

STRATIFICAZIONI TEMPORALI E UTOPIA CONCRETA
NEL PENSIERO DI ERNST BLOCH

VASAI Irene*

Abstract

In the face of a contemporary world increasingly marked by regressive nostalgia, Ernst Bloch's thought can provide the critical tools to trace the latency of the possible within the folds of the present. This paper offers an interpretation of the role of utopian imagination in Bloch's work, through three key moments: the theory of non-contemporaneity, the ontology of the not-yet, and the vision of history as a *multiverse*. Through this analysis, Bloch's proposal emerges as a synthesis between the desiring dimension of utopia and concrete praxis, which derives from the interpretation of historical-material conditions. In this way, Bloch's concrete utopia is able to heal the fracture between an unresolved past and a possible future, orienting the historical process toward the realization of the *humanum*.

Keywords: Ernst Bloch, concrete utopia, non-contemporaneity, multiverse, hope.

1. Introduzione

Rintracciare dove, e quando, le forme del pensiero utopico si fanno esplicite è uno dei motivi principali di tutta l'opera di Ernst Bloch. Ci sono periodi in cui la tendenza utopica rimane semplicemente latente e ci sono dei momenti di rottura: sono momenti storici, rivoluzioni, ma anche opere d'arte, progetti, prodotti culturali, atteggiamenti quotidiani. Nell'opera blochiana si assiste al prender forma di una specifica forma di immaginazione politica, che è l'immaginazione utopica, e che trova il proprio correlato nella costruzione di immagini di desiderio che sono immagini di emancipazione, ovvero di *utopie concrete*.

Ciò che vorrei proporre è una lettura trasversale dell'opera blochiana alla luce della tensione che si instaura tra la tendenza utopica e la temporalità, intesa non come una semplice analisi critica del passato, una diagnosi del presente e una progettualità futura, ma in maniera più complessa e stratificata. Per fare questo credo sia necessario ripercorrere tre momenti della produzione blochiana. Faccio riferimento, in primo luogo, alla teoria della *Ungleichzeitigkeit*, ossia della non-contemporaneità del contemporaneo, per come articolata in *Erbschaft dieser Zeit* (1935).

* PhD in *Political Philosophy* at *Scuola Normale Superiore, Pisa*.

In secondo luogo, alla concezione del tempo come intrinsecamente orientato verso il futuro, la speranza e l'emancipazione, per come emerge dalle pagine di *Das Prinzip Hoffnung* (1959). Su questo terreno, l'impostazione temporale trova il proprio corrispettivo nella teoria antropologica blochiana e nella sua conseguente progettualità politica. Infine, si riscontra la necessità di interpretare il tempo – e la storia – quale *multiversum*, una struttura elastica e dinamica, che, attraverso una tale metafora spaziale, possa dar ragione della ricchezza storico-politica di un mondo sempre più ampio e di una Storia sempre meno euro-centrica ed euro-centrata. Questo vuol dire, credo, anche aprirsi a una lettura plurale della contemporaneità, che dia piena legittimità alle sue diverse voci e ai suoi molteplici sguardi.

2. Irrazionalismo e non-contemporaneità

L'operazione che, in *Erbschaft dieser Zeit*, Bloch mette in atto si iscrive in un progetto di comprensione – e, in una certa misura, di razionalizzazione – delle forze e delle immagini dell'irrazionale. Uno dei nodi teorici fondamentali dell'opera è il tentativo di comprendere le ragioni dell'ascesa dei fascismi europei: per farlo, è necessario individuare i desideri e gli immaginari su cui questi hanno fatto leva. Perciò, sostiene Bloch, è l'ambito dell'*irratio* e della mitologia quello verso cui rivolgere lo sguardo. Questa ricerca non deve cadere, tuttavia, nella semplice equivalenza di mito e irrazionale: in altre parole, bisogna rifuggire l'inganno illuminista che pone sullo stesso piano mito e religione, etichettandoli come immaginari e, quindi, irreali e irrazionali, in contrapposizione a un *logos* e a una razionalità scientifica tipicamente moderni³⁶.

