

# SCIENZA & POLITICA

per una storia delle dottrine



## Perché l'utopia è morta. Introduzione blochiana alla fine di una finzione

Why Utopia is Dead.  
A Blochian Introduction to the End of a Fiction

*Gianluca Bonaiuti*

Università degli Studi di Firenze

gianluca.bonaiuti@unifi.it

### ABSTRACT

Il saggio intende presentare una rilettura epistemica del concetto di utopia. Da tempo condannato come forma patologica dell'intelligenza politica oppure ridotto allo statuto di genere letterario, tale concetto risulta invece utile per discutere i confini della semantica politica moderna e porre così questioni rilevanti per la teoria politica contemporanea. Il concetto blochiano di utopia costituisce l'occasione per rimettere in discussione i significati ambigui del termine e introdurre, al contempo, alcune interpretazioni filosofiche del tema. Letto alla luce di una definizione di Blumenberg e della teoria di Bloch dei gradi della possibilità, esso permette di esplicitare come il problema della fine dell'utopia emerga quando una forma di cognizione soggettiva tesa a soddisfare le aspettative progressive delle società democratiche complesse viene meno, soprattutto nel momento in cui è alle prese con quote esorbitanti di contingenza. In questo modo l'utopia manifesta tutta la propria ambivalenza nel sagomare alcuni aspetti della ragione politica contemporanea.

PAROLE CHIAVE: Utopia; Bloch; Finzione; Contingenza; Blumenberg.

\*\*\*\*\*

The paper suggests an epistemic re-reading of Utopia. Usually dismissed as a pathological form of politics, it deals with the borders of modern political semantics and raises important issues about contemporary political theory. Bloch's notion of Utopia helps to reframe the discussion about the ambiguous meaning of this term and introduce philosophical interpretations of this concept. Drawing from heterogeneous philosophical material (in particular Ernst Bloch's theory of the «Possible» and Hans Blumenberg's theory of «Fiction of Possibility»), it is argued that the problem of the death of Utopia arises when a particular form of subjective cognition, confronting contingency, is asked to open up for the prospect of progressive and democratic expectations. Utopia thus acquires an ambivalent position by articulating contemporary political reason.

KEYWORDS: Utopia; Bloch; Fiction; Contingency; Blumenberg.

SCIENZA & POLITICA, vol. XXIV, no. 56, 2017, pp. 87-106

DOI: <https://doi.org/10.6092/issn.1825-9618/7099>

ISSN: 1825-9618



Se il mondo avesse per base soltanto il meccanismo e la sua entropia, la storia sarebbe allora come quando i pesci in un barile si mordono e fanno l'amore e in quello entra dalla porta la cuoca con il coltello che non sceglie e a tutto mette fine<sup>1</sup>.

### 1. *Nella provincia utopica*

«In tutto e per tutto: tenetevi alle parole! Allora arriverete, attraverso la porta sicura, al tempio della certezza»<sup>2</sup>. È passato molto tempo da quando qualcuno poteva ancora prestare ascolto al sarcastico suggerimento che Mefistofele – nel *Faust* goethiano – indirizza allo *studente*. A nessuno, oggi, verrebbe in mente di pensare che una parola, un vocabolo, un termine siano di per sé il passaggio più sicuro per il «tempio della certezza». Sappiamo da tempo, anche grazie alla scienza, che il riferimento alle parole ha perduto la propria tradizionale staticità, e si consuma dinamicamente nella relazione infinitamente molteplice ad esse<sup>3</sup>. Per questo motivo ogni operazione di definizione non può fare a meno di fare i conti con una soglia di «determinazione soggettiva»<sup>4</sup> che, attribuendo significati, non necessariamente dà vita a concetti. E non solo per il suo carattere sempre potenzialmente arbitrario; al fondo vige costantemente il sospetto che ognuna di esse sia marcata da un segno incancellabile d'incompletezza che non può in nessuno modo porre fine alle diatribe interpretative.

Si tratta in qualche modo di un'evidenza che possono testimoniare tutti coloro che studiano l'utopia – o che almeno l'hanno fatto nell'ultimo secolo<sup>5</sup>. La parola «utopia» ha conosciuto e conosce talmente tante declinazioni che costruirne un semplice repertorio sarebbe già un'impresa troppo gravosa, al limite dell'impossibile. Come neologismo moderno, la parola non dà accesso a un concetto univoco, non designa un campo definito di significazioni, ma, quando astrae dall'orizzonte etimologico, oscilla tra più significati spesso non

<sup>1</sup> E. BLOCH, *Tübinger Einleitung in die Philosophie*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1963, 1, p. 198.

<sup>2</sup> J.W. GOETHE, *Faust e Urfaust* (1887), Milano, Feltrinelli, 2016, p. 97.

<sup>3</sup> Cfr. W. HEISENBERG, *Indeterminazione e realtà* (1927), Napoli, Guida, 2009, p. 82; con esplicita citazione del passo del Faust, si veda anche W. HEISENBERG, *Oltre le frontiere della scienza* (1971), Roma, Editori Riuniti, 1984, p. 87.

<sup>4</sup> Con riferimento ai significati della parola e del concetto di «politica», cfr. D. STERNBERGER, *Il vocabolo politica e il concetto del politico*, in D. STERNBERGER, *Immagine enigmatica dell'uomo* (1978), Bologna, Il Mulino, 1991, p. 149: «[I]n quanto uomini di scienza abitualmente non diciamo che la politica è questo e quello ma che abbiamo nominato "politica" questo e quello, e risolviamo di procedere in seguito ad una tale determinazione soggettiva».

<sup>5</sup> Cfr. B. BACZKO, *Finzioni storiche e congiunture utopiche*, in B. BONGIOVANNI – G. M. BRAVO (eds), *Nell'anno 2000. Dall'utopia all'ucronia*, Firenze, Olschki Editore, 2001, p. 9.



coincidenti, in alcuni casi perfino incompatibili gli uni con gli altri<sup>6</sup>. E dal momento in cui ha acquisito, almeno a partire dalla prima metà del XVII secolo<sup>7</sup>, uno statuto riflessivo, e successivamente si è configurata come concetto astratto (soprattutto a partire dal XIX secolo)<sup>8</sup>, si è resa disponibile a molteplici e ulteriori semantizzazioni.

Questa situazione è un fatto, e come tale deve essere trattato. Oggi, dal momento in cui il termine ha assunto tra le sue possibili denotazioni anche un significato positivo, sono disponibili molti significati di utopia, molti concetti che si rapportano alla designazione post-etimologica, i quali trovano motivi validi di legittimazione in base a prospettive di osservazione differenti tra loro. Per questo motivo, qualsiasi tentativo di storia del concetto, una volta rilevato il punto di svolta segnato dal cambio di prospettiva della proiezione utopica (dallo spazio al tempo; da negativo a positivo, sebbene in un'oscillazione continua), è destinato prima o poi a cadere in un *impasse* ricostruttiva dettata dal variare delle geometrie definitorie<sup>9</sup>. La parola «utopia» oscilla tra un significato minimo, invero raro, che la identifica con la singola opera, un libro di un autore vissuto a cavallo tra XV e XVI secolo, Thomas More (al massimo estendibile, se vogliamo alle sue imitazioni dirette)<sup>10</sup>, e un significato massimo, un concetto della massima estensione, che è possibile rintracciare in alcuni autori tardi – in particolare, nella mia opinione, in Ernst Bloch – la cui estensione semantica è larghissima, e coincide con qualcosa che potremmo definire ad un tempo come un principio antropico e un principio di realtà, come un impulso primario della specie *homo sapiens* nonché come un elemento costitutivo della sua storia, come disposizione anticipante della coscienza, capace di tradursi in una funzione cognitiva, e come dimensione immanente al reale, da intendersi quale trama della sua storia; tutte dimensioni che possono trovare espressione in *media* e contenuti molto diversi tra loro<sup>11</sup>.

<sup>6</sup> Cfr. L. HÖLSCHER, *Utopie*, in O. BRUNNER – W. CONZE – R. KOSELLECK (eds), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Vol. 6, Stuttgart, Klett-Cotta, 1990, p. 734.

<sup>7</sup> Non indicando più semplicemente il titolo di un libro o, al massimo, una metafora geografica. Cfr. R. KOSELLECK, *L'utopia del tempo*, in R. KOSELLECK, *Il vocabolario della modernità. Progresso, crisi, utopia e altre storie di concetti* (2006), Bologna, Il Mulino, 2009, p. 134.

<sup>8</sup> Cfr. L. HÖLSCHER, *Utopie*, pp. 756-760.

<sup>9</sup> Cfr. L. HÖLSCHER, *Utopie*, pp. 733-788; V.I. COMPARATO, *Utopia*, Bologna, Il Mulino, 2005; L. LANZILLO, *In search of Utopia?*, «Governare la paura», dicembre 2016, <https://governarelapaura.unibo.it/article/view/6551/6340>, letto il 19 febbraio 2017.

<sup>10</sup> A titolo di esempio, si veda J. SHKLAR, *The Political Theory of Utopia: From Melancholy to Nostalgia*, «Daedalus», 94, 2/1965, pp. 367-381.

