è critica del presente e anticipazione»³⁴. Un pensiero sorretto da un'analisi del dato da cui possono essere tratte indicazioni sulla tendenza storico oggettiva, in una fusione di condizioni materiali e possibilità oggettivo-reali di trasformazione del presente.

³⁰ L'aggettivo *picture-perfect*, in American English, indica qualcosa di caratteristico, perfetto per un'occasione o impeccabile nell'aspetto. La distorsione del termine, da parte dell'autore, richiama, fin dal titolo del suo libro, una rottura con una determinata tradizione utopica, propensa a delineare perfette e dettagliate immagini del futuro.

³¹ EM 191; 225.

³² La figura mitologica della sfinge, o meglio della androsfinge (appartenente alle mitologie egiziana e greca), rappresenta un mostro con il corpo di leone o cane e la testa umana. È una figura del chiasmo, per Bloch, che ancora deve mostrare il suo giorno finale, l'essenza umana. Per questo è ancora senza testa, in attesa del volto disvelato dell'uomo.

³³ G. Cunico, «Il mondo utopico di Ernst Bloch», in V. Melchiorre (a cura di), *Forme di mondo, Vita e pensiero*, Milano 2004, pp. 305-333: 328.

³⁴ S. Zecchi, *Utopia e speranza nel comunismo*, cit., p. 186.

Un utopismo aperto, quindi, meno rigido ma con uno statuto epistemologico più sviluppato rispetto a quello delle utopie classiche, in grado di reggere gli urti della storia e di accogliere gli imprevisti e i miglioramenti che il futuro porta con sé.

Andando alle origini della riflessione blochiana, nello *Spirito dell'utopia*, troviamo una conferma di quanto detto là dove Bloch scrive che gli ebrei sono sempre stati motivati dal «mito dell'utopia [...] inquieti adoratori del Dio invisibile, [...] sospetti a ogni teologia del perfetto e allegorico esser-fatto»³⁵. Come se l'assenza di immagini predeterminate del futuro fosse una prerogativa di tutta la storia ebraica.

In ciò consiste il nocciolo di ciò che, paradossalmente, Jacoby definisce «utopismo anti-utopistico»:

La questione non è l'assenza di speranza utopica o di desideri ma l'assenza di descrizioni dettagliate o di piani sul futuro tra gli ebrei. La tradizione ebraica ha fatto sorgere ciò che potrebbe essere definito un utopismo iconoclastico – un utopismo anti-utopistico che si oppone ai progetti pianificati.³⁶

La radice religiosa di questa tensione utopica è ben evidente nella forte componente messianica del *Geist*. A tal proposito Gianfranco Bonola precisa che nel messianismo di Bloch non trova spazio «nessun Dio visibile, legato a immagini e non-musicale [...] permeato dell'inesausto *Streben* neoromantico, [...] elettivamente legato all'indeterminatezza di un'apertura totale al futuro, e non tollera nessuna garanzia, né un'accessibile definitezza assoluta della meta»³⁷.

L'iconoclastia nel *Geist*, seguendo l'orma ebraica, si estende anche all'ambito linguistico, dove sembrano convivere due tensioni contrapposte: il divieto e la ricerca, una diffidenza nei confronti della parola (il divieto di pronunciare il nome di Dio) convive con una vera ossessione linguistica (legata all'interpretazione

³⁵ GU 256; 260.

³⁶ Traduzione mia: «*The issue is not the absence of utopian hope or longings but the absence of detailed descriptions or plans about the future among Jews. The Jewish tradition gave rise to what might be called an iconoclastic utopianism – an anti-utopian utopianism that resisted blueprints*» (R. Jacoby, op. cit., p. 85).

³⁷ G. Bonola, «L'impulso dello spirito ebraico all'utopia. Ernst Bloch letto da W. Benjamin e G. Scholem (1919-1929)», in M. Ponzi e B. Witte (a cura di), *Teologia e politica: paradigma del Moderno*, Aragno, Torino 2006, 259-314: p. 305.

dei testi sacri). D'altronde è lo stesso passo dell'*Esodo* «lo sono colui che sono»³⁸ a contenere il sommo grado dell'ineffabilità e, al contempo, la forza irresistibile dell'attrazione e dell'enigma verso Colui per il Quale nessuna parola o nome sono sufficienti. Estremo sforzo di svelamento che Bloch nel *Geist* esprime con la metafora delle lacrime:

Chi è molto commosso ha gli occhi pieni di lacrime. Desidera vedersi attorno tenebra e sera: la nostra dimensione più profonda è avvolta nella penombra, fugge il giorno, appare come un soffio, un segreto, un ronzio e mal si accorda con il chiaro³⁹.

In una simile condizione si trova il protagonista del breve racconto «La montagna»⁴⁰, nelle *Spuren*: un cacciatore, dato per disperso nella foresta di Untersberg, ritornò miracolosamente in paese dopo alcune settimane; quando tutti gli chiesero cosa fosse successo, il cacciatore spiegò di non aver parole per descrivere l'accaduto. L'unico momento in cui riuscì a raccontare la sua storia fu la confessione, dopo la quale il vescovo si dimise dal suo incarico e tacque fino alla fine dei suoi giorni.

Le riserve circa la possibilità di descrivere il futuro, che fanno da sfondo al *Geist*, si traducono in una condanna del senso della vista e della spazialità. Jacoby parla, a tal proposito, di «ascetismo visivo». La speranza e il desiderio sono più compatibili al suono e alla musica, dimensioni in divenire, che includono il tempo e richiedono una capacità d'attesa. Come non possiamo comprendere una frase senza averla ascoltata interamente, allo stesso modo, ci è preclusa la visione del futuro finché non si è realizzato. Nel mentre, possiamo restare in attesa, ascoltando e desiderando.

L'ascetismo visivo degli utopisti ebrei non impone una rinuncia della vita e delle sue possibilità. Piuttosto, la loro caratteristica riserva circa il futuro coesiste con l'attenzione al presente⁴¹.

³⁸ *Esodo* 3:14.

³⁹ GU 184; 182.

⁴⁰ S 218; 234.

⁴¹ Traduzione mia: «*The visual asceticism of the Jewish utopians does not entail a renunciation of life and its possibilities. Rather, their pictorial reserve about the future coexisted with attentiveness to the present*» (R. Jacoby, op. cit., p.141).

L'ampia sezione musicale del *Geist* si inserisce a pieno titolo in questo discorso, come il mezzo espressivo che per eccellenza può compensare il limite della parola. Ne troviamo traccia anche nel *Thomas Münzer*, dove Bloch scrive che «le immagini esteriori furono eliminate, ma la musica e gli inni continuarono a sussistere, come ordini e fenomeni dello spirito, come soccorrevoli e penetranti testimonianze della memoria religiosa»⁴². La musica è l'unica arte in grado di incarnare la missione limite di esprimere l'inesprimibile, al contrario delle arti figurative su cui grava la prescrizione biblica. Basti pensare che l'*Enciclopedia ebraica* dedica al lemma "pittura" appena 80 parole. Tuttavia l'arte ebraica non è del tutto digiuna di rappresentazioni pittoriche, uno spazio privilegiato è dedicato all'ornamento, grazie al suo potere di raffigurare per simboli naturali; non deve quindi sorprendere che uno dei primi capitoli dello *Spirito dell'utopia* si intitoli *Produzione dell'ornamento*.

Tra le rare indicazioni circa il futuro che non violano l'iconoclastia, troviamo anche il riferimento blochiano ai *Vor-Scheine*, gli elementi frammentari e marginali che contengono una potenzialità inespressa; motivo che rende particolarmente preziose le pagine in cui Bloch richiama quelle esperienze estemporanee, quelle situazioni di «stupore in assoluto» in cui il futuro sembra fare breccia nel nostro presente quotidiano:

Capitano esperienze [...] in cui qualcosa di secondario in tutti i contesti pubblici all'improvviso impressiona come se dentro vi fosse un primo sguardo del fatto che. [...] Di tal tipo può già essere il modo in cui una foglia si muove nel vento, quel che viene così inteso può però anche riempirsi di contenuti noti ed alti. Del sorriso di un bimbo, dello sguardo di una ragazza, della bellezza di una melodia che monta dal nulla, del misero lampo di una parola rara, non ben pertinente da nessuna parte⁴³.

Emerge, così, un duplice rapporto dell'utopismo iconoclastico con il futuro: la consapevolezza che il domani non sia «in nessun luogo ancora

⁴² TM 29-30; 45.

⁴³ PH 1388; 1362.

sufficientemente manifesto»⁴⁴ convive con l'attenzione al presente, dove il futuro è «sufficientemente anticipato» da dettagli e tracce talvolta impercettibili.

Mentre si prendono cura dell'oggi, gli utopisti iconoclasti ospitano speranze appassionate per il domani, speranze per un mondo di vite e passioni più libere. Indizi, frammenti e sussurri – non progetti – sostengono quella speranza⁴⁵.

Mutuando una metafora che Bloch dedica alla sua indagine del cristianesimo, potremmo dire che la storia delle utopie ha un ricco tesoro «che non è stato ancora divorato dalla ruggine e dalla tignola»⁴⁶.

Ed è nella tradizione iconoclastica, di cui Bloch incarna il maggior rappresentante, che possiamo trovare questa componente vitale, e tutt'ora valida, dell'utopia. Come è permesso descrivere Dio solo negativamente, allo stesso modo è possibile svelare importanti quote di futuro solo mediante la negazione delle ingiustizie attuali, unitamente alla fiducia nelle possibilità insite nel presente.

L'utopia, come puntualizzò Adorno, deve essere difesa da pericolose semplificazioni:

Per amore dell'utopia, si è voluto propriamente proibire di farsi un'immagine dell'utopia, in stretto rapporto con il comandamento biblico «Non ti farai alcuna immagine»; questo era pensato proprio come la difesa dell'utopia dal troppo poco, dal falso, dall'utopia che si può comprare⁴⁷.

