rate come risposte fisse, giocabili l'una contro l'altra. Collegata però con l'affermazione che la situazione della scelta etica addita ad una "permanente X", "all'incompiuto e all'incognito dell'essenza umana", la ricostruzione blochiana dell'etica in termini di figure guida e di immagini di valori ideali [*Leit- und Wertbilder*], e la sua conseguente fondazione del pensiero utopico sull'ontologia del non-essere-ancora, porta all'aporia di un *esperimento metafisico del mondo*, di un'interpretazione del mondo dal punto di vista del tentativo di costruire il mondo come un'opera compiuta.

REMO BODEI

LA LOGICA DEL DESIDERIO

1. Cercherò di tradurre il principio speranza nei termini di una logica del desiderio (latente o esplicita) ivi contenuta.

Bloch non condanna né il desiderio né i suoi pretesi eccessi. Per lui i desideri sono, secondo le parole di Goethe, "presentimenti delle capacità che sono in noi, anticipi di ciò che saremo in grado di fare". Il desiderio ha natura dinamica, è un orientamento inconsapevole verso il mondo, non contrasta necessariamente né con la realtà né con il soggetto individuale. Esso, anzi, secondo Bloch, è la scorza, la "corteccia provvisoria" che racchiude le potenzialità reali o realizzabili degli individui:

> "I desideri non fanno nulla, ma dipingono e conservano con particolare fedeltà ciò che dovrebbe essere fatto. La ragazza che vorrebbe sentirsi brillante e corteggiata, l'uomo che sogna di imprese future, sopportano la povertà o la quotidianità come una corteccia provvisoria" [1].

Guai a reprimere i desideri, perché essi, una volta rimossi, marciscono nel nostro inconscio e nella nostra coscienza. Guai a disprezzarli, perché anche attraverso

[1] E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Suhrkamp, Frankfurt M. 1959 (sigla: PH), pp. 51 s. [*Il principio speranza*, tr. it. di E. De Angelis e T. Cavallo, Garzanti, Milano 1994, p. 58].

i desideri in apparenza più futili si nasconde la possibilità di incontrare se stessi, la *Selbstbegegnung*:

> "Rossetto, trucco, piumaggi altrui aiutano per così dire il sogno di se stessi ad uscire dalla caverna" (PH 395 [397]).

Le maschere, nietzscheanamente, favoriscono l'incontro con il volto ignoto di se stessi. I desideri della società di massa, l'essere snelli, eleganti, atletici, avere i denti bianchi, sono, al loro livello, non soltanto legittimi, ma capaci di estrarre da noi stessi le migliori potenzialità. I desideri, inoltre, non sono ciechi, soprattutto se per "desiderio" si intende quello che fin dall'antichità si è sempre inteso in senso filosofico: un tipo di passione, e cioè una passione d'attesa di qualcosa di buono, una passione declinata al futuro.

2. Tali desideri o affetti d'attesa sono dotati di un carattere anticipatorio incomparabilmente maggiore, nella loro intenzione, nel loro contenuto, nel loro oggetto, di tutte le altre passioni, torbide o statiche. Contengono in sé l'elemento intensivo che accompagna ogni atto di comprensione. Per questo i desideri apparentemente più frivoli rinviano sempre a una vita migliore di quella che finora è toccata a ciascuno di noi.

Vorrei sottolineare il fatto che – diversamente da Adorno o da Horkheimer – non vi è in Bloch, soprattutto durante il suo esilio americano, dal 1938 al 1949, nessuna forma di snobismo nei confronti della società e dei desideri di massa. A chi mostra ambizioni talmente ridotte non possono imputarsi colpe soggettive. Ciò significa piuttosto che noi tutti, la politica, la società, la storia, non siamo stati in grado di offrire loro qualcosa di migliore. In ciascun individuo si può rinvenire un punto archimedeo, che permette di esercitare pressione su di esso, per produrre una maieutica del meglio, per

aiutare ciascuno a generare se stesso. Per questo i desideri acquisitivi, cioè quelli che riguardano non i *Passagen*, le gallerie commerciali studiate da Walter Benjamin, ma i supermercati degli Stati Uniti o del resto del mondo, quelli che Bloch chiama i "paradisi a prezzo scontato", sono importanti. Per questo quella via dei negozi, che è stracolma di sogni e che ogni piccola città e grande centro conosce, rappresenta uno dei luoghi in cui il desiderio immaturo, ma pur potente, tende ancora verso il meglio.