Bloch opera una distinzione tra i miti che sono il risultato di paure, di ignoranza e di superstizione e quelli che sono, invece, espressione di una ribellione allo stato di cose attuale e che rappresentano, dunque, “il sognare

³⁶ Come noto, lo smascheramento dei rapporti profondi e sotterranei che intercorrono tra Illuminismo e mito è ciò che si propongono di fare Horkheimer e Adorno a metà degli anni Quaranta nella *Dialettica dell'Illuminismo* (Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Querido Verlag, Amsterdam 1947; *Dialettica dell'Illuminismo*, trad. it. di R. Solmi, Einaudi, Torino 2017). Nella sua ricerca di autolegittimazione, l'Illuminismo tende ad esacerbare il proprio contrasto con il mito, nascondendo che esso è già di fatto una forma di rischiaramento in quanto concerne lo scoprire le origini delle cose. A tal riguardo, si veda anche Chiara Bottici, *A Philosophy of Political Myth*, Cambridge University Press, Cambridge 2007; *Filosofia del mito politico*, Bollati Boringhieri, Torino 2012.

che spinge in avanti”³⁷, e questo fa sì che egli possa distinguere, in un secondo momento, tra un mito regressivo e uno propriamente utopico³⁸. Analizzare le forme del mito regressivo ha il significato specifico di prendere in piena considerazione i fenomeni che apparentemente esulano dalla *ratio* borghese e moderna: sono le forme dell’immaginario di quelle classi e di quei gruppi sociali i cui posizionamenti socioeconomici e il cui sguardo sul mondo rimane non-incorporato, non-omogeneizzato al capitalismo contemporaneo ³⁹. Perciò, indagare le forme dell’*irratio* non vuol dire contrapporre la politica moderna, che si autoproclama autonoma e razionale, a un elemento irrazionale che minerebbe la tenuta stessa dell’impianto della modernità. Piuttosto, significa riconoscere le modalità con cui la politica di inizio Novecento si è rapportata agli elementi mitici ancora ben presenti nella società – e questo con duplice finalità: da un lato, si individueranno quali sono i fattori che, in tale contesto, hanno permesso l’ascesa dei fascismi europei; dall’altro, quali sono recuperabili, ereditabili, da un movimento critico e improntato all’emancipazione. Una delle domande centrali è, allora, se non sia possibile che quell’inquietudine e quelle contraddizioni reali che trovano manifestazione nella situazione storico-sociale della Germania degli anni Trenta – e che il nazismo riempie attraverso immagini mitiche – non possano essere risignificate sotto un segno diverso, sotto un’insegna di emancipazione e non di regresso reazionario.

Per Bloch il nazismo deve essere interpretato come un fenomeno eminentemente ideologico e culturale. Un’interpretazione delle ragioni dell’ascesa dei fascismi che faccia riferimento esclusivo a spiegazioni di ordine economico o sociale si rivela povera di fronte alla complessità del reale. La conquista del potere è una questione non solo di consensi elettorali, o di forza e violenza, ma passa attraverso sia il risveglio di speranze e di immaginari sopiti, sia il conio di nuove immagini culturali e di nuove mitologie:

³⁷ Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 1959; *Il principio speranza*, trad. it. di E. De Angelis, T. Cavallo, Mimesis, Milano-Udine 2019, p. 8. A tal proposito, si veda: Roland Boer, *The Privatization of Eschatology and Myth: Ernst Bloch vs. Rudolph Bultmann*, in P. Thompson, S. Žižek (a cura di), *The Privatization of Hope: Ernst Bloch and the Future of Utopia*, Duke University Press, Durham-London 2013, pp. 106-120.

³⁸ Una tale distinzione sarà ricalcata, nel *Principio speranza*, nella differenziazione tra i sogni notturni e i sogni ad occhi aperti: si veda E. Bloch, *Principio speranza*, cit., pp. 92-134.

³⁹ Di queste forme, dice Bloch, si potrebbe fare come un “*catalogo delle cose tralasciate, dei contenuti che non trovano posto nel sistema concettuale maschile, borghese, religioso*” (E. Bloch, *Erbschaft dieser Zeit*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 1973; *Eredità di questo tempo*, trad. it. di L. Boella, Mimesis, Milano-Udine 2015, p. 458).

I bisogni “irrazionali” di oggi, certo, derivano anch’essi in ultima analisi dalla situazione economica, ma in modo non tanto semplice e facile, e di conseguenza non si possono trattare e far scomparire in maniera altrettanto semplice e facile⁴⁰.

In questo modo, accanto alla violenza, appaiono, sotto una nuova forma, sogni antichi, arcaici: non nelle grandi città, non negli strati economicamente più avanzati sono da ricercare le radici dell’ascesa dei fascismi, ma in quelli più antichi, meno contemporanei. Il nazismo tedesco fa leva, nell’interpretazione blochiana, su una coscienza non contemporanea al suo mondo, ma legata a spazialità e temporalità antichizzate. Nel discorso nazista si manifesta un residuo “arcaico-emozionale”⁴¹, che fa leva su di uno strato *temporale* che non appartiene in senso stretto al presente, che non è *contemporaneo* al presente della struttura socioeconomica della Germania degli anni Trenta. È ciò che Bloch sintetizza nella teoria della non-contemporaneità del contemporaneo, che, prendendo le mosse dalla considerazione di diverse esperienze dell’attualità⁴², arriva a sostenere che la storia non è un’entità rettilinea, che avanza in maniera omogenea, il cui fronte corrisponderebbe alle forme più progredite del capitalismo. Al contrario, la storia si dimostra un’entità “*poliritmica e plurispaziale, con zone non ancora sufficientemente padroneggiate e ben lontane dall’essere portate alla luce, superate*”⁴³.