Dire oltre il silenzio

L'aporia che si sviluppa in seno alla tradizione iconoclastica tra il divieto di esprimere il futuro e la ricerca delle sue anticipazioni, è condensata nel ribaltamento blochiano della celebre chiusa del *Tractatus logico-philosophicus*: «su ciò che non si può dire, non si deve tacere». Aspetto su cui concorda anche

⁴⁴ SP 66.

⁴⁵ Traduzione mia: «*While cherishing today, the iconoclastic utopians harbor keen hopes for the morrow, hopes for a world of freer lives and passions. Clues, fragments, and whispers – not blueprints – sustain that hope*» (R. Jacoby, op. cit. p. 143).

⁴⁶ AC 23; 31.

⁴⁷ Th. W. Adorno, «Manca qualcosa... Un dialogo sulle contraddizioni del desiderio utopico», cit., p. 20.

Adorno quando afferma esplicitamente: «La sentenza di Wittgenstein “si deve tacere di ciò di cui non si può parlare” è schiettamente antifilosofica. [...] La filosofia potrebbe definirsi, sempre che sia definibile, come sforzo di dire di ciò di cui non si può parlare»⁴⁸.

Quindi, il divieto a definire l'assoluto, Dio, il futuro utopico, è mitigato dalla ricerca delle potenzialità presenti, condotta per via negativa o attraverso forme espressive alternative. Basti pensare al potere elevativo della musica che, grazie alla «grande cifra misterica della sensibilità che è il suono»⁴⁹ può comunicare una grandezza utopica senza mai definirla, senza cedere alla tentazione di raffigurare immagini provvisorie. Motivo per cui Matassi ha rilevato come la musica sia «l'arte meno compromessa con il dominio dell'apparenza», aspetto tipicamente ebraico, dove il «suono viene considerato quella dimensione così pura, così incontaminata che non depaupera in alcun modo il rapporto che noi stabiliamo con la divinità, che invece la dimensione figurativa tende a circoscrivere»⁵⁰.

Pertanto gli utopisti iconoclasti, pur consapevoli di militare sull'orlo dell'ineffabilità, tengono le orecchie ben aperte in attesa di suoni di pace e riscatto. Pur all'interno di questa tendenza comune, Bloch mostra più marcatamente la paradossale urgenza di dire oltre il silenzio, di confidare nei «tentativi della laringe di esprimere l'indicibile»⁵¹. E, questo è il suo tratto più distintivo, Bloch cerca fino in fondo una via filosofica per pensare il contenuto utopico dopo la negazione del dato presente, per non cadere in una filosofia negativa, pur rimanendo fedele all'impostazione iconoclastica. In altri termini, Bloch si trova sul filo di un doppio precipizio: da un lato il rischio di una caduta nell'utopia della prescrizione, della progettualità conchiusa con tutte le ingenuità ad essa connesse; dall'altro lato lo attende l'abisso della negazione di ogni datità, la critica radicale a cui non segue alcuna *pars costruens*. Bloch sembra comprendere che un'utopia basata esclusivamente sulla reiterazione del «non» dell'inizio non possa, da sola, dissipare l'oscurità esistenziale. Occorre un'iniezione affermativa, un detonatore che faccia esplodere la carica del

⁴⁸ Th. W. Adorno, «Skoteinos ovvero come si debba leggere» (1963), in *Tre studi su Hegel*, trad. it. di F. Serra, Il Mulino, Bologna, 1971, p. 129.

⁴⁹ E. Matassi, Intervista in *I sogni di cui è fatta la materia*, cit. p. 170.

⁵⁰ Ivi, p. 169.

⁵¹ P. Cipolletta, Intervista in *I sogni di cui è fatta la materia*, cit., p. 75.

«non», un «sì» sufficientemente volitivo da indicare la direzione di marcia ma non troppo perentorio da esaurire in sé la meta finale.

L'utopia concreta contiene la forza dei due opposti polari, ancora una volta dialettizzati in un circolo virtuoso: il perpetuo oltrepassare del negativo e il potere prefigurante del positivo. Ma dove si possono trovare la forma e il contenuto filosofico di questo dire oltre il silenzio? Dove trovare le parole per dire, senza dire, oltre il dire?

La soluzione si trova sotto gli occhi di Bloch, esattamente dove il filosofo di Treviri offre una concisa descrizione del comunismo che, nella ricchezza e nella circolarità dei suoi contenuti, riesce a non *de-finire*, mantiene un'apertura, una scocca antisismica che può resistere agli urti di ogni prematura delimitazione. Quella «parola d'ordine verso lo scopo finale così rara proprio in Marx»⁵² è letta da Bloch come un «segnale per la direzione»⁵³: «Questo comunismo è, in quanto compiuto naturalismo, umanismo, e in quanto compiuto umanismo, naturalismo»⁵⁴.

Le parole per compiere quest'alchimia utopica, per ridare luce a ciò che risplende sotto la coltre opaca del negativo, giungono a Bloch dal chiasma del giovane Marx.

«Naturalizzazione dell'uomo, umanizzazione della natura» sono le parole ultime dell'utopia, l'estremo positivo dell'iconoclasmo, la traccia che scioglie l'enigma e mostra il profilo della soluzione. Per questa via l'utopia blochiana può rivendicare la propria concretezza; senza arrendersi al tacere Bloch, nei momenti più alti del suo pensiero – quando anche la musica ha raggiunto le sue vette e la parola è sopraffatta dallo scarto tra la debole scocca linguistica del presente e la gravità del contenuto utopico – cede alla tentazione di fare il «passo più lungo della gamba» e offre un'espressione positiva al concetto di *Heimat*.

Con un escamotage che oggi non si esiterebbe a classificare sotto il tanto decantato “pensiero laterale”, Bloch fa propria la lezione dell'eroico furore bruniano: di fronte ai limiti invalicabili occorre un atteggiamento *sine modo*,

⁵² AC 351-352; 329-330.

⁵³ EM 64; 99.

⁵⁴ K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del'44* in Id, *Scritti filosofici giovanili*, cit., p. 125.

un'«esagerazione immanente» (*eine immanente Übertriebenheit*)⁵⁵ che sappia *de-lirare*, oltrepassare il solco tracciato sul terreno per delimitare l'area del possibile. Su questa linea troviamo anche un commento di Micaela Latini: «se è vero che gli uomini riescono a scorgere soltanto “la schiena delle cose e non il volto degli dèi”, occorre tuttavia agire come se il senso fosse afferrabile, seguendo l'inquietudine del “sogno ad occhi aperti”»⁵⁶.

Bloch sembra riuscire in quest'operazione quando pronuncia il chiasma marxiano, nella cui complessità concettuale convergono ragione e possibilità. Qui la parola ritrova la sua funzione di mediazione tra presente e futuro o, per dirla con Giorgio Colli, la parola diventa il tramite oracolare, luogo in cui la misteriosa e distaccata sfera divina entra in comunicazione con quella umana, dove la follia – il futuro non ancora compreso – tenta di esplicitarsi alla ragione⁵⁷. Dopo aver descritto la futura società comunista come assenza di rapporti di alienazione ed estraneazione, quando le parole sembrano esaurirsi nella negazione delle ingiustizie attuali, la «naturalizzazione dell'uomo, umanizzazione della natura» apre una breccia istantanea tra il presente e la Patria. La comprensione dell'eroico ricercatore si risolve in un istante fuori dal tempo in cui è colta l'identità di soggetto e oggetto, uomo e natura.

Il parallelo con il mito di Diana e Atteone, massima espressione del furore bruniano, può, ancora una volta, essere fertile di suggestioni. Come nota Pierre Klossowski, Atteone di fronte a Diana, trasformato in cervo, si trova nell'impossibilità di esprimere «l'essenza del suo corpo ineffabile fatto di silenzio»⁵⁸. Bruno non si riferisce direttamente all'impossibilità di parlare, tuttavia il ragionamento è assolutamente compatibile con quanto esposto nei *Furori*, infatti nel quarto dialogo della seconda parte si legge:

Gli più profondi e divini teologi dicono che più si onora et ama Dio per silenzio che per parola⁵⁹.

⁵⁵ AC 318; 299.

⁵⁶ M. Latini, *Il possibile e il marginale*, cit., p. 159.

⁵⁷ G. Colli, *La nascita della filosofia*, Adelphi, Milano 2007, p. 40.

⁵⁸ P. Klossowski, *Il bagno di Diana*, cit., p. 94.

⁵⁹ G. Bruno, *Gli eroici furori*, cit., p. 351.

Inoltre, sono le stesse *Metamorfosi* ovidiane a sottolineare il limite verbale di Atteone che, appena trasformato in cervo:

Come si vide riflesse nell'onda le corna e la faccia,
fu lì per dir «Me infelice!», ma punto non venne la voce.
Gemito fu la sua voce, né il pianto gli scorse sul volto⁶⁰.

Atteone, divenuto cervo, si è convertito nell'oggetto desiderato, ha realizzato la propria ricerca, ha visto la natura infinita, ma non può esprimerla e la chiarezza giunge a lui, silenziosa, solo nel «flash dell'illuminazione ultrarapida»⁶¹.

Spingendosi ben oltre Bruno, Bloch provoca questo lampo istantaneo attraverso le parole, nello «stupore in assoluto» (*Staunen schlechthin*) della «naturalizzazione dell'uomo, umanizzazione della natura».

Di non secondaria importanza, per la comprensione del ruolo che il chiasma gioca nel sistema blochiano, è l'analogia tra i poli uomo-natura e forma-materia: l'uomo che in-forma la natura e la natura che apre le possibilità materiali all'operare dell'uomo. Questi ultimi sono considerati da Avicbron, nella logica del suo ilemorfismo universale, come i generi sommi, perché sopra di loro non ci sono altri generi o specie, pertanto non è possibile dare di loro definizione alcuna se non attraverso le proprietà che li accompagnano: «Non è possibile definirle, perché al di sopra di queste non c'è un genere da porre come principio per la loro definizione; è possibile, tuttavia, descriverle, in ragione delle proprietà che si accompagnano ad esse»⁶².

