

Attimo e prassi. Il problema escatologico in Ernst Bloch

This is a post-print version and is not for citation. The published version is available at:
<https://doi.org/10.2307/j.ctvkwnb5.6>

Il pensiero di Ernst Bloch, dalla pubblicazione delle sue opere giovanili agli scritti della maturità, non ha cessato di suscitare atteggiamenti fra loro contrastanti tra i critici che abbiano inteso confrontarsi con il suo pensiero. Se non sono mancati giudizi severi sullo stile nebuloso, espressionistico e povero di rigore argomentativo¹, vi sono anche stati tentativi di riabilitazione della dignità teoretica di una filosofia che non ha mai cessato di pensarsi come sistematica, per quanto *sui generis*.

Fra questi ultimi è di notevole rilievo, all'interno del panorama italiano degli studi su Bloch, il lavoro di Cunico², fra i primi interpreti del filosofo tedesco che hanno tentato di valorizzare gli aspetti più squisitamente speculativi del suo pensiero. La disamina di Cunico mette in luce tanto la portata teoretica del pensiero blochiano, quanto i limiti in cui questa tende ad incappare, dove si tratti di restituire una sintesi organica delle esigenze avanzate da Bloch. D'altra parte le letture tese a salvaguardare la coerenza del discorso blochiano hanno spesso marginalizzato queste problematiche, con il rischio di perdere però alcune peculiarità della sua proposta che ne costituiscono il tratto distintivo.

¹ Diversi suoi contemporanei si sono espressi in tal senso. Si guardino ad esempio il giudizio di Scholem su *Il principio speranza*: «L'elaborata struttura marxista della seconda opera determina una contraddizione malamente dissimulata con l'ispirazione mistica che sta alla base delle sue migliori intuizioni. Non senza un certo coraggio, egli è riuscito a portare in salvo queste ultime attraverso una vera e propria giungla di rapsodie marxiste» (G. Scholem, *L'idea messianica nell'ebraismo e altri saggi sulla spiritualità ebraica*, a cura di E. Zevi e R. Donatoni, Adelphi, Milano 2008 p. 335 n2); o i rilievi di Adorno sulla struttura del filosofare blochiano: «La sua speculazione, per usare una formulazione più antica, vuole mettere radici in aria, essere *ultima philosophia* e tuttavia ha la struttura di *prima philosophia*, ambisce al grande tutto. Essa pensa la fine come radice del mondo, che muove l'essente, in cui la fine è già insita come *telos*. Essa ne fa il *primum*. Questa è la sua antinomia più intima, insuperabile. E condivide anche questa con Schelling» (T.W. Adorno, *Le Tracce di Bloch. Sulla nuova edizione ampliata del 1959*, in id., *Note per la letteratura. 1943-1961*, Einaudi, Torino 1969, vol. I, p. 235). Sulla critica al materialismo blochiano cfr. anche J. Habermas, *Ein marxistischer Schelling: Zu Ernst Blochs spekulativem Materialismus* in *Merkur* (1960), Vol. 153, 1078-1091, tr. it. di L. Ceppa, *Ernst Bloch. Uno Schelling marxista*, in id., *Profili politico filosofici*, Guerini, Milano 2000, pp. 109-128. Sulla ricezione di Bloch da parte del marxismo critico francofortese cfr. L. Boella, *Ernst Bloch. Trame della speranza*, Jaca Book, Milano 1987, pp. 17-20.

² G. Cunico, *Essere come utopia*, Firenze, Le Monnier 1976.

Il presente scritto intende soffermarsi su uno di questi snodi teoretici – il problema dell’escatologia – con l’intenzione di indicare la rilevanza politica di una discussione condotta all’altezza dei “tempi ultimi”. Per fare questo sarà innanzitutto opportuno situare gli slanci escatologici della filosofia blochiana nel panorama culturale della Germania primonovecentesca, per chiarire il significato che il portato teologico assume nella sua produzione giovanile. Si dovranno poi affrontare i problemi che l’elaborazione del pensiero blochiano genera nel momento in cui il romanticismo rivoluzionario delle prime opere viene ripensato entro un sistema di pensiero più organico e strutturato; qui emergeranno in modo esplicito le esigenze – a tutta prima incompatibili – di pienezza e di realizzabilità del pensiero maturo di Bloch, riflesse nei tentativi di delineare una possibile “fine della storia”. Saranno messe in luce le diverse e contraddittorie accezioni del concetto, mostrando quali di queste possano essere ritenute accoglibili nel sistema del Bloch maturo. Si tenterà infine di aprire un’altra prospettiva, che tenga in considerazione il rapporto teoria-prassi nel pensiero blochiano, permettendo di suggerire una diversa e più convincente impostazione del problema, mostrandone al contempo il portato politico. Si tratterà cioè di indagare il significato dell’*Augenblick* e di mostrare come questo giochi un ruolo chiave nella determinazione della soluzione teoretico-pratica alla problematica escatologica.

1. L’elemento teologico nel pensiero del giovane Bloch

La figura di Bloch, per quanto possa stagliarsi nelle forme di un originale pensatore dell’utopia di fronte alla scena storica del primo Novecento, si può collocare – almeno per quanto riguarda la prima parte della sua produzione – all’interno di una peculiare *Stimmung* che abbraccia una serie di pensatori attivi nei primi tre decenni del secolo. All’interno della più ampia atmosfera del *romanticismo anticapitalista*³ – il termine è coniato da Lukács – è possibile rintracciare alcuni elementi che sono caratteristici della cultura ebraica-tedesca dell’epoca, descrivibili nei termini di un “messianismo ebraico moderno”⁴, ove è senza dubbio situabile la riflessione del giovane Bloch.

³ Seguiamo qui la definizione di questa corrente data da Löwy, per il quale “il termine *romanticismo* non designa [...] uno stile letterario o artistico, bensì un fenomeno molto più vasto e profondo: la corrente di nostalgia delle culture precapitalistiche e di critica culturale della società borghese-industriale, corrente che si manifesta tanto nel campo dell’arte e della letteratura, quanto nel pensiero economico, sociologico e politico”. In questa tendenza “si combinano e si associano in maniera inestricabile la nostalgia del passato precapitalistico (reale o immaginario, vicino o lontano) e la speranza rivoluzionaria in un avvenire nuovo, la *restaurazione* e l’*utopia*.” Cfr. Löwy, *Redenzione e utopia. Figure della cultura ebraica mitteleuropea*, tr. it. di D. Bidussa, Torino, Boringhieri 1992, pp. 31-32.

⁴ A. Rabinbach, *Between Enlightenment and Apocalypse: Benjamin, Bloch and Modern Jewish Messianism*, in *New German Critique*, N°34 (Winter 1985), pp. 82 ss.

Questa nuova formulazione della tradizione messianica si caratterizza per l'intreccio di elementi utopici ed elementi restaurativi, per l'accento posto sull'attesa di un evento catastrofico sul piano storico, per la speranza in un radicale cambiamento del mondo – non tale da essere solo un miglioramento, ma piuttosto la creazione di un mondo nuovo – e per un aspetto intrinsecamente anarchico del messianismo⁵. Michael Löwy traccia in questi termini le linee di una “omologia strutturale” fra la tradizione messianica ebraica e le utopie rivoluzionarie moderne, riscontrando nelle seconde una risonanza di temi e modalità della prima⁶. In questa convergenza di temi e di intenti trova spazio un peculiare approccio al teologico, proprio dei pensatori “ateo-religiosi”⁷, che pur rifiutando la dogmatica e le credenze religiose tradizionali, nutrono appassionato interesse per le correnti mistiche che hanno attraversato la storia ebraica e per il millenarismo cristiano⁸. Löwy non esita a rilevare come la religiosità costituisca «l'aspetto dominante del romanticismo di Bloch»⁹. Con ciò non è però ancora adeguatamente specificato il ruolo che l'elemento religioso – e quello specificamente escatologico – assumono nel pensiero blochiano.

Caratteristica dell'ateismo religioso blochiano è una rappresentazione duplice e opposta della figura divina, che permette alla filosofia utopica di reggere la tensione tra dimensione teologica e ateismo. Si legge in *Geist der Utopie*:

emerge in Adamo, in Gesù la duplice direzione dell'essere: da un lato il Dio del mondo che si identifica sempre più chiaramente con Satana, il Nemico, il ristagno; dall'altro il Dio della futura ascesa in cielo, il Dio che ci spinge in avanti con Gesù e con Lucifero, l'essenza dell'intimo splendore, della Shekhinà, autentica gloria di Dio.¹⁰

È muovendo da questa distinzione che ci sembra possibile dar conto della posizione del giovane Bloch rispetto al teologico. Emerge infatti in primo luogo la condanna per il Dio del mondo, nei confronti del quale Bloch sviluppa un atteggiamento di decisa antitesi. Si tratta qui

⁵ Queste cinque caratteristiche sono elencate da Löwy, che a sua volta basa la sua riflessione sugli studi sul messianismo di Scholem: cfr. G. Scholem, *Per comprendere l'idea messianica nell'ebraismo*, in *L'idea messianica nell'ebraismo e altri scritti sulla spiritualità ebraica*, cit., pp. 13-45.

⁶ Cfr. Löwy, *Redenzione e utopia*, cit., p. 29. Cfr. anche l'articolo in cui il pensatore propone per la prima volta questo accostamento: Löwy, *Jewish Messianism and Libertarian Utopia in Central Europe (1900-1933)*, in *New German Critique*, N°20, Issue 2, 1980, pp. 105-115.

⁷ Anche in questo caso il termine è di Lukács, che lo utilizza in diversi appunti su Dostoevskij. Cfr. M. Cometa, *Postfazione* a G. Lukács, *Dostoevskij*, Milano, SE, 2000, pp. 153-154.

⁸ Su questo gruppo di pensatori cfr. Löwy, *Redenzione e utopia*, cit., pp. 136-166.

⁹ Ivi, p. 149.

¹⁰ GU, p. 341 [359].

dell'opposizione al *continuum* teologico-politico¹¹ che giustifica il dispotismo dispiegato attraverso le istituzioni mondane, mediante la sua fondazione in un ordine ultramondano, allo scopo di conservare l'assetto di potere attuale – il fine, appunto, del *ristagno*. Sarà Benjamin uno dei primi a individuare quale principale merito dello *Spirito dell'utopia* l'«aver negato con forza il significato politico della teocrazia»¹². Nella prima edizione, risalente al 1918, è presente un paragrafo, *Symbol: Die Juden*, dove, descrivendo lo *jüdische Weltgefühl* in cui si sentiva immerso, Bloch ne traccia la prima caratteristica nei termini di una «accanita, piena, intenzionale opposizione al mondo»¹³. L'avversione al potere mondano si traduce in una «forza esplosiva e contraria al mondo, volta all'esodo»¹⁴, che brama «l'ineluttabile fine di questo mondo con i suoi libri, le sue chiese, i suoi sistemi»¹⁵. La rottura di ogni equilibrio di potere intramondano non è però accompagnata dalla recisa negazione di ogni elemento religioso, di cui anzi la filosofia blochiana continua a nutrirsi.