<sup>11</sup> Coerentemente con questa estensione, la definizione di «utopia» di Bloch si colloca alla massima distanza possibile dall'opera di Moro: «Comunque, a parte tutte le perplessità, la *parola* utopia, coniata da Tommaso Moro, è apparsa in tale sede, anche se non vi è apparso il *concetto* di utopia, che filosoficamente è molto più ampio. [...] [L]imitare l'utopico o anche solo orientarlo semplicemente sul modo in cui lo considerava Tommaso Moro sarebbe come voler ridurre l'elettricità all'ambra da cui desume il suo nome greco e su cui per la prima volta è stata notata. Sì, l'utopico coincide tanto poco col romanzo sulla città ideale che c'è bisogno di tutta quella totalità

Esistono, al contempo, definizioni e concetti di rango intermedio, anch'essi plausibili, nella misura in cui sono impegnati a organizzare dal punto di vista storico e teorico i materiali che a vario titolo sono stati rubricati nel campo di studi intitolato al termine. I più importanti di questi sono quelli che con utopia indicano – alternativamente oppure per sovrapposizione – un modello o un progetto politico<sup>12</sup>, un genere letterario<sup>13</sup> (o un «sottogenere letterario»)<sup>14</sup> oppure, più recentemente, un modello di teoria sociale<sup>15</sup>. Nel primo caso, con

che è la *filosofia* (una totalità a volte dimenticata), per rendere giustizia al contenuto di ciò che si chiama utopia» (E. BLOCH, *Il principio speranza* (1959), Milano, Garzanti, 2005, pp. 19-20). L'*Utopia* di Moro viene interpretata, per converso, come una stazione intermedia tra l'arcadico e l'utopico, due dimensioni dell'alterità spazio-temporale nettamente distinguibili, cfr. E. BLOCH, *Digressione sull'Arcadia e sull'Utopia*, in E. BLOCH, *Ateismo nel cristianesimo* (1980), Milano, Feltrinelli, 2005, pp. 246-253, spec. p. 251. «Ciò caratterizza anche la differenza tra l'Arcadia passiva e i pensieri dettati da una volontà e da un piano di utopia sociale. È la differenza che sussiste tra il quadro arcadico-giocoso e prevalentemente passivo che cade piuttosto al di fuori della società, e il modello di *costruzione* sociale-utopica che vuole migliorare la società in un modo spesso astratto, ma purtuttavia sempre immanente e costruttivo [...] Piccioni arrosto volano in bocca, scorrono fiumi di vino: questo e altro è l'intento sociale secondo il punto di vista arcadico [...] Questa situazione si chiarisce completamente nell'influsso che l'arcadico esercita sul *topos* delle utopie sociali, in particolare in quelle più antiche, e al suo stesso interno quelle utopie hanno come loro sede una sorta di *spazio disponibile* anche se *lontano* ma non un *tempo che diviene*, un tempo lontano solo dall'ora e non dal qui (sociale). [...] E lo stesso avviene per il nessun-luogo, l'utopia rinascimentale di Tommaso Moro. È necessario solo un viaggio attraverso il mare per giungere ad un luogo sempre disponibile [...]». Vale la pena segnalare subito che, in modo analogo, Karl Mannheim accorda poco spazio a Tommaso Moro, presentando al contrario, sulla scia di Bloch, il «chiliasmo orgiastico» di Thomas Müntzer come un momento decisivo di sviluppo della coscienza utopica in epoca moderna. Cfr. K. MANNHEIM, *Ideologia e utopia* (1936), Bologna, Il Mulino, 1957, p. 202: «Di conseguenza, noi possiamo prevedere che lo storico criticherà la nostra definizione dell'utopia, ritenendola una costruzione arbitraria per due ragioni: in primo luogo, perché essa non si è conformata al tipo di opere che così si chiamarono dall'*Utopia* di Thomas More, e, in secondo, perché essa include molti elementi che non sono in alcun rapporto con l'impostazione storiografica».

<sup>12</sup> Un significato già presente nell'orizzonte storico post-rivoluzionario in Francia, come si evince dalla voce «*Utopie*» della quinta edizione del *Dictionnaire de l'Académie française* del 1799: «Utopia: s. f. si dice in generale di un progetto di Governo immaginario, in cui tutto è perfettamente regolato in vista della felicità comune» (citato in L. HÖLSCHER, *Utopie*, p. 737). La definizione della mentalità utopica, come mentalità politico-rivoluzionaria, offerta da Mannheim ne costituisce una significativa rielaborazione: «Una mentalità si dice utopica quando è in contraddizione con la realtà presente. [...] Tuttavia, non considereremo come utopico ogni stato della coscienza che contrasta e trascende la realtà immediata [...]. Utopici possono invero considerarsi soltanto quegli orientamenti che, quando si traducono in pratica, tendono, in maniera parziale o totale, a rompere l'ordine prevalente» (K. MANNHEIM, *Ideologia e utopia*, p. 194). Ne consegue che con «utopia» si debba intendere «quel tipo di orientamento che trascende la realtà e insieme spezza i legami dell'ordine esistente» (*ibidem*).

<sup>13</sup> R. TROUSSON, *Viaggi in nessun luogo. Storia letteraria del pensiero utopico*, Ravenna, Longo, 1992; V. FORTUNATI – R. TROUSSON (eds), *Dictionary of Literary Utopias*, Paris, Champion, 2000; N. MINERVA (ed), *Per una definizione dell'utopia. Metodologie e discipline a confronto*, Ravenna, Longo, 1992; F. VIEIRA, *The Concept of Utopia*, in G. CLAEYS (ed), *The Cambridge Companion to Utopian Literature*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, pp. 3-27. In questa prospettiva, centrale, benché molto problematica, la distinzione tra «utopia letteraria», l'utopia in senso proprio e «utopismo» come mentalità.

<sup>14</sup> F. JAMESON, *Il desiderio chiamato Utopia* (2005), Milano, Feltrinelli, 2007, p. 12: «[O]ggi per noi è del massimo interesse capire come mai le Utopie fioriscono in un periodo per poi languire in un altro. È chiaramente un problema che dev'essere ampliato in modo da includere anche la fantascienza se, come me, si segue Darko Suvin nella convinzione che l'Utopia sia un sottogenere socioeconomico [*socio-economic sub-genre*] di questa più ampia forma letteraria».

<sup>15</sup> R. LEVITAS, *The Concept of Utopia*, New York, Philip Allan, 1990; R. LEVITAS, *Utopia as Method: The Imaginary Reconstitution of Society*, Basingstoke, Palgrave - Macmillan, 2013; K. KUMAR, *The Ends of Utopia*, «New Literary History», 41, 3/2010, pp. 549-569; cfr. anche C. EL-OJEILI, *Politics, Social Theory, Utopia and the World-System Arguments in Political Sociology*, New York, Palgrave Macmillan, 2012. Per Levitas l'utopia è un modello di teoria sociale che dà «espressione al desiderio di un modo migliore di vivere» (R. LEVITAS, *Looking for the Blue: The*



utopia si può intendere in senso proprio una teoria dell'*ottimo stato* (*optimo statu*, come recita il titolo dell'opera di More); nel secondo, appunto, una tradizione letteraria; nel terzo, un metodo che si offre come originale figura di stimolo per la concettualizzazione del sociale<sup>16</sup>.

Torno a ripeterlo: in ognuno di questi casi si tratta di definizioni plausibili e legittime, le quali hanno, com'è evidente, conseguenze molto diverse nel definire l'orizzonte delle ricerche ispirate all'utopia. Se mi limito alla prima definizione, la definizione minima, il campo della ricerca si limita a pochi scritti (se non solo a uno), quasi tutti prodotti agli albori dell'età moderna. Non potrebbero in alcun modo rientrare nel campo di studi né Platone né i *pamphlet* o i romanzi dell'ottocento<sup>17</sup>. Se assumo una prospettiva molto aperta, com'è il caso di Bloch, persino la produzione letteraria potrebbe perdere la propria centralità (il cuore della ricerca estetica di *Spirito dell'utopia* è, com'è noto, la musica, non la scrittura)<sup>18</sup>, ma l'estensione storica si allarga e diventa plausibile rinvenire tracce di utopia, non solo nelle testimonianze artistiche e religiose dell'antichità, ma forse perfino nei graffiti delle culture umane primitive oppure nell'odierno *design* architettonico di un centro commerciale. Valga lo stesso schema anche per le sue definizioni intermedie: se considero l'utopia un modello o un progetto politico, è evidente che posso rintracciare i suoi segni anche in opere intellettuali non intenzionalmente utopiche, ma orientate comunque all'invenzione politica<sup>19</sup>; se la interpreto come un genere letterario posso al limite considerare utopica, non solo la *Politeia* platonica ma anche il *De civitate Dei* agostiniano, e forse perfino la Bibbia come un'anticipazione precoce dell'immaginazione fantascientifica dell'intelligenza umana<sup>20</sup>; se, in-

*Necessity of Utopia*, «Journal of Political Ideologies», 12, 3/2007, p. 290). Cfr. F. PANNOZZO, *La ricostituzione immaginaria della società: Ruth Levitas e l'utopia come teoria sociale*, in questo numero, pp. 35-56.