Bloch non conosceva forse un grande romanzo del 1883, di Emile Zola, *Au bonheur des dames* (il nome di un grande magazzino di Parigi), né le *Notes* di Zola che lo accompagnano, in cui si parla della "democratizzazione del lusso" che i grandi magazzini permettono, e cioè del fatto che l'aumento di produzione stimola il consumo e che il consumo viene, a sua volta, incrementato da questi grandi magazzini, i cui prezzi unitari vengono tenuti bassi e fissi. Bloch non aveva forse letto questo testo, ma era certo al corrente di tutti i dibattiti che si svolgevano in America nel periodo in cui egli viveva a Boston e nello stato di New York.

Non conosceva probabilmente, ma intuiva, la distinzione operata dai linguisti sul termine stesso "consumo", che deriva dalla confluenza di due differenti etimologie. La prima è *cum-sumere*, cioè prendere insieme, quindi scegliere. L'altra è *cum-summare*, fare la somma totale, divorare. Si tratta di due atteggiamenti diversi. Uno ha a che vedere con la capacità di scegliere, e quindi con la possibilità di incrementare desideri selettivi, l'altro invece con il consumare indiscriminato, che accumula e fa incetta di tutto.

Per questo anche negli "inferni rosati" che sono i luoghi di consumo delle moderne metropoli si nasconde una debole speranza utopica. Per questo, in un pro-

gressivo risveglio della coscienza, si vede, per parafrasare Shakespeare, che *the matter dreams are made of*, la materia di cui son fatti i sogni, quelli ad occhi chiusi e quelli ad occhi aperti, è appunto la speranza, il desiderio, lo "spazio cavo" rinvenibile nell'uomo, uno spazio dionisiaco, in un certo modo, perché è come un tino dove ribolle l'utopia, è come una *Gärung*, una fermentazione dell'utopico.

3. In tale concavità dell'uomo si ha la possibilità di lacerare il "misterioso sipario", come lo chiamava Novalis, che ci separa nei sogni dalla conoscenza di noi stessi. Sogni che non sono soltanto privati, non sono soltanto consumistici, ma anche politici.

Ritorna spesso in Bloch l'esperienza degli ultimi anni della repubblica di Weimar, esperienza condensata in un articolo di quel periodo, intitolato *Socrate e la propaganda*, in cui viene raccontato un aneddoto esemplare sulla natura del desiderio in campo politico, quello di un dibattito disastroso, per la sinistra (in cui Bloch si riconosce), tra un rappresentante del KPD, il partito comunista tedesco dell'epoca, e un rappresentante del partito nazional-socialista.

Il rappresentante del KPD tiene un discorso estremamente complesso, tecnico e irto di cifre sulla caduta tendenziale del saggio di profitto in Marx, di cui nessuno capisce nulla. Arriva il nazista e, usando sfacciatamente dei miti falsi, ma che toccano corde profonde dell'animo umano e di quello dei tedeschi in quel particolare momento storico (l'identità, l'appartenenza, la patria), parla di pugnalata alla schiena, di tradimento, e esce alla fine trionfante dal confronto.

La morale di Bloch, rivolta contro l'"intellettualismo socratico" dell'etica, è che non si può puntare su una verità inerte, che somiglia alla lettura della formula chimica che si trova sulle bottiglie di acqua minerale, senza che dia il gusto dell'acqua stessa. Contro l'idea di una verità automatica, ma contemporaneamente contro l'idea di un mito che non ha radici razionali, di un mito che stravolge in maniera agitatoria i desideri umani, Bloch conduce una grande operazione di "ortopedia" del desiderio: cerca cioè di indirizzare le attese, le potenziali richieste di vita migliore verso qualcosa che non sia illusione e inganno, ma che non sia nemmeno semplice descrizione di un reale come qualcosa di già dato, descrivibile mediante formule astratte che non coinvolgano i più intimi desideri degli uomini.