È però necessario intendere il senso in cui viene pensato il Dio di Gesù e Lucifero, l'altro lato della dicotomia teologica. Nella riflessione blochiana la figura di Lucifero, lungi dal mantenere lo stigma della *superbia* del primo degli angeli, è celebrata come manifestazione di coraggio e slancio verso l'alto, nella ricerca dell'identità con il divino ed è descritto come il nascosto in Cristo, il cui volto attende di essere svelato. Dall'inquietudine e dalla brama traspare il lato *anti-demiurgico*, teurgico, ribelle, che si staglia contro il principio teocratico che fonda dall'alto in basso l'ordine mondano. Il volto divino che qui risplende mostra così di avere «il senso e il significato assolutamente escatologici e non teologici»¹⁶. E questo significa che contro la narrazione del divino quale suggello dell'ordine mondano, contro una religione che sia *instrumentum regni*, si agita un Dio che guida verso un'uscita da questo mondo, un esodo, orientato precisamente dall'indicazione escatologica. Qui l'ἔσχατον è indicato dall'altro dio, capace di sollevare l'uomo verso la gloria e annunciare il Regno della libertà per cui lottare. La riflessione blochiana, tutt'altro che circoscritta alla tradizione ebraica, si lascia inoltre fecondare dalla storia dei movimenti chiliasti cristiani, da cui trae vigore per alimentare la connotazione sovversiva della figura divina, il dio luciferino che guida la rivolta. All'interno del testo su Müntzer, pubblicato nel 1921 – e scritto all'indomani della rivoluzione di

¹¹ Assumiamo qui una delle accezioni di teologia politica proposte da Galli: «duplicazione metafisica della realtà che ha l'obiettivo di fondare un dominio monistico e gerarchizzante». Cfr. C. Galli, *Teologia politica, teologia economica, filosofia politica*, in *Filosofia politica*, 3/2013, p. 338.

¹² W. Benjamin, *Frammento teologico-politico*, in id., *Opere Complete, vol. 1. Scritti 1906-1922*, a cura di R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, tr. it. di E. Ganni, Milano, Einaudi 2008, pp. 512-513.

¹³ GU 1918, p. 321, trad. mia. Per un'analisi più dettagliata di questo testo blochiano, rimandiamo a A. Rabinbach, *Between Enlightenment and Apocalypse...*, cit., pp. 99-103.

¹⁴ GU, p. 259 [263].

¹⁵ GU, p. 249 [253].

¹⁶ GU, p. 273 [277].

ottobre, nel corso del biennio rosso –, la figura del predicatore è assunta a modello in cui si intrecciano passione religiosa e impegno politico attivo, mirabilmente sintetizzato in questo passo:

E anche Marx ha collocato giustamente e in modo decisivo l'impulso alla nuova vita sull'homo oeconomicus, sul controllo degli interessi economici, perché con una dura e sapiente lotta contro il mondo venisse conquistato l'ordine di paradiso (che era pensato in modo troppo arcadico e posto dietro il mondo) del socialismo razionale, chiliasta nel nucleo: tuttavia non si muore per un bilancio di produzione ben pianificato, e quindi anche nella realizzazione bolscevica del marxismo ritorna e si fa riconoscibile l'antico modello di lotta divina (taborita-comunista-gioachimita) del battismo radicale con un mito dell'a-che-scopo ancora nascosto e segreto, il cui preludio e correttivo continua ad essere raffigurato nel chiliasmo.¹⁷

Attingere ai movimenti millenaristi, ricostruirne una storia, tracciare il legame fra eventi accaduti a secoli di distanza: questa è l'operazione che il giovane Bloch compie per inscrivere le lotte della Germania del tempo all'interno di un più ampio percorso, ove teologico e politico si trovano uniti, ma questa volta sullo stesso fronte, nei termini di una "lotta divina", opposizione radicale al mondo che c'è, al *positum*, verso uno scopo (il *wo-zu*) indicato nell'*eschaton*. Come rileva Zecchi, «il proposito dell'opera su Müntzer è in questo mostrare il valore politico della teologia chiliasta, nel mettere in luce la sua specificità utopica di coscienza anticipatrice nel trascendimento della realtà»¹⁸. La meta verso cui è operato il trascendimento della realtà presente, il contenuto dell'anticipazione della teologia chiliasta, si struttura a partire dalla comunità, «nella figura mistica della comunità di cui Cristo è l'essere e la luce»¹⁹. Permane quindi la centralità dell'elemento religioso, che svolge una duplice funzione.

In primo luogo, assumendo il tono gnostico dell'estraneità al mondo²⁰, si pone in posizione antagonista nei confronti del presente assetto di potere. In questo senso emerge un significato altro di teocrazia, distinto sia dalla fondazione metafisica di un dominio terreno gerarchizzante e dispotico, sia dal rovesciamento dei potenti del mondo per l'instaurazione del potere di Dio stesso, esercitato senza intermediari né vicari²¹. Un terzo significato, quello di una *teocrazia* come gnosi rivoluzionaria,

¹⁷ TM, p. 94 [96].

¹⁸ S. Zecchi, *La filosofia morale del comunismo*, introduzione a TM, pp. 9-26.

¹⁹ GU, p. 267 [271].

²⁰ Sulla *Weltfremdheit* cfr. G. Guerra, *Spirito dell'utopia...*, cit., p. 88-89. H. Jonas, *Lo gnosticismo*, p. 69.

²¹ Cfr. Löwy, *Redenzione e utopia*, cit. p. 20. Lo storico del messianismo Sigmund Mowinckel osserva che Yahweh stesso assume a re del futuro regno messianico (Cfr. S. Mowinckel, *He that Cometh*, Blackwell, Oxford 1956, p. 143). Stesso

con il suo aspetto settario ostinatamente rivolto al futuro, foriero del «principio metapolitico, anzi metareligioso di ogni rivoluzione»²²; tale l'ultimo stadio della fede blochiana, quello di una religione che deve farsi atea, oltrepassando se stessa, ma il cui ateismo non è negazione del divino *tout court*, bensì affermazione eretica della possibilità per l'uomo di esser-Dio, suprema *hybris* luciferina che permette la «rottura mistico-politica di ogni possibilità di una politica “mistica”»²³.

La centralità dell'elemento religioso, intrinsecamente presente nella riflessione blochiana, si mostra anche nella sua seconda funzione, intimamente legata alla frattura della gnosi rivoluzionaria: si tratta dell'indicazione di un'ulteriorità rispetto al semplicemente dato, al presente e alla sua configurazione. È quanto viene pensato nei termini di un *Überschuss*, «il sovrappiù *moralmente mistico del significato dell'esistenza in sé*»²⁴, per usare l'espressione del *Geist der Utopie*. Questa eccedenza è rintracciabile all'interno della stessa esistenza umana, ne costituisce il fondo ultimo, ma presenta una natura irriducibile a categoria o concetto o simbolo. La rilevanza dell'elemento religioso in Bloch è data quindi anche in forza del suo essere carico di questa eccedenza, di questo traboccare che sgorga dall'intimo dell'uomo per riversarsi e trasformare il mondo. L'*Überschuss* ha un'evidente portata *morale*, dal momento che coinvolge l'agire dell'uomo, il comportamento nei confronti del *datum*, ed è al contempo permeato di una natura *mistica*, che ne determina l'ineffabilità. Soprattutto però il *sovrappiù* è quanto interessa il significato *ultimo* dell'esistenza²⁵, carico di esigenze ed esperienze incommensurabili a tempo e spazio presenti. In questo suo essere ultimativo, il *sovrappiù* indica il senso in cui può essere pensato il *volto di Cristo* del primo Bloch in termini escatologici e non teologici, rivelando sotto un'altra luce il Dio di Gesù e Lucifero. Quest'ultimo, che Bloch si azzarda a chiamare «il Dio ultimo e autentico, sconosciuto e sopradivino, rivelazione di noi tutti [...] sta nel più profondo di tutti noi come 'io sono colui che sarò' [...] come tenebra che lo separa dal suo raggiungimento, dal suo volto che deve finalmente essere svelato»²⁶. L'ateismo religioso di Bloch traspare qui in tutta la sua evidenza, presentando il divino nella sua immanenza, quale elemento appartenente pienamente all'esistenza umana, abitante la sua profondità – e quindi presentando il volto in un senso non teologico, che qui significa privato della struttura di ipostasi trascendente.

concetto è espresso da Jacob Taubes, nel cui saggio sull'escatologia occidentale evidenzia come l'assetto teocratico si fondi su un patto con Dio che al contempo comporti la liberazione dai legami terreni (Cfr. J. Taubes, *Escatologia Occidentale*, tr. it. di G. Valent, Milano, Garzanti 1997).

²² TM, p. 210 [188].

²³ G. Guerra, *Spirito dell'utopia...*, cit., p. 88.

²⁴ GU, p. 244 [249].

²⁵ Si confronti anche quanto rileva Francesco Coppelotti a proposito dell'*Überschuss*, nel suo commento all'edizione italiana di GU, p. 301, n. 24.

²⁶ GU, p. 254 [258].

È però la tensione – insieme cronologica e ontologica – che regge presente e futuro ad essere fondamentale per comprendere il *sovrappiù* di cui il religioso si fa portatore e che lo rende indispensabile nell'economia di pensiero blochiana. La separazione dal raggiungimento, l'attesa e l'intenzione per lo svelamento del volto, sono testimonianza di un equilibrio sempre instabile, di una protensione ad un futuro in cui la pienezza dell'esistenza può essere data senza compromessi, un futuro che quindi non può essere solamente prossimo, ma dev'essere *ultimo*. Il secondo senso in cui il divino può essere pensato necessita pertanto della carica escatologica, che ne delinea la tensione e l'orientamento per la pienezza di vita rivendicata in ogni scritto blochiano, in continuità con l'azione politica e in rottura con l'ordine esistente. Questo nesso è magistralmente descritto da Bloch nel paragrafo del *Geist der Utopie* intitolato appunto “*Forme dell'incontro universale con il sé o escatologia*”:

La meta eminentemente pratica e il motivo fondamentale dell'ideologia socialista è donare a ogni uomo, al di là del tempo del lavoro, al di là del bisogno, della noia, della miseria, della povertà e della tenebra, la sua luce coperta, la sua luce che invoca, una vita nel senso dostoevskijano, per far chiarezza su di sé e sulla propria posizione morale nel momento in cui crollano le mura del corpo, del corpo cosmico che ci proteggeva dai demoni, nel momento in cui vengono distrutte le difese del Regno costruito sulla terra.²⁷

La prospettiva futura aperta dal significato escatologico della rivelazione del volto di Cristo, così come traspare dalle due opere giovanili di Bloch, *Spirito dell'utopia* e *Thomas Münzer*, si iscrive all'interno di «una concezione messianica della temporalità, opposta a ogni gradualismo del progresso: per Münzer e compagni, non si combatteva soltanto per tempi migliori, ma per la fine di tutti i tempi»²⁸, ovvero per l'*Einbruch*, l'irruzione del Regno di Dio nella storia. Nella concretezza del divenire storico, questo istante è determinato dall'evento rivoluzionario²⁹, frattura totale con

²⁷ GU, p. 333 [352].

²⁸ M. Löwy, *Redenzione e utopia*, cit., p. 152.

²⁹ A questo proposito va rilevato come la stessa concezione della rivoluzione non si mantenga inalterata nel corso della produzione blochiana. Se nella produzione giovanile la temporalità messianica determina una cesura netta e repentina dello sviluppo storico attraverso un evento puntuale e dirompente, molto presto Bloch inizia a ripensare la rivoluzione entro la più ampia prospettiva di un processo di totalizzazione in corso. Già dalla recensione di *Storia e coscienza di classe* di Lukács (Cfr. E. Bloch, *Aktualität und Utopie. Zu Lukács' "Geschichte und Klassenbewusstsein"*, in PA, pp. 598-621, trad. it. *Attualità e utopia. Su "Storia e coscienza di classe" di Lukács*, in AA. VV., *Intelletuali e coscienza di classe. Il dibattito su Lukács 1923-24*, a cura di L. Boella, Feltrinelli, Milano 1977, pp. 148-167), del 1923, si registra infatti – in consonanza con il pensatore ungherese – la presa di distanza da un ritratto della rivoluzione quale «repentina azione eroica» (p. 612 [159]) o «ribellione volontaristica» (p. 613 [160]). Anche l'istante puntuale della decisione per la violenta opposizione all'ordine esistente non rimane fulminea esplosione di forza bruta o effimera illuminazione della situazione data: piuttosto «L'attimo – che per tutti gli altri costituisce un imbarazzo concettuale – è elevato qui al momento

l'ordine esistente e instaurazione di un mondo nuovo, negando la possibilità di un cambiamento perseguito attraverso uno svolgimento progressivo o evolutivo³⁰. È qui la figura teologica dell'*apocalisse* che meglio descrive l'evento catastrofico atteso e sperato, volto alla radicale trasformazione del mondo.

