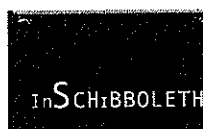


*Au dedans, au dehors* | 10

Massimo Barale, Rossella Bonito Oliva, Giuseppe Cantillo,  
Philippe Capelle-Dumont, Danielle Cohen-Levinas, Jean-  
François Courtine, Gianfranco Dalmaso, Sandro Mancini,  
Giuseppe Mascia, Carmelo Meazza, Francesco Miano,  
Bruno Moroncini, Antonello Nasone

*Filosofia dell'avvenire*  
*L'evento e il messianico*

a cura di Giuseppe Mascia, Antonello Nasone  
e Giuseppe Pintus



Volume pubblicato con il contributo della  
Regione Autonoma della Sardegna, L.R. 7, 2007, bando 2012.  
Dipartimento di Storia, Scienze dell'Uomo e della Formazione  
dell'Università di Sassari.

© 2015, INSCHIBBOLETH EDIZIONI, Roma.

Proprietà letteraria riservata di  
Inschibboleth società cooperativa,  
via A. Fusco, 21 – 00136 – Roma

[www.inschibbolethedizioni.com](http://www.inschibbolethedizioni.com)  
e-mail: [info@inschibbolethedizioni.com](mailto:info@inschibbolethedizioni.com)

Au dedans, au dehors  
ISSN: 2282-5282  
n. 10 – dicembre 2015  
ISBN: 9788898694235

Copertina e Grafica:  
Ufficio grafico Inschibboleth  
Immagine di copertina:  
*Part of column of Hagia Sophia, Dettaglio*  
© Arkady Chubykin – Fotolia.com

*In onore di Massimo Barale*

Non c'è forse un eschaton il cui ultimo evento può eccedere, *ad ogni istante*, il termine finale di una *physis*, in quanto lavoro, produzione e *telos* di tutta la storia? La domanda è certamente "Whiter?". Non solo da dove viene il *ghost*, ma innanzi tutto sta per tornare? Non sta già forse arrivando e dove va? E che ne è dell'avvenire? L'avvenimento non può che appartenere ai fantasmi. E così il passato<sup>21</sup>.

21. *Ibid.*

## *Il motivo escatologico nel pensiero di Ernst Bloch:*

*il "messianismo teoretico" in Spirito dell'utopia  
e il messianismo pratico in Ateismo nel cristianesimo*

di Sandro Mancini

1. Intento di questo saggio è di focalizzare l'operatività e il paradigma entro cui si colloca l'attraversamento blochiano della tematica escatologica, che si snoda lungo tutta la ricca produzione dell'autore, ma culmina nella prima opera, *Geist der Utopie*, e in una delle ultime, *Atheismus im Christentum*; la disamina della seconda sarà limitata all'interpretazione dell'escatologia di Gesù Cristo<sup>1</sup>. Per la ragione che andrò esplicitando nel corso della trattazione, muoverò dal contesto storico e a esso tornerò nelle conclusioni.

Gli eventi epocali che hanno segnato a fondo l'Europa nel secondo e nel terzo decennio del XX secolo (l'apocalisse bellica, le rivoluzioni proletarie, la restaurazione borghese e le contro-rivoluzioni fasciste) hanno squassato anche il mondo accademico della filosofia, che dalla metà dell'Ottocento in poi vedeva una relativamente tranquilla coesistenza degli orientamenti egemoni: l'equilibrato e variegato neokantismo in posizione

1. Ometterò la disamina del noto capitolo di *Das Prinzip Hoffnung* dedicato a Gesù (*Il fondatore dello spirito di Mosè e dell'esodo, completamente coincidente con la sua lieta novella: Gesù, apocalisse e regno*). Si tratta infatti di un'esposizione sintetica di quanto poi l'a. articolerà ampiamente in *Ateismo del cristianesimo*. Cfr. E. Bloch, *Il principio speranza*, tr. it. di E. De Angelis e T. Cavallo, Garzanti, Milano 1994, vol. III, pp. 1450-1471.

mediana, quindi su un versante il continuismo moderatamente progressista proprio del positivismo e, sull'opposto, lo spiritualismo impregnato di tradizione conservatrice. Negli anni della guerra e del primo dopoguerra questo quadro è scompaginato dal convincimento, nei pensatori più acuti e vivaci, di una radicale discontinuità, che deve essere accolta anche nella filosofia e dar luogo a un nuovo inizio. Nel fermento delle simultanee *Kierkegaardrenaissance* e *Hegelrenaissance*, cui si aggiungerà presto la pubblicazione dei *Manoscritti economico-filosofici* del 1844 di Marx, una potente spinta innovativa si impone sulla scena della filosofia e dà luogo ai capolavori degli anni Venti: nel ristretto novero di questi, *Storia e Coscienza di classe* di Lukács, del 1923, *Spirito dell'utopia* di Ernst Bloch nella sua seconda edizione, pure del 1923. Un analogo rivolgimento avviene anche nella teologia protestante, con la seconda edizione del *Römerbrief* di Barth, del 1922, con cui si afferma il nuovo paradigma della teologia dialettica. Intanto, silenziosamente e *a latere*, Husserl andava maturando la sua seconda filosofia, che sfocerà negli anni '30 nella fondamentale *Krisis*, e Heidegger, nella scia dell'esistenzialismo di Jaspers, lavorava al suo capolavoro, *Essere e tempo*, che sarà pubblicato nel '27. Il resto del XX secolo vedrà molte altre tappe significative del pensiero filosofico, ma nessun tornante sarà cruciale come questo, situato in un decennio fatidico. Per la prima volta, sullo sfondo della sconfinata distesa di cadaveri prodotta dalla più insensata e tragica guerra che la storia europea avesse mai visto fino ad allora, si esprime nella storia dell'umanità qualcosa di interamente nuovo: il farsi Stato da parte degli operai e dei contadini nella nuova Unione Sovietica.