Perché questo è stato il grande insegnamento di Bloch in riferimento a tutte le fasi critiche del nostro secolo e più in generale della storia: che quando non c'è pane, gli uomini consumano più fantasia, più miti, e che è proprio nelle situazioni di crisi che la filosofia deve stare desta, perché la speranza o il desiderio non siano traditi.

4. L'elemento intensivo della speranza implica dunque che essa diventi nuovamente qualcosa che muove in direzione di quanto è posto sotto i nostri occhi, ma spesso non riusciamo a vedere. La speranza non è infatti necessariamente legata a scenari grandiosi, a sfondi gloriosi del mondo. È legata per lo più a ciò che è piccolo, all'intensità di un punto. Goethe sosteneva che un ago punge proprio perché esercita la massima pressione, la massima intensità in uno spazio minimo. Bisogna guardare alle cose piccole (questo è uno dei maggiori lasciti del cristianesimo), recuperando la dimensione dell'infanzia. Dice Bloch nel *Principio speranza*:

"L'amore cristiano contiene un'inclinazione verso ciò che non è appariscente agli occhi del mondo, come incontro con esso e come sorpresa per questo incontro. Esso contiene il pa-

thos e il mistero della piccolezza" (PH 1488 s. [1456]), dell'infanzia ritrovata.

Per questo, quando Moltmann dice che ciò che lo affascina in Bloch è *die Kindlichkeit seines Denkens*, l'*Urvertrauen*, il carattere infantile del suo pensiero e questa specie di fiducia originaria o di base, io credo che ciò non solo sia vero, ma che sottolinei un aspetto poco considerato della speranza nel suo legame con il precetto di diventare come fanciulli se si vuole conseguire il regno dei cieli. Già Hegel aveva, peraltro, notato che diventare come fanciulli non vuol dire né restare bambini né essere bambini, vuol dire appunto farsi con ricostruita spontaneità (come quella, si può aggiungere, di un provetto suonatore di pianoforte, le cui mani sembrano scorrere senza sforzo o concentrazione sulla tastiera). Diventare cioè bambini significa conquistare di nuovo questa capacità di meraviglia, di stupore continuato, che non deve esistere soltanto, come nel *Teeteto* platonico o nell'apertura magnifica della *Metafisica* di Aristotele, all'inizio del filosofare, ma che lo deve sempre accompagnare, come un intreccio e un controcanto. Sin dalla sua infanzia collettiva, del resto, l'uomo ha sempre avuto dinnanzi il "sogno di una cosa" (nel senso della famosa lettera di Marx a Ruge del 1843 analizzata da Bloch).

5. Quel che caratterizza la logica del desiderio moderno è tuttavia la sua fioritura attraverso lo sviluppo delle utopie, specialmente di quelle orientate verso il futuro: le "ucronie". Chiarisco.

Le utopie, osserva Bloch, nascono temporali, ma in riferimento a un tempo mitico, insituabile, a-topico, all'età dell'oro. Diventano geografiche a partire dal terzo secolo a.C. e restano tali sino agli ultimi decenni del Settecento: isole perfette, dove tutto è organizzato secondo giustizia in maniera opposta al mondo reale. La loro perfezione è però, per definizione, inattingibile.

Quando invece – a partire da un romanzo del 1770, di Sebastien Mercier, *L'anno 2440* – per la prima volta l'idea di perfezione, o l'idea rousseauiana di *perfectibilité*, si sposta dallo spazio al tempo, e dal presente al futuro, per la prima volta si stabiliscono le tappe di un avvicinamento progressivo, asintotico (mai raggiunto ma sempre in tensione verso), a una società perfetta. Per la prima volta si riesce quindi a creare un'"interfaccia" tra utopia e storia o, in termini blochiani, una confluenza tra corrente calda e corrente fredda.