Bloch, trovandosi ad affrontare una difficoltà per certi versi affine, ricorre ai generi "sommi" di uomo e natura, capacità trasformativa e possibilità, per oltrepassare il limite del dicibile e "dire" l'utopia, prefigurare, nella concretezza del presente, la futura appartenenza a noi stessi:

Perciò, per concludere – senza concludere – in modo immanente, con la più ardita prospettiva marxiana e con tutte le sue implicazioni, questa esige: «Naturalizzazione dell'uomo, umanizzazione della natura». Tutt'e due, la naturalizzazione come l'umanizzazione, non sono pensabili senza un'immanenza

⁶⁰ Ovidio, *Metamorfosi*, 196-198.

⁶¹ O. Paz, *Apparenza Nuda*, cit., p. 139.

⁶² Avicbron, *Fons Vitae*, V, 22; tr. it. a cura di M. Benedetto, Bompiani, Milano 2007, p. 629.

spinta fino all'estremo, come più prossima prossimità della causa dell'uomo, della causa del mondo, che va portata fuori dall'oscuro esistente per esser portata dentro al luogo della realtà della prossimità reale, per essere immessa in una presenzialità, addirittura nella presenzialità del ritrovamento di noi stessi⁶³.

Bloch, il pensatore dei grandi ossimori – dall'«utopia concreta» all'«ateismo nel cristianesimo» – non tarda a vedere nel chiasma marxiano un ossimoro al quadrato, l'incrocio-moltiplicazione di due opposizioni fondamentali. La forza evocativa dell'ossimoro si vitalizza e radicalizza nel vortice della «naturalizzazione dell'uomo, umanizzazione della natura». Il chiasma marxiano è l'ossimoro fondamentale messo allo specchio.

⁶³ EM 264; 292.

CONCLUSIONI E MODERAZIONI

Dopo aver ripercorso le tappe fondamentali del chiasma nella storia del pensiero occidentale, le sue principali declinazioni e il ruolo da esso incarnato nel sistema della speranza, resta in sospeso la valutazione circa la sua fondatezza epistemologica.

Sono due i poli entro i quali possono oscillare le possibili argomentazioni: da un lato questa circolarità, con il relativo impianto ontologico, offre al pensiero dell'utopia concreta quella sistematicità filosofica che spesso non gli è stata riconosciuta; dall'altro lato il chiasma, per buona parte dei critici, rischia di far precipitare la speranza sul piano metafisico. Si potrebbe, infatti, obiettare a Bloch di aver attuato l'estremo sforzo di edificare un'antropologia utopica su un piano metafisico-cosmologico. In altri termini, la futura società comunista getta le proprie fondamenta nell'oscurità di quel *Noch-Nicht-Sein* che è il dato di partenza tanto del piano antropologico quanto di quello ontologico, sia dell'uomo sia della materia, entrambi mossi dalla medesima ombra e incamminati verso un fine comune. Quindi, lo sforzo titanico di fondare filosoficamente la speranza, cui Bloch ha sempre lavorato in modo più o meno carsico¹ ben prima del tardo *Experimentum mundi*, raramente ha trovato nella critica filosofica l'attenzione sperata ed è stato perlopiù adombrato dal carattere sfuggente della sua prosa e dalla terminologia teologica di cui abbondano i suoi testi.

L'idea limite della «naturalizzazione dell'uomo, umanizzazione della natura» può risultare, a una valutazione complessiva, il momento più delicato dell'utopia concreta, il «punto in cui convergono grandezza e fragilità del pensiero blochiano, più volte attaccato per l'impostazione ancor troppo metafisica dell'identità finale cui uomo e mondo secondo lui tendono»².

Quindi, pur nella sua impostazione originale in campo marxista, di gran lunga in anticipo sui tempi per l'attenzione all'ecologia e al problema della tecnica, la filosofia di Bloch non solo dovrebbe essere classificata tra le “eterodosse” ma

¹ Cfr. LM; si tratta di manoscritti elaborati da Bloch in quasi un trentennio ('23-'49): mentre sembrava che si stesse occupando solo di lavori saggistici e narrativi, continuava a lavorare al progetto di mostrare che categorie quali il divenire, il progresso, la tendenza verso una meta utopica appartengono anche alla materia.

² D. Dibitonto, *Luce, oscurità e colore del desiderio*, cit., p. 40.

rischia accuse più pesanti anche sul piano filosofico generale. Così, per Luigi Anzalone sarebbe «d'iconfondibile evidenza che, con Bloch, siamo di fronte ad una filosofia della natura intrisa di misticismo, vitalismo, pampsichismo, quasi disegnata da un'esuberante mente di alchimista novecentesco o tardo schellinghiano»³. Il potenziale di fascinazione andrebbe, così, di pari passo alla perdita di consistenza scientifica, sfociando nell'ambito dell'estetica e della creatività poetica.

Se l'impostazione blochiana risulta oggi – in un contesto quanto mai ostile alle grandi speranze – difficile da condividere nella radicalità del suo *Noch-Nicht-Sein*, perfino maggiori furono le ostilità che incontrò nell'ambito del marxismo ufficiale. Le critiche più radicali arrivarono proprio nel periodo lipsiense, dove Bloch, nel gennaio del '57 venne messo a riposo forzato dall'insegnamento, gli fu vietato di varcare la soglia dell'università e, come ricordò la moglie Karola, «i giornali e le riviste erano pieni di attacchi all'indirizzo di quel "revisionista", "pirata sotto falsa bandiera"»⁴.

Sul piano dottrinario, le critiche rivolte a Bloch si concentrarono sul presunto idealismo connesso all'idea di uno scopo nella materia, posizione sintetizzata nelle parole di Rugar Otto Gropp che, in un articolo del '56 scriveva che il ruolo centrale della filosofia blochiana è giocato dalla teleologia, dal presupposto di uno scopo che alimenta il progresso della natura, aspetto direttamente riconducibile a un'essenza spirituale e, quindi, idealistico⁵.

Sei anni dopo, sarà un esponente della Scuola di Francoforte⁶ a muovere una delle critiche più radicali alla presunta metafisica blochiana e, in particolare, all'utilizzo che Bloch fa del chiasma del giovane Marx. Alfred Schmidt, nel suo *Il concetto di natura in Marx*⁷ (rielaborazione di una tesi di laurea scritta sotto la guida di Horkheimer e Adorno) intende mostrare l'infondatezza di quelle

³ L. Anzalone, *Memoria e utopia in Ernst Bloch*, Pensa, Lecce 2010, p. 236.

⁴ K. Bloch, *Memorie dalla mia vita* (1981), tr. it. di L. Portesio, Marietti, Casale Monferrato 1982, pp. 224-225.

⁵ Cfr. S. Zecchi, *Utopia e speranza nel comunismo*, cit., p. 47.

⁶ A conferma degli attriti tra Bloch e la Scuola di Francoforte, si ricordi il commento caustico di Bloch in un'intervista: «Io chiamavo l'*Institut für Sozialforschung* [Istituto per la ricerca sociale] di Francoforte "*Institut für Sozialfälschung*" [Istituto per la falsificazione sociale] e non ho mai condiviso il pessimismo della Scuola di Francoforte. Gli autori della scuola di Francoforte non sono né marxisti né rivoluzionari [...] All'inizio ero in amicizia con Adorno; non potemmo, tuttavia, mai intenderci sul concetto di utopia» (E. Bloch, *Marxismo e utopia*, trad. it. di V. Marzocchi, Editori Riuniti, Roma 1984, p. 134).

⁷ A. Schmidt, *Il concetto di natura in Marx* (1962), trad. it. di Giorgio Baratta e Giuseppe Bedeschi, Laterza, Bari 1973.

interpretazioni marxiane che ignorano la netta distinzione tra soggetto umano e oggetto naturale, tentando di riportarli all'identità. La mediazione tra uomo e natura in Marx è individuata, da Schmidt, esclusivamente sul terreno della prassi sociale, poiché l'unico soggetto operante attivamente e teleologicamente è l'uomo. Non vi sarebbe, quindi, alcuna valutazione della natura, in Marx, al di fuori dell'orizzonte della storia umana. Nel contesto di un'ampia condanna del *Diamat*, erede dell'engelsiana *Dialettica della natura* dove leggi oggettive operano indipendentemente dagli uomini, trova spazio un'elaborata critica alla «metafisica della natura» di Bloch, colpevole per Schmidt, di aver accettato la credenza idealistica di un principio ultimo dell'essere.

Per il Francofortese, la natura in Marx non ha un carattere ontologico-astratto ma è mediata socialmente dagli uomini. Se possiamo affermare che il mondo materiale abbraccia sia gli uomini che la natura, è vero, tuttavia, che solo nella storia si afferma la loro differenza attraverso il lavoro, ed è solo mediante il lavoro che la natura acquista significato⁸. Marx «non conosce altri scopi nel mondo che non siano quelli posti dagli uomini»⁹.

Pur riconoscendo a Bloch il merito di aver riportato alla luce «un aspetto della concezione marxiana della natura che finora era rimasto pressoché ignorato»¹⁰, Schmidt attacca direttamente il filosofo della speranza proprio sulla questione della dialettica umano-naturale:

L'interpretazione, per diversi aspetti troppo metafisica, che di Marx ha dato Ernst Bloch, è fra l'altro caratterizzata dalla tesi, sempre ricorrente nei suoi scritti, che anche nella filosofia marxiana si dia uno scopo finale del mondo. Egli parla in uno dei suoi ultimi lavori [*Differenzierungen im Begriff Fortschritt*, Berlino 1957, p. 44)], proprio come Hegel, «del problema vero e reale di un senso della storia, in connessione con un senso del mondo», che dovrebbe essere risolto dal materialismo dialettico¹¹.

In altri termini, a detta di Schmidt, l'idea marxiana della storia naturale sarebbe niente di più che il prolungamento, all'indietro, di quella umana, perché

⁸ Cfr. Ivi, p. 25.