Leggere la contemporaneità attraverso la lente della non-contemporaneità permette a Bloch di individuare diverse classi sociologiche, che corrispondono, quindi, a diverse esperienze temporali. Dove proletariato e borghesia manifestano la contemporaneità capitalista, sono i giovani, i contadini e gli esponenti del ceto medio a dar voce alla non-contemporaneità reale propria della Germania di inizio Novecento. Quella della gioventù è una condizione particolare: ci si aspetterebbe un’inclinazione al futuro, alla speranza di una vita adulta piena e soddisfatta. Invece, la gioventù non si sente

⁴⁰ *Ivi*, p. 470.

⁴¹ *Ivi*, p. 102.

⁴² *Ivi*, p. 145: “L’esperienza dell’attualità non è la stessa per tutti [*Nicht alle sind im selben Jetzt da*]. Alcuni vivono il presente solo esteriormente, per il semplice fatto che li si può vedere oggi. Ma ciò non vuol dire che vivano nello stesso tempo degli altri. Essi portano invece con sé qualcosa di anteriore che viene a mescolarsi con il presente. Il modo in cui un uomo vive il tempo dipende dal luogo in cui si trova in carne ed ossa e soprattutto dalla classe alla quale appartiene. Epoche più antiche di quella attuale continuano a vivere nei ceti più antichi. Si ritorna facilmente, si sogna di tornare, ai vecchi tempi”.

⁴³ *Ivi*, p. 105.

a proprio agio nella contemporaneità, e sarebbe più incline “a tornare indietro che ad attraversare l’oggi per raggiungere il domani. E ciò sarà vero finché il tempo diverso, nel quale essa si trova, non sarà trasposto nel futuro”⁴⁴.

D'altronde, su di un piano socioeconomico, sono due le categorie non-contemporanee, i contadini e il ceto medio. La distinzione tra città e campagna si trasfigura nell'opposizione tra l'urbanizzazione e un'esistenza legata ai cicli della terra, a rapporti di produzione dalla forma relativamente arcaica, a una temporalità circolare. Nella ricostruzione blochiana, si assiste a un movimento analogo anche per quel che riguarda il ceto medio: localizzato spazialmente nella contemporaneità, entra in contatto con le classi contemporanee e da esse si ritrae. Il desiderio dell'impiegato è quello di non essere proletario e, attraverso una tale ritrazione, non si osserva che una regressione temporale: “[i]l desiderio dell'impiegato di non essere proletario si amplifica fino a diventare aspirazione orgiastica alla subordinazione, alla condizione magica del funzionario agli ordini di un duca”⁴⁵. L'insicurezza sociale, la precarietà economica e immaginativa, spinge questi ceti verso una nostalgia di qualcosa che non-è-più, piuttosto che verso un futuro che non-è-ancora. Un passato non completamente consumato, quindi, che il discorso nazionalsocialista è stato in grado di occupare, facendo leva su immaginari, desideri, speranze – e linguaggi – non esauriti e non corrispondenti alla forma della conflittualità propriamente contemporanea: “sono dunque all'opera impulsi e riserve provenienti da epoche e sovrastrutture precapitalistiche, non contemporaneità autentiche che una classe in declino riattualizza nella propria coscienza o lascia che vengano riattualizzate”⁴⁶.

La stratificazione temporale che si manifesta, a livello sociale, nella contrapposizione tra classi contemporanee e non-contemporanee trova il proprio corrispettivo nella distinzione tra *ratio* e *irratio* con cui si sono caratterizzate le costruzioni di immaginari, di desideri e speranze. È nelle classi che si pongono in contrapposizione al tempo presente, ossia nelle classi non-contemporanee, che l'*irratio* trova proprio terreno più fecondo. Di fronte a questa realtà sociale intimamente processuale, la necessità che Bloch individuerà è quella di un nuovo tipo di dialettica, in grado di render conto della stratificazione della realtà, e di aprire la possibilità di un futuro qualitativamente diverso.

⁴⁴ *Ivi*, p. 147.

⁴⁵ *Ivi*, p. 151.

⁴⁶ *Ivi*, p. 155.