La rilevanza dell'elemento teologico negli scritti giovanili di Bloch riposa, in sintesi, su due funzioni che esso assolve: è spinta anti-teocratica di avversione e opposizione al mondo presente, e al contempo è indicazione di un futuro di pienezza che attende di essere realizzato. Questa seconda funzione, in quanto rivolta ad un *sovrappiù* non passibile di sussunzione categoriale, comporta la necessità di pensare al futuro *ultimo* in termini escatologici. L'*eschaton* genera una tensione sul piano cronologico, dovuta all'orientamento che l'azione dell'uomo assume sul piano storico nel tentativo del suo perseguimento. Il raggiungimento dei tempi ultimi avviene secondo un ritmo scandito dalla temporalità messianica, che comporta una frattura che si consuma entro il *continuum* storico e assume i contorni dell'evento rivoluzionario. Grava qui ancora la critica alla storia come categoria onnicomprensiva del reale, suggello e giudizio *a posteriori* del dato, critica mossa allo storicismo di Hegel, lo «storico universale, intellettuale e assolutista»³¹. Così di quella storia che si adagia sui contorni della stessa realtà soffocante e ingiusta che dev'essere superata, si tenta un oltrepassamento che si compie nell'invocazione dei tempi ultimi, in cui escatologia e apocalisse vengono a coincidere.

2. Il fine e la fine. Il problema della storia nel Bloch della maturità

La ristrutturazione del sistema aperto

della decisione, della prospettiva nella Totalità» (pp. 602-603 [149-150]). Il momento rivoluzionario, complice anche l'influenza di Lukács, viene quindi ricompreso entro un processo di totalizzazione che, attraverso il tenace utilizzo delle tendenze di sviluppo esistenti (cfr. p. 613 [160]), operi un rovesciamento dialettico delle stesse. Sul significato generale del termine *Revolution* nella filosofia blochiana, che in ogni caso si estende al di là del piano puramente politico, per assumere i tratti di un mutamento sociale a tutto tondo, si veda W. Korngiebel, *Revolution*, in B. Dietschy, D. Zeilinger, R. E. Zimmermann e altri, *Bloch-Wörterbuch. Leitbegriffe der Philosophie Ernst Blochs*, De Gruyter, Berlin-Boston 2012, pp. 472-483.

³⁰ Cfr. M. Löwy, *Redenzione e utopia*, cit., p. 27. Cfr. anche K. Mannheim, *Ideologia e utopia*, tr. it. di A. Santucci, Bologna, Il Mulino 1999, pp. 215-225, in cui vengono confrontate l'idea liberale umanitaria con quella chiliasta e quella conservatrice, e spec. p. 222, in cui Mannheim individua nell'ideologia chiliasta una concezione in base alla quale ci sarebbero periodi storici pregni di significato e altri che ne sarebbero privi.

³¹ GU, p. 231 [236].

Nella *postilla* aggiunta da Bloch nel 1962 alla riedizione del *Thomas Münzer* entro la *Gesamtausgabe*, Bloch descrive questo libro come un'opera giovanile che funge da appendice al *Geist der Utopie* e precisa che «il suo romantico rivoluzionarismo trova misura e determinazione nel mio libro *Das Prinzip Hoffnung*»³². Stessa affermazione per la terza edizione dello *Spirito dell'utopia*, del 1964. Queste precisazioni danno testimonianza della consapevolezza blochiana di una nuova impostazione del suo lavoro, in cui si assiste a un tentativo maggiormente organico di sistematizzazione del pensiero. Sebbene sia improprio riferirsi a queste novità nei termini di una *Kehre*, corre l'obbligo di notare come una modificazione del filosofare blochiano in conseguenza della sua adesione al marxismo sia riscontrabile già a partire dalla seconda metà degli anni Venti³³. Negli anni Trenta e Quaranta si consolida nel pensiero blochiano la tendenza non solo ad attribuire un peso via via maggiore al sostrato materiale, associando l'intimo dell'esistenza umana alla materialità del soggetto, ma anche a valorizzare la processualità del divenire storico, come è tipico dello hegelo-marxismo, a volte smorzando i tratti catastrofico-apocalittici dell'immaginario in cui erano immersi i suoi primi lavori. La prospettiva sulla storia e sull'escatologia emergente dalle opere giovanili, incardinata sulla temporalità messianica, viene dunque ad arricchirsi e a complicarsi nella misura in cui si assiste allo sforzo di una mediazione sempre maggiore con il mondo presente, mediazione che ha lo scopo di conferire maggiore concretezza al raggiungimento dell'utopia. In questa nuova cornice anche il ruolo dell'elemento teologico nella riflessione blochiana trova una sua ridefinizione: se prima il teologico, nelle forme dell'ateismo religioso, era la principale linfa dell'azione emancipatrice, ora questo viene innestato entro un più organico "sistema aperto" della filosofia e trova una sua definizione in rapporto alle altre componenti di questa. Senza che venga mai completamente spenta la fiamma di ribellione che arde a partire dalle dottrine eretiche e dai movimenti messianici, Bloch sembra cercare un accordo coerente, un anello di giunzione, fra marxismo e tradizione giudaico-cristiana, leggendone il rapporto nei termini di un'eredità:

³² TM, p. 230 [203].

³³ Uno studio di Cunico mostra come la torsione materialistica del "messianismo teoretico", che caratterizzava la prima fase della produzione blochiana, sia registrabile già a partire dal 1926. Solo con *Das Prinzip Hoffnung*, scritto negli anni Quaranta, avverrebbe però la piena identificazione dell'essere utopico con la liberazione intesa in senso marxista. La maturazione del pensiero blochiano attraversa quindi per intero gli anni Trenta, in cui Bloch lavora a un testo rimasto inedito, *Logos der Materie* (composto tra il '34 e il '37) che secondo Cunico costituisce il ponte tra il primo ripensamento materialistico della fine degli anni Venti e la sua sistematizzazione ne *Il principio speranza*. Cfr. G. Cunico, *Logica utopica. Logos der Materie tra sistema e narrazione*, in AA. VV., *Ereditare e sperare. Un confronto con il pensiero di Ernst Bloch*, a cura di P. Cipolletta, Mimesis, Milano 2003, pp. 55-70. La tesi di una rottura, in termini più decisi, tra una prima e una seconda fase del pensiero di Bloch, è stata sostenuta da S. Mancini: *L'orizzonte del senso. Verità e mondo in Bloch, Merleau-ponty, Paci*, Mimesis, Milano 2005, pp. 23-27.

*Ma nel marxismo è comunque implicata – come balzo mediato dal regno della necessità a quello della libertà – tutta l’eredità sovversiva e non statica di cui è permeata l’intera Bibbia e che per troppo tempo è stata nascosta*³⁴.

Lungi dall’essere un’operazione etichettabile attraverso il concetto di secolarizzazione³⁵ – ovvero acquisizione di elementi teologici, espoliazione della loro aura mitologica e riutilizzo in chiave materialista degli stessi, privo di originalità³⁶ – la ricerca di un’eredità della religione si presenta come nutrimento del materialismo blochiano atto ad evitare un suo impoverimento in termini positivisticci o meccanicistici³⁷. L’elemento teologico viene quindi mantenuto quale parte essenziale della riflessione filosofica, dove ora funge da monito contro un materialismo sterile e continua a servire da fuoco che spinge in avanti l’azione umana, grazie all’indicazione escatologica del fine utopico da realizzare. In breve, nella seconda fase della sua produzione, in seguito all’acquisizione di una prospettiva marxista, per quanto *sui generis*, Bloch sembra tentare una conciliazione fra due esigenze del lavoro filosofico, entrambe imprescindibili per la completezza del sistema aperto che viene elaborandosi. La dimensione del sogno, del presentimento e della meta ultima, ora vengono inglobate nel concetto di *totum utopico*, in cui è ravvisabile l’esigenza di *pienezza* tipica delle opere giovanili. L’intera produzione blochiana trasuda questo anelito alla piena umanità, mai pago di una trasformazione o di una risposta che si adagino ad una sola delle dimensioni costitutive dell’umano. Nella nuova economia del sistema questo appello assume anche lo scopo di «evitare che delle acquisizioni parziali su questa via possano essere prese per la meta tutta intera e la nascondano»³⁸. Al suo fianco emerge però anche una seconda esigenza, ad essa in qualche modo complementare, che consiste nella effettiva *realizzabilità* dell’utopia prefigurata e anelata, senza la quale ogni forma dell’agire umano perde di senso. L’affetto cardine della filosofia blochiana, la speranza, anima infatti un lavoro che «non è rinunciatario perché di per sé desidera avere successo invece che fallire»³⁹.

³⁴ AC, p. 98 [102].

³⁵ Per un tentativo di valutare l’approccio blochiano alla religione di *Ateismo nel Cristianesimo* nei termini di una peculiare forma di secolarizzazione – di tipo dialettico, *contra* la concezione unilaterale di secolarizzazione di Löwith – si veda invece W. S. Goldstein, *Messianism and Marxism: Walter Benjamin and Ernst Bloch’s Dialectical Theories of Secularization*, in *Critical Sociology*, Vol- 27, Issue 2, 2001, pp. 246-281.

³⁶ La veemente critica ai giudizi di Löwith sul marxismo quale mera secolarizzazione del messianismo è indicativa della presa di distanza di Bloch da ogni utilizzo del termine, evidentemente giudicato troppo connotato da elementi romantico-reazionari per essere utilizzabile. Cfr. PH, p. 1612 [pp. 1572-73] e K. Löwith, *Significato e fine della storia*, tr. it. di F. Tedeschi Negri, Milano, Comunità, 1963, pp. 76-83.

³⁷ Sulla reciproca funzione di salvaguardia – e quindi sull’intreccio di interdipendenze – di marxismo e teologia, può valere quanto esprime Buck-Morss in modo tanto succinto quanto efficace: «Senza teologia (l’asse della trascendenza) il marxismo scade nel positivismo; senza marxismo (l’asse della storia empirica) la teologia scade nel magico»: S. Buck-Morss, *The Dialectics of Seeing. Walter Benjamin and the Arcades Project*, The MIT Press, Cambridge MA 1989, p. 249.

³⁸ PH, p. 237 [242].

³⁹ Ivi, p. 1 [5].

Questo lavoro necessita una particolare attenzione alla concretezza storica, al tessuto sociale ove l'azione politica si svolge, alle possibilità effettivamente reali che chiunque tenti un'impresa politica deve tenere presenti, pena il mancato raggiungimento dei suoi obiettivi. Il ripensamento degli equilibri fra le parti del sistema viene quindi operato attraverso l'inserimento della rivendicazione di pienezza in un quadro definito dalle dinamiche del processo materiale.

Per dare voce a queste esigenze Bloch elabora un nuovo impianto categoriale, che si regge sull'intreccio fra le categorie di *novum* e *ultimum*. Il *novum* designa un orizzonte di azione, uno spazio aperto in cui giocarsi la propria libertà, contro la ripetizione meccanica di ciò che è sempre e ancora divenuto. Con questa categoria viene descritto l'insieme di due caratteristiche che, intrecciate, compongono la novità che si intravede al fronte: possibilità e finalità. Perché qualcosa come il *novum* si annunci è innanzitutto necessario trovarsi in un mondo non chiuso, in cui la fine non sia già decisa per il Tutto o per il Nulla; la novità si mostra quando l'effettualità del processo non ha ancora assunto una conformazione definitiva, ma presenta una tendenza con cui l'azione umana è mediabile. Oltre a ciò, la tendenza che attraversa la realtà è orientata e non casuale, ma questa finalità è da intendersi non come meta già decisa, bensì come esplorazione delle forze latenti nell'uomo e nel mondo. Profondamente connessa alla categoria del *novum*, piena di significati escatologici, è poi la categoria di *ultimum*. Il singolare e problematico intreccio delle due categorie viene presentato da Bloch nei termini seguenti.