<sup>16</sup> Un capitolo a parte meriterebbe il concetto marxiano, o forse, per essere più precisi, marx-engelsiano di utopia: in esso prevale un significato polemico teso a sminuire la dimensione utopica intesa come prefigurazione immatura di una certa realtà, dove l'accento cade sull'immaturità: un vero e proprio concetto di delegittimazione. Per il rapporto problematico e però costante tra marxismo e utopia, rinvio a F. TOMASELLO, *L'utopia come politica dell'emancipazione: Miguel Abensour, Jacques Rancière e le eredità del socialismo utopico*, in questo numero, pp. 57-86.

<sup>17</sup> J. SHKLAR, *The Political Theory of Utopia*, p. 375 e sgg.

<sup>18</sup> E. BLOCH, *Filosofia della musica*, in E. BLOCH, *Spirito dell'utopia* (1923), Milano, BUR, 2009, pp. 53-206. La qual cosa non implica, com'è ovvio, l'abbandono del campo letterario; piuttosto segnala una variabilità dei mezzi espressivi strettamente legata allo stile originale dell'autore. Per il motivo utopico-musicale in Bloch, si veda più in generale B. KORSTVEDT, *Listening for Utopia in Ernst Bloch's Musical Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.

<sup>19</sup> Persino se esse si concepiscono come anti-utopiche: il caso tipico è offerto dagli studi sul cosiddetto pensiero utopico ottocentesco, soprattutto francese (Saint-Simon, Owen, Fourier etc.), su cui da ultimo cfr. M. RIOT-SARCEY, *Le réel de l'utopie. Essai sur le politique au XIXe siècle*, Paris, Albin Michel, 1998. Cfr. F. TOMASELLO, in questo numero, pp. 57-86.

<sup>20</sup> La ricerca di una riserva utopica nel cuore del vecchio e del nuovo testamento è stata un'occupazione persistente del lavoro di Bloch, e se ne trova traccia in tutte le sue opere. A questo lavoro Bloch ha comunque esplicitamente dedicato un volume: E. BLOCH, *Ateismo nel cristianesimo*.

fine, considero l'utopia come un metodo per sviluppare ricerche sociali, posso trovarne tracce in un bagno turco per sole donne oppure in una spiaggia nudista<sup>21</sup>.

Gli esempi possono essere molti; ognuno di essi può assumere un valore paradigmatico. Le definizioni sono tutte valide, almeno entro il recinto delle premesse in cui vengono fatte maturare; l'effetto indubbio, però, è quello di una significativa confusione (teorica e non solo) con la quale si scontrano tutti coloro che approcciano l'utopia come tema di ricerca, soprattutto laddove devono fare i conti con le forzature dettate da esigenze di arruolamento non proprio attente ai contesti.

La soluzione al problema non può essere, a mio avviso, quella di tracciare una nuova definizione, intorno alla quale provare ad attrarre quote di consenso più consistenti<sup>22</sup> – ossequiando così l'ossessione definitoria che anima questo genere di contese; al massimo, può essere utile un'operazione di precisazione dei confini di quelle esistenti, per migliorarne la convivenza o, casomai, renderne esplicite le geometrie. In un certo senso è quanto cercherò di fare nelle pagine seguenti: innanzitutto, introducendo una definizione ulteriore per mettere in chiaro alcuni assunti teorici impliciti nelle definizioni precedenti (par. 2); successivamente, confrontando il contenuto di questa definizione con l'impianto generale della ricerca blochiana<sup>23</sup> (qui interpretata come la più ambiziosa concettualizzazione dell'utopia ancora disponibile), la quale non condivide l'architettura di quella definizione, ma rispetto alla quale le interferenze sono consistenti e interessanti (par. 3); in seguito, aprendo un *focus* circoscritto su ciò che a mio avviso costituisce il nucleo teoretico della tematizzazione blochiana dell'utopia, ovvero la stratificazione concettuale della categoria di possibilità (par. 4); infine, tentando di misurare la portata dell'*output* di questa articolata concettualizzazione alla luce del tema della fi-

<sup>21</sup> Per i due esempi, cfr. il bel libro di DAVINA COOPER, *Utopie quotidiane. Il potere concettuale degli spazi sociali inventivi* (2013), Pisa, ETS, 2016, pp. 113-180, con esplicito riferimento alla prospettiva di Levitas (*ivi*, pp. 25 e sgg.). Kumar suggerisce che un ulteriore campo di studi utopici possa essere identificato nelle ricerche sulle «comunità utopiche» realizzate, in particolare negli Stati Uniti: cfr. K. KUMAR, *The Ends of Utopia*, p. 562 e p. 567 nota 25.

<sup>22</sup> Impresa ancora all'ordine del giorno nel settore degli *Utopian Studies*, cfr. F. PANNOZZO, in questo numero, pp. 35-56.

<sup>23</sup> A scanso di equivoci, conviene subito precisare che nelle pagine che seguono non si tenta né una ricostruzione puntuale dell'intero percorso intellettuale di Bloch, né un'analisi di dettaglio del suo ampio concetto di utopia, per la ricostruzione del quale – in una letteratura che nei decenni è divenuta sconfinata – si rinvia almeno a P. ZUDEIK, *Utopie*, in B. DIETSCHY – D. ZEILINGER – R. ZIMMERMANN (eds), *Bloch-Wörterbuch: Leitbegriffe der Philosophie Ernst Blochs*, Berlin, De Gruyter, 2012, pp. 633-664. Di Bloch s'intende recuperare un passaggio argomentativo che permette di esplicitare al contempo l'apertura, in termini di ampiezza, e la chiusura, in termini di esaurimento, di una possibile definizione di utopia che verrà introdotta nel testo. Per questo motivo – e per ragioni di spazio – i riferimenti alla letteratura secondaria sono significativamente limitati, preferendo lasciare spazio, quando necessario, alle pagine dell'autore. Da ultimo, quantomeno per un bilancio aggiornato sulla ricerca, si vedano almeno G. UEDING, *Utopie in dürftiger Zeit: Studien über Ernst Bloch*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2009; H.-E. SCHILLER (ed), *Staat und Politik bei Ernst Bloch*, Baden-Baden, Nomos, 2016; R.E. ZIMMERMANN (ed), *Ernst Bloch: das Prinzip Hoffnung*, Berlin, De Gruyter, 2017.



ne, o morte, dell'utopia (par. 5), un tema che accompagna da molto tempo gli studi sull'utopia e che, non segnandone, com'è ovvio, la fine vera e propria, costituisce, come in altri casi (si pensi al caso della politica), un incentivo a precisare i contorni plurimi di un concetto che ha perduto la propria univocità.

## 2. *Humana coniectura*

Potrebbe forse sorprendere il fatto che una tale ricchezza di significati del concetto di utopia conviva da tempo con l'ipotesi della sua fine. Se non fosse che proprio una tale proliferazione semantica, nella misura in cui aumenta la soglia di indeterminazione del concetto, lascia intendere che di volta in volta nel parlare di utopia si finisca per parlare di qualcosa che forse ha smesso di esistere dal momento in cui ha smesso di rendersi chiaramente intelligibile<sup>24</sup>. Il tema del declino, della fine, della morte dell'utopia è un motivo costante della riflessione politica, almeno dai tempi della sua rigenerazione novecentesca – la quale, lo ricordo, ha coinciso con la più solida attribuzione di un significato positivo al suo concetto astratto<sup>25</sup>. Nei decenni che accompagnano la fuoriuscita delle culture occidentali dal trauma delle guerre mondiali, tale motivo prende corpo come tema teso a esplicitare alcuni paradossi della teoria politica ottocentesca e primonovecentesca, in particolare le sue complicità spesso involontarie con la stagione totalitaria<sup>26</sup>. Già, però, nel momento in cui Bloch dà alle stampe lo *Spirito dell'utopia* (prima nel 1918, poi nel 1923), scrive un testo che si offre come risposta alla fine di qualcosa, in particolare lo spegnimento di quelle risorse di creatività espressiva che competono a ogni pensiero che si vuole rivoluzionario. Il senso della domanda sulla fine ha a che fare con questo genere di quesiti, e non può in alcun modo essere ridotto a un semplice fantasma letterario.

Per provare a esplicitare almeno un senso possibile della domanda (e solo eventualmente della risposta), proverò a sondare un terreno meno battuto. Rispetto ai significati sopra indicati (che non esauriscono la polisemia del termine, ma ne caratterizzano gli usi principali) intendo portare l'attenzione su una definizione ulteriore. Si tratta di una definizione che, pur essendo mol-

<sup>24</sup> Ancora di recente si può vedere, come rispecchiamento di un tono malinconico della teoria politica, il volume a quattro mani: M. CACCIARI – P. PRODI, *Occidente senza utopie*, Bologna, Il Mulino, 2016.

<sup>25</sup> Cfr. L. HÖLSCHER, *Utopie*, pp. 786-788, con riferimento soprattutto a Bloch e Mannheim.