3. *Passato e presente alla prova del futuro*

Un concetto di tempo che si propone come intrinsecamente e teleologicamente orientato verso il futuro riflette la complessità della teoria del non-essere-ancora, che Bloch sviluppa fin dai suoi primi lavori, ma che trova la propria più compiuta esplicazione nel *Principio speranza*. Il punto centrale dell'argomentazione blochiana si esemplifica nella costruzione di un sistema ontologico che si basa non sulla natura statica dell'essere, ma sul suo divenire continuo e processuale. L'ontologia blochiana è una teoria del desiderio, del non-essere-ancora – il che vuol dire, una teoria che prende in considerazione un soggetto (S) che non-è-ancora il suo predicato (P). In questo senso, la teoria blochiana prende la forma di un'ontologia *utopica*. Il mondo, nell'interiorità del soggetto così come nell'esteriorità del reale, non-è-ancora, è preso in un processo senza fine. Il reale non è allora il reame del divenuto, ma è esso stesso processo. Non si compone di fatti, compiuti, già-divenuti, in cui il soggetto si trova gettato, ma è processualità e dinamismo: “il *non-ancora* caratterizza la *tendenza* nel processo materiale, la tendenza dell'origine che si sviluppa, e che tende alla manifestazione del suo contenuto”⁴⁷. In questo quadro, l'essere umano è mosso dalla sua fame di un mondo migliore che non-è-ancora realizzato. Non ha un'esistenza solida, compiuta: la realizzazione di questo “spazio cavo”⁴⁸ che è l'esistenza umana avviene in un primo momento interiormente, sulla scorta di un sentimento di mancanza e di “ribollente” utopia⁴⁹, ma trova immediatamente una corrispondenza nell'esteriorità. Il mondo esterno non è chiuso, né compiuto:

Ci sono unicamente processi, cioè riferimenti dinamici, in cui il divenuto non ha vinto completamente. L'effettuale è processo; questo è l'intricata mediazione fra presente, passato non liquidato e soprattutto futuro possibile. Sì, tutto ciò che è reale trapassa, nel suo fronte processuale, nel possibile, e possibile è tutto ciò che in primo luogo è parzialmente condizionato, in quanto non ancora determinato in maniera compiuta o conclusa⁵⁰.

La possibilità reale, ossia tutto ciò le cui condizioni non siano completamente già iscritte nell'oggetto stesso, si mostra quale il fondamento di ogni processualità – ossia del mondo, della vita e dell'essere umano stessi. A circondarci non è la presenza, ma la possibilità. La modalità del divenire reale della possibilità ruota attorno al suo legame con la materia: “la materia

⁴⁷ E. Bloch, *Il principio speranza*, cit., p. 361.

⁴⁸ *Ivi*, p. 231.

⁴⁹ *Ivi*, p. 230.

⁵⁰ *Ivi*, p. 231.

è la possibilità reale per tutte le forme che sono latenti nel suo grembo e che vengono generate da essa attraverso il processo”⁵¹. Inoltre, trasporre l’elemento della processualità nel campo della materia comporta un legame indissolubile tra materia e anticipazione reale: “*senza materia non c’è alcun terreno dell’anticipazione (reale), senza anticipazione (reale) non è comprensibile alcun orizzonte della materia*”⁵². In questo modo, il materialismo storico-dialettico trova il proprio fondamento nell’ontologia del non-essere-ancora: ciò significa rintracciare il futuro nel passato e nella materia stessa.

Tuttavia, individuare il futuro nel passato non garantisce la possibilità di comprendere pienamente il presente. Il soggetto vede solo il processo e il suo procedere, nel tentativo di portar-fuori ciò che fermenta nel fatto-che: il presente che egli, soggettivamente, vive è, in quanto immediato e proprio in virtù della sua immediatezza, sempre oscuro ai suoi occhi. L’oscurità dell’attimo vissuto conduce a un’inconscia insoddisfazione per quell’esistenza che appare incompiuta, mutilata, e, quindi, alla necessità di una ricerca di identità intravista e promessa. In questo modo, si manifesta una tensione verso una forma del sé non ancora dispiegata, ma che, in quanto tale, ci appare come sempre più appagante e più riuscita di quella attuale. Tale tensione è tanto singolare, quanto collettiva: è una tensione verso qualcosa di diverso, verso un *novum*. Da un punto di vista individuale, è rivolta verso una versione migliore e più compiuta del singolo; da un punto di vista collettivo, verso il *summum bonum*, verso il desiderio di una vita migliore.