Insomma: del novum, affinché esso sia effettivamente nuovo, fa parte non soltanto l'astratta contrapposizione nei confronti della ripetizione meccanica, bensì anche una specie di ripetizione specifica: cioè la ripetizione del contenuto finale totale e ancora non divenuto, che nelle progressive novità della storia viene intenzionato, a cui si tende, che si tenta e che viene prodotto nel processo. Per cui poi lo scaturire dialettico di questo contenuto totale non è più contrassegnato dalla categoria del novum, bensì dalla categoria dell'ultimum, e in questa naturalmente cessa la ripetizione. Però essa cessa soltanto perché nella medesima misura in cui l'ultimum rappresenta la novità ultima, cioè suprema, la ripetizione (l'incessante rappresentare la meta della tendenza in tutto ciò che è progressivamente nuovo) cresce fino a diventare la ripetizione ultima, suprema, più radicale: la ripetizione dell'identità. Col che la novità dell'ultimum, in forza del salto totale che la porta

*fuori da tutto ciò che finora si è avuto, addirittura trionfa, però in forza di un salto che la porta verso una novità che cessa, ossia verso l'identità.*⁴⁰

Entro il processo storico materiale, oltre alla ripetizione meccanica del già divenuto, vi è la possibilità reale del ripetersi di ciò che non è ancora mai stato – tale è il *totum utopico*⁴¹, contenuto dell'esigenza di pienezza. Fintantoché però il processo rimane aperto e non deciso, in ogni tentativo dell'uomo di farsi breccia nel reale allo scopo di realizzare i propri sogni ad occhi aperti, questa ripetizione deve continuare, dal momento che la meta non è ancora raggiunta, il desiderio non ancora completamente realizzato; è però sempre da questo contenuto finale che scaturisce il *novum* che di volta in volta si fa strada nella storia. Laddove invece la novità fosse foriera di una decisione definitiva, tale da chiudere il processo ed assegnare alla fine del divenire un segno positivo o negativo – successo o fallimento, paradiso o inferno, tutto o nulla –, ci si troverebbe di fronte ad una novità ultima, oltre la quale un ulteriore *novum* non troverebbe spazio: questa novità è l'*ultimum*. Esso si trova dunque a conclusione del processo, come suo contenuto finale. Capovolgendo la tradizionale successione logica, Bloch propone un'inversione dei termini di origine e fine⁴²: in questo modo viene ad assumere un peso decisivo non più (soltanto) quanto si trova già presente, anche come occultato o non riconosciuto, bensì ciò che in un futuro possibile attende di essere realizzato e viene intenzionato nel lavoro dell'uomo nel mondo. Questa inversione viene descritta così:

*E la fine non è il restituire, ma – proprio come irruzione dell'essenza del che-cosa nel fondamento del fatto-che – è lo spalancarsi del primum agens materiale. In altre parole l'omega del verso-dove si spiega non sulla base di un originario alfa del da-dove, dell'origine, di cui si pretende che sia il massimo della realtà, ma al contrario: quest'origine si spiega soltanto sulla base del novum della fine, anzi entra nella realtà soltanto con questo ultimum, in quanto è in se stessa ancora essenzialmente non realizzata. L'origine è certamente il realizzante stesso; ma appunto come, proprio nel realizzare, qualcosa è ancora non maturo e non ancora realizzato, così la realizzazione del realizzare, del realizzante stesso, comincia ancora e sempre a iniziare.*⁴³

⁴⁰ Ivi, pp. 232-233 [238].

⁴¹ Sul *totum* e sulla totalizzazione in Bloch, si rimanda al saggio di Collamati, all'interno del presente volume.

⁴² Questo capovolgimento è in realtà già presente nel *Geist der Utopie*, ove viene così formulato: «il principio sarà compiuto di fatto solo con la fine e si può senza esitare definirlo enigmatico; giacché noi siamo qualcosa il cui inizio rimane enigmatico, in quanto la tenebra dell'attimo vissuto a noi tanto prossima contiene ancora l'enigma dell'origine, l'enigma dell'esistenza del mondo in tutta la sua immane potenza» (GU, p. 285 [289]).

⁴³ PH, p. 235 [240].

L'*ultimum* è descritto qui come il *novum* della fine, ciò che si trova in fondo al processo dialettico. La fine, proprio perché non decisa, può essere però negativa o positiva, a seconda che si determini come nulla o come Tutto. In quest'ultimo caso, l'*ultimum* mostra un «collegamento concernente il fine; esso è stato definito come quello che asserisce e fa riconoscere che questo predicato non è la determinazione in ultima analisi adeguata al soggetto; ovvero concretamente: gli uomini, così come tutto il mondo, si trovano, rebus sic stantibus, ancor sempre nella preistoria, in esilio»⁴⁴. La finalità, che come abbiamo visto è caratteristica del *novum*, riceve la sua direzione unicamente a partire dall'*ultimum* come novità piena e decisa una volta per tutte. In ogni evento storico, in ogni azione dell'uomo nel mondo, il risultato è sempre provvisorio, per quanto buono, se non aderisce totalmente all'*ultimum*, che dunque opera come monito di incompiutezza rispetto al guadagno parziale storicamente raggiunto.

Il problema della fine della storia

Nelle formulazioni delle categorie di *novum* e *ultimum* offerte nel *Prinzip Hoffnung* è anzitutto degno di nota osservare come Bloch provi a tutelarsi da alcune letture che evidenzino eccessivamente gli aspetti restituzionisti del messianismo, che avevano fortemente influenzato le sue prime opere, segnate dal movimento di ritorno, dalla *restitutio omnium*⁴⁵. Ora infatti preferisce indicare nel *primum agens* materiale ciò cui perviene il movimento che consegue la meta, che realizza l'utopia. Questa attenzione – atta a smorzare una caratteristica che appartiene anche ad altri pensatori ebrei del primo Novecento ma in cui ora individuato un potenziale regressivo – è sintomatica di una difficoltà in cui il pensiero blochiano della storia (e della sua fine) tende ad incappare. Si tratta di due diverse e contrapposte esigenze, quella di *pienezza* e quella di *realizzabilità*, entrambe ineludibili. L'appello escatologico al *totum* utopico, indicatore della direzione lungo la quale l'azione politica dev'essere orientata, rischia di valere quale eterno monito di un obiettivo mai raggiunto perché mai pienamente realizzato: una ripetizione che non può mai cessare perché mai è raggiunta l'identità – o mai è completa la totalizzazione. Si cade qui nella circolarità della cattiva infinità⁴⁶, in cui non si dà progresso alcuno. La necessità invece di portare a casa il risultato con il cessare della ripetizione, l'appello cioè alla concretezza dell'azione, comportano d'altra parte l'accettazione della datità,

⁴⁴ Ivi, p. 361 [365].

⁴⁵ Cfr. Löwy, *Redenzione e utopia*, cit., p. 152.

⁴⁶ Cfr. G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, tr. it. di B. Croce, Laterza, Bari 2002, §94, p. 110.

l'acquietamento su un obiettivo completato. La realizzazione completa solleva quindi il pericolo di cristallizzare nel *factum* storico semplicemente presente, nel risultato finalmente raggiunto, l'inveramento della filosofia utopica. Anche questo esito non è accettabile per un pensatore in cui il rifiuto del *datum* come ultima parola è espresso a più riprese in tutta la sua produzione: si tratterebbe infatti di un guadagno sempre inadeguato all'incondizionatezza che si ha di mira.

Questa duplicità di intenti si trova poi riflessa nella struttura del tempo storico e nel pensiero della "fine della storia", che si mostra in tutti i suoi aspetti problematici. L'*ultimum* è descritto come *novum* della fine e questo è presentato quale ripetizione dell'identità. Si spalanca a quest'altezza una questione decisiva per la comprensione del momento escatologico nella filosofia della storia blochiana. In quale senso e in che modo, alla "fine dei tempi", nel punto di fuga del processo storico materiale, può avvenire questa ripetizione? Che portata, ontologica o morale, viene ad assumere, e in che modo è collocabile cronologicamente?

La «ripetizione del contenuto finale totale e ancora non divenuto, che nelle progressive novità della storia viene intenzionato, a cui si tende, che si tenta e che viene prodotto nel processo»⁴⁷, a seconda del modo in cui questo contenuto viene pensato, determina una diversa configurazione del momento escatologico. Vorrei avanzare qui la proposta di distinguere due caratterizzazioni di questo contenuto identitario, come *datum* e come *agendum*. A loro volta, queste due comportano altrettante prospettive sul tempo storico: il contenuto pensato come *datum* conduce a pensare la storia come *entropia* o come *teleologia*; se invece è pensato come *agendum*, la storia assume i tratti di una peculiare forma di *progresso* o quelli invece della *catastrofe*.

1) Se il processo storico è compreso esclusivamente attraverso un paradigma meccanicistico, il suo momento finale è rintracciabile nello stadio ultimo che le scienze positive individuano. In questo caso si assumono a riferimento le leggi della termodinamica che, descrivendo i cambiamenti di stato della materia, ne determinano un continuo incremento di disordine, espresso in termini di entropia via via crescente. La storia troverebbe quindi la sua fine al momento del supremo disordine del sistema-mondo: il processo terminerebbe in un totale acquietamento, in un congelamento della materia. La "ripetizione" assumerebbe qui il significato di un passaggio del sistema da uno stato all'altro, ognuno effetto meccanico del precedente e causa del successivo, fino all'identità, che in questo caso consisterebbe nella totale e indifferente (e in quanto tale identica) immobilità della materia. Un orizzonte siffatto – è presto detto – non è certo quanto immaginato nell'utopia blochiana

⁴⁷ PH, p. 233 [238].

come suo inveramento ultimo; anzi, qui un'utopia che mira a una fin troppo concreta realizzabilità non conduce a null'altro se non alla morte cosmica.

2) Per descrivere il concetto blochiano di storia è possibile anche muovere la riflessione a partire dalle parole dello stesso autore, che sembrano fornire un'indicazione diversa, la quale permette di scavalcare una concezione positivista: «l'identità dell'uomo arrivato a se stesso con il mondo riuscito per lui, si presenta per la verità come mero concetto-limite dell'utopia, anzi come l'utopissimum nell'utopia e precisamente nell'utopia concreta: tuttavia questo elemento sperato più di ogni altra cosa nella speranza, detto sommo bene, rappresenta ugualmente la regione dello scopo finale, cui partecipa ogni seria posizione di fini nella lotta per la liberazione dell'umanità»⁴⁸. Il riferimento al “concetto-limite” che si legge in questo passo ha attirato l'attenzione di alcuni interpreti, che vi hanno basato la loro linea di lettura. L'identità rappresenterebbe allora un «principio regolativo che guida le nostre azioni nel mondo»⁴⁹. L'assunzione di una linea di lettura che potremmo definire kantiana ha certamente il vantaggio di tutelare Bloch dal rischio di una frettolosa chiusura del sistema entro le maglie del rigore della scienza fisica, oltre a dar conto in modo apparentemente plausibile della filosofia della storia blochiana. Se si tiene per ferma questa impostazione, il problema della fine viene a tramutarsi nel problema del *fine* cui la storia è orientata. Quest'ultima sarebbe costituita da una continua e successiva serie di eventi, la cui natura non è da ricercarsi nella casualità degli scontri molecolari, né nel determinismo causalistico delle leggi naturali, bensì nel fine ultimo, l'*Endzweck*, che funge da faro illuminante il tragitto della navigazione umana nel mondo. Anche questa impostazione, però, presenta dei problemi che non è possibile mettere al bando. Il viaggio escatologico, in questa cornice, diventa infatti «una ricerca infinita, dove ogni generazione consegna la fiaccola della speranza – in entrambe le sue dimensioni sociale ed esistenziale – alla successiva»⁵⁰. La ripetizione dell'identità costituirebbe quindi un movimento incessante, di cui sarebbe impossibile scorgere una via d'uscita, una realizzazione: non si dà ripetizione ultima. L'impostazione teleologica classica del problema della storia rischia quindi – desumendo la struttura del divenire storico dalla descrizione kantiana dell'idea regolativa, basata su un *progressus in infinitum*⁵¹ – di cadere nel paradosso di una infinita tensione, mai paga del risultato raggiunto, che non riesce a corrispondere alla meta prefissata. Questa impostazione viene recisamente stroncata dalle eloquenti parole di Bloch: «niente contrasta proprio la coscienza utopica più dell'utopia con un viaggio illimitato; l'infinità del

⁴⁸ PH, pp. 367-368 [371].