<sup>26</sup> A titolo di semplice esempio, in una letteratura sterminata, si vedano almeno: J. SHKLAR, *After Utopia. The Decline of Political Faith*, Princeton, Princeton University Press, 1957; I. BERLIN, *Il declino delle idee utopistiche in Occidente*, in I. BERLIN, *Il legno storto dell'umanità. Capitoli della storia delle idee* (1959), Adelphi, Milano, 1994; B. BACZKO, *Utopia*, in A.A. V.V., *Enciclopedia Einaudi*, vol. 14, Einaudi, Torino, 1981.

to astratta, ha il merito di una maggiore puntualità e precisione teorica e, per quanto riguarda il mio modo di vedere, anche storica. Anzi, riesce ad essere più puntuale proprio perché più astratta: essa identifica l'utopia non tanto con un genere letterario, né con un qualche metodo di modellizzazione politica o teorizzazione della società, piuttosto con una *soglia epistemica*, con un punto di rottura, storicamente determinato, nella costruzione ed elaborazione di un sapere che privilegia un motivo tutto moderno di trattamento della realtà, rompendo coi tradizionali tentativi di darne una rappresentazione omogenea e monologica. Ricavo questa definizione da un passaggio secondario di un saggio minore di uno dei più importanti storici della filosofia del XX secolo, Hans Blumenberg – meglio noto come il portatore di una prospettiva orientata ai campi inconcettuali di espressione dell'intelligenza umana, in primo luogo alla metafora.

La definizione ha come punto di avvio il problema della realtà, e la specifica riconfigurazione che esso subisce agli albori della cultura politica moderna. Essa recita:

«In questo inizio del moderno pensiero filosofico-politico sullo Stato si conferma che la “realtà” è concepita sempre in una relazione di contrasto. Le realtà si qualificano in quanto tali proprio perché possono essere difese dall'accusa d'irrealtà. *Platonismo*, vale a dire: l'idea come istanza contro ciò che è “solo apparenza”. *Machiavellismo*, vale a dire: l'apparenza come istanza contro ciò che è “solo idea”. *Utopia*, vale a dire: la finzione della possibilità come istanza contro ciò che è “solo fatto contingente” e perciò è meno dei suoi superamenti razionali»<sup>27</sup>.

Sono molti i meriti di questa definizione. Tra questi, uno dei principali è quello di spiegare chiaramente cosa abbiano in comune due autori così vicini storicamente come Machiavelli e Moro, di solito collocati nella posizione di capostipiti di due tradizioni opposte della modernità. Benché i due autori tratteggino teorie che sono agli antipodi per i contenuti, essi condividono un medesimo orizzonte di definizione della realtà nella misura in cui rompono con le sacralizzazioni classiche della «datità», convergenti nell'interpretare una realtà omogenea come natura. Il «disincanto» di Machiavelli si impegna contro la *Politeia* platonica, non ancora contro l'utopia, come invece lascerebbe intendere l'equivoco «illuminista» che colloca l'utopia esclusivamente nella tradizione platonica.

«Si ignora così che già l'*Utopia* di Tommaso Moro ha in comune con *Il principe* di Machiavelli un momento che separa entrambe dai presupposti tanto della teoria platonica dello Stato quanto da quella aristotelica: esse non sono più riferite al cosmo naturale, né a quello delle idee né alla sua riproduzione nei fenomeni né alla teologia di una natura umana realizzantesi nello Stato. La realtà politica, quale se la rappresentano i due autori del XVI secolo, non è la continuazione della realtà fisica “con altri mezzi”»<sup>28</sup>.

<sup>27</sup> H. BLUMENBERG, *Concetto di realtà e teoria dello stato* (1968), in B. ACCARINO, *Daedalus. Le digressioni del male da Kant a Blumenberg*; Milano, Mimesis, 2002, p. 130.

<sup>28</sup> *Ivi*, p. 128



Entrambe le opere segnano per questa via un punto di rottura esplicito rispetto alla tradizione. In particolare rispetto alla correlazione di Stato e natura con un concetto omogeneo di realtà, cui corrispondeva un ideale altrettanto omogeneo di teoria. In entrambi i casi, ciò che di lì a breve prenderà il nome di «politica» in un senso moderno, indicherà un orizzonte di artificialità in cui l'agire non poggerà più sull'evidenza del riferimento alla realtà (fosse questa di tipo ideale o naturale), come accadeva nella tradizione. Si apre così uno spazio originale e nuovo per la formazione di costruzioni razionali capaci di contestare la fatticità dell'esistenza, senza ancora promettere nulla riguardo agli sviluppi futuri. Allo stesso tempo – in conseguenza di ciò e come secondo motivo – spiega altrettanto chiaramente perché Platone non avrebbe mai potuto scrivere un'utopia, neanche se l'avesse voluto, e perché, dunque, trattare la *Politeia* come un'opera utopica, così come considerare la Bibbia o il *De civitate Dei* come opere di fantascienza, è, dal punto di vista epistemico, tanto poco riguardoso quanto equivoco. È possibile farlo, persino legittimo a certe condizioni, il rischio, però, è quello di perdere di vista il contesto in cui prendono forma nonché l'intenzione epistemica di chi li ha redatti.

Il merito maggiore, d'altra parte, consiste nell'esplicitare il ruolo giocato dalla finzione nel trattamento moderno del concetto di realtà, e il suo rapporto con la contingenza<sup>29</sup>. Tale ruolo costituisce lo snodo intorno al quale è possibile ridisegnare il perimetro dell'utopia. Con «finzione» intendo qui una forma particolare di «raddoppiamento della realtà» (*Realitätsverdoppelung*) tipica della semantica moderna, benché non esclusivamente moderna<sup>30</sup>. La

<sup>29</sup> Cfr. *ivi*, p. 142: «L'utopia rinfaccia ad ogni realtà le possibilità che essa ha rifiutato, e assegna perciò alle situazioni e alle istituzioni il tratto scandaloso della *contingenza* di tutto ciò che è solo fattuale. La realtà non ammette mai la sua contingenza in sé stessa, ma la nasconde procurandosi l'attestato della *sussistenza* cogente. [...] [L]a modernità si è tutelata dall'essere messa in discussione non solo da parte della trascendenza teologica, ma anche da parte della trascendenza dell'utopia. Come realizzazione permanente di possibilità, il progresso fa dimenticare che si tratta di possibilità insite nel prolungamento di una realtà presente».

<sup>30</sup> Il concetto di *realitätsverdoppelung* [raddoppiamento della realtà] è un concetto tipicamente sistemico elaborato in N. LUHMANN, *Die Religion der Gesellschaft*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 2000, pp. 58-64, spec. p. 59: «Tutto ciò che esiste non è più semplicemente reale per il fatto di esistere così com'è; piuttosto, una realtà particolare, diciamo, una realtà *reale* è generata per mezzo dell'esistenza di qualcosa che si differenzia da essa. [...] Per un osservatore, la realtà inizia a emergere solo quando nel mondo c'è qualcosa che è possibile distinguere da essa. Solo in questo modo è possibile consolidare in una certa misura la realtà rispetto al mondo piuttosto fluido dell'immaginazione». Il campo di referenza studiato da Luhmann è quello della religione e, solo per cenni, dei suoi «sorprendenti parenti», ovvero «il teatro, l'arte e l'analisi statistica» (*ibidem*): il meccanismo del raddoppiamento della realtà è all'origine della semantica religiosa e, nel momento in cui si traduce nel linguaggio della religione, dà vita a quel codice religioso specifico che consiste nella distinzione tra trascendenza e immanenza (*ivi*, pp. 77 e sgg), distinzione che, come vedremo tra breve, costituisce un motivo ossessivo delle concettualizzazioni dell'utopia, a partire proprio da Bloch, il quale qualifica lo scarto utopico come un «trascendere senza trascendenza» (cfr. E. BLOCH, *Ateismo nel cristianesimo*, p. 298: «[N]el momento in cui il materialismo dialettico ode e coglie la voce potente della tendenza di questo suo mondo, nel momento in cui esso impone di lavorare secondo il suo "verso-dove" ed il suo "a-che-scopo," esso afferra il vivo senza religione traendolo dalla religione morta, il trascendere senza trascendenza, il soggetto-oggetto della fondata speranza. E questa realtà permane anche dopo che tutto l'oppio (ed anche l'aldilà,

duplicità del termine, quella di costituire una dimensione che oscilla tra «costruzione» e «simulazione», tra artificio e menzogna<sup>31</sup>, muta di significato proprio in vista di quell'orizzonte moderno in cui si assiste a una progressiva ridefinizione del rapporto col reale, segnando innanzitutto una rottura della relazione classica tra realtà e apparenza, tra realtà e artificio, tra realtà e costruzione. Proprio nello spazio aperto da questa rottura si inseriscono le rielaborazioni del concetto di realtà che accompagnano gli sviluppi del sapere moderno, dove la relazione tra i due termini non è più necessaria<sup>32</sup>. In forza di questa apertura, la finzione acquista una sua specifica, benché molto problematica, legittimazione, dando vita a fenomeni che indicano una progressiva accettazione di realtà fittizie sempre più realistiche, il cui caso tipico è quello della prospettiva nella rappresentazione figurativa<sup>33</sup>. Ogni finzione, ovvero ogni realtà raddoppiata, acquista nuova legittimità nella misura in cui deve smettere di difendersi immediatamente dall'accusa di costituire una menzogna, un'illusione o un inganno, col che si apre sempre nuovo spazio per «raddoppiamenti della realtà» con pretese realistiche, capaci al contempo di effetti sul reale<sup>34</sup>. Non tutti i raddoppiamenti sono finzioni, la loro posizione si definisce in base al tipo di rapporto che instaurano con l'evidenza del reale<sup>35</sup>. La realtà fittizia non è finzione di realtà, ma «finzione della realtà delle realtà»<sup>36</sup>, con un effetto di moltiplicazione delle prospettive sul mondo che al contempo restringe lo spazio di definizione del reale e costruisce prospettive di distanziamento capaci di relativizzarlo e quindi rifondarlo su nuove basi<sup>37</sup>. In questo

paradiso dei pazzi) è bruciato, e fa da appello e da guida per un al di qua compiuto, per una nuova terra»). Cfr. anche N. LUHMANN, *La realtà dei mass media*, Milano, Angeli, 2000, pp. 18 e sgg. Per uno studio centrato sul «raddoppiamento della realtà» dedicato al rapporto tra *fiction* e scienza probabilistica, si veda E. ESPOSITO, *Probabilità improbabili. La realtà della finzione nella società moderna*, Roma, Meltemi, 2008.