L’obiettivo è di costruire un futuro qualitativamente diverso, in grado di rispondere ai bisogni e ai desideri che innervano la contemporaneità. In quanto intrinsecamente desiderante e utopico, guidato dai propri desideri di una vita migliore, l’essere umano non può che riempire i propri sogni con la promessa della loro attualizzazione. In quanto tale, l’essere umano è al contempo un essere utopico e un essere speranzoso: è precisamente questa predisposizione alla speranza che determina l’umano come un essere il cui sguardo si spinge in avanti, e per il quale sia il presente che il passato sono permeati dall’anticipazione di ciò che non-è-ancora.

Nelle sue aspirazioni, ogni uomo vive in primo luogo nel futuro, il passato viene solo in seguito e un vero presente non c’è ancora proprio quasi per niente. Il futuro contiene quel che si teme o quel che si spera; dunque,

⁵¹ Ivi, p. 276.

⁵² Ivi, p. 278.

secondo le intenzioni umane, qualora non le si frustra, contiene solo quel che si spera⁵³.

Come noto, quello di *speranza* è il concetto che serve da cardine di tutta la filosofia politica di Bloch. La speranza incarna non soltanto un *affetto di attesa*⁵⁴, ma svolge anche la funzione di orientare l'azione umana, nel tentativo di trovare un riempimento dell'assenza implicata in ogni essere. Si può facilmente vedere in che modo, dunque, essa diventi motore di ogni utopia, nonché di ogni utopia concreta. Muovendosi non verso una passata età dell'oro, ma sempre verso l'avanti, la speranza anticipa i contenuti del futuro, rimettendo in movimento anche gli stessi contenuti del passato: "solo un pensiero rivolto al cambiamento del mondo, e che dia forma alla volontà di cambiamento, si riferisce al futuro (allo spazio di nascita non chiuso che ci sta davanti) senza considerarlo un imbarazzo, e al passato senza considerarlo una malia"⁵⁵.

Desiderio, speranza, così come l'anticipazione e l'intrinseco orientamento verso il futuro propri della teoria blochiana, sono concetti che instaurano una difficile relazione col presente. Una teoria critica delle pratiche esistenti si pone sempre in una stretta relazione con una visione alternativa di tali pratiche sociali – anche se questa alternativa non trova realizzazione in nessun luogo o in nessun tempo. Tuttavia, pensare il futuro come una redenzione rispetto a un presente insoddisfacente od opprimente crea delle serie problematiche. La redenzione rischia di essere sempre rimandata a un futuro non localizzato, e il presente corre il pericolo di vivere all'ombra di un futuro promesso ma mai realizzato. La proposta blochiana è di abbracciare un *ottimismo militante*, che corrisponda al desiderio di trasformare il mondo nonostante e in risposta al fallimento, alla catastrofe e alla distruzione⁵⁶. L'attenzione posta sulla possibilità, che innerva ogni passo del percorso del mondo e dell'essere umano che vi agisce, permette di soffermarsi sul fatto che le cose possono andare diversamente, anche quando il presente sembra perduto. A una tale impostazione corrisponde, in seconda battuta, una precisa scelta teorica: calibrare la teoria su una nuova dialettica, *a molteplici livelli*, che sia in grado, per mezzo della propria molteplicità, di render conto della "problematicità di una totalità a molteplici livelli"⁵⁷.

⁵³ Ivi, p. 6.

⁵⁴ Cfr. ivi, pp. 78-91.

⁵⁵ Ivi, p. 12.

⁵⁶ Cfr. Joe Davidson, *A Dash of Pessimism? Ernst Bloch, Radical Disappointment and the Militant Excavation of Hope*, "Critical Horizons", 2021/4, n. XXII, pp. 420-437.

⁵⁷ E. Bloch, *Eredità di questo tempo*, cit., p. 164.

4. *Multiversum e narrazioni plurali*

Se una tale realtà stratificata richiede una nuova dialettica, a molteplici livelli, è perché si propone di rispondere alla necessità di spiegare in maniera globale e unitaria i dislivelli temporali della società contemporanea. Ma essa rappresenta anche il bisogno di uno strumento che possa far muovere in avanti. È una dialettica “poliritmica”⁵⁸ e un “contrappunto di tempi diversi” in cui la voce dell’oppresso funge da *cantus firmus*⁵⁹:

- Per padroneggiare la non contemporaneità, sorge quindi il problema di una dialettica rivoluzionaria a molteplici livelli; è chiaro, infatti, che nel capitalismo e nella sua dialettica la totalità dell’evoluzione anteriore non è stata ancora “superata”. La storia mondiale, lo ha già detto il rivoluzionario borghese Börne, è una casa con più scale che stanze, e lo stesso Marx [...] ritiene che quell’”infanzia sociale dell’umanità” conservi un fascino duraturo e che il capitalismo in ogni caso non è l’unica casa della storia dalla quale occorra ereditare dialetticamente⁶⁰.
- La contraddizione non-contemporanea fa il gioco del sistema capitalistico perché alle soggettività non-contemporanee non è dato un altro orizzonte di riferimento futuro, né la possibilità di un immaginario, di desideri o di speranze diversi. In questo modo, il capitalismo rimane l’unica stanza possibile, non sembra esservi alternativa. Solo il proletariato, in quanto figura contemporanea dell’oppressione, in grado di parlare una lingua che è insieme contemporanea e aperta al futuro, può farsi carico degli elementi utopici e sovversivi pur presenti nell’epoca attuale: così, li restituirà al loro significato autentico – che è un significato di liberazione.