⁴⁹ Cfr. P. Mendes-Flohr, “To Brush History Against the Grain”: *The Eschatology of the Frankfurt School and Ernst Bloch*, in *Journal of the American Academy of Religion*, vol LI, n°4, 1983, p. 644.

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ Cfr. I. Kant, *Critica della ragione pura*, cura e trad. it. di G. Colli, Adelphi, Milano 1995 (I ed. 1976), pp. 554-560.

tendere è vertigine, inferno»⁵². Il motivo di tanta veemenza contro l'avvicinamento infinito all'*ultimum* consiste nella vanità di uno sforzo che si espleta senza mai raggiungere il suo risultato, senza mai afferrare in definitiva la cosa, «come avviene nei sensi con Tantalo e nella morale con Kant»⁵³. Uno scopo irraggiungibile, la mera speranza per la speranza, destinata a non trovare mai in concreto il suo inveramento, sono privi di senso.

Le due precedenti narrazioni del processo storico hanno in comune l'attribuzione al contenuto della ripetizione ultima dello statuto di *datum*, realtà reificata che funga da approdo terminale, sia esso fisico o metafisico. Bloch però è esplicito nel rigettare una concezione dell'identità che si rifletta in «un *fixum*, un *definitum*, o addirittura un *realissimum* senza pari, e ogni processo [che] fosse unicamente pedagogia verso tale *fixum* o a procedere da esso»⁵⁴. Infatti, «se è sicuro che la coscienza dell'utopia concreta non si incolla positivisticamente al fatto di *immediata visibilità*, ancora più sicuro è che non svapora a semplici ipostasi del fatto di *invisibilità* puramente mitologica»⁵⁵. Né la fine come congelamento e acquietamento, né il fine come orientamento teleologico possono quindi fornire un'indicazione utile alla comprensione del momento escatologico nella filosofia blochiana.

3) Se si tenta invece di comprendere il concetto blochiano di identità quale *agendum* invece che *datum*, se cioè si opta per indicare nella meta finale non tanto un oggetto o una forma data che sarebbe solo da realizzare, bensì un compito da portare a termine, senza che ne sia già predeterminato l'esito, l'ἔσχατον in quanto tempo ultimo può segnare la fine della storia come fine di un eone. Questa è la concezione storica che già era presente negli scritti giovanili, carichi di un *pathos* apocalittico, e non viene del tutto abbandonata nemmeno nella tarda produzione di Bloch. In questo suo significato lo storico si trova sovrapposto al mondano, al semplicemente presente, carico di una connotazione negativa, derivantegli dall'attuale iniqua configurazione socio-politica. L'auspicio che deriva da una lettura di questo genere non può che essere intriso di nichilismo, nel senso in cui Benjamin lo intende nel suo *Frammento Teologico-politico*. La storia deve avere termine e questa sua fine è la catastrofe: si resta qui all'interno della temporalità messianica in cui si muove già il primo Bloch. Nel suo ultimo lavoro pubblicato, *Experimentum mundi*, permangono simili *desiderata*, che includono nell'evento implosivo uomo e natura cosmica: questa «viene così portata al termine del suo ordinamento sferico, con una fine assolutamente totale delle sue ferree leggi eterne. Si intende con ciò il luogo

⁵² PH, p. 366 [370]. Allo stesso modo già in GU si legge, nuovamente con riferimento all'incondizionato kantiano: «Dovremmo invece deplorare [...] che Kant infinitizzi la validità e tenda a sottovalutare il contenuto trasponendo la validità in un *processo infinito* con un *risultato posto* solo nella *prospettiva dello spirito* e solo in quanto *idea formalmente a priori*» (GU p. 230).

⁵³ Ivi, p. 1625 [1585].

⁵⁴ *Ibid.*, [1584].

⁵⁵ *Ibid.*

dell'escatologico; in forma mitica, ma insieme escatologica, questo è pensato nel problema dell'Apocalisse»⁵⁶. Si tratta qui di ciò che Cunico chiama escatologia *assoluta*, diretta ad un'apertura messianica a pieno titolo, il cui futuro è quello della definitiva realizzazione dell'identità di uomo e mondo e in cui si pensa alla meta come fine o uscita dalla storia⁵⁷, come fine di un eone. La ripetizione dell'identità, l'attingimento del *totum*, in questo contesto si concretizzano nella messa in atto della conflagrazione cosmica, nell'irruzione apocalittica che conduce alla conflagrazione dell'attuale corso storico. L'utilizzo della figura apocalittica per indicare il senso escatologico della storia non mantiene però lo stesso valore che ricopre nel *Geist der Utopie*. Ora infatti questo concetto teologico si trova in frizione con un sistema più complesso, in cui non pare più possibile rigettare la storia *tout court*, poiché assumono invece valore i guadagni che avvengono sul piano materiale del processo, i passi in avanti verso la meta. La netta contrapposizione marcionita fra storia e salvezza, questo rigettare il passato per abbracciare un futuro completamente rinnovato, se era valido in toto nel giovane Bloch, vale ora invece solo come correttivo, come traspare dalle pagine di *Ateismo nel Cristianesimo*: «Tanto è falsa questa tesi nella sua assolutizzazione altrettanto è significativo il suo ammonimento anzi il suo controveleno contro ogni catena di mediazione storica, anche essa assolutizzata: è un ammonimento che prima di tutto sembra reagire contro l'inchiodamento del corpo vivente alla croce della storia»⁵⁸.

4) Se infine, capovolgendo il punto di vista, si situa l'esistenza attuale dell'uomo in una preistoria, in un tempo cioè in cui non è ancora realizzata la giustizia nel mondo e questo può avvenire solo con una nuova creazione⁵⁹, allora il momento apocalittico, con la sua brusca interruzione, rappresenta un ingresso nella storia a pieno titolo – la storia nella sua forma autentica, giusta – piuttosto che la sua liquidazione. E se la ripetizione ultima, quella dell'identità, consiste nel porre in atto un simile evento cataclismatico, resta però fermo che «l'apocalisse, cioè l'irrompere in-teso del cielo nuovo e della terra nuova, vuol essere sempre compresa come genesi solo adesso realmente verificantesi, come genesi alla fine, non all'inizio del mondo»⁶⁰. Siamo di fronte a ciò che Cunico chiama escatologia *relativa*, dove la meta, termine della trasformazione richiesta per lo sperato raggiungimento dell'identità, è concepita come l'inizio del mondo autentico, in cui l'attività dell'uomo non trova la sua conclusione, ma prosegue nel suo cammino in forma altra⁶¹. La connotazione dei “tempi ultimi” riceve quindi, in conseguenza di ciò, un decisivo slittamento semantico: «l'*eschaton*, soprattutto, non deve essere un aldilà dal mondo, ma un aldiqua finalmente

⁵⁶ EM, p. 178 [212].

⁵⁷ G. Cunico, *Essere come Utopia*, cit., p. 161.

⁵⁸ AC, p. 242 [230].

⁵⁹ Cfr. PH, p. 1628 [1587-1588].

⁶⁰ EM, p. 227 [258].

⁶¹ G. Cunico, *Essere come Utopia*, cit., p. 161.

giunto ad apparire [...] Senz'altro, in tutto ciò, non è il mondo stesso che deve venire a cessare, né il suo aldiqua; al contrario, proprio questo aldiqua deve apparire come più piena prossimità e immanenza, finalmente fondata e portata fuori [...] Una tal cosa è pensata filosoficamente nel mito dell'Apocalisse, come *speculativum* di un'ultima figura del mondo nell'*eschaton* del tempo, ben diverso dall'unica prospettiva di un *nihil* o, nel migliore dei casi, di un ciclo di entropie»⁶². Si apre quindi una nuova possibilità, quella cioè di considerare il momento apocalittico – fuori dal mito: il momento rivoluzionario – come brusco salto che avviene però all'interno della storia e ne segna un radicale passo in avanti. Bloch tenta in questo modo di salvaguardare la radicalità della rivoluzione anche dentro una filosofia della storia che non rinuncia al concetto di progresso. Quest'ultimo – senza ricadere nelle narrazioni unilineari del corso storico, che accolgono il posteriore come automatico sviluppo del presente verso il meglio, ciò che viene rubricato come falso progresso borghese-capitalistico – è poi definibile come un addensamento di tempo, in cui l'attività umana coglie la linea di tendenza interna alle contingenze storiche e produce uno scarto verso un mondo migliore, più umano⁶³. L'*eschaton* non viene in questo modo liquidato, ma inserito all'interno del processo storico, da cui ci si aspetta la sua realizzazione. L'*agendum*, quale contenuto identitario, nella misura in cui viene ripetuto conduce il processo rivoluzionario verso un esito positivo e permette quindi di instaurare un ordinamento nuovo, su cui fondare la vita comunitaria e dare avvio al corso storico vero e proprio: questo sarebbe il *novum* della *fine*.

Nella riflessione contenuta nelle pagine de *Il principio speranza*, così come in quelle delle due ultime opere blochiane, *Ateismo nel Cristianesimo* e *Experimentum mundi*, viene in luce una seconda modalità attraverso cui pensare ontologicamente il contenuto dell'identità, con il quale, nella ripetizione ultima, il *novum* perviene al *totum*. Identità come compito e non come oggetto, identità come ciò che attende di essere costruito, scoperto – in breve, come *ciò che non è ancora* poiché mai è stato dato: in questo senso è ammissibile qualcosa come la fine della storia entro il sistema della filosofia utopica, fine che avviene nella realizzazione del compito dato. Con ciò non sono però ancora fuggate tutte le ambiguità che l'*agendum* nasconde: si riscontra un'oscillazione insistente, nelle ultime opere summenzionate, fra una realizzazione interamente immanente al piano storico e una che invece ne costituisce il trascendimento. La collocazione cronologica dell'*eschaton* rimane infatti duplice: posto che non può essere pensato solo come idea regolativa, esso va a situarsi in una posizione

⁶² EM, p. 210 [242].

⁶³ Della problematica legata al concetto di progresso, di cui non è possibile in questa sede fornire un inquadramento adeguato, tratta il cruciale saggio blochiano *Differenzierungen im Begriff Fortschritt*, TE¹, pp. 118-147; tr. it. di G. Scorza e altri, *Differenziazioni nel concetto di progresso*, in AA. VV., *Dialettica e speranza*, a cura di L. Schirollo, Vallecchi, Firenze 1967. Per un'analisi dei concetti di tempo e progresso in Bloch si rimanda a R. Bodei, *Multiversum. Tempo e storia in Ernst Bloch*, Bibliopolis, Napoli 1979.

intrastorica, o come ingresso progressivo nella storia autentica, o come ultimo esodo e fine di un eone. In entrambi i casi si apre la questione di come sia possibile pensare alla configurazione del mondo dopo la sua realizzazione. Se esso segna l'ingresso nella storia, quale orientamento e quale senso rimangono all'agire umano, essendo il risultato già raggiunto? Si tratta effettivamente del risultato ultimo, o è necessario immaginare altro, un *Überschuss* posto come nuova meta da raggiungere? E in tal caso, si può propriamente parlare di escatologia? Se esso significa d'altra parte la fine della storia come fine di un eone, com'è possibile che l'*eschaton* rappresenti al contempo la conclusione e il trascendimento del tempo storico? Come immaginare un tempo dopo i tempi ultimi?⁶⁴

La questione escatologica così posta pare condurre inevitabilmente ad esiti aporetici, mostrando il fianco alle accuse di nebulosità e povertà argomentativa più volte mosse a Bloch. Ciononostante vale la pena ricordare che la verifica della solidità del sistema non può però non tener conto dello statuto epistemologico delle questioni poste, che necessita un chiarimento prima di poter pronunciare l'ultima parola.