<sup>31</sup> Cfr. M. BETTETINI, *Figure di verità. La finzione nel medioevo occidentale*, Torino, Einaudi, 2004, p. 4: «Non ci tratterremo sull'abusata etimologia, che pure soccorre sempre per chiarire la duplicità di un termine e dei suoi derivati che insieme significano "costruire" e "simulare". Si è detto duplicità, non ambiguità, e meglio sarebbe dire molteplicità: accanto a quelli, infatti, il latino aggiunge anche il senso di modellare, accarezzare, cambiare, fare, immaginare. Molti modi per esprimere una realtà che però non si potrebbe definire ambigua, ossia portatrice di significati che si escludono a vicenda».

<sup>32</sup> «Anzi, nelle epoche precedenti questa relazione di fatto non c'era, o comunque non veniva osservata: l'apparenza era un'espressione della sostanza e non aveva alcuna libertà nei confronti di essa – era una caratteristica del reale» (E. ESPOSITO, *Probabilità improbabili*, p. 9).

<sup>33</sup> Sull'utopia come *pendant* filosofico della prospettiva, mi permetto di rinviare a G. BONAIUTI, *Utopia come scienza escapologica*, «MORUS - Utopia e Rinascimento», 6/2009, pp. 345-362.

<sup>34</sup> Per il caso della letteratura romanzesca e le analisi statistiche, cfr. E. ESPOSITO, *Probabilità improbabili*, p. 9 e sgg.

<sup>35</sup> Per tornare agli esempi fatti sopra, né la «religione» dell'esempio luhmaniano (vedi nota 28), né Platone concepiscono – né possono farlo – il proprio raddoppiamento come contingente. Al contrario, è caratteristico dell'utopia, sin dal suo libro capostipite, di concepirsi in chiave di «autorelativizzazione»: cfr. H. BLUMENBERG, *Concetto di realtà e teoria dello stato*, pp. 128-129.

<sup>36</sup> H. BLUMENBERG, *Wirklichkeitsbegriff und Möglichkeit des Romans*, in H. R. JAUSS (ed), *Nachahmung und Illusion. Poetik und Hermeneutik I*, München, Fink, 1964, p. 27. Più in generale, si veda H. BLUMENBERG, *Le realtà in cui viviamo* (1966), Milano, Feltrinelli, 1987, spec. pp. 85-112.

<sup>37</sup> Cfr. S. RODESCHINI, *Politica ipotetica. La rappresentazione della realtà tra Utopia e Leviatano*, in questo numero, pp. 13-34.



modo, la finzione diventa lo specchio in cui anche la politica riflette la propria contingenza, la normalità di un mondo che non può più essere univoco e determinato<sup>38</sup>. La costruzione di sempre nuove finzioni rompe così il concetto omogeneo di realtà che si trova al cuore della teoria politica classica.

Decisivo qui anche il secondo significato del termine finzione: quello che la identifica con una costruzione nuova<sup>39</sup>. In quanto artificio, la finzione consiste anche di un'azione che modella qualcosa di nuovo, qualcosa che si aggiunge alla somma del reale. Anche qui la differenza sta tutta nel rapporto tra questo qualcosa e quello che c'era prima. La finzione può sempre essere letta come la protesi falsificante di un costruttore ingannevole oppure come la proposta di un'alternativa con pretese di verità. In ogni caso rimane l'effetto di raddoppiamento del reale che nel caso dell'utopia significa: una finzione della possibilità che opera come istanza che si fa valere contro ciò che è solo fatto contingente. Dato, dunque, il riconoscimento contingente della realtà, la quale è in un modo ma potrebbe essere anche altrimenti, la realtà stessa figura come un dato che può essere superato *razionalmente* (in modo altrettanto contingente), costruendo un tipo originale di «raddoppiamento» che non si vincola al riferimento di nessuna evidenza indipendente dalla contingenza – in modo profondamente diverso, ad esempio, da quello religioso. Il cuore del significato di utopia, dunque, sta nel fatto di essere una finzione che riflette e si mobilita contro la contingenza del reale. È proprio il carattere di finzione intenzionale e costruttiva (nel senso della *factio* latina, quella operante al pari nel diritto<sup>40</sup>, non della *fiction* inglese<sup>41</sup>, che ne rappresenta una fattispecie) che costituisce al contempo la risorsa che permette un'astrazione dal reale e dalla sua contingenza, nonché una proiezione dei suoi superamenti razionali. Storicamente, osservata da questa prospettiva l'utopia (quella di More e quelle dei suoi imitatori intenzionali o meno), è un'innovazione straordinaria del linguaggio e della semantica moderna, le cui conseguenze non hanno ancora smesso del tutto di farsi valere, benché il suo orizzonte da almeno qualche generazione risulti significativamente offuscato.

<sup>38</sup> Cfr. E. ESPOSITO, *Probabilità improbabili*, p. 15.

<sup>39</sup> M. BETTETINI, *Figure di verità*, p. 4: «Tutto ciò che è costruito prima non c'era, è nuovo rispetto al reale, così come ciò che si immagina, così come ciò che si simula: altro rispetto a ciò che c'era. La finzione si presenta dunque come un'azione che modella qualcosa di nuovo. La differenza è tutta nel rapporto di questo con ciò che c'era prima e nella pretesa di verità del costruttore. Fingere è dipingere un affresco, raccontare una storia, farsi passare per un'altra persona, lavorare per ipotesi: dare di sé o del mondo un'immagine, con parole o gesti o pensieri».

<sup>40</sup> A titolo esemplificativo, si veda Y. THOMAS, *Fictio legis. La finzione romana e i suoi limiti medievali* (1995), Macerata, Quodlibet, 2016.

<sup>41</sup> Cfr. sul punto – in una prospettiva, comunque, di valorizzazione epistemica della finzione, a partire dalla distinzione tra *fictional* e *fictive* – S. MCMANUS, *Fictive Theories. Towards a Deconstructive and Utopian Political Imagination*, Basingstoke, Palgrave MacMillan, 2005.

### 3. *Utopia come finzione della possibilità*

Ma di cosa è finzione l'utopia, ammesso che di finzione si tratti? Non certo della verità, ché altrimenti sarebbe una banale e sarcastica reiterazione di un paradosso retorico – benché, com'è noto, il suo testo originario sia fittamente intessuto di paradossi retorici e invenzioni linguistiche. Non dell'idea, nel senso platonico di una realtà più reale dell'apparenza (né d'altra parte di dio, che, allo stesso titolo, vanta per sé uno statuto di realtà non riducibile a una semplice finzione). La definizione di Blumenberg a questo proposito è molto chiara: si tratta di una finzione *della possibilità*. *Utopia* ci dice che non solo il reale è contingente, cioè potrebbe anche essere altrimenti, ma anche il sapere che si esprime attraverso la scrittura di una «finzione» è contingente, potrebbe sempre anche dirsi diversamente. L'utopia, a queste condizioni, si definisce come un programma di esplorazione di quelle possibilità che possono costituire un superamento razionale della realtà. L'opera di Moro segna solo la prima tappa di questa esplorazione; ad essa succederanno, in una lunga tradizione che solo nel tardo XX secolo sembra essersi opacizzata, altre significative esplorazioni chiamate a costruire e disegnare la mappa di tutte le possibilità dell'uomo.

Ora, nessuno ha tentato di riflettere il carattere esteso di questa mappa, nonché di disegnare i contorni dei molteplici territori che la compongono, come il filosofo marxista tedesco Ernst Bloch. Se c'è una cosa che disorienta per i lettori della sua opera è proprio il carattere sterminato degli esempi di espressione dell'utopia che riporta nei suoi lavori, che ne hanno fatto il maestro di uno «stile rapsodico» che oscilla costantemente tra la «tentazione della profusione» e il «rischio della confusione»<sup>42</sup>; nonché l'insuperata fiducia nel fatto che i «superamenti razionali» di una realtà che deve essere pensata come contingente, dunque costitutivamente insufficiente, possano convergere in un principio motore della storia: quel principio-speranza, o quella *docta spes*, che dà il titolo alla sua opera più importante e che avrebbe la forza di guidare la storia umana verso il meglio, ma soprattutto verso la piena realizzazione dell'umanità dell'uomo.