Qui batte il cuore della proposta blochiana: non si dà sviluppo storico, o la storia resta "invertebrata", se manca una logica del desiderio, lo slancio utopico; ma il desiderio non può essere sregolato, privo della zavorra, del peso dell'attenzione da dedicare alle situazioni reali, ai valichi impervi, ai bivi, alle vie senza uscita che la storia in ogni momento ci presenta.

Per questo, secondo Bloch, l'uomo, non è solo, spinozianamente, un animale desiderante o, nietzscheanamente, grande nei suoi desideri, oltre che nella sua ragione. È anche, necessariamente, un essere incompiuto, bisognoso di compimento, perché sente brechtianamente che *etwas fehlt*, "qualcosa manca", e quindi anche nell'attimo fuggente del compimento, della pienezza, avverte che questa pienezza si tinge di malinconia. Ed è per questo che la musica è importante in Bloch. Perché nella musica si presentano, indissolubilmente, il massimo di pathos e il massimo di razionalità matematica, il massimo di esattezza analitica e il massimo di con-fusione.

Come si presenta, dunque, il desiderio? Nella sua forma a noi più nota in Bloch, quella della speranza, che è come l'aria: inodora, insapora, invisibile e impal-

pabile, ma senza la quale noi non potremmo respirare. Essa è infatti simile alla "candida colomba" kantiana che crede di volar meglio qualora non incontri la resistenza dell'aria. La nostra ragione, tuttavia, può avanzare soltanto perché sostenuta da queste correnti ascensionali del desiderio e della speranza; può funzionare perché non si muove nel vuoto, perché incontra un cumulo di aspettative (deluse, non tutte realizzate, perché altrimenti non ci sarebbe speranza), di sofferenze e di tensioni irrisolte.

La logica della speranza presuppone che si sia imparato il sillabario della speranza, che ci si lasci prendere per mano, etimologicamente, da un manuale della speranza. Essa non implica dunque un mero rinvio, l'attesa passiva e disperata. È, in altri termini, una sorta di apprendimento alla visione, nel senso indicato dai grandi studiosi della *Gestalt*, della psicologia della forma: si apprende a vedere non per agglutinazione, per somma di frammenti percettivi, ma perché è presente una forma che dà ordine ai particolari della percezione. Se si conoscono le forme, si vede meglio; più si sa più si vede, ma anche viceversa: più si vede più si sa. La speranza, secondo una bella espressione blochiana, deve insegnare agli uomini a vedere anche oltre lo spettro del visibile, in direzione dell'"ultravioletto" del futuro.

6. In questa affermazione, tuttavia – pur nell'intenso fascino di una simile prospettiva, si nasconde uno dei punti deboli o, almeno, dei grandi interrogativi del pensiero di Bloch: il credere cioè che il mondo abbia una direzione interna prefissata, latente, che il futuro non cambi direzione ogni volta a seconda degli eventi imprevisti e imprevedibili del presente, ma piuttosto sia il prolungamento ideale del presente per linee tratteggiate.

Per questo credo che si debba guardare in termini paradossali alla filosofia blochiana. Paradosso non vuol dire contraddizione, bensì, etimologicamente, affermazione che va contro la *doxa*, cioè contro l'opinione recepita. Quali sono allora, sinteticamente, i paradossi in Bloch?

Anzitutto questo, che si devono poter ritrovare le ragioni della speranza nella realtà, non nell'immaginazione. È troppo facile trovare la speranza nel regno dell'immaginazione. Come osservava Hobbes, *ad spem sufficiunt levissima argumenta*, alla speranza bastano dei motivi o degli spunti di pochissimo peso. Sperare, soprattutto quando si è disperati, è facile, se si fugge nell'immaginazione. Ma la speranza deve "ingranare" con la realtà.