Una dialettica a molteplici livelli è necessaria per ritrovare nel passato elementi ancora effettivamente operanti – “*nebulose autentiche* (che devono ancora generare una stella)”⁶¹ –, non ancora superati. Solo in questo modo sarà in grado di ereditare realmente il presente, nelle sue contraddizioni, nella sua complessità e nei suoi elementi genuinamente emancipatori. La

⁵⁸ E. Bloch, *Eredità di questo tempo*, cit., p. 105.

⁵⁹ *Ivi*, p. 169.

⁶⁰ *Ivi*, pp. 166-167.

⁶¹ *Ivi*, p. 167.

soggettività collettiva che si viene delineando mantiene in sé la molteplicità che caratterizza il tempo presente: tiene insieme gli elementi non-contemporanei, ma anche quello ultra-contemporaneo [*übergleichzeitig*] rappresentato dal proletariato. Solo così sarà in grado di prendere coscienza di quel “sogno di una cosa”⁶² della quale non si ha che da possedere la coscienza per possederla realmente. E solo così sarà possibile realizzare i pensieri e i desideri del passato, senza per questo tracciare un solco insuperabile tra passato e futuro.

L'appello a strutturare un nuovo tipo di dialettica, a molteplici livelli, trova il proprio corrispettivo nella proposta di leggere la storia globale come un *multiversum*, in cui le differenze storiche o geografiche non siano appiattite sull'unidimensionalità eurocentrica, ma possano trovare una piena rappresentazione. Questo implica, in primo luogo, la necessità di individuare un tempo propriamente storico, parallelo al tempo strettamente cronologico. Quest'ultimo è omogeneo, continuo, astratto, progredisce a intervalli regolari – quelli scanditi dallo scoccare delle lancette dell'orologio. Ma allo stesso modo esso è “*del tutto indifferente rispetto ai contenuti*, che in esso accadono o non accadono”⁶³. Nel suo essere una vera e propria astrazione dell'esperienza vissuta, esso è uniformemente vuoto e rigido. D'altra parte, il tempo storico indica “un *tempo-tendenza*, un tempo molto qualitativo, quindi non un tempo di per sé neutro”⁶⁴. Per quanto il tempo cronologico si trovi necessariamente alla base di ogni contenuto storico, esso non rappresenta altro che “il rigido scheletro sotto la carne e il sangue di questo tempo-tendenza”⁶⁵.

Se dal tempo storico e dal mondo viene espunto qualsiasi tipo di scopo e di direzionalità, lasciandolo in preda semplicemente alle leggi della fisica, al tempo vuoto e astratto, allora: “la storia sarebbe come quando i pesci in una tinozza si mordono l'un l'altro o fanno un gioco d'amore, e fuori entra dalla porta la cuoca con diversi coltelli, ponendo fine a tutto”⁶⁶. In questo senso,

⁶² Cfr. K. Marx, *Un carteggio del 1843 e altri scritti giovanili*, Editori Riuniti, Roma 1954, pp. 40-41: “Apparirà chiaro [...] come da tempo il mondo possieda il sogno di una cosa della quale non ha che da possedere la coscienza, per possederla realmente Apparirà chiaro come non si tratti di tirare una linea retta tra passato e futuro, bensì di realizzare i pensieri del passato”.

⁶³ E. Bloch, *Differenzierungen im Begriff Fortschritt*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 1963; *Differenziazioni sul concetto di progresso*, trad. it. a cura di V. Morfino, Pgreco, Milano 2023, p. 48.

⁶⁴ *Ivi*, p. 49.

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ *Ivi*, p. 61.