⁹ Ivi, p. 31.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ Ivi, p. 32.

concepita sempre muovendo da questa. I soggetti coscienti sono il presupposto di qualunque tipo di storia perché ogni domanda sulle origini matura sempre in un imprescindibile contesto sociale.

È con Engels che il concetto di natura inizia a cadere nel realismo ingenuo, in una metafisica indipendente dalla prassi umana, travisando la posizione marxiana di una natura che muove sempre dal processo produttivo¹². Quindi «senza gli sforzi umani per dominare la natura, il concetto di legge naturale è impensabile»¹³.

A tali critiche si potrebbe replicare che l'interpretazione blochiana di Marx risulta maggiormente difendibile se riletta da un'ottica iconoclastica, considerando l'opera di Marx nella sua apertura. Per certi aspetti, il filosofo di Treviri, sembra aver compiuto un cammino inverso rispetto al metodo baconiano: negli scritti giovanili tenta una *pars costruens*, avanzando una descrizione, seppur concettuale, della società comunista: «Questo comunismo è, in quanto compiuto naturalismo, umanismo, e in quanto compiuto umanismo, naturalismo»¹⁴. Alla *pars destruens* è dedicata, invece, la restante produzione filosofica, in cui è sviluppata la critica radicale alla società capitalistica. Di certo Bloch non è rimasto indifferente ai *Manoscritti* giovanili, in cui troviamo quello che Bobbio ha descritto come «il primo tentativo di dare del comunismo una definizione teoreticamente fondata»¹⁵, anche se, dalla prospettiva blochiana si tratta più di una «prefigurazione» che di una «definizione», aspetto che trova conferma nello stesso Marx quando, a proposito del comunismo appena descritto, commenta: «esso non è come tale il termine dell'evoluzione umana — la forma dell'umana società»¹⁶. Da queste premesse la suggestione di un'alleanza dell'uomo con la natura appare più legittima e meno stravagante, a patto che non la si intenda come premessa certa e definitiva. In altri termini, il fatto che Marx abbia dedicato le sue opere principali alla esposizione della società comunista per via negativa (attraverso la negazione dell'economica capitalistica), non esclude la possibilità e il desiderio di una prefigurazione positiva, di cui Bloch trova conferma nel chiasma, carico di elementi germinali,

¹² Cfr. Ivi. pp. 51-56.

¹³ Ivi, p. 64.

¹⁴ K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del'44*, cit., p. 125.

¹⁵ N. Bobbio, *Prefazione a K. Marx, Manoscritti economico-filosofici del 1844*, cit., p. XII.

¹⁶ K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del'44* cit., p. 138.

dei *Manoscritti*. La relazione tra i due andrebbe, quindi, misurata più nell'apertura delle loro prospettive che non *in vitro*, come se il loro pensiero possedesse una fisionomia ben delineata.

La critica di Schmidt investe anche la relazione tra materia e forma, di cui Bloch avrebbe ignorato la totale indipendenza tra i due poli: la forma tavolo sussiste al legno solo come forma esterna, dileguata, non come una legge vivente. La forma tavolo è accidentale al legno e sussiste solo finché c'è lavoro vivo.

Tuttavia, a difesa di Bloch va segnalato che quando cessa l'interesse umano verso un valore d'uso (unione di materia e forma, natura e lavoro) si dissolve l'unità di forma e materia, proprio perché la «naturalizzazione dell'uomo, umanizzazione della natura» è un processo vivente. La posizione blochiana richiede sempre una presenza umana, non si può parlare di scopo umano o di scopo naturale indipendentemente l'uno dall'altro. Contro la fantasia di un legame magico-alchemico tra materia e forma, Bloch si pone dalla prospettiva della reciprocità di soggetto-oggetto, dove l'uomo vede nella sua produzione l'unione di materia e forma, consapevole di essere un prodotto della natura che produce una seconda natura, plasmandola dalla natura stessa. E questo avviene grazie alle potenzialità naturali e nel rispetto dei loro limiti. Da questa posizione all'affermazione che la natura proceda grazie al lavoro umano, prenda forma ed esprima le sue latenze, il passo, per Bloch, sembra molto corto.

Schmidt mostra, inoltre, di trascurare aspetti evidenti della produzione blochiana nel dichiarare che «quando Bloch critica l'astrattezza della concezione della natura propria del mondo moderno, egli, senza rendersene conto, ripropone un'immagine della natura di tipo prescientifico e "qualitativo" che è in fondo caratteristica della concezione magica e animistica del mondo»¹⁷. Al di là del giudizio complessivo che si può dare dell'opera di Bloch, è certo che il filosofo sia ben consapevole dei rischi animistici impliciti nella ragione "qualitativa" e delle proprie radici prescientifiche, basti pensare ai suoi studi su Paracelso, Böhme e Bruno.

A ciò si potrebbe aggiungere che se la lezione engelsiana, poi mutuata da Stalin, porta alla «superstizione della oggettività incrollabile delle leggi storiche,

¹⁷ Ivi, p. 153.

le quali operano indipendentemente dalla volontà degli uomini e non si differenziano dalle leggi della natura»¹⁸, la posizione di Bloch sembra offrire una via intermedia che garantisce la co-produttività del lavoro umano e delle potenzialità della natura, nonché un rafforzamento reciproco delle componenti antropologica e ontologica del marxismo. In altri termini, il materialismo di Engels è «impregnato di stereotipi meccanicistici»¹⁹ che sacrificano la possibilità, categoria imprescindibile dell'utopia concreta. Come sostiene Francesco Coppellotti, la dialettica blochiana, a differenza di quella engelsiana:

si sforza di integrare senza riserve, l'aspetto estetico, qualitativo della natura. Ciò che importa a questa dialettica della natura è il quantum qualitativo, la possibilità di uno scopo determinato della natura che emerge da una mediazione con il settore quantitativo attraverso la creazione di forme del mondo materiale che salvano ciò che è stato bandito come proprietà secondaria, come un'impressione aggiunta all'oggetto dalla sensibilità del soggetto²⁰.

Pertanto, contro Engels, Bloch non accetta l'idea della natura come eterno circolo necessitato esente da ogni cambiamento, in cui la sola eternità è quella del movimento della materia secondo le proprie leggi immutabili. Ma, non di meno, Bloch rifiuta l'idea di un materialismo che si esaurisce nella sfera economica. Evitando ogni alternativa monolitica, Bloch riesce a cogliere i contenuti più vivi dei due poli della disputa, la materia e l'uomo, integrando il materialismo storico con quello dialettico, ora sintetizzati nella dinamica di un chiasma che scioglie ogni cristallizzazione dogmatica.

Consapevole che la rinuncia al piano ontologico implichi una, più o meno consapevole, logica del nulla, Bloch tenta di valorizzare, nel marxismo, le tracce di un fondamento forte, per non edificare la speranza sulla sola corrente fredda, che potrebbe mostrare un terreno più paludoso e meno rassicurante del previsto.

Inoltre, le critiche alla presunta metafisica materialistica di Bloch sembrano sorgere da una particolare impostazione ermeneutica: il tentativo di considerare il sistema blochiano nell'interezza di ciò che, invece, non si lascia concludere.

¹⁸ Ivi, p. 185.

¹⁹ S. Zecchi, *Utopia e speranza nel comunismo*, cit., 170.

²⁰ F. Coppellotti, nota n.16 in E. Bloch, *Religione in eredità*, Queriniana, Brescia 1985, p. 158.

Guardando il chiasma dall'interno della logica utopica, le cui categorie devono fare i conti con un piano temporale poliritmico e sempre proteso al futuro, dove anche lo spazio rivendica una propria elasticità e l'apertura è il denominatore comune di tutte le proposizioni, la prospettiva cambia radicalmente. Su questo piano ci poniamo, infatti, nelle condizioni di una razionalità più ospitale, capace di coniugare la logica causale-quantitativa a una logica delle qualità, dei desideri, delle attese. Una razionalità, quest'ultima, su cui grava l'ombra di animismi e forze magiche pre-cartesiane, ma che contiene anche la volontà e la speranza, ancora feconde, di un rapporto completamente altro con la natura. Nei confronti di questo mondo di qualità, Bloch non si pone mai con ingenuità: si mostra sempre consapevole dei rischi di animismo e antropomorfismo ad esso sottesi ma, ciò nonostante, riconosce la fascinazione e il potenziale ancora inespresso di una razionalità che, similmente a quella romantica, «racchiude germi geniali in abbondanza»²¹.

Quindi, solo dalla prospettiva dell'iconoclasmo utopico, dove l'apertura a nuove possibilità viene espressa dal dire senza definire, dal prefigurare senza prescrivere, è possibile comprendere lo sforzo blochiano di fondare una nuova razionalità. Un'impostazione che, è bene ricordarlo, non rinuncia all'apporto di una logica newtoniano-quantitativa – basti pensare all'imprescindibilità della corrente fredda, del calcolo scientifico – pur rivendicando la necessità di non esaurirsi in essa. In questo Bloch manifesta tutta l'urgenza di compensare le mancanze implicite nella divisione, che apre le porte alla modernità, tra *res extensa* e *res cogitans*. La «naturalizzazione dell'uomo, umanizzazione della natura» si profila, pertanto, come rimedio al moderno scandalo della filosofia, quello di una materia estranea al pensiero.

Agli occhi di Bloch il chiasma marxiano è l'additivo in grado di preservare il pensiero utopico da ogni astrattezza, grazie alla continua mediazione della speranza con le tendenze reali del mondo sociale e di quello naturale²².

L'idea della futura *Heimat* non permette di essere affrontata direttamente, pena la caduta nel “troppo poco” o, ancor peggio, nella metafisica. Motivo per cui Bloch deve lavorare ai fianchi del linguaggio, portando le parole un solo passo oltre il loro limite verbale, affacciandosi sull'orlo dell'ineffabile, della liceità

²¹ IT 98.