Rispetto alla tradizione della riflessione utopica, Bloch vede in Thomas Müntzer, e non in Thomas More, la «figura nucleare della coscienza utopica», nella misura in cui la dimensione della coscienza non si limita a riflettere al proprio interno delle vane aspirazioni destinate a rimanere irrealizzate, ma s'impegna concretamente a intervenire nel mondo in vista di una rivoluzione

<sup>42</sup> Cfr. P. MACHEREY, *Ernst Bloch de Geist der Utopie à Das Prinzip Hoffnung*, in P. MACHEREY, *De l'Utopie!*, Lille, De l'incidence Editeur, 2011, p. 489. Sul carattere «problematico» dello stile della scrittura in Bloch, si veda almeno C. DE LUZENBERG, *Narrazione e utopia. Saggio su Ernst Bloch*, Marigliano (NA), LER, 2002.



dei suoi rapporti. La posizione filosofica che ne discende consiste di uno sforzo in direzione di una restituzione all'utopia di una base reale, materiale, per sviluppare la quale occorre un'analisi del possibile che incorpori nell'essere la dimensione del poter-essere. Vorrei solamente mostrare come questa estensione della mappa sia strettamente legata – in perfetta coerenza con la definizione blumenberghiana sopra richiamata – ad un'articolazione inedita del concetto di possibilità; ovvero a una trattazione teorica delle sue forme e delle sue condizioni, che si traduce in una vera e propria «ontologia del possibile».

Lo scopo di tale ontologia consiste nel dare fondamento alla «coscienza utopica», come condizione dello sviluppo della storia. Laddove nella tradizione il possibile è sempre visto come opposto al reale (è ciò che non è reale, almeno non ancora, che non è mai sicuro che possa divenire realtà), l'ontologia blochiana della possibilità si pone come spiegazione della riduzione della distanza tra queste due dimensioni logiche, per giungere alla conclusione che il «reale» è in sé «utopico», la qual cosa ha come conseguenza che lo spirito dell'utopia ha il suo fondamento nella realtà, e non solamente nella coscienza intima del soggetto<sup>43</sup>. Ai miei occhi si tratta del nucleo teoretico del testo, delle pagine che spiegano l'intera opera e ne definiscono la validità e la vigenza. Proverò una lettura di queste pagine per spiegare non tanto e non solo cosa Bloch intenda con utopia, ma anche per provare a dare risposta al perché, da almeno mezzo secolo, non si smette di parlare del fatto che l'utopia è morta e non costituisce più un punto di raccolta valido per progetti significativi dell'intelligenza politica occidentale.

#### 4. *Le categorie della possibilità secondo Bloch*

Le pagine a cui mi riferisco sono quelle del capitolo 18 nel primo volume de *Il principio speranza*<sup>44</sup>. Il titolo del capitolo è *Gli strati della categoria possibilità* [*Die Schichten der Kategorie Möglichkeit*]<sup>45</sup>. Le pagine che compongono il capitolo si trovano nell'intervallo tra un breve paragrafo sul realismo e il capitolo seguente in cui Bloch discute le tesi marxiane su Feuerbach relative alle chance di trasformazione del mondo. Come premessa, Bloch definisce l'uomo come quell'animale che è capace di penetrare «nel possibile e lo ha da-

<sup>43</sup> Cfr. *ivi*, pp. 493 e sgg. Non ci occuperemo qui dell'intenso dibattito che, all'interno della tradizione marxista, ha visto Bloch come imputato di una deviazione soggettivistica della prospettiva marxista stessa. Basti ricordare che l'intenzione del filosofo tedesco è quella di rianimare il marxismo dopo le sue «degenerazioni» meccanicistiche e restituire vigore alla «corrente calda» di contro alla «corrente fredda» del socialismo. Cfr. E. BLOCH, *Ateismo nel cristianesimo*, pp. 327-328.

<sup>44</sup> Con una significativa ripresa in E. BLOCH, *Experimentum Mundi. La domanda centrale. Le categorie del portar-fuori. La prassi* (1975), Brescia, Queriniana, 1980, pp. 269 e sgg.

<sup>45</sup> E. BLOCH, *Il principio speranza*, p. 263.

vanti a sé» e che questa capacità non indica qualcosa di «vago» o di «arbitrario», come invece una tradizione di lungo periodo sembrerebbe suggerire trattando la possibilità come una categoria di secondo ordine. Bloch distingue differenti strati o gradi della possibilità al fine di chiarire concettualmente le condizioni della possibilità intese come strumento di conoscenza e come principio organizzativo per capacità umane di trasformazione del mondo. Gli strati o gradi della possibilità sono quattro: *il formalmente possibile*, *il possibile obbiettivo-cosale*, *il possibile oggettuale-adequato all'oggetto* e *il possibile obbiettivo-reale*. I tre aggettivi composti impiegati dal traduttore intendono indicare tre modi differenti per qualificare l'oggettività di qualcosa che sfugge al rigore della necessità, tre vie per esplicitare ciò che è "oggettivamente" e "realmente" possibile. In questo modo, l'analisi di Bloch cerca di dare fondamento a quei giudizi nei quali è coinvolta la categoria del possibile.

Quando si dice *formalmente possibile* [*das formal Mögliche*], per Bloch, si deve intendere la possibilità aperta per il linguaggio di concepire ogni tipo di relazione tra tutti gli attributi. Esso si esprime in formulazioni *ad absurdum* e nel *nonsense*, in proposizioni che possono sempre essere prive di significato. Il *possibile obbiettivo-cosale* [*das sachlich-objektiv-Mögliche*] indica ciò che di volta in volta può essere denominato e gradualmente comunicato «commisuratamente alle condizioni note»<sup>46</sup>, le quali non sono sempre conosciute in modo completo. Il possibile così definito tende a presentarsi come formula precauzionale, come *prudentia*, come opinione fondata o ipotesi fondata, in breve come possibilità cosalmente-obbiettivamente fondata. Il criterio del possibile è qui ancora insufficiente:

«in altre parole: ogni possibile, al di là di ciò che è meramente possibile al pensiero, significa un'apertura in conseguenza di un fondamento condizionale non ancora completamente sufficiente, dunque presente in maniera più o meno insufficiente»<sup>47</sup>.

Il *possibile obbiettivo-cosale* viene enunciato (proprio come le ultime tre categorie della possibilità) in un giudizio ipotetico o, in casi di certezza ancora minore, in giudizi problematici. Giudizi ipotetici e giudizi problematici sono forme differenti di conoscenza. Il *possibile oggettuale-adequato all'oggetto* [*das sachhaft-objektgemäß Mögliche*] non indica il riferimento a «fondamenti condizionali insufficientemente noti», ma a «fondamenti condizionali insufficientemente usciti alla luce»<sup>48</sup>. Questa categoria del possibile non fa riferimento a una conoscenza, sia essa più o meno completa, ma agli oggetti stessi e al loro stato<sup>49</sup>. Il *possibile oggettuale-adequato all'oggetto* non designa

<sup>46</sup> *Ivi*, p. 264.

<sup>47</sup> *Ivi*, p. 265.

<sup>48</sup> *Ivi*, p. 269.

<sup>49</sup> Per la teoria blochiana dell'oggetto cfr. E. BLOCH, *Soggetto-Oggetto. Commento a Hegel* (1962), Bologna, Il Mulino, 1975.



dunque uno stato del conoscere più o meno sufficiente, ma la situazione dell'oggetto:

«il possibile oggettuale e rispondente all'oggetto, concepito e definito sul piano della teoria dell'oggetto, costituisce dunque senz'altro una peculiare differenziazione nella categoria della possibilità e non è certo un doppione superfluo del possibile obiettivo-reale. L'oggettualmente possibile è ciò che è condizionato in maniera oggettuale e parziale corrispondentemente al genere strutturale, al tipo, al contesto sociale, al contesto legale della cosa»<sup>50</sup>.

Bloch mostra due tipi differenti di condizioni che entrano in gioco in questo stato della possibilità: le condizioni interne e quelle esterne. La condizione parziale interna indica una *possibilità attiva*, ovvero una *capacità*, una *potenza*; la condizione parziale esterna, invece, indica una *possibilità in senso passivo*, dunque una *potenzialità*. Le due condizioni sono sempre intrecciate, ed è solo da tale intreccio che la condizione interna permette a Bloch di designare la «forma politica della possibilità attiva» come quella «facoltà del fattore soggettivo» il cui spazio o dimensione è segnato da una condizione di precarietà costitutiva. Allo stesso tempo, questo materiale precario contiene un elemento di opportunità, il «carattere di speranza del possibile», che è aperto alla contingenza ed è in grado di trattarla: «questo tipo di contingenza, in un significato finalmente affidabile della cosa, significa *ricchezza creatrice della variabilità, aperta a formazioni e creazioni*»<sup>51</sup>. Il *possibile oggettuale-adequato all'oggetto* coincide così con quel segno di apertura alla contingenza che ne garantisce la massima valorizzazione e, al medesimo tempo, trattabilità.