Ho tratteggiato, per rapidissimi cenni, questo quadro extrateorico, perché ritengo che senza di esso non si possa comprendere l'anelito messianico che aleggia nelle bellissime pagine di Bloch, Benjamin, Lukács e Rosenzweig e, con una non minore intensità apocalittica, di Barth, in questi anni; del pari

non si comprende neppure la loro indignazione per la generazione precedente di filosofi e teologi, che avevano attraversato gli anni della guerra quasi senza neppure accorgersene, chiusi nelle loro torri d'avorio. Ora, se questo è il contesto generale, bisogna precisare che non tutto il messianismo filosofico guarda alla nuova luce che si sprigiona dal giovanissimo Oriente sovietico, e non per questo esso è meno importante; mi riferisco, tra gli altri, al precedente *Die Messias Idee* di Hermann Cohen, del 1882, oppure, negli anni '20, al Berdiaev de *Il senso della creazione*. Infatti il convincimento che il senso della storia sia racchiuso nel suo Omega nascosto eppure già operante finalisticamente, visibile nelle sue preapparizioni colte dalla coscienza e dalla voce profetica *clamans in deserto*, è radicato in questi e in molti altri pensatori, che poi in sede di articolazione politica della stessa hanno imboccato direzioni opposte, oppure anche nessuna direzione.

Il messianismo prende le vesti della rivoluzione proletaria, in modo eminente e con esiti speculativi altissimi, con Bloch, Benjamin e Lukács; la mia rivisitazione si limiterà al primo, perché solo questi concepì il suo capolavoro del 1918-1923 come un organico "sistema del messianismo teoretico". Nel primo Bloch, tale sistema va situato tra gli anni '10 e la prima metà degli anni '20. Esso prende forma dall'intuizione, genuinamente idealistica, di ispirazione leibniziana, dell'inconsistenza ontologica della dimensione mondana e reciprocamente della consistenza ontologica dei soggetti indivisibili che lo attraversano finalisticamente. Questi sono concepiti come monadi spirituali, fondati sull'indistruttibile a priori dell'anima e sulla sua natura personale, in vista di un oltrepassamento ultimo, escatologico, segnante la trasformazione paradisiaca di tutte le entità individuali indivisibili. I percorsi degli io individuali si dispiegano nell'armonia dei loro accordi intermonadici e disegnano i contorni invisibili del "Noi" liberato dall'estraneazione e proiettato all'incontro ultimo con il "Sé",

assoluto e trascendente, che attende l'Io e il Noi al banchetto celeste già sempre imbandito eppure ancora vuoto: una «Tavola del lavoro» liberato e insieme una Tavola celeste di Dio, il cui accesso si schiuderà una volta che sarà sprofondato il «pavimento geologico» e squarciata la volta astronomica, e che si paleserà che il mondo fisico è un fuori privo di un dentro, provvisoria e penultima cornice di intelligibilità dei fenomeni e sfondo della costruzione dei processi di accordo dell'Io e del Noi, incedenti verso il Sé e il suo imperituro regno di libertà.

In questi anni, Bloch era già ben consapevole che il proletariato aveva scelto come sue espressioni i partiti comunisti, a partire dal Partito bolscevico guidato da Lenin, nei quali c'era spazio solo per il rigido paradigma materialista del *diamat*, ma guardava con fiduciosa speranza alle altre formazioni politiche rivoluzionarie, e agli altri orientamenti ideali, soprattutto al socialismo religioso di Blumhardt figlio e di Ragaz, in sintonia col pacifismo laico dei cosiddetti anarchici svizzeri (fautori di una sorta di liberalsocialismo), di cui era imbevuto negli anni '10 anche l'amico Lukács, che concepiva allora il Partito come una «chiesa socialista». In effetti, l'entusiasmo di Bloch in *Spirito dell'utopia* era rivolto molto più alla Rivoluzione democratica del febbraio 1917, nella quale era presente anche la realtà minoritaria ma significativa dei socialisti religiosi, che a quella del faticoso Ottobre rosso, verso il quale fin dall'inizio il Nostro nutrì la stessa riserva che formulò Rosa Luxemburg già dal febbraio 1918. Entrambi infatti colsero per tempo il forte rischio che la concezione leninista del partito e dello stato conducesse allo sfociare della dittatura del proletariato nella dittatura del partito-verità sul proletariato. Gli eventi seguenti degli anni '20 confermarono in pieno, purtroppo, questo timore: gli anarchici, i socialisti di sinistra e i socialisti religiosi, tutti permeati di idealismo, furono fucilati, repressi, reclusi e comunque cancellati dalla vita pubblica e non vi fu più spazio per altre filosofie che non confluissero nel rigido recinto del