Altro paradosso è trovare l'utopia nella storia, cioè far sorgere un movimento assialmente orientato degli eventi grazie all'intervento attivo della progettualità umana, far sprizzare – per così dire – la scintilla dell'utopico dalla frizione stessa di elementi reali.

Ultimo e grande paradosso è quello di trovare l'eterno nel tempo. Vado sempre più convincendomi che l'acquisizione fondamentale di Bloch sia quella di aver elaborato l'ipotesi non di una speranza nel futuro, ma di una paradossale speranza nel presente, così da dar senso ad ogni momento della vita. Egli ha indicato, nel linguaggio di Walter Benjamin, la "piccola porta" dell'attimo che spalanca ad ogni istante la pienezza dell'eterno, in cui eterno non significa – come sa tutta la filosofia classica – un tempo gonfiato, un tempo senza fine. Non si deduce infatti l'eternità dal tempo. Da Platone in poi, è il tempo che si trae dall'eternità. "Eterno" (*aion*) non significa "di lunga durata", ma significa pienezza, intensità, o, come dice un autore caro anche a Bloch, Plotino, *zoe*, vita. L'eternità è vita. La speranza e il de-

siderio attingono l'eterno nei grandi attimi, negli attimi della compiutezza, non perché l'attimo si fermi, ma perché in quel momento noi abbiamo, come in una notte temporalesca, come nella *Tempesta* di Giorgione, o in certi quadri di Rembrandt, questo squarcio, questa visione improvvisa di un incontro con noi stessi e col mondo che ci mette in condizione di provare l'aroma, la sensazione di ciò che è il desiderio e di ciò che è la pienezza possibile del desiderio in una vita sempiterna colta istantaneamente.

Desideri privati, questi, che sono però, nello stesso tempo, traducibili anche in termini politici e che, in quanto politici, possono essere distorti. Desideri di identità (patria, nazione, casa, focolare) di cui bisogna preservare l'autenticità. A me pare che Bloch, anche nel periodo di piena adesione al marxismo e allo stalinismo, abbia sempre sentito, seppure oscuramente, l'insufficienza della politica a svolgere una funzione salvifica, a esaurire il senso della vita. Ed è per questo che in Bloch la religione svolge parziali funzioni di supplenza per quelli che sono i limiti della progettualità politica, soprattutto quando resta di basso profilo.

Se quindi bisogna pensare al presente in modo utopico, si deve innestare nella dimensione della politica (anche nella dimensione privata di ciascuno in quanto animale politico) il desiderio, la *spes* che non è garanzia.

7. Vorrei chiudere, in maniera per così dire antiutopica, ma profondamente blochiana, su quella grande sfida, che non sarà mai conclusa, tra il desiderio di una vita che duri e che non finisca, e quello che Agostino chiamava il *metus amittendi*, la paura di perdere quello che abbiamo, o, come diceva una vecchia dama francese del primo Ottocento, Madame Lambert, il fatto che *nous ne vivons que pour perdre*.

Di fronte a questa tragedia del perdere e del perdere la vita, Bloch dà dei sommessi segnali, che vengono presentati nel *Principio speranza*, quando cita il grande scrittore svizzero Gottfried Keller. Questi, capitato in un obitorio e vedendo morti di tutte le condizioni sociali e di tutte le età, messi uno vicino all'altro, li paragona, con un'immagine pudicamente carica di desiderio, a emigranti che dormono nel porto con le loro povere cose aspettando il sorgere del giorno (PH 1351 [1327]).

La speranza del *non omnis confundar*, della non completa vittoria della morte su ogni vita umana rappresenta, nell'ateismo blochiano, il permanare di una utopia assoluta e priva di compromessi. Un'utopia, però, che non si affida alla certezza di una risurrezione, che riterrebbe un tradimento per la ragione accettare ciò che il desiderio troppo violentemente reclama come realtà già data.