Bloch propone la possibilità di considerare il tempo storico in analogia allo spazio di Riemann⁶⁷ – e, in questo modo, propone l’idea di un concetto di tempo storico *non rigido*, ma concepito *elasticamente*. Al concetto di tempo cronologico manca l’elemento della processualità del contenuto: manca, cioè, la possibilità di una *pluridimensionalità* della linea del tempo, richiesta ormai dalla “ricchezza geografica del materiale storico”⁶⁸. La linearità e la rigidità non sono più in grado di rendere conto di una tale ricchezza storica:

Il concetto di progresso [...] invece dell’unilinearità ha bisogno di un *multiversum* ampio, elastico e pienamente dinamico, un contrappunto costante e spesso intrecciato di voci storiche. Quindi, per rendere giustizia all’enorme materiale extraeuropeo, non è più possibile lavorare con un’unica linea, né senza curvatura nella serie, e nemmeno senza una nuova complessa molteplicità temporale [...]⁶⁹.

La proposta blochiana è quindi di intendere secondo il modello di un *multiversum* tanto il tempo storico, quanto il concetto di progresso. Ciò vuol dire che l’attenzione deve essere posta non sulla pretesa omogeneità della serie temporale, ma sui “differenti piani temporali subordinati e sovrapposti gli uni agli altri”⁷⁰, di cui la storia si compone. Essi non sono omogenei, ma *differenziati*, discontinui. Il tempo deve allora prendere parte, in maniera elastica e plastica, ai movimenti e ai processi materiali e, al contempo, essere materialmente determinato da essi.

Nella differenza si riscontra, tuttavia, un centro fecondo, un’unità di fondo che emerge processualmente: è quello che qui, come già altrove, Bloch denomina come *humanum*⁷¹. Umano è il contenuto-fine della storia stessa, ne è il “*solo punto temporale autenticamente tollerabile, [...] utopicamente-tollerabile*”⁷². E il *multiversum* delineato da Bloch è precisamente espressione del fatto che l’*humanum* non sia stato ancora realizzato. Se la modernità ha privilegiato una rappresentazione del tempo come lineare è perché, in questo

⁶⁷ Vd. *ivi*, p. 51: “Lo spazio di Riemann non porta più in sé la rigidità, è bensì variabile, permette di cambiare le misure in esso e questo di nuovo non per ragioni di calcolo puramente operativo-idealistiche, ma soprattutto per ragioni di oggetto. Per cui, Riemann considera come oggettivo (e ha fatto con ciò posto alla teoria della relatività) che il campo metrico non sia rigidamente dato una volta per tutte, ma che sia causalmente dipendente dalla materia e che cambi con essa”.

⁶⁸ *Ibidem*.

⁶⁹ *Ivi*, p. 63.

⁷⁰ *Ivi*, p. 55.

⁷¹ Si veda, per esempio, E. Bloch, *Il principio speranza*, cit. p. 311.

⁷² E. Bloch, *Differenziazioni sul concetto di progresso*, cit., p. 47.

modo, ha escluso l'ipotesi della molteplicità dei tempi⁷³. In questo senso, allora, l'intera storia si struttura secondo un senso e uno scopo ben preciso, che corrisponde allo sviluppo dell'*humanum*:

E l'*humanum* è così inclusivo nella reale *possibilità* del suo contenuto-meta *che permette di ordinare tutti i movimenti e le forme delle civiltà umane nella coesistenza di tempi differenti, e in modo così forte da non impantanarsi di fronte a un tempo circolare concepito in modo puramente meccanicistico*.⁷⁴

Per l'*humanum*, che emerge dalla processualità della storia, le diverse culture, passate e presenti, europee e non, diventano così testimonianze di una ricerca continua: esse non convergono in un'unica cultura già presente e manifesta, ma “in un *humanum* in nessun luogo ancora sufficientemente manifesto, ma certo sufficientemente anticipabile”⁷⁵.

In una spinta centripeta⁷⁶, nella ricerca di un'unità al di sotto della molteplicità, Bloch cerca di immaginare non tanto una coabitazione di differenze all'interno di un unico quadro temporale, ma di ripensare il ritmo stesso della storia in un senso di superamento di quell'immagine e di quell'uso capitalistico del concetto di progresso. Non si tratta di rigettarlo, ma di riconquistare la meta, il *plus* rivolto al meglio, schierato dalla parte non dei vincitori, ma degli oppressi⁷⁷. D'altro canto, come lo stesso Bloch ricorda nella chiusura del saggio dedicato, appunto, al concetto di progresso (*Differenzierungen im Begriff Fortschritt*, 1963), esso non implicava un vertice europeo nelle sue rivoluzioni, ma “una terra migliore”⁷⁸.

5. Conclusioni: ottimismo militante e utopia concreta

L'atteggiamento che, concretamente mediato, conduce verso una “terra migliore”, Bloch lo aveva già individuato, nel *Principio speranza*, in quello

⁷³ Cfr. V. Morfino, *Sulla temporalità plurale. La tradizione marxista spazzolata a “contropelo”*, in E. Bloch, *Differenziazioni sul concetto di progresso*, cit., p. 68.