²² Cfr. A. Münster, *Principio speranza e principio disperazione*, cit., p. 56.

linguistica, dove la Patria è prefigurabile come «naturalizzazione dell'uomo, umanizzazione della natura». Difatti, la matrice iconoclastica dell'utopia concreta giustifica anche il carattere, talvolta ermetico, della prosa blochiana, sempre al limite dell'ineffabile e mai arrendevole sul piano linguistico, nell'impegno costante di proporre un marxismo che sia «contro ogni esclusione di mete a lunga scadenza»²³.

Per l'ampiezza dei suoi riflessi e la serietà delle sue implicazioni, il chiasma marxiano rappresenta, dunque, il tema cardine sui cui far ruotare l'interpretazione delle opere di Bloch e il giudizio circa la loro autorevolezza filosofica. L'utilizzo del chiasma marxiano diventa il banco di prova del sistema della speranza, cui non è mai stato assegnato un ruolo di primordine e su cui gravano tuttora condanne motivate da giudizi parziali. In tal senso, la valutazione forse più evidente è che l'audacia del pensiero blochiano potrebbe essere vittima della stessa impostazione logica che tenta di combattere, di quella razionalità erede della tecnica moderna che ha reso sterile il rapporto soggetto-oggetto, perlopiù declinato nella forma del controllo dell'uomo sulla natura. Va da sé che da questa prospettiva appaia quanto mai sospetta la spirale vorticoso in cui Bloch colloca soggetto e oggetto. Eppure dalla prospettiva di un'antropologia come quella blochiana, dove l'uomo è strettamente connesso al mondo, è un elemento della natura, è più comprensibile il fatto che il suo modo d'essere dovrà riconnettersi, in un qualche modo, al tutto di cui fa parte. Pertanto, se l'uomo è incompleto, con tutta probabilità vi sarà una mancanza corrispondente anche nella natura; d'altro canto, se il mondo fosse pienamente compiuto, ogni desiderio sarebbe fuori luogo. Non solo l'uomo, ma anche il mondo deve essere pensabile come speranza.

Resta, inoltre, da sottolineare il fatto che la «naturalizzazione dell'uomo, umanizzazione della natura» non rappresenta la compiuta definizione del comunismo, quanto piuttosto la condizione di un'alleanza dinamica che, dopo la liberazione dei rapporti di sfruttamento sociale ed economico, possa porre l'uomo nelle condizioni di affrontare, senza pregiudizi, le grandi domande della filosofia occidentale. Interrogativi radicali cui Bloch rimane fedele in tutto l'arco

²³ E. Bloch, *Karl Marx*, a cura di R. Bodei, tr. it. di L. Tosti, Il Mulino, Bologna 1972, p. 211.

della sua produzione, senza mai cedere alla tentazione di un pensiero frenato dagli attriti della contingenza. Come osserva Tomaso Cavallo:

Credo che, per certi versi – e lo si dice fin dai tempi del *Fedro* platonico – una certa «theia mania», una sorta di ‘divina follia’, di ‘eroico furore’ bruniano – faccia parte del corredo dei pochi grandi autentici filosofi [...] I veri filosofi si pongono delle questioni così radicali, rispetto a cui la risposta rischia sempre di essere un balbettio. Bloch presto nella sua riflessione pone la domanda delle cento pistole: «È il mondo una domanda e l’uomo la risposta?» per subito capovolgerla in: «È l’uomo una domanda e il mondo la risposta?»²⁴.

La radicalità filosofica di queste domande convive, in Bloch, con la prudenza di un iconoclasmo che interdice ogni risposta riduttiva. In questa fertile contraddizione si sviluppa la filosofia della speranza, come messa a punto delle condizioni di pensabilità e di sviluppo dei grandi interrogativi filosofici, i soli che possano garantire i vasti spazi di cui necessita il pensiero utopico.

²⁴ T. Cavallo, Intervista in *I sogni di cui è fatta la materia*, cit., p. 54.

ATTUALITÀ DEL CHIASMA

Il tentativo di attualizzare la lettura blochiana della «naturalizzazione dell'uomo, umanizzazione della natura» comporta almeno due contraddizioni: di matrice terminologica la prima, storico-culturale la seconda. Da un lato, quello che Bloch definisce il «chiasma utopico per eccellenza» rifiuta, a causa della propria conformazione utopica, ogni conciliazione con il presente, di cui rappresenta l'estrema negazione, il segnale per la direzione più lontana. Mosso dal sovraccarico ottativo del *Noch-Nicht-Sein*, il chiasma deve fare i conti con la propria congenita inattualità. Dall'altro lato, l'attuale contingenza storico-filosofica mostra una crescente indifferenza rispetto alle categorie di "utopia", "speranza", "desiderio", "sogni diurni" e un diffuso disinteresse – questo molto più annoso – verso l'ontologia.

A ciò si può aggiungere la graduale scomparsa, dal dibattito filosofico, degli studi marxisti in atto da oltre un ventennio, fenomeno che coinvolge ogni tema in cui si riconosca anche la più vaga attinenza con l'atmosfera del socialismo reale. Infine, il ricorso a una terminologia biblica, non estranea alla lettura blochiana del chiasma, crea un'aurea di fascinazione sempre meno compatibile con gli interessi correnti.

Eppure tutti i blochiani avranno notato con una certa curiosità, nel 2008, durante la campagna elettorale dell'attuale presidente americano, il *Barack Obama "Hope" poster* di Shepard Fairey. Tralasciando la natura di slogan e la sua più o meno attendibile fondatezza, si tratta di una conferma che la speranza, *alter ego* del pessimismo e della paura, è destinata a ripresentarsi nei momenti storici maggiormente segnati dalla crisi, quando si fa sentire con più urgenza la necessità di ampliare gli orizzonti sociali. A fronte di un'antropologia che oggi mostra di aver raggiunto una completa cosalizzazione, poiché l'uomo è divenuto «prodotto, merce, *consumo*, reiterata apparizione *pubblicitaria* [...] è stato fagocitato dall'oggetto»¹, il chiasma offre la speranza più concreta, muovendo direttamente dal cuore del problema: il rapporto dialettico tra soggetto e oggetto, uomo e mondo. All'uomo ridotto a valore d'uso, l'antropologia blochiana risponde con l'identificazione di uomo e speranza,

¹ M. Bianco, *Dialettica e speranza. Bloch interprete di Hegel*, cit., pp. 9-10.

calando l'elemento ottativo fin nei bisogni più ancestrali, nel *conatus sese conservandi* e in ogni *Streben* che spinge l'uomo oltre il dato presente. È nella logica di questa speranza che il chiasma marxiano si mostra in tutta la sua concretezza, offrendo un'articolata prospettiva filosofica a garanzia della dimensione cosmica dei desideri (nel rispetto della distanza siderale richiamata dalla loro radice etimologica: *de-sidera*, "dalle stelle"), senza risolverli in un che di già dato.

Il chiasma utopico si offre ancora oggi come antidoto contro un presente reificato che rischia di trasformare la prassi politica nell'eterno e vano sforzo di Sisifo. Contro quel presunto buon senso che vorrebbe appiattare la speranza sul presente, la «naturalizzazione dell'uomo, umanizzazione della natura» connette tra loro due termini di universale familiarità, in un moto circolare che si presenta camuffato da un'ingannevole chiarezza, salvo poi moltiplicare senza tregua gli enigmi fondamentali.

Tale complessità – che, come visto nel secondo capitolo del presente lavoro spazia dal piano ontologico a quello gnoseologico, etico, estetico, giuridico e molto altro ancora – può offrire una solida base per le attuali riflessioni sull'ecologia che, pur nella loro ricchezza scientifica, sembrano talvolta carenti sul piano filosofico e poco consapevoli dei propri fondamenti concettuali.

A proposito di un'etica ambientale, il chiasma rafforza l'idea di un principio speranza più conciliabile, di quanto si sia spesso sostenuto, con il principio responsabilità, soprattutto per il rifiuto di una tecnica del dominio e per l'idea di un'alleanza tra uomo e natura. Come afferma Arno Münster:

È mia ferma convinzione che sia perfettamente possibile agire in un senso dello spirito utopico con un senso della responsabilità. "Principio responsabilità" e "principio speranza" non sono necessariamente antagonisti, possono essere considerati complementari. Posso agire con responsabilità nel senso di una trasmissione utopica, allo stesso modo, il principio responsabilità, senza la presa in considerazione della potenza utopica che permette di trasformare il mondo, non è realmente responsabilità².

² A. Münster, Intervista in *I sogni di cui è fatta la materia*, cit., p. 196.

Aspetto quanto mai evidente nella logica del chiasma, dove uomo e mondo richiamano costantemente all'ampiezza della scommessa utopica e all'etica di una dipendenza reciproca.

Sul piano prettamente filosofico, è da porre l'accento, inoltre, sulla versatilità strutturale della posizione blochiana, capace di favorire, grazie alla ripresa del chiasma, un fertile dialogo con il realismo e con l'idealismo, senza mai perdere terreno a favore dell'uno o dell'altro. Atteggiamento che non cede alla tentazione, tipica di ogni epoca, di assegnare il primato o la concretezza all'idea contro il corporeo piuttosto che al corporeo contro l'idea. Ancora oggi si assiste a nuovi realismi – formula dal suono per certi versi ossimorico – che confutano i nuovi idealismi e viceversa. E da ogni prospettiva sembra assolutamente comprovato che dall'altra sponda si cada nel metafisico. Il materialismo di Bloch riesce a superare, integrandoli nelle loro migliori istanze, tanto il realismo quanto l'idealismo, la concreta gravità della materia e la leggerezza trasformatrice dell'idea. Una «nuova razionalità», per dirla con Gerard Raulet, capace di sondare la complessità che si agita nel reale, dove anche la semplice cosa mostra nella sua etimologia (come “*Sache*”, “cosa” viene dal latino “causa”) di non essere affatto definita e stabilita una volta per tutte, come un oggetto inerte che ci sta di fronte (*Gegenstand*). In questo senso è sempre molto attuale l'ossimoro di Bernard Groethuysen, che continua a creare un cortocircuito nel senso comune: «Essere realisti, che utopia!».