Quando Bloch mostra, parlando del *Requiem* di Mozart, come la musica abbia assunto, da circa due secoli, quella potenza, quel pathos, quel *numinosum*, che aveva prima la religione per la maggior parte dei fedeli, e abbia provocato adornianamente quel brivido che la religione stessa non riesce più a trasmettere in una società secolarizzata, ecco allora che non si mostra soltanto, "in sovraimpressione", il rapporto di etica e di ontologia, ma anche il riferimento a un desiderio che non è né terreno né celeste. Esso non crede, infatti, che, da un lato, il mondo sia tutto così come appare nella sua attuale immanenza, ma, dall'altro, non crede neppure che vi sia un assoluto aldilà di questo mondo, completamente diverso.

Bloch avrebbe forse letto con grande intensità e partecipazione emotiva quello che lo scrittore ebreo Elie Wiesel racconta nel romanzo *La notte*, laddove descrive

crudamente la terribile scena di impiccagione in un campo di concentramento nazionalsocialista:

"I due adulti non vivevano più. La lingua pendula, ingrossata, bluastra. Ma la terza corda non era immobile: anche se lievemente il bambino viveva ancora ... Più di una mezz'ora restò così, a lottare tra la vita e la morte, agonizzando sotto i nostri occhi. E noi dovevamo guardarlo bene in faccia. Era ancora vivo quando gli passai davanti: La lingua era ancora rossa, gli occhi non ancora spenti. Dietro di me udii il solito uomo domandare: – Dov'è dunque Dio? E io sentivo in me una voce che gli rispondeva: – Dov'è? Eccolo: è appeso lì, a quella forca".

Questa "de-teocratizzione", questo togliere alla divinità l'elemento di forza del Dio *pantokrator*, onnipotente, diventa in Bloch una risposta al *cur Deus homo* ("perché il Dio si è fatto uomo?"). Una risposta "laica", nel senso che resiste alle seduzioni di una vita eterna di felicità senza fine, a un adempimento già promesso dal desiderio. Ma non laica nella maniera banale, nel senso che la religione venga rifiutata perché sarebbe semplice mitologia. La religione, infatti, o per meglio dire quella speranza che deve essere contenuta nella religione, ha a che fare con qualcosa che è il contrario della banalità: l'eliminazione di questa speranza, così come l'eliminazione del desiderio, si paga con l'atrofia, con l'istupidimento, con la mancanza di tensione progettuale, di un progetto che deve però realizzarsi di momento in momento.

Il desiderio mantiene in tensione noi stessi. Il nostro paradossale errore non consiste, per Bloch, nel desiderare troppo, ma nel desiderare troppo poco (e male).

STEFANO ZECCHI

UTOPIA DELL'ARTE

Bloch diceva che si può misurare la storia dell'uomo attraverso le sue allegorie e i suoi simboli. L'arte usa un linguaggio allegorico, la religione un linguaggio simbolico.

Questa è una distinzione sistematica che Bloch stabilisce soprattutto in *Experimentum Mundi* [1], ma che non mantiene con rigore: nella *Tübinger Einleitung in die Philosophie* [2] la propone, ammettendo tuttavia il simbolico anche nella sfera dell'arte; nel *Prinzip Hoffnung* [3] prima fa corrispondere la distinzione ad una differenza che passa all'interno sia dell'arte che della religione (PH 202 [208]), poi addirittura sembra invertire la corrispondenza, attribuendo il simbolo all'ambito estetico della poesia (PH 275-279 [279-281]).

Perché queste oscillazioni? Perché credo che Bloch veda nell'allegoria quella funzione di significato, di comprensione, che è in Goethe e in Novalis. E cioè la differenza istituita da Bloch è tutta interna al simbolo stes-

[1] E. Bloch, *Experimentum Mundi*, Suhrkamp, Frankfurt M. 1975 (sigla: EM), pp. 196-212 [tr. it. di G. Cunico, Queriniana, Brescia 1980, pp. 229-244].

[2] E. Bloch, *Tübinger Einleitung in die Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt M. 1970 (sigla: TE), p. 340.

[3] E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Suhrkamp, Frankfurt M. 1959 [*Il principio speranza*, tr. it. di E. De Angelis e T. Cavallo, Garzanti, Milano 1994] (sigla: PH).