3. L'attimo della redenzione: centralità della prassi

Il luogo della verità

Che la conoscenza dell'*eschaton*, come principio che regoli l'azione nel presente, sia decisiva nello sviluppo dell'intera opera blochiana è cosa nota anche agli interpreti che più di altri ne hanno sottolineato il valore "regolativo", piegando la riflessione sulla storia in senso fortemente teleologico⁶⁵. E però la conoscenza qui implicata, in particolare per il Bloch del *Prinzip Hoffnung*, non è certo una mera acquisizione di dati scrupolosamente ordinati, o una disamina teoretica delle informazioni fornite per offrire una dimostrazione il cui criterio ultimo sia la logica consequenzialità dei singoli giudizi. Per affrontare il tema della natura del conoscere Bloch muove dalla riflessione

⁶⁴ Johan Siebers evidenzia il medesimo paradosso in questi termini: «For Bloch, the movement of history is dialectical. Yet the eschaton is not already there, waiting to be realized. It is so much at one with the movement of history that we can say it is that which is not yet: the new and its structural features make up what the eschaton is. The eschaton is not what awaits at the end of time; history is its realization. Yet again, this does not mean that eschatology becomes the science of progress or even a procedural recipe for the construction of the new Jerusalem». Cfr. J. Siebers, *Ernst Bloch's Dialectical Anthropology*, in AA. VV., *The Privatization of Hope*, a cura di S. Žižek e P. Thompson, Duke University Press, Durham-London 2013, p. 63.

⁶⁵ Cfr. P. Mendes-Flohr, «*To Brush History Against the Grain*», cit., p. 640: «this problem – knowledge of the *eschaton* as the source regulating action in the present – set the theme for Bloch's life work».

marxiana contenuta nelle celebri *11 Tesi su Feuerbach*⁶⁶. È in particolare dal commento alla seconda e all'undicesima tesi che viene in luce l'importanza determinante del rapporto teoria-prassi, dipendente dall'insufficienza della dimostrazione teoretica – laddove sia priva di un suo correlativo pratico – a garantire il valore veritativo di qualsivoglia giudizio sia formulato:

*La dimostrazione può trovarsi soltanto nella mediatezza dell'intuizione, dunque soltanto in quella realtà sensibile che è stata elaborata teoreticamente e così è divenuta cosa per noi. Questa però alla fine è la realtà sensibile della prassi teoreticamente mediata, teoreticamente conseguita. [...] Al modo in cui ogni verità è una verità per qualcosa e non ce n'è nessuna che sia fine a se stessa, se non come autoinganno o rimuginio, così non c'è una prova completa di una verità che resti meramente teoretica; in altre parole: non c'è nessuna possibile prova completa e teoreticamente immanente.*⁶⁷

La necessità di un correlato concreto, fornito dall'intuizione, garantisce una conoscenza che sia non meramente contemplativa, la quale prendendo le distanze dall'oggetto si limiterebbe a predicarne gli attributi. È invece nella relazione con l'oggetto, nell'intervento su e con la realtà, che la verità trova il suo coronamento e la sua conferma. Il nesso instaurato con l'oggetto attraverso la mediazione dell'intuizione si traduce in una relazione dinamica, in cui avviene una trasformazione del rapporto stesso, oltre che delle parti implicate. La direzione lungo cui la trasformazione avviene, lungi dall'essere casuale o predeterminata, richiede una presa di posizione, un atteggiamento necessariamente parziale:

*il pensiero giusto è finalmente una cosa sola con l'azione giusta. In esso l'attività, e con ciò un atteggiamento partigiano, è insita fin da principio, e perciò riemerge alla fine come conclusione vera*⁶⁸

La conoscenza non contemplativa, mediata con il contenuto dell'intuizione e così motrice e trasformatrice del rapporto, implica fin da subito la responsabilità di schierarsi, di situarsi da un lato o dall'altro della barricata, in breve, chiede cioè di assumere una decisione. Il momento deliberativo è caratterizzato da una temporalità complessa: da un lato, essendo esso necessariamente orientato verso uno scopo – ciò che implica la partigianeria di una conoscenza non contemplativa –, mostra un

⁶⁶ La prima pubblicazione delle *Tesi*, scritte dal diciannovenne Marx nel 1845, risale al 1888, in appendice ad un'opera di Engels. Cfr. F. Engels, *Ludwig Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca*, tr. it. di P. Togliatti, a c. di N. Merker, Roma, Editori Riuniti 1985, pp. 81-86.

⁶⁷ PH, p. 311 [315]. Cfr. F. Engels, *Ludwig Feuerbach...*, cit., p.82 (*Tesi II*).

⁶⁸ PH, p. 312 [316].

nesso con un futuro di cui si auspica il raggiungimento; dall'altro è evidentemente situato nel presente, nell'istante in cui l'uomo deve prender partito e scegliere così come disporre delle sue possibilità. Bloch pensa questo intreccio attraverso il concetto di *Augenblick*⁶⁹, l'attimo, luogo della decisione ove avviene la concreta mediazione con la situazione esistente, senza che quest'ultima sia però interamente determinante: questo è il luogo in cui la possibilità reale di pervenire alla meta futura – la ripetizione ultima – orienta e definisce l'azione nell'istante:

Infatti il fatto-che immediato può afferrarsi attivamente nell'agire per il futuro, nella decisione. Il fatto-che immediato può d'altra parte recarsi su un cammino che passa davanti a noi, dove compare non soltanto nel suo porre ma nel suo spingere, come tendenza, e per di più è mediato con ciò che è passato. Ma poiché il futuro è il nostro nocciolo che si partorisce da sé, di per sé non soggiace ad alcuna categoria della memoria come il divenuto, il passato; può solo essere fatto e utopicamente intuito.⁷⁰

Nell'attimo della decisione l'uomo si inserisce nel corso storico e ne determina una modificazione, opera una pressione sul reale lungo una precisa direzione, determinata dal fine che la orienta e dalla concreta elaborazione delle possibilità che di volta in volta si aprono nel processo.

L'acquisizione blochiana di una prospettiva marxista produce non solo una maggiore attenzione alla processualità storica, ma determina pure una ridefinizione della struttura epistemologica del suo pensiero, innervando ogni aspetto della sua filosofia, incluso lo slancio escatologico. Negli scritti giovanili, infatti, l'*eschaton* assolve la funzione di indice di un sovrappiù – l'esigenza di un'ulteriorità – in nome del quale compiere un salto radicale in avanti. Questo brusco movimento consta però nella totale frattura con il presente, rifiutato e combattuto in blocco a partire dalla *Weltfremdheit*, dall'estraneità al mondo. In tal modo il rapporto teoria-prassi in senso stretto è del tutto assente: non è nel rapporto con l'oggetto-mondo che la verità trova una sua conferma, ma al contrario proprio nel rifiuto di ogni rapporto con il mondo così come si staglia innanzi al soggetto agente si manifesta la verità piena dell'*eschaton*. La nuova impostazione di pensiero relativa alla natura del conoscere consiste al contrario in una profonda mediazione con il presente, tale da riconoscere le linee di tendenza in esso agenti. Qui il moto teorico-pratico si esplica nella pressione esercitata dal soggetto sulla tendenza individuata, tale da produrre un contrasto dialettico foriero di

⁶⁹ Sul concetto di *Augenblick* si veda W. Jung, *Augenblick, Dunkel des gelebte Augenblicks*, in B. Dietschy, D. Zeilinger, R. E. Zimmermann e altri, *Bloch-Wörterbuch. Leitbegriffe der Philosophie Ernst Blochs*, De Gruyter, Berlin-Boston 2012, pp. 51-59.

⁷⁰ PH, p. 1386 [1360].

nuovi scenari futuri, il cui valore veritativo viene solo in tal modo riconosciuto. L'*eschaton* non viene espunto da questo processo conoscitivo, ma – cessando di essere spinta verso la frattura con il presente e il distacco mondano – funge da orizzonte ultimo alla luce del quale ogni mediazione con le linee di tendenza attuali assume senso. A sua volta il perseguimento attivo dell'*ultimum*, l'azione adeguata alla tendenza, fornisce essa stessa una prova del contenuto veritativo dell'orizzonte escatologico – e la verità si manifesta così nella sua concretezza in un atteggiamento che non si volge all'oggettività come a qualcosa di estraneo. Dal punto di vista epistemologico si assiste quindi a una ridefinizione dello slancio escatologico, che viene ad inverarsi non più nella frattura con il mondo presente, bensì nella mediazione con esso, operata alla luce di un orizzonte ultimo.

Al centro di questo ripensamento si trova il concetto di attimo, che non vale più solamente come istante dell'irruzione, produttore una cesura con il reale, ma viene incluso come momento determinante un più ampio processo di totalizzazione, luogo principe della mediazione con il mondo materiale.

L'*Augenblick* come luogo dell'escatologico

Tra i concetti che strutturano l'impianto della filosofia blochiana, quello di attimo è fra i più importanti, vista la posizione che ricopre nell'economia del sistema. Fin dal *Geist der Utopie*, infatti, Bloch riserva grande attenzione all'istante puntuale in cui l'uomo si trova a vivere e ad agire, istante di cui però, proprio per la sua totale immediatezza, non si dà conoscenza possibile. L'attimo appena vissuto è pertanto situato in un cono d'ombra, sottratto alla luce dello sguardo conoscitivo: si tratta del *Dunkel des gelebten Augenblicks*, l'oscurità dell'attimo vissuto. Lo statuto epistemologico dell'attimo risente delle analisi fenomenologiche sul vissuto della coscienza, ma l'attimo blochiano non è passibile di prensione cognitiva o categoriale, sfugge alla tematizzazione noetica. Oltre ad essere concetto epistemologico per descrivere l'inafferrabilità del presente puntuale vissuto dall'uomo, l'*Augenblick* – proprio in quanto designa il punto più intimo dell'uomo, il luogo più prossimo a se stesso – è anche pensato come il punto in cui, dialetticamente, dalla situazione di negatività e privazione del presente scaturisce una spinta per l'autotrascendimento. Al centro di questo sforzo per l'uscita dalla zona d'ombra giace il nocciolo dell'uomo (*Kern*), anch'esso oscuro in quanto mai manifestato e non ancora interamente realizzato, ma dotato di una forza che può agire al fine del rischiaramento, ontologico ed epistemologico al contempo. La fatticità dell'uomo – il fatto che egli esiste e si trova in una situazione, in quanto situazione negativa, segnata dalla mancanza,

privata cioè di un positivo adempimento – è attraversata dalla spinta dialettica verso la realizzazione piena del nocciolo ancora oscuro, dell'essenza non ancora apparsa dell'uomo. Questa realizzazione è però insieme autorischiaramento teorico e autosuperamento pratico, che di volta in volta vengono tentati – vengono cioè *ripetuti* – nell'attimo. Inevitabilmente ogni impulso alla realizzazione, situato nel presente dell'attimo vissuto, è orientato al futuro di un adempimento possibile:

*vasta e profonda è dunque l'oscurità radicale dell'attimo vissuto; e così essa è in entrambi subordinata al novum, all'ultimum del contenuto. E parimenti essa è il futuro medesimo: ciò che è contenuto nel grembo dei tempi e che è chiamato a dischiudere ciò che è contenuto nell'attimo.*⁷¹

L'attimo vissuto, inconoscibile e radicale intensità dell'esistenza umana, si mostra come Giano bifronte, con un lato rivolto al tempo presente, in cui l'impulso verso l'uscita dallo stato di privazione conduce verso la decisione, e l'altro lato, da esso indisciungibile, rivolto al futuro. Se però il processo deliberativo che avviene nel qui ed ora della situazione deve tener conto dei condizionamenti presenti e prossimi, lo sguardo rivolto al futuro può estendersi fino includere la dimensione escatologica, la ripetizione del contenuto finale totale – *agendum* dell'uomo nella storia. L'*eschaton* trova quindi in questo modo una sua ricollocazione: i tempi ultimi, in cui avverrebbe la ripetizione dell'identità e con questa il raggiungimento della meta, assumono senso non come mera conclusione del processo storico, ma attraverso il loro peso specifico nell'attimo vissuto, ove assumono il ruolo di orientare la decisione verso lo scopo intenzionato. L'*Augenblick* alberga nell'oscurità sua propria anche l'escatologico – «ciò che è contenuto nel grembo dei tempi» e verrà partorito, dischiuso, nell'attimo adempiuto – la cui temporalità è segnata in modo decisivo dal presente, dallo *hic et nunc* della decisione.