Infine, alcune suggestioni possono giungere dall'estetica del chiasma: un circolo dotato di un moto continuo – per il rimando hegeliano di soggetto e oggetto – che si allarga abbracciando ogni spazio (la natura intesa, brunianamente, nella sua infinità) e ogni tempo (naturale, preistorico, storico e utopico). Una dinamica che esprime l'impegno a mantenere un'apertura e, al contempo, a garantire la forza di una totalità, di una compiutezza del senso dell'uomo e del mondo. L'unione di compimento e apertura è resa possibile dalla sostanza del chiasma, in cui si agitano tanto «l'essere secondo il possibile», quanto «l'essere in potenza», i due estremi che convivono nella materia quale categoria della possibilità per eccellenza, ancora tutta da indagare. Al *pan* di quest'apertura-compimento della possibilità ultima (nel duplice senso di ciò che è estremo e fondamentale al contempo), Bloch affida il

vivo pulsare della speranza contro gli ostinati, e quanto mai attuali, coadiutori della paura.

Nota bibliografica

Opere di Bloch

- Gesamtausgabe* in 17 Bänden, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1959-78:
Geist der Utopie (erste Fassung), Dunker & Humblot, München-Leipzig 1918; GA 16 1971.
Geist der Utopie (zweite Fassung), Paul Cassirer, Berlin 1923; GA 3 1964; *Spirito dell'utopia*, trad. it. di V. Bartolino e F. Coppellotti, La Nuova Italia Editrice, Firenze 1992.
Thomas Münzer als Theologe der Revolution, Kurt Wolff, München 1921; GA 2 1969; *Thomas Münzer teologo della rivoluzione*, trad. it. di S. Krasnovsky e S. Zecchi, Feltrinelli, Milano 1980.
Spuren, Paul Cassirer, Berlin 1930, GA 1 1969; *Tracce*, trad. it. di Laura Boella, Garzanti, Milano 1994.
Erbschaft dieser Zeit, Oprecht & Helbling, Zürich 1935; Ga 4 1962; *Eredità del nostro tempo*, trad. it. di L. Boella, Il Saggiatore, Milano 1992.
Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel, Aufbau, Berlin (Ost) 1949; GA 8 1962; *Soggetto-Oggetto. Commento a Hegel*, trad. it. e a cura di R. Bodei, Il Mulino, Bologna 1975.
Das Prinzip Hoffnung, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1953 e 1959; GA 5; *Il principio speranza*, trad. it. di E. De Angelis e T. Cavallo, Garzanti, Milano 1994.
Naturrecht und menschliche Würde, GA 6; *Diritto naturale e dignità umana*, trad. it. di G. Russo, Giappichelli, Torino 2005.
Tübinger Einleitung in die Philosophie, GA 13 1963-64.
Literarische Aufsätze, GA 9 1965, che comprende i due saggi seguenti
Verfremdungen I e *Verfremdungen II*:
Verfremdungen I (Janusbilder), Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1965; *I volti di Giano*, Marietti, trad. it. di T. Cavallo, Genova 1994.
Verfremdungen II (Geographica), Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1965; *Geographica*, trad. it. di L. Boella, Marietti, Genova 1992.
Atheismus in Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs, GA 14 1968; *Ateismo nel cristianesimo*, trad. it. di F. Coppellotti, Feltrinelli, Milano 1971.
Philosophische Aufsätze zur objektiven Phantasie, GA 10 1969.
Politische Messungen, Pestzeit, Vormärz, GA 11 1970.
Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz, GA 7 1972 (contiene il saggio in appendice, già pubblicato come *Avicenna und die Aristotelische Linke*, Aufbau, Berlin (Ost) 1952).
Zwischenwelten in der Philosophiegeschichte GA 12 1977 (parzialmente tradotto in *Filosofia del Rinascimento*, a cura di R. Bodei, Il Mulino, Bologna 1981).
Experimentum Mundi. Frage, Kategorien des Heraubringens, Praxis. GA 15 1975; *Experimentum Mundi. La domanda centrale. Le categorie del portar-fuori. La prassi*, trad. it. e a cura di G. Cunico, Queriniana, Brescia 1980.
Tendenz-Latenz-Utopie GA 17 1977.
Differenzierungen im Begriff Fortschritt, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1963 (trad. it. di L. Sichirolo, *Sul Progresso*, Guerini e Associati, Milano 1990).
Neuzeitliche Philosophie II. Deutscher Idealismus. Die Philosophie des 19. Jahrhunderts, in Id., *Lepziger Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie*, vol.

- 4, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1985 (tr. it. di V. Scalonì, *La filosofia di Kant*, Mimesis, Milano-Udine 2010).
- Neuzeitliche Philosophie II. Deutscher Idealismus. Die Philosophiendes 19 Jahrhunderts*, in Id., *Leipziger Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie*, vol. 4, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1985 (trad. it. di V. Scalonì, *L'idealismo tedesco e dintorni*, Mimesis, Milano-Udine 2011).
- «Steinzeit und Architektur», in *Literarische Aufsätze* (trad. it. a cura di M. Latini, *Ornamenti. Arte, filosofia, letteratura*, Armando, Roma 2012).
- Logos der Materie. Eine Logik im Werden. Aus dem Nachlass 1923-1949*, herausgegeben von G. Cunico, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2000.

Traduzioni italiane di saggi, colloqui e interviste.

- «Gli strati della categoria della possibilità» (cap. 18 de *Il principio speranza*) in A. Babolin (a cura di), *Filosofi tedeschi d'oggi*, Il Mulino, Bologna 1967.
- Dialettica e speranza*, a cura di L. Sichirolo, tr. it. di G. Scorza, con Introduzione di H. H. Holz, Vallecchi, Firenze 1967.
- Il concetto di scienza nel marxismo*, in A. Carpi, M., V. Ruberl, D. Geyer (a cura di), *Le scienze nei paesi comunisti*, De Donato, Bari 1969.
- L'arco utopia-materia*, tr. it. di S. Zecchi, in «Aut Aut», 1971, pp. 7-19.
- Karl Marx*, a cura di R. Bodei, tr. it. di L. Tosti, Il Mulino, Bologna 1972.
- Marx e la rivoluzione*, a cura di F. Coppelotti, tr. it. di S. Zecchi, Feltrinelli, Milano 1972.
- «Attualità e utopia. "Storia e coscienza di classe" di Lukács», in L. Boella (a cura di), *Intelletuali e coscienza di classe. Il dibattito su Lukács 1923-1924*, Feltrinelli, Milano, 1977, pp. 148-167.
- Marxismo e utopia*, tr. it e cura di V. Marzocchi, con Prefazione di A. Münster, Ed. Riuniti, Roma 1984.
- Religione in eredità*, trad. it. di F. Coppelotti, Queriniana, Brescia 1985.
- «Paradossi e pastorale in Wagner», introduzione a R. Wagner, *Scritti scelti*, tr. di S. Daniele, a cura di D. Mack, Guanda, Parma 1988, pp. 5-51.
- Etwas fehlt... Über die Widersprüche der utopischen Sehnsucht. Ein Gespräch mit Theodor W. Adorno*, in *Gespräche mit Ernst Bloch*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1975; tr. it. di A. Bellan, *Manca qualcosa... Un dialogo sulle contraddizioni del desiderio utopico*, «La società degli individui», n° 26, 2006/2, Franco Angeli, Parma 2006, pp. 11-33.
- «Verità artistica e verità religiosa» in A. Münster, *Principio speranza e principio disperazione*, tr. it. E. Barone e A. M. Vitale, Aracne, Roma 2007.

Saggi critici

- AA.VV., *Filosofia e teologia della speranza: atti del 17. convegno di assistenti universitari di filosofia: Padova 1972*, Gregoriana, Padova 1973.
- Adorno Th. W., «Le tracce di Bloch», in Id., *Note per la letteratura (1943-1961)*, Traduttori Vari, Einaudi, Torino 1979.
- Adorno Th. W., «Manico, brocca e prima esperienza», in Id., *Note per la letteratura*, tr. it., di E. De Angelis, Einaudi, Torino 1979.
- Alessandrini N., *Max Adler precursore di Ernst Bloch*, in «Annali dell'Università di Ferrara», Nuova Serie, Sezione III, Filosofia, Discussion Paper, n. 74, 2006.