Il *possibile obiettivo-reale* [*das objektiv-real Mögliche*] non emerge, in conclusione, come formalmente permissibile o anche come obiettivamente supponibile oppure anche come aperto in modo oggettuale o confacente all'oggetto, ma in quanto è una determinazione carica di futuro nel reale stesso. Nel definire l'obiettivamente-realmente possibile, Bloch fa riferimento al suo lavoro inedito sul problema del materialismo filosofico<sup>52</sup> nel quale la

<sup>50</sup> *Ivi*, p. 271

<sup>51</sup> *Ivi*, p. 274.

<sup>52</sup> Per una ricostruzione degli sviluppi del materialismo filosofico in Bloch: cfr. A. MÜNSTER, *L'utopia concreta di Ernst Bloch. Una biografia* (1989), Napoli, La scuola di Pitagora, 2014, pp. 371 e sgg. Per una puntuale analisi del materialismo in Bloch si vedano: E. BLOCH, *Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz* (1972), Werkausgabe Band 7, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1985; E. BLOCH, *Logos der Materie. Eine Logik im Werden. Aus dem Nachlass 1923-1949*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2000; inoltre, come prima letteratura critica, C. MOIR, *Ernst Bloch und die Zukunft des spekulativen Materialismus*, «Bloch-Almanach», 32/2013, pp. 163-179; C. MOIR, *The Education of Hope: On the Dialectical Potential of Speculative Materialism*, in P. THOMPSON – S. ŽIŽEK (eds), *The Privatization of Hope*, Chicago, Duke University Press, 2013, pp. 121-143. Cfr. anche E. BLOCH, *Experimentum Mundi*, pp. 288-289: «Il regno di tendenza e latenza, dell'utopia concreta, è fatto di materia, ma di una materia dialettico-potenziale; in nessun luogo la materia si esprime più distintamente che nella definizione data qui: come reale *possibilitas*. Ciò significa: la materia in tendenza e latenza si esprime come *logikon*, quindi non è soltanto movimento, bensì una logicità obbiettiva è attributo della materia, ed il *logikon* appartiene alla

«materia come pienezza» contiene in sé la «tendenza-latenza» di ciò che può divenire in realtà, e non si limita alle singole realizzazioni come fanno le scienze naturali quantitative:

«queste dunque sono le prime conseguenze se la possibilità reale viene concepita così reale da abbracciare contemporaneamente il grembo e la creatura, la vita e lo spirito unificati nella materia. Il grembo continua a essere fecondo anche in seguito, la tendenza-latenza di ciò che *realiter* può divenire non è conclusa nel sostrato materiale»<sup>53</sup>.

La materia è il piano della possibilità obiettiva-reale; non la materia inerte, ovviamente, non quella della scienza naturale quantitativa.

«Senza materia non si può concepire alcun terreno dell'anticipazione (reale), senza anticipazione (reale) non si può concepire alcun orizzonte della materia. La possibilità reale risiede perciò non in una ontologia già bell'e pronta dell'essere di ciò che finora è, bensì nell'ontologia, da fondare in maniera sempre nuova, dell'essere di ciò che non è ancora, dal momento che essa scopre il futuro stesso ancora nel passato e in tutta la natura»<sup>54</sup>.

Grazie a questa nuova dimensione, anche la realtà viene «attraversata dal continuo *plus-ultra* della possibilità essenziale»<sup>55</sup>. Con una sequenza di proposizioni non prive di qualche oscurità, siamo penetrati nel cuore della lettura blochiana dell'utopia. Per Bloch la capacità di entrare nel nuovo spazio della possibilità reale è descritto come una «luce pre-lucente all'orizzonte», una sorta di illuminazione cognitiva e materiale, che è stata riflessa astrattamente in tutte le *utopie sociali*, psicologicamente nelle *immagini di desiderio* [*Wunschbild*] rivolte in avanti, moralmente negli *ideali umani* ed esteticamente nei *simboli obiettivo-naturali*<sup>56</sup>. Immagini, ideali e simboli costituiscono la cifra-tura dell'intelligenza utopica: le prime hanno per contenuto la possibilità di una «vita migliore in generale»; i secondi, la possibilità di «un tentativo di essere umano perfetto, di rapporti sociali perfetti»; i simboli, infine, hanno per contenuto la possibilità «di un'identità non alienata di esistenza ed essenza nel complesso della natura»<sup>57</sup>. L'utopia è qualcosa che si radica in queste dimensioni, la cui complessa tessitura è resa comprensibile da una corretta chiarificazione dei differenti strati della possibilità<sup>58</sup>. In altre parole: la luce si accende solo se gli strati della possibilità, la complicata tessitura di questa categoria, viene chiarita. Il «potere della necessità», motivo di forza di ogni rea-

materia esattamente come il suo movimento, costituisce insieme con questo l'unica legge fondamentale e universale del mondo, la dialettica materiale».

<sup>53</sup> E. BLOCH, *Il principio speranza*, p. 277, con un riferimento a una pagina del Bruno di *De la causa, principio e uno*.

<sup>54</sup> *Ivi*, p. 278.

<sup>55</sup> *Ivi*, p. 279. Cfr. J.O. DANIEL – T. MOYLAN (eds), *Not Yet: Reconsidering Ernst Bloch*, London-New York, Verso, 1997.

<sup>56</sup> *Ivi*, p. 279-280.

<sup>57</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>58</sup> E. BLOCH, *Experimentum Mundi*, p. 284: «Questo reale portar fuori non può far ricorso che alle proprie possibilità tendenziali contenute nella realtà già data, a possibilità obbiettivo reali che, per parte loro, vanno comprese concettualmente, perché diventi realizzabile il loro contenuto di disposizione germinale».



lismo malinteso e nemico mortale dello spirito dell'utopia, può essere sconfitto solamente se si comprende la complessità della possibilità. Tale comprensione non avviene linearmente come illuminazione scientifica illuminista: è anzi proprio la dimensione simbolica che acquista un significato particolare nell'economia dell'argomentazione blochiana. I simboli, proprio in forza del fatto che sono celati, comportano un maggiore coinvolgimento e profondità; in quanto «*cifra reale*» sono dotati di una particolare «ricchezza della latenza» capace di distribuire quote di senso significative per l'esistenza. Così ridefinito

«il mondo stesso è pieno di cifre e di simboli reali, pieno di *signatura rerum* nel senso di cose centralmente ricche di significato. In questa loro significatività essi rinviano del tutto *realiter* alla loro tendenza e latenza di "senso", di un senso che magari un giorno accoglierà completamente l'uomo e i suoi problemi»<sup>59</sup>.

5. *La forma politica della possibilità attiva ovvero la fine per eccesso di possibilità*

Non deve sorprendere che queste brevi ma densissime pagine del volume di Bloch si chiudano con la figura che accompagna una parte così consistente dei suoi lavori: quell'«ottimismo militante» che si nutre del *plus ultra* cognitivo garantito da una corretta comprensione dello spazio della possibilità reale. Con questa disposizione Bloch identifica la capacità-potenzialità dell'uomo di riaprire la possibilità reale ed essenziale, ovvero l'immagine attiva di un mondo migliore capace di infiammare e mobilitare l'intelligenza e l'azione umana. Grazie ad essa, cioè, la «facoltà del fattore soggettivo» può tradursi in una potenza politicamente attiva e dare vita così a una figura solo apparentemente paradossale di utopia concreta<sup>60</sup>. Il che ci riporta, a mio avviso, al tema annunciato da titolo, ovvero alla domanda sulla fine dell'utopia.

Che tipo di risposta può attendersi chi chiede ragione del fatto che l'utopia è finita, o morta? Come dicevo sopra, la tesi che l'utopia sia morta non è nuova. Può esser fatta risalire ai motivi di condanna che ha ricevuto la forma utopica del pensiero nel corso del XX secolo. È ovvio che questa tesi si riferisca soprattutto all'idea che utopia sia innanzitutto progetto o modello dell'*optimo statu*, poiché nessuno impedisce che si possa pensare alla possibilità che l'uomo dia vita a ulteriori costruzioni artificiali oppure che qualcuno scriva da

<sup>59</sup> E. BLOCH, *Il principio speranza*, p. 281.

<sup>60</sup> E. BLOCH, *Experimentum Mundi*, p. 268: «Non si dà nessun altro ottimismo se non militante e, in corrispondenza, a maggior ragione, nessun pessimismo, altrimenti così sospetto e paralizzante, all'infuori di un pessimismo militante, col grido di battaglia sommamente concreto, *not at all rassegnato*: "Tanto peggio per i fatti". Infatti il reale contiene nel suo essere la possibilità di un essere come utopia, che ancora non è dato, è vero, però è data la sua pre-apparizione fondata e fondabile, ed è dato il suo concetto di principio utopico, in campo politico, etico, estetico, meta-religioso».

qualche parte un libro che ripeta il modello «letterario» dell'opera di More (benché sempre più raro). Le tragedie politiche di questo secolo sono state lette *anche* come l'effetto non voluto di tentativi ed esperimenti politici condotti in nome di utopie che non potevano realizzarsi. È una tesi diffusa, ne troviamo tracce in autori differenti, da Mumford a Popper, da Berlin a Voegelin a Bazcko, tesi convincente nella misura in cui si ritenga che ogni finzione troppo ambiziosa sia causa di sciagure e catastrofi politiche che si riassumono nell'opzione totalitaria<sup>61</sup>. Tesi molto diffusa, ma non l'unica. Ad essa può essere affiancata – benché il segno sia rovesciato – quella di coloro che ritengono che l'utopia abbia finito di costituire un orizzonte di legittimazione per cambiamenti rivoluzionari dal momento che l'utopia (ovvero gran parte dei contenuti delle utopie classiche, benché non tutti) si è realizzata. Una tesi che, con toni diversi, si trova tanto in Marcuse<sup>62</sup> quanto in Baudrillard<sup>63</sup>.