⁷⁴ E. Bloch, *Differenziazioni sul concetto di progresso*, cit., p. 62.

⁷⁵ *Ivi*, p. 64.

⁷⁶ Cfr. M. Farnesi Camellone, *Multiversum: la storia di un concetto politico*, in E. Bloch, *Differenziazioni sul concetto di progresso*, cit., p. 21.

⁷⁷ Come sottolinea Bodei, per Bloch solo nell'attimo dello *Jetztzeit* si può mettere in moto il progresso; l'attimo blochiano, tuttavia, a differenza di quello di Benjamin, contiene un'insoddisfazione che mira al futuro piuttosto che a benjaminiane *Illuminationen*. Si veda R. Bodei, *Multiversum. Tempo e storia in Ernst Bloch*, Istituto Italiano di Studi Filosofici Press, Napoli 2022, pp. 78-82.

⁷⁸ E. Bloch, *Differenziazioni sul concetto di progresso*, cit., p. 63.

di un ottimismo militante⁷⁹, per mezzo del quale si apre alla possibilità di un'*utopia concreta*. Un'*utopia* diviene concreta nella misura in cui è in grado di anticipare il non-ancora-conscio per poterlo innestare nel non-ancora-divenuto, latente in ogni processo storico e materiale: "si ha bisogno del cannocchiale più potente, quello della *coscienza utopica* levigata, per penetrare proprio la prossimità più vicina"⁸⁰. Essa è una forza anticipante, nella sua capacità di suscitare una tensione verso un'effettiva trasformazione del reale⁸¹. Attraverso il concetto di *utopia concreta*, il principio speranza blochiano "sorpassa il principio di realtà, secondo il quale una cosa deve essere reale così e non diversamente"⁸²:

Dove si ha [...] costantemente di mira anche l'orizzonte prospettico, il reale si manifesta come ciò che esso è in concreto: come intreccio di processi dialettici, che si svolgono in un mondo incompiuto, in un mondo che non sarebbe assolutamente mutabile senza il gigantesco futuro della possibilità reale in esso. [...] *L'utopia concreta sta all'orizzonte di ogni realtà; la possibilità reale circonda fino alla fine le tendenze-latenze dialettiche aperte*⁸³.

L'*utopia concreta* viene determinata nel senso del futuro, del *novum*, che è tensione verso il non-ancora-divenuto: l'*utopia* non accoglie su di sé solo i desideri non ancora soddisfatti, ma concentra su di sé quell'apertura verso un futuro migliore. La concretezza di tale *utopia* è da imputare alla connessione della "*potenza della speranza umana*"⁸⁴ alla "*potenzialità che è nel mondo*"⁸⁵. A differenza delle utopie astratte, l'*utopia concreta* non favorisce un *wishful thinking*, bensì un *will-full thinking*⁸⁶, e si lega in questo modo alla progettualità della prassi e della speranza. Essa mantiene insieme la funzione anticipante e la possibilità di azione effettiva sul futuro. È quel

⁷⁹ Per Bloch, l'ottimismo militante si contrappone all'ottimismo ingenuo alla stessa maniera in cui la speranza si contrappone alla fiducia. Si veda: E. Bloch, *Gespräche mit Ernst Bloch*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 1975; *Speranza e utopia. Conversazioni 1964-1975*, trad. it. di E. Zigiotta, Mimesis, Milano-Udine 2022, p. 57. Solo attraverso l'ottimismo militante, poi, è possibile liberare gli "elementi oppressi della società nuova, umanizzata" (E. Bloch, *Il principio speranza*, cit., p. 234).

⁸⁰ *Ivi*, pp. 16-17.

⁸¹ Cfr. *Ivi*, p. 16; p. 186.

⁸² E. Bloch, *Speranza e utopia*, cit., p. 44.

⁸³ *Id.*, *Il principio speranza*, cit., p. 262.

⁸⁴ *Id.*, *Über Karl Marx*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 1968; *Karl Marx*, trad. it. di L. Tosti, il Mulino, Bologna 1972, p. 211.

⁸⁵ *Ibidem*.

⁸⁶ Cfr. Ruth Levitas, *Educated Hope: Ernst Bloch on Abstract and Concrete Utopia*, "Utopian Studies", Penn State University Press, I, 1990/2, p. 15.

“sogno di una cosa” della quale il mondo “non ha che da possedere la coscienza, per possederla realmente”⁸⁷.

⁸⁷ K. Marx, *Un carteggio del 1843 e altri scritti giovanili*, cit., pp. 40-41; citato anche in E. Bloch, *Il principio speranza*, cit., p. 229.