- Alessandrini N. e Carantoni C. (a cura di), *I sogni di cui è fatta la materia. Interviste su Ernst Bloch*, Susil, Carbonia 2013.
- Amodio L., *Ernst Bloch: un autore da conoscere*, in «Quaderni piacentini», 14, dicembre 1963 – gennaio 1964.
- Anzalone L., *Memoria e utopia in Ernst Bloch*, Pensa, Lecce 2010.
- Bellan B., «Verità e utopia. In appendice al dialogo tra Bloch e Adorno», *La società degli individui*, n° 26, 2006/2, Franco Angeli, Parma 2006, pp. 27-33.
- Bevilacqua G., *Postfazione* a E. Bloch, *Sul progresso*, a cura di L. Sichirillo, Guerini e Associati, Milano 1990.
- Bevilacqua G., *Nota sul «Das Prinzip Hoffnung» di Bloch*, in «Studi urbinati», 30, 1960.
- Bianco M., *Dialettica e speranza. Bloch interprete di Hegel*, Franco Angeli, Milano 2007.
- Bloch K., *Memorie dalla mia vita*, tr. it. di L. Portesio, Marietti, Casale Monferrato 1982.
- Bodei R., *Multiversum. Tempo e storia in Ernst Bloch*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli 1979 (2° ed. ampliata Bibliopolis, Napoli 1982).
- Bodei R., «I "grandi attimi": Simmel, Lukács, Bloch», in G. Cacciatore (a cura di) *Figure dell'utopia. Saggi su Ernst Bloch*, Redi, Avellino 1989, pp. 15-33.
- Bodei R., *Introduzione* a E. Bloch, *Il principio speranza*, Garzanti, Milano 1994.
- Bodei R., *Introduzione* a E. Bloch, *Filosofia del Rinascimento* Il Mulino, Bologna 1981.
- Boella L., *Ortopedia del camminare eretti: l'eredità socialista del diritto naturale nella filosofia politica di Ernst Bloch*, in "Aut-Aut", 173/174, 1979, 3-27, pp. 29-69.
- Boella L., *Rassegna di studi tedeschi su Bloch*, in "Aut-Aut", 173/174, 1979, pp. 151-162.
- Boella L., *Trame della speranza*, Jaca Book, Milano 1986.
- Boella L., *Quadro con cornice mobile e quadro ad arco: pensare per immagini e utopia in Ernst Bloch*, in «Fenomenologia e società», IX, 9 (1986), pp. 77-102.
- G. Bonola, «L'impulso dello spirito ebraico all'utopia. Ernst Bloch letto da W. Benjamin e G. Scholem (1919-1929)», in M. Ponzi e B. Witte (a cura di), *Teologia e politica: paradigma del Moderno*, Aragno Torino 2006, 259-314.
- Bourtez P., «Ernst Bloch: un'ermeneutica dell'attesa», in Id., *Testimoni del futuro. Filosofia e messianismo nel Novecento*, tr. it. di A. Rizzi, Città Aperta, Troina 2009, pp. 393-440.
- Brena G. L., *La simbolica dell'umano in Ernst Bloch*, in «Fenomenologia e società», IX, 9 (1986), pp. 127-150.
- Cacciatore G., *Ragione e speranza nel marxismo. L'eredità di Ernst Bloch*, Bari, Dedalo, 1979.
- Cangiotti M., *"Di che cosa è fatta la speranza". Lettura di Bloch*, QuattroVenti, Urbino 1985.
- Cavallo T., «Funzione del pensiero utopico nell'opera di Ernst Bloch» in *Le Parole della Filosofia*, L. Scientifico Fermi, Massa 1997, pp. 63-77.
- Cavallo T., *Ernst Bloch 1949 e oltre. Riflessioni sul suo linguaggio filosofico*, in «Il Ponte», LV, 11-12, (1999) pp. 177-89.
- Cavallo T., «Messianismo, sionismo e marxismo nella filosofia di Ernst Bloch» in *L'Altronecento. Comunismo eretico e pensiero critico*, Jaca Book, Milano 2010, pp. 335-50.

- Cavallo T., «*Wo aber Gefahr ist...*». Appunti da Heidegger e Bloch, a proposito di due versi hölderliniani», in *Navigatio vitae*, Agincourt Press, New York 2010, pp. 338-58.
- Cipolletta P., *La tecnica e le cose. Assonanze e dissonanze tra Bloch ed Heidegger*, Franco Angeli, Milano 2002.
- Cipolletta P. (a cura di), *Ereditare e sperare. Un confronto con il pensiero di Ernst Bloch*, Mimesis, Milano-Udine 2003.
- Cipolletta P., *Speranza e differenza. Le passioni in alcuni pensatori del Novecento*, Mimesis, Milano-Udine 2012.
- Cunico G., *Essere come utopia: i fondamenti della filosofia della speranza di Ernst Bloch*, Le Monnier, Firenze 1976.
- Cunico G., *Ernst Bloch – Experimentum Mundi: dalla domanda originaria al sistema aperto delle categorie*, in "Aut-Aut", 173/174, 1979, pp. 125-139.
- Cunico G., *Critica e ragione utopica: a confronto con Habermas e Bloch*, Marietti, Genova 1988.
- Cunico G., *Messianismo dionisiaco*, Marietti Genova 1992.
- Cunico G., «Ernst Bloch (1885-1977). Messianismo ateo come meta-religione», in G. Penzo e R. Gibellini (a cura di) *Dio nella filosofia del Novecento*, Queriniana, Brescia 1993, pp. 226-235.
- Cunico G. (a cura di), *Attualità e prospettive del "Principio speranza". L'opera fondamentale e il pensiero di Ernst Bloch. Atti del convegno di Genova, 27-28 febbraio 1995, promosso dal Dipartimento di Filosofia dell'Università di Genova e dall'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici*, La Città del Sole, Napoli 1998.
- Cunico G., «Ernst Bloch filosofo della religione», in C. Angelino (a cura di), *Filosofi della religione*, Il Melangolo, Genova 1999.
- Cunico G., *Messianesimo, religione e ateismo nella filosofia del Novecento. Bloch, Kracauer, Benjamin, Horkheimer, Adorno, Habermas*, Milella, Lecce 2001.
- Cunico G., *L'ontologia del desiderio in Ernst Bloch*, in C. Ciancio (a cura di), *Metafisica del desiderio*, Vita e Pensiero, Milano 2003.
- Cunico G., «Il mondo utopico di Ernst Bloch», in V. Melchiorre (a cura di), *Forme di mondo*, Vita e pensiero, Milano 2004, pp. 305-333.
- Cunico G., «Il Gioacchino di Ernst Bloch» in G. L. Potestà (a cura di), *Gioacchino da Fiore nella cultura contemporanea. Atti del 6° congresso internazionale di studi gioachimiti, San Giovanni in Fiore, 23-25 settembre 2004*, Viella, Roma 2005, pp. 203-218.
- Cunico G., «Riabilitazione dell'utopia», in Id., *Oltre Saturno. Dialoghi per il tempo plurale*, Diabasis, Reggio Emilia, 2006, pp. 43-94.
- Czajka A., *Tracce dell'umano. Il pensiero narrante di Ernst Bloch*, Diabasis, Reggio Emilia 2003.
- Czajka A., *Il dialogo messianico tra Ernst Bloch e Margarete Susman*, «Humanitas», 1-2, 60 (2005), pp. 246-256.
- De Luzenberger C., *Narrazione e utopia. Saggio su Ernst Bloch*, LER, Napoli 2002.
- Dibitonto D., *Luce, oscurità e colore del desiderio. Un'eredità non ancora indagata della filosofia di Ernst Bloch*, Mimesis, Milano-Udine 2009.
- Eckert M., *Messianismo e cultura ebraica. L'autocomprensione culturale di Ernst Bloch*, tr. it. di G. Cunico, in «Humanitas», 1-2, 60 (2005), pp. 267-277.
- Failla C., *Marx-Bloch: crisi e futuro della religione*, Coines, Roma 1976.
- Farnesi Camellone M., *La politica e l'immagine. Saggio su Ernst Bloch*, Quodlibet, Macerata 2009.

- Fausti L., *Note sugli interpreti cattolici italiani di Bloch*, in "Aut-Aut", 173/174, 1979, pp. 163-172.
- Fergnani F., *L'incantesimo dell'anamnesis. Bloch su Hegel*, "Aut-Aut", 125, 1971, pp. 48-60.
- Ferretti G., *La salvezza tra utopia ed escatologia. Ernst Bloch e la teologia*, «Archivio teologico torinese», 8 (2002), n. 2, pp. 325-338.
- Fusaro D., *Filosofia e speranza. Ernst Bloch e Karl Löwith interpreti di Marx*, Il Prato, Padova 2005.
- Gabetta G., «Figure dello stupore in Ernst Bloch», in G. Cacciatore (a cura di) *Figure dell'utopia. Saggi su Ernst Bloch*, Redi, Avellino 1989, pp. 343-359.
- Garda, M., *La fenomenologia della coscienza musicale. Musica e utopia nello "Spirito dell'Utopia" di Ernst Bloch*, in «Musica/Realtà», 14 (1984), pp. 109-134.
- Gianis S., *Utopia e Stato. Teologia e politica nel pensiero di Ernst Bloch*, Unipress, Padova 1996.
- Grassi P., *Religione, futuro, speranza*, in «Rivista di teologia morale», 24, 1974.
- Holz H. H., *La rilevanza della filosofia di Ernst Bloch per il marxismo*, in "Aut-Aut", 173/174, 1979, pp. 141-149.
- Hurbon L., *Bloch*, a cura di E. Moroni, tr. it. di G. Melas, Cittadella, Assisi 1975.
- Jacoby R., *Picture Imperfect. Utopian Thought for an Anti-Utopian Age*, Columbia University Press, New York 2005.
- La Rocca T., *La critica marxista della religione: da Karl Marx a Ernst Bloch. Dalla critica dell'ideologia alla rivendicazione dell'utopia religiosa*, Cappelli, Bologna 1985.
- Latini M., «Le emozioni dell'utopico», in P. Venditti (a cura di), *La filosofia e le emozioni*, Le Monnier, Firenze, pp. 388-395.
- Latini M., *Il possibile e il marginale. Studio su Ernst Bloch*, Mimesis, Milano 2005.
- Latini M., *La Madonna del Paradosso utopico. Appunti sparsi di Ernst Bloch sulla Sistina*, «Studi di estetica», (37) 2008, pp. 75-80.
- Magnelli L., *Filosofia come speranza. Riflessioni sul pensiero di Ernst Bloch*, con prefazione di D. Composta, Urbaniana University Press, Roma 1987.
- Mancini I., *Teologia, ideologia, utopia*, Queriniana, Brescia 1974.
- Mancini I., «Bloch», in *Questioni di storiografia filosofica*, a cura di A. Bausola, 6 Tomo III [sic], La Scuola, Brescia 1978.
- Mancini I., *Su Bloch "teologo"*, in "Aut-Aut", 173/174, 1979, pp. 107-124.
- Mancini I. (a cura di), *Ernst Bloch. Considerazioni sull'ebraismo*, in «Hermeneutica», n. 10 (1991).
- Mancini S., *L'orizzonte del senso. Verità e mondo in Bloch, Merleau-Ponty, Paci*, Mimesis, Milano 2005.
- Mancini R., *Ermeneutica del desiderio. Un viaggio attraverso "Il principio speranza" di Ernst Bloch*, in «Annuario filosofico», 16 (2000), pp. 289-313.
- Matassi E., «Il tema dell'"Incantamento": E. Bloch e la "Seconda musica"», in F. Abbri (a cura di) *Filosofia e musica nell'età contemporanea. Studi e ricerche*, II, Dipartimento di Studi Storico-Sociali e Filosofici, Università degli Studi di Siena, Arezzo 1997, pp. 33-60.
- Matassi E., *I controversi sentieri dell'utopia. Le filosofie della musica di E. Bloch e di Th. W. Adorno a confronto*, in «Colloquium philosophicum», Annali del Dipartimento di Filosofia dell'Università degli Studi Roma Tre, Anno accademico 1995-1996, pp. 47-71.
- Matassi E., *Bloch e la musica*, Marte, Salerno 2001.