Chiarendo la sua posizione ateo-religiosa in *Ateismo nel Cristianesimo*, Bloch ingaggia un confronto con alcuni teologi che hanno dimostrato un approccio critico agli elementi mitologici della religione, allo scopo di salvaguardare quegli strati del mito che mantengono un valore per la contemporaneità e non sono dunque da relegare nel novero delle fantasie appartenenti al passato. Il primo di questi autori è Rudolph Bultmann, che propone una radicale demitologicizzazione ⁷², nel tentativo di fornire un'interpretazione di una visione del mondo antecedente all'epoca della scienza e in quanto tale appartenente ad un passato non più attualizzabile. In questo suo tentativo ermeneutico

⁷¹ PH, p. 347 [351].

⁷² R. Bultmann, *Neues Testament und Mythologie: das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung*, in *Kerygma und Mythos*, Herbert Reich-Evangelischer, Hamburg 1951. La redazione del testo risale al 1941.

Bultmann include anche l'escatologia, come forma mitica, di cui offre una lettura in chiave esistenzialistica, fondata sul presente dell'istante. Bultmann non cancella il carattere escatologico della religione, ma lo ricolloca nello *hic et nunc*, nella piena immanenza del momento dell'incontro con la *Parola*, il cui centro è costituito da morte e resurrezione di Cristo. Solo con l'incontro immediato e diretto con Cristo nel presente più prossimo la vita dell'uomo assume senso e autenticità – e solo in tal modo una religione demitologicizzata permane nel suo valore nel mondo della conoscenza scientifica. Anche per Bloch l'attimo è luogo dell'escatologico – e difatti egli non esita a riconoscere la bontà della riflessione bultmanniana sulla prossimità e sull'istante, che «contiene in realtà il segreto dell'esserci, anzi lo è assolutamente»⁷³, ma in contrasto con la riduzione esistenzialistica dell'escatologia rivendica anche un'altra dimensione dell'attimo. La lettura di Bultmann viene infatti ad incrinarsi proprio nella misura in cui riposa sulla situazione di fondo esistenzialistica dell'*esser-sempre-mio*⁷⁴, per Bloch completamente incapace di cogliere il sociale e il mondano, presto liquidati come inautentici. Ciò che quindi distingue l'escatologia del presente di Bultmann dall'attimo escatologico di Bloch è il carattere prettamente individualistico del primo, nel cui intimo si annuncia solo la crisi dell'anima, venendosi a perdere la crisi del mondo. Di contro, Bloch reintegra il mito apocalittico nell'escatologia giocata nell'attimo, un'apocalisse «non solo individualizzata ma tesa a una fine dei tempi»⁷⁵, e ribadisce: «questo *hic et nunc* non è soltanto individuale e foggato su Cristo ma è qualcosa di non ancora risolto in ogni esistente»⁷⁶. L'operazione di Bultmann pare insomma risolversi in ultima istanza in una “privatizzazione dell'escatologia”, ove al posto del mito esplosivo prende piede l'individuo privato del presente mondo liberale-capitalistico⁷⁷. Al contrario il Bloch della maturità si serve degli elementi teologici, come quello apocalittico, dandone una lettura eretica e riattivando così la spinta sovversiva, che trova certo la sua radice nell'intimo dell'uomo – nell'oscuro dell'attimo vissuto – ma dirige la sua forza dirompente verso l'esterno. Viene mantenuta, anche in questo caso, una seconda funzione del teologico, quella di garanzia di un'ulteriorità nello scopo dell'azione immediata, di un'eccedenza di significato in ogni

⁷³ AC, p. 70 [77].

⁷⁴ Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, tr. it. P. Chiodi e F. Volpi, Longanesi, Milano 2005, §9, p. 61.

⁷⁵ AC, p. 70 [77].

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ In questo senso si esprime Roland Boer, che ripercorrendo il confronto Bloch-Bultmann evidenzia come la lettura “esistenzialista-luterana” in chiave privatistica del mito escatologico sia quella oggi dominante, nonostante le acquisizioni di concetti blochiani entro la teologia della liberazione e in alcune aree dei post-colonial studies. Il recupero del contributo di Bloch resta tuttavia un “work in progress”. Cfr. R. Boer, *The Privatization of Eschatology and Myth: Ernst Bloch vs. Rudolph Bultmann*, in AA. VV., *The Privatization of Hope*, cit., pp. 106-120. La ricezione italiana di Bloch negli anni Settanta non è esente da più caute sottolineature sull'elemento privato, soggettivo, personale, che verrebbe privilegiato come punto d'avvio della ricerca utopica, benché non si tratti dell'individualismo borghese: cfr. I. Mancini, *Su Bloch “teologo”*, in *Aut-Aut*, n° 173-174, 1979, pp. 107-124.

decisione assunta nel qui ed ora – funzione assolta dall’orizzonte escatologico che permea di sé ogni attimo. Conoscenza dell’*eschaton* e suo perseguimento necessitano l’una dell’altro: da un lato l’oscurità dell’attimo vissuto richiede una concreta mediazione con il reale per il proprio rischiaramento, dall’altro l’azione emancipativa decisa nell’attimo abbisogna di un orizzonte ultimo atto a indicarne la direzione.

Si intrecciano in questo modo anche l’immediato presente e il futuro ultimo della fine, i due poli dell’attimo vissuto. Il collante tra queste due estasi temporali, per quel che concerne il lato soggettivo, è fornito da una struttura della coscienza che Bloch descrive con il termine *Ahnung*, *presentimento*. L’aporia escatologica sulla fine dei tempi – l’eterna tensione fra le istanze di *pienezza* e di *realizzabilità* – trova forse proprio qui la chiave per una possibile soluzione. Se infatti perseguimento dell’*ultimum* e conoscenza dell’escatologica si richiamano l’un l’altro, non sarà determinante un giudizio *sub specie aeternitatis* sul contenuto finale della ripetizione – ciò riguarderebbe infatti la ripetizione di un *datum* –, ma al contrario l’attiva ricerca nel presente della decisione di questo contenuto sempre *in fieri*, ricerca che si dà nel presentimento del risultato ultimo, senza che il suo attingimento determini un acquietamento del moto. Si tratta di uno stato di presagio che accompagna sempre il momento più alto, il gusto della vittoria imminente, dell’oscurità quasi diradata e spinge in avanti verso il meglio. Il *Dunkel des gelebten Augenblicks* e l’attimo dell’adempimento – questi due limiti della conoscibilità – trovano pertanto una corrispondenza non nell’afferramento compiuto e nella cristallizzazione oggettivata, ma nel presentimento della meta, dove si mostra un nuovo presente per noi, un presente aperto al futuro, tale da rendere l’attimo un istante della pienezza, in cui prendere la decisione che la prassi reclama. È precisamente in questo modo che l’attimo viene inserito all’interno di un più ampio processo teso al *Totum*, in cui la puntuale decisione, da assumersi sempre in relazione all’orizzonte escatologico, contribuisce al buon esito del processo stesso, mai dimentico della meta finale.

In *Ateismo nel Cristianesimo* Bloch propone una lettura eretica della figura di Giobbe, che assurge a campione della ribellione antiteocratica, al punto da invocare il redentore-vendicatore per riparare i torti di un dio-despota e del mondo ingiusto da questi creato. In Giobbe Bloch scorge il ribelle, il “Prometeo biblico” che nella sua *hubris* dimostra il paradosso di un religioso che è tale proprio perché non crede, o non accetta – che dal punto di vista morale è lo stesso – in nulla meno che nell’esodo, nell’uscita dalla situazione di oppressione in cui si trova. Significativo è qui notare che la veemenza con cui Giobbe critica il mondo presente è una con il «presentimento di uno migliore»⁷⁸: la struttura coscienziale dell’*Ahnung* gli permette cioè di prefigurarsi la meta

⁷⁸ AC, p. 153 [150].

escatologica proprio in quanto si scaglia contro l'insoddisfacente datità, rende possibile la lotta del ribelle in ogni istante proprio in quanto illuminata dall'indicazione dell'*ultimum* da realizzarsi. Nel momento in cui Bloch deve poi pronunciarsi sul carattere illuministico e demistificante del proprio ateismo materialista, si premura di sottolineare come la *pars destruens* dell'operazione che compie – negazione della Trascendenza come ipostasi e dio demiurgico al fine della salvaguardia dello *humanum* dell'uomo – non inficia però il profondo rispetto per il “mistero adeguato all'uomo”, per quanto cioè è custodito e nascosto nell'oscuro dell'attimo vissuto; da notare che «in questo rispetto si riflette la sublimità che porta con sé il presentimento della futura libertà ed un trascendere privo di autoalienazione»⁷⁹. La presentita libertà futura non viene però a reificarsi in un nuovo oggetto che orienta teleologicamente l'azione in senso retrospettivo, per così dire dall'alto, ma si situa a partire dal presente dell'attimo come compito da assolvere, come scopo ultimo che deve però di volta in volta essere nuovamente intenzionato – essere nuovamente *ripetuto*⁸⁰.

A questo stato coscienziale di soglia corrisponde sul lato oggettivo la concreta attività trasformatrice dell'uomo nella storia. Presente immediato e futuro ultimo sono sotto questo profilo legati inestricabilmente attraverso la dinamica dell'*anticipazione*. Il materiale storico – sedimento di stratificazioni a volte fra loro contraddittorie – nel darsi del processo può essere riassemblato con uno sguardo rivolto al futuro, anticipando così una frattura del *continuum*, ovvero preparandole il terreno. Questo non inficia però l'unità del processo, che si mantiene entro un quadro di legalità storica. L'anticipazione nella pre-apparizione è di natura squisitamente sovrastrutturale, ma questo non impedisce che abbia efficacia. Anzi, l'eccedenza ideologica progressiva può addirittura attivare la struttura economico-sociale e determinarne una modificazione, a patto però che venga attuata una mediazione degli orizzonti remoti dello scenario storico – la fine dei tempi – con la «creazione di nuove condizioni e con mete prossime preparatorie»⁸¹. Il carattere anticipatorio dell'attimo, luogo della mediazione, gli è conferito proprio in quanto istante della decisione e con questa della nascita di quella *novitas* che viene di volta in volta ripetuta. Considerando che per il Bloch del *Principio speranza* «l'anticipante [...] nella religione, in cui manca completamente un godere non partecipe,

⁷⁹ AC, p. 317 [298].