Nel primo caso, quello dell'utopia come patologia della razionalità politica, l'immaginazione che la guida si è spenta a partire da un caso di colpevolizzazione per mancanza di realismo; nel secondo perché è divenuta inutile e superflua. Se si fa riferimento, però, alla definizione che ho proposto sopra, entrambe le dichiarazioni di morte diventano insufficienti. In primo luogo, perché anche l'altra politica, quella «non utopica», attinge allo stesso fondo funzionale, e allora si dovrebbe ritenere plausibile l'abolizione *tout court* della finzione, e con essa della politica stessa<sup>64</sup>. In secondo luogo perché la dichiarazione di superfluità attinge a un ordine di dati materiali che non si capisce perché abbiano spento l'immaginazione di ulteriori possibilità. Se si segue la definizione di cui sopra, allora, Bloch può diventare utile per comprendere

<sup>61</sup> Motivo di condanna già presente, ad esempio, in Fourier. Sia detto per inciso: finita o morta, significa per lo più che non costituisce più, e da molto tempo, una fonte legittima e legittimante per progetti politici o di società alternativi alla realtà così come si presenta, capaci al contempo di evidenziarne la contingenza e di superarla razionalmente. Vuol dire, al medesimo tempo, che anche laddove una finzione della possibilità sia possibile, essa non si presenta più come superamento razionale del reale; al massimo, in quanto finzione, si fa valere come spettro peggiorativo della realtà in quanto tale: come distopia o cacotopia, riabilitando quella forma d'intelligenza romantica che cerca la luce nel passato e non più nel futuro. A chi avesse qualche dubbio in proposito, suggerisco una rapida sbirciatina sul cinema hollywoodiano degli ultimi decenni, in cui lo spettro di una realtà peggiorata anima le migliori proiezioni fantascientifiche nel futuro prossimo delle nostre società. Viene così il sospetto che chi lamenta la fine dell'utopia, in realtà non faccia altro che lamentare l'indisponibilità di un ottimismo militante capace di pensare e agire in vista di un mondo migliore. Un sospetto già presente in J. SHKLAR, *The Political Theory of Utopia*, p. 367.

<sup>62</sup> H. MARCUSE, *La fine dell'utopia* (1968), Roma, manifestolibri, 2008.

<sup>63</sup> J. BAUDRILLARD, *L'America*, Milano, Feltrinelli, 1987, pp. 28 e sgg. Ma si veda anche, come anticipazione, il riconoscimento in Berdjaev dell'incubo delle utopie realizzabili e realizzate, a partire dall'esperienza della rivoluzione bolscevica: cfr. N. BERDJAEV, *Democrazia, Socialismo e Teocrazia*, in N. BERDJAEV, *Nuovo Medioevo* (1923), Roma, Fazi Editore, 2000, spec. pp. 177 e sgg.

<sup>64</sup> Per un'introduzione generale al ruolo della finzione nella filosofia politica moderna si veda Y.C. ZARKA, *Philosophie et politique à l'âge classique*, Parigi, PUF, 1998, spec. pp. 160 e sgg. Ciò non impedisce ovviamente di ritenere che con l'utopia, o anche a prescindere da essa, sia finita la politica (almeno in alcuni dei suoi significati moderni, quelli che hanno a che fare con le *chance* di trasformazione della società e del mondo e la identificano con una pratica orientata a questo scopo).



questo spegnimento: la spiegazione della sua fine può allora avere a che fare con l'orizzonte concettuale della possibilità, e con la forma soggettiva che essa è in grado di generare. Per Bloch, infatti, occorre riconoscere che l'utopia è possibile fintanto che il complesso intreccio della possibilità è aperto. Ciò significa: quando la contingenza è aperta e padroneggiabile razionalmente. Con riferimento a Blumenberg, l'utopia è possibile fin quando una «finzione della possibilità» può essere costruita. Stabilito che senza alcun dubbio le finzioni sono ancora possibili, il problema deve annidarsi nello spazio della possibilità: cosa accade se l'apertura alla contingenza, sociale e materiale, non riesce più a convertirsi nel *plus ultra* dell'anticipazione utopica, ma si blocca nel *non più* di una coscienza imbarazzata dalla propria impotenza? È come se Bloch, con la sua ampia analitica del possibile, ci offrisse involontariamente una spiegazione delle condizioni in cui oggi proprio l'orizzonte di possibilità estremamente ampio offerto ai soggetti – oppure, se si preferisce, la quota schiacciante di latenza – finisca per costituire il freno principale all'accensione dell'intelligenza utopica e alla formalizzazione di utopie non insignificanti dal punto di vista politico. Nessuno ha saputo descrivere questo nuovo orizzonte di esperienza come il sociologo tedesco Niklas Luhmann. In un testo precoce dedicato alle possibilità di riforma della democrazia, scriveva:

«quanto maggiore è il numero di possibilità di esperienza e di azione – così noi definiamo la complessità – offerte dal mondo o da un sistema nel mondo, tanto più problematico diviene l'accesso a tali possibilità. L'attuale potenziale di esperienza del singolo è limitato, e soltanto poche possibilità di esperienza e di azione possono essere colte direttamente e senza difficoltà in una certa situazione. Tutto il resto rimane a distanze spesso assai grandi e incalcolabili e perde infine le proprie possibilità di realizzazione»<sup>65</sup>.

E conclude poco dopo, con una piegatura verso il soggetto:

«ma cosa posso fare io per provocare tali decisioni? Si pretende da me che consideri contingente l'ambiente sociale e addirittura quello materiale. Tutto potrebbe essere diverso, ma di fatto non posso mutare quasi nulla»<sup>66</sup>.

Possiamo leggere queste righe come un'epigrafe malevola posta sull'eredità di Bloch da un'intelligenza diabolica; oppure come la cinica postura di chi osserva senza nostalgia gli orizzonti di un mondo che, proprio perché riconosciuto come contingente, risulta del tutto disincantato. In ogni caso, non è difficile capire come esse incrocino la gamma di variazioni blochiane sulle categorie della possibilità, e, senza decretarne l'infondatezza (ma come sarebbe possibile?), abbiano comunque la capacità di fissare un segnale di allarme sui significati che l'apertura alla contingenza impone all'intelligenza politica. Se

<sup>65</sup> N. LUHMANN, *Complessità e democrazia*, in N. LUHMANN, *Stato di diritto e sistema sociale* (1978), Napoli, Guida, 1990, p. 78.

<sup>66</sup> *Ibidem*.

hanno un merito indubbio, questo ha a che fare con la capacità che dimostrano nel disegnare un profilo, perfino esistenziale, di una forma di soggettività che di lì a poco avrebbe occupato in pianta stabile la scena delle società cosiddette complesse. Così facendo, segnano una distanza da Bloch, che è poi la nostra distanza dall'utopia: ora non è più il «regno della necessità» a imporre i propri freni a una «coscienza incendiaria», ma sono le crescenti quote di contingenza, in grado di configurarsi come una latenza opprimente, a decretare l'opacizzarsi di un orizzonte di possibilità reale finalmente compresa a pieno<sup>67</sup>.

Quand'anche venissero lette come la prova di un fallimento, non sarebbe comunque un problema. Non bisogna mai avercela coi filosofi per i loro fallimenti eventuali, i quali sono spesso figli delle loro intenzioni migliori: un'opera grande rimane tale anche se non ha corrisposto alla volontà espressiva del suo autore, poiché è sempre in grado di insegnarci qualcosa. Nel caso di Bloch, forse, *anche* il senso rovesciato di una fine per eccesso di possibilità.

<sup>67</sup> Cfr. N. LUHMANN, *La contingenza come valore proprio della società moderna*, in N. LUHMANN, *Osservazioni sul moderno* (1992), Roma, Armando Editore, 1995, pp. 59-80. La stessa distanza può d'altro canto essere presa come il segnale di una paradossale attualità di Bloch, come suggerisce Slavoj Žižek: S. ŽIŽEK, *Preface*, in P. THOMPSON – S. ŽIŽEK (eds), *The Privatization of Hope*, p. XX: «[Bloch] è una delle rare figure di cui si può dire: fondamentalmente, rispetto a ciò che conta veramente, aveva ragione, egli rimane un nostro contemporaneo, e forse appartiene al nostro tempo più di quanto non appartenesse al proprio». Sulla stessa traccia, S. BROCA, *Comment réhabiliter l'utopie? Une lecture critique d'Ernst Bloch*, «Philosophie», 6/2012, pp. 9-21.