- Matassi E., *Lo sguardo di Euridice: ascolto della speranza e utopia in Bloch*, in «Hermeneutica» 2003, pp. 67-85.
- Matassi E., «Musica e utopia», in E. Matassi, *Musica*, Guida, Napoli 2004, pp. 25-41.
- Migliaccio C., *Musica e utopia: la filosofia della musica di Ernst Bloch*, Guerini, Milano 1995.
- Moltmann J., *Il principio speranza. La morte di Ernst Bloch*, in «Tribuna Tedesca» 144, settembre 1977.
- Moltmann J., *Un teologo ricorda Ernst Bloch*, in «L'Unità», 4.11.1977, p. 3.
- Moltmann J., *In dialogo con Ernst Bloch*, a cura di Gerardo Cunico, Queriniana, Brescia 1979.
- Moltmann J., *Ernst Bloch. Saggio radiofonico da Stoccarda*, «Ritratti dedicati alla storia spirituale tedesco-ebraica», 25.07.88 in C. Cerardi, *Possibilità e Speranza*, La Mongolfiera, Trieste 1999.
- Mondin B., *I teologi della speranza*, Borla, Bologna 1974.
- Morra G., *Ernst Bloch. La docta spes come ateismo cristiano*, in «Ethica», 1971, n. 1 e 2
- Morra G., *Marxismo e religione*, Rusconi, Milano 1976.
- Münster A., *Principio speranza e principio disperazione*, tr. it. E. Barone e A. M. Vitale, Aracne, Roma 2007.
- Münster A., «Religione, teologia e politica in Ernst Bloch», in M. Ponzi e B. Witte (a cura di), *Teologia e politica: paradigma del Moderno*, Aragno Torino 2006, 315-332.
- Münster A., *L'utopia concreta di Ernst Bloch. Una biografia*, Scuola di Pitagora, Napoli 2014.
- Negt O., *L'eredità della non contemporaneità e il problema della propaganda*, in "Aut-Aut", 173/174, 1979, pp. 3-27.
- Neri G., *Realtà e realizzazione. (Bloch e il socialismo "realmente esistente")*, in "Aut-Aut", 173/174, 1979, pp. 89-105.
- Owen J., Moylan T. (edited by), *Not Yet. Reconsidering Ernst Bloch*, Verso, London 1997.
- Paci E., *Considerazioni Attuali su Bloch*, in "Aut-Aut", 125, 1971, pp. 20-30.
- Perlini T., *Metafisica e utopia in Bloch*, "Aut-Aut", 125, 1971, pp. 61-82
- Pinotti A. (a cura di), *La questione della brocca*, Mimesis, Milano 2007.
- Pirola G., *Religione e utopia concreta in Ernst Bloch*, Dedalo libri, Bari 1977.
- Pirola G., «*In questo modo si compie l'antico detto di Epicuro...*» in «Fenomenologia e società», IX, 9 (1986), pp. 115-126.
- Pirola G., *L'oscurità dell'attimo vissuto: seminario su Bloch*, in «Fenomenologia e società», IX, 9 (1986), pp. 7-17.
- Pomponio N. F., *L'estetica del primo Bloch*, in «Rivista di estetica» XXXIV, XXXV, 47, 2 (94/95), pp. 93-106.
- Prestipino G., *Realismo e utopia. In memoria di Lukács e Bloch*, Editori Riuniti, Roma 2002.
- G. Raulot, *Humanisation de la nature, naturalisation de l'homme: Ernst Bloch ou le projet d'une autre rationalité*, Klincksieck, Paris 1982.
- Riccio M., «Il "pubblico segreto" del simbolico nella prospettiva di Ernst Bloch», in G. Cacciatore (a cura di) *Figure dell'utopia. Saggi su Ernst Bloch*, Redi Avellino 1989, pp. 361-377.
- Romagnoli C., *Il giovane Ernst Bloch e l'ebraismo tedesco*, Tesi di dottorato in Filosofia dialettica e mondo umano; tutor: Domenico Losurdo, Urbino 2006.

- Santucci, G., *Höllenrose. Bloch contra Wagner e il paradosso della sua riconciliazione*, in «Rivista di filosofia neo-scolastica», XCVIII, 3 (2006), pp. 533-560.
- Santucci G., *Librarsi Oltrepasando. L'ascolto nell'Experimentum Musicae di Ernst Bloch*, Mimesis, Milano 2007.
- Schmidt B., «La rottura con la tradizione nella modernità dell'arte – Bloch-Lukács. Un breve schizzo a tesi», tr. it. di M. Ophälders e rev. di R. Musillami, in R. Musillami (a cura di) *Filosofia e prassi*, Diffusioni 84, Milano 1989, pp. 105-116.
- Sichirollo L. (a cura di), *Il congresso hegeliano di Urbino*, Lampugnani Nigri, Milano 1966.
- Stile A., *Forme estetiche e possibilità utopica in Ernst Bloch*, in «Archivio di Storia della cultura», I (1988), pp. 219-254.
- Tertulian N., «Bloch-Lukács: la storia di un'amicizia conflittuale», in R. Musillami (a cura di) *Filosofia e prassi*, Diffusioni 84, Milano 1989, pp. 67-76.
- Toscani F., *Speranza e utopia nel pensiero di Ernst Bloch*, «Koinè» Anno XVI, gennaio-giugno 2009.
- Vattimo G., «Ernst Bloch interprete di Hegel» in F. Tessitore (a cura di), *Incidenza di Hegel: Studi raccolti in occasione del secondo centenario della nascita del filosofo*, Morano, Napoli 1970.
- Vattimo, G., *Linguaggio, linguaggio artistico, linguaggio musicale*, in «Rivista di estetica», XVI, 2 (1971), pp. 153-175.
- Vattimo, G., *Una teoria utopica della letteratura*, in «Rivista di estetica», XVI, 3 (1971), pp. 315-341.
- Vattimo, G., *Arte e utopia*, Litografia Artigiana M. & S., Torino, 1972.
- Vattimo, G., *Origine e significato del marxismo utopistico. (Materialismo e spirito dell'avanguardia)*, in «Il Verri», 9 (1975), pp. 109-136.
- Vattimo G., *Prefazione a Ernst Bloch, Spirito dell'utopia*, Rizzoli, Milano 2009.
- Zacchini S., «Chimica delle idee musicali: filosofia del suono e musica in Bloch», in F. Abbri, E. Matassi (a cura di), *Musica e Filosofia*, Pellegrini, Cosenza 2001.
- Zecchi S., *Utopia e speranza nel comunismo*, Feltrinelli, Milano 1974 (2° ed., Ananke, Torino 2008).
- Zecchi S., *Realtà dell'utopia*, in "Aut-Aut", 125, 1971, pp. 31-47.
- Zecchi S., *La filosofia morale del comunismo: il "Thomas Münzer" di Ernst Bloch*, in "Aut-Aut", 173/174, 1979, pp. 71-88.
- D. Zeilinger, *Natur un Dialektik bei Ernst Bloch*, in «VorSchein», 30, 2008, pp. 77-87.

Sitografia

- Alessandrini N. e Carantoni C., *Progetto Ernst Bloch*, www.progettoernstbloch.com, avviato nel Novembre 2011.
- Bodei R., *Bloch e il principio speranza*, intervista del 30-06-1994, «Rai Educational», <http://www.emsf.rai.it/scripts/interviste.asp?d=510>, consultato il 10 novembre 2010.
- Carignani M., *Intervista a Remo Bodei*, «Informazione filosofica», 24 (1995), pp. 7-10, <http://www.studifilosofici.it/pdf/24.pdf>, consultato il 7 febbraio 2011.
- Cipolletta P., *Tempo e lavoro nel messianismo di Ernst Bloch*, http://www.babelonline.net/PDF00/Cipolletta_tempo_lavoro_Bloch.pdf, consultato il 15 aprile 2010.
- De Santis F., *Ernst Bloch... il divenire in musica*, <http://www.musicalwords.it/category/>

1music-words/100006aesthetic-of-music/100philosophy-of-music/ernst-bloch-il-divenire-in-musica/page/2/, 2010, consultato il 15 marzo 2011.

Ernst Bloch Zentrum: <http://www.bloch.de>.

Festa F. S., *Ernst Bloch critico del presente: ideologia, teologia, eresia in rapporto a speranza e utopia*, «Dialegesthai», anno 6 (2004),
<http://mondodomani.org/dialegesthai/fsf01.htm>, consultato il 10 novembre 2010.

Romagnoli C., *Ernst Bloch e la teologia politica. Prassi, mito ed escatologia*,
http://www.babelonline.net/PDF09/Romagnoli_Bloch_teologia.pdf, 2008,
consultato il 13 aprile 2011.

Vincenzo Scalonì, *Nota sul tema del "marginale" (Nebenbei) nella filosofia di Ernst Bloch*,
http://www.babelonline.net/PDF00/Scalonì_marginale_Bloch.pdf, 2008, consultato
il 15 aprile 2010.

Toscani F., *Messaggio dell'Esodo ed eredità della religione in Ernst Bloch*,
«Filosofiaeteologia.it» XXIV (2010),
3, http://www.lavocedifiore.org/SPIP/article.php3?id_article=4815, consultato il
15 marzo 2011.