⁸⁰ A proposito dell'ateismo delle opere tarde di Bloch vale la pena riportare quanto osserva Cunico: «Il Bloch maturo si sforza di eliminare le residue ambiguità delle opere giovanili negando ogni riferimento anche ad un «Dio della fine» e accogliendo la «più semplice soluzione del problema della teodicea» che consiste nel riconoscere «que dieu n'existe pas», ma nello stesso tempo è ben consapevole che l'inevitabile spostarsi del problema sul piano della giustificazione della libertà umana e della sua stridente contraddizione con il corso estraneo e indifferente dell'accadere naturale può essere rintuzzato soltanto mantenendo vivo un orizzonte escatologico inteso come futuro assoluto, ma non garantito, dell'uomo e della natura assieme». Cfr. G. Cunico, *Messianismo ateo come meta-religione*, in AA. VV., *Dio nella filosofia del Novecento*, a cura di G. Penzo e R. Gibellini, Brescia, Queriniana 1993, p. 231.

⁸¹ EM, p. 259 [288]. Sull'anticipazione come strato della categoria non-contemporaneità si rimanda al saggio di Camellone contenuto nel presente volume.

pone in ultima analisi una preesistenza di noi stessi in un coinvolgimento totale»⁸², è possibile meglio comprendere come gli orizzonti remoti che nel presente devono essere mediati sono in primo luogo quelli dipinti negli scenari escatologici, ereditati dalla religione. Presente e futuro, attuale e ultimo, topico e utopico, vengono mantenuti in produttiva tensione dalla dinamica dell'anticipazione, attraverso cui l'istante si carica di significato solo perché e nella misura in cui resta colmo di futuro possibile: l'oscuro dell'attimo, eccedente la mera datità e proteso verso il proprio rischiaramento, è tanto più presente, tanto più attuale, quanto più carico di futuro riesce a mantenersi nel suo decidersi per la meta prossima e per la ridefinizione della propria condizione⁸³.

L'attimo della fine

La centralità del concetto di oscurità dell'attimo vissuto nella filosofia utopica si riflette anche nella produzione matura di Bloch, in cui la ristrutturazione del sistema impone un ripensamento della temporalità, senza che però venga a perdersi l'elemento teologico che garantisce un'ulteriorità al processo materiale – e risponde così all'esigenza di pienezza. L'escatologia viene ricollocata nell'oscuro dell'attimo vissuto e costringe in tal modo a riformulare i quesiti sulla fine della storia e sui tempi ultimi, che non possono essere compresi se non da una prospettiva che leghi sempre conoscenza e prassi.

La questione relativa alla fine del processo storico, istante in cui il *novum* si immette nell'*ultimum* e determina così il cessare del processo, può essere riproposta domandando come possa avvenire la ripetizione del contenuto dell'identità. Dal punto di vista ontologico corre l'obbligo di rifiutare letture essenzialistiche di questo contenuto, che mal si conciliano con l'avversione blochiana verso la datità. È piuttosto il non-ancora-essere a strutturare questo contenuto, che si dà come compito da realizzare, ma resta sempre avvolto nel cono d'ombra in cui l'attimo vissuto non può che rimanere avvolto. Una definizione ostensiva del contenuto finale, infatti, sarebbe possibile solo prescindendo dal momento del domandare, tutt'uno con il momento del decidere, vale a dire l'attimo, e sarebbe da ascrivere a un tipo di conoscenza contemplativa e in quanto tale astratta. Un'ontologia del contenuto finale non può che rifiutare un'esplicitazione completa del *quid*, che può avvenire solo nel prosieguo

⁸² PH, p. 1414 [1387].

⁸³ La configurazione sociale che meglio di altre incarna questa tensione è probabilmente la *Erwartungsgemeinschaft*, la comunità dell'attesa. Stefano Ganis ha rilevato come la temporalità dell'anticipazione mostri che la comunità è sì una configurazione storico-oggettiva del reale finalmente adeguata al soggetto liberato, ma al contempo si apra alla dimensione escatologica del Regno quale sua meta ultima. Cfr. S. Ganis, *Utopia e stato. Teologia e politica nel pensiero di Ernst Bloch*, Padova, Unipress 1996, pp. 51-52.

del processo. Pensando invece il contenuto come *agendum*, ciò che attende di essere realizzato in ogni decisione, si può scorgere la portata morale della sua ripetizione ultima. La configurazione futura della meta, ancora avvolta nell'oscuro, richiede per la sua chiarificazione l'attività trasformatrice dell'uomo, diretta dall'intimo verso l'esterno e atta a perseguire il suo scopo. A prescindere dallo statuto ontologico che la caratterizzerà, spetta all'uomo intenzionare la meta, presentendola e anticipandola nell'attimo. La ripetizione dell'*agendum* nell'attimo della decisione – il condensarsi entro il singolo istante dell'orizzonte escatologico – si traduce quindi in una spinta in avanti del processo o nell'antagonismo all'ingiusto esistente al fine di provocarne una frattura; in ogni caso è scintilla dell'azione che, scaturendo dall'intimo dell'attimo vissuto, si estrinseca e assume valore politico nell'attività trasformatrice del mondo, nell'uscita dalla situazione. La collocazione cronologica della ripetizione dell'identità determina infine lo scaturire del primo e più arduo quesito, inerente la fine della storia.

Posto che si è individuato nell'*Augenblick* il punto in cui situarsi per porre qualsivoglia questione – e quindi anche quella storica – resta infatti da intendere il significato infrastorico dell'*eschaton*, ovvero il significato della fine della storia nell'attimo. La chiarificazione della natura dei tempi ultimi trova senso solo se impostata a partire dal presente, dallo *hic et nunc* della decisione. L'*eschaton* sotto questo aspetto viene ripensato nella cornice dell'attimo, in cui avvengono il presentimento della fine (raggiungimento della meta) e l'anticipazione della stessa. Che si tratti della conclusione del tempo storico come fine di un'eternità, o dell'ingresso nella storia autentica a partire da una preistoria, la “fine della storia” assume senso solo nella misura in cui determina una presa di posizione nell'immediato presente dell'attimo. Ecco che dunque si assiste a una convergenza delle due prospettive antitetiche (connotate dalla catastrofe o dal progresso), se invece di pensare ad esse come “filosofie della storia” comprendenti la realtà prossima e ultima, si interpretano come scintille che attizzano da punti diversi il fuoco dell'emancipazione politica e spingono l'uomo ad una decisione nell'attimo. Quest'ultimo, infatti, le include in ogni caso come indicazione di un'eccedenza rispetto al presente, eccedenza tinta del colore escatologico del compimento ultimo:

Perciò ogni attimo vissuto sarebbe, se avesse occhi, testimone dell'inizio del mondo, che in esso accade sempre di nuovo; ogni attimo, in quanto non manifestato, è nell'anno zero dell'inizio del mondo. L'inizio accade in esso sempre di nuovo finché il Non indeterminato del fondamento del fatto-che sia deciso nel suo contenuto, attraverso le determinazioni sperimentali del processo del mondo e delle sue configurazioni, o al nulla determinato o al tutto determinato; perciò ogni

*attimo contiene al tempo stesso, in potenza, la data del compimento del mondo e i dati del suo contenuto.*⁸⁴

Stabilire che l'attimo sia luogo della fine della storia significa pertanto ammettere che tanto la conclusione positiva del processo storico quanto l'origine dello stesso processo giacciono come possibilità in ogni istante l'uomo si trovi ad assumere una decisione, volgendo verso il futuro ultimo il proprio sguardo. L'*Augenblick* apre quindi in questo modo un varco verso un piano meta-storico, che qui significa non tanto un piano di ulteriorità sovrasensibile o un'epoca storica totalmente altra, quanto piuttosto una modalità del comportamento umano che potremmo riassumere con l'iconica espressione di cui de Martino si serve per descrivere la funzione del magico: "Stare nella storia come se non ci si stesse"⁸⁵. Se però in de Martino la funzione assolta dal piano metastorico permette all'individuo di agire "come se" tutto sia stato già deciso su questo piano, tutelandolo dai pericoli in cui incappa entro il divenire storico, la "fine della storia nell'attimo" spalanca al contrario le possibilità di azione, permettendo che le forze dell'uomo vengano impiegate alla volta del perseguimento della meta. Non si tratta pertanto di una funzione protettiva, come nel caso della magia nel sud Italia, ma al contrario di una funzione liberatrice, innescabile in ogni singolo attimo e guidata dall'orizzonte escatologico che la comprende. Similmente, nel Benjamin del *Frammento teologico-politico* il mondano (o lo storico) si mostra messianico (metastorico) in quanto persegue lo scopo dello spegnimento; in questo suo trapassare nella totalità, la storia lascia trapelare un'eccedenza che la permea⁸⁶. Di nuovo, non si tratta di un naufragio verso l'autospegnimento e la totale dissoluzione, bensì della fine della storia come eterna sospensione sul suo trapassare. Ogni attimo può cioè essere

⁸⁴ Ivi, p. 359 [362]. Il nesso di α e ω nell'attimo è un punto su cui Bloch ritorna più volte. In PH si possono guardare anche p. 354 [357] («È la fonte ovvero il principio del mondo, che nell'oscurità dell'attimo vissuto ancor sempre vive e ancor sempre è nascosto, che si coglie e si scioglie per la prima volta nelle segnature del suo sbocco») e, con riferimento alla domanda pura, p. 356 [359] («Tutte le configurazioni della domanda incostruibile-assoluta, nella sua parte più chiara, contornano o circondano dunque l'optimum di questa irruzione nella riuscita dell'omega, in cui l'enigma dell'alfa del fatto-che o dell'impulso iniziale del mondo si manifesta irrisolto»).

⁸⁵ E. de Martino, *Sud e magia*, Feltrinelli, Milano 1959, p. 97. Nei suoi studi antropologici sulle pratiche magiche dell'Italia meridionale, de Martino individua una funzione protettiva di tali pratiche. Questa è resa possibile dall'istituzione di un piano metastorico, che assolve a due funzioni: in primo luogo fonda un orizzonte stabile e tradizionalizzato a cui la crisi dell'individuo può fare riferimento per una sua reintegrazione culturale; in seconda istanza funge luogo di "destorificazione" del divenire, che rende possibile arginare la negatività dell'esperienza presente, relegata nell'universalità del mitico-rituale-simbolico. Viene dunque a instaurarsi un rapporto protetto di esistenza, che getta un velo sull'accadere incerto e difficile. Questa destorificazione del divenire permette il mantenimento della presenza individuale nel mondo, "come se tutto fosse già deciso sul piano metastorico" e nulla dovesse pertanto turbare la salvaguardia del singolo esistente. Devo questo riferimento a C. Collamati.

⁸⁶ W. Benjamin, *Frammento teologico-politico*, in id., *Opere Complete*, vol. 1. *Scritti 1906-1922*, a cura di R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, tr. it. di E. Ganni, Milano, Einaudi 2008, p. 512.

l'attimo della fine, l'istante in cui la sospensione cessa e l'orizzonte escatologico avvolge per intero la realtà⁸⁷, ove l'identità è finalmente portata a compimento nella sua ripetizione ultima.

Se già nella sua produzione giovanile Bloch ha mostrato un grande interesse per la questione escatologica, che assieme ad altri elementi mutuati dalla sfera teologica svolgeva un duplice ruolo di antagonismo verso la realtà presente e di rilancio verso un'ulteriorità utopica possibile, l'*eschaton* viene mantenuto in posizione centrale anche negli scritti della maturità, ove alle precedenti funzioni affianca quella di salvaguardia del materialismo dal rischio di una sterile torsione positivista, offrendo un orizzonte ultimo che orienti la mediazione con il mondo presente. La complessità del sistema aperto, ripensato organicamente a partire dal *Prinzip Hoffnung* e completato da *Atheismus im Christentum* e *Experimentum mundi*, pone quesiti che complicano la temporalità messianica degli anni Dieci e Venti, ma non rendono la posizione blochiana inintelligibile, a patto che si tenga fermo il rapporto teoria-prassi e la conseguente centralità dell'attimo nell'impostazione del problema. L'escatologia come fine della storia nell'attimo assume i contorni della possibile sospensione del piano storico in ogni istante e impegna così politicamente il singolo uomo ad afferrare le possibilità concrete di realizzazione dell'utopia.

⁸⁷ Devo questa suggestione ad Adone Brandalise.