materialismo dialettico marxista-leninista. Così i pensatori che avevano scelto di sposare la causa dell'emancipazione proletaria e di accoglierla entro la filosofia furono posti dinanzi a un tragico aut-aut: rimanere fedeli alla propria filosofia e voltare le spalle al movimento organizzato del proletariato, oppure compiere la scelta contraria, cioè abbandonare l'idealismo per il materialismo dialettico. Pur con diverse modalità e con diverse strategie filosofiche, sia Bloch sia Lukács optarono per la seconda via: Lukács dovette abiurare a *Storia e coscienza di classe* per non essere espulso dal Partito comunista ungherese; Bloch invece, non avendo aderito direttamente all'azione politica rivoluzionaria, compì un'affine svolta dall'idealismo al materialismo in modo apparentemente indolore<sup>2</sup>.

A partire dal 1926 è documentato il suo approdo al materialismo, ma la transizione dall'idealismo al materialismo non sarà mai esplicitata dall'autore, che cercherà sempre di presentare un'insostenibile continuità del suo itinerario, all'insegna dell'ontologia del non-essere-ancora. Per questo motivo egli fu aspramente, e non del tutto a torto, criticato da Adorno. Ora, la radice esistenziale di questa svolta è comprensibile, dolorosa e insieme a suo modo coraggiosa: trovandosi a scegliere tra due alternative imposte dagli eventi della storia e non sorte da una necessità intrinseca al pensiero, Bloch scelse di

2. Dopo il *Münzer* del 1921 e la seconda edizione di *Geist der Utopie* del 1923 egli scelse il silenzio pubblico, anche come via di elaborazione del lutto per la precoce morte della sua prima moglie Else von Stritzky, avvenuta il 2 gennaio 1921. Else era stata la vera musa ispiratrice dell'escatologia di cui era imbevuta l'opera del 1918, così come la sua riscrittura cinque anni dopo; nelle pagine della seconda edizione, in particolare, aleggiava l'invisibile presenza di Else (nonostante che Bloch si fosse subito risposato nel 1922, per divorziare poi nel 1928), e la tensione escatologica si rafforzava nella tensione al suo possibile futuro reincontro oltremondano, lasciando trasparire sottotraccia i segni di un dialogo già in corso, simile a quello di Schelling con la sua Caroline, la Clara dell'omonimo scritto.

condividere l'impresa dei proletari che cercavano di farsi Stato, a scapito delle formulazioni filosofiche. Ma non per questo egli abbandonò i suoi temi, né tanto meno la linfa messianica, che riversò dai più consoni otri dell'idealismo trascendente in quelli meno idonei del materialismo immanente.

Nella prima filosofia blochiana, infatti, l'istanza dell'emancipazione sociale, declinata in prospettiva rivoluzionaria, ben coesiste con quella messianica ed escatologica, giacché la storia umana, sullo sfondo dell'evoluzione convergente della natura, si dipana sulle due sponde del penultimo e dell'ultimo, ovvero della dimensione mondana, spazio-temporale, e di quella trascendente: sulla prima sponda prende forma il cammino della liberazione degli oppressi, mirante a un nuovo inizio dell'umanità, oltre la divisione capitalistica del lavoro; sulla seconda, invece, si delineano le tappe del sempre rinnovantesi scontro tra il volto personale del bene e la maschera senza volto del male. Bene e male sono concepiti entrambi come singolarizzati, nel Dio che deve ancora sopraggiungere, e nell'Avversario maligno che innalza barriere all'approssimarsi dell'Assoluto dall'alto e che frena il simultaneo premere dal basso della massa degli individui soggiogati dalle logiche estranianti proprie del dominio. Su entrambe le sponde si disegnano i contorni incerti del cammino della possibile salvezza, scandito nei tre momenti del "non" iniziale, ossia dell'oscurità dell'inizio, del "non-ancora", ovvero del divenire sia naturale sia storico, e del duplice possibile compimento finale, aperto sia alla pienezza oltremondana del *totum* sia alla mai esorcizzabile catastrofe del *nihil*; quest'ultima a sua volta si presenta nel duplice segno dell'annientamento del cammino – con chiaroveggenza Bloch accenna al possibile uso distruttivo delle recenti ricerche della fisica sulla radioattività – e in quello dell'incubo del suo indefinito, ateleologico rimandare di nodo in nodo, in una rete di rimandi insensati, in cui si sia definitivamente smarrita l'indicazione dell'origine e quella della fine.

Questo fecondo nesso dialettico tra le due sponde dell'espressione, tra le quali la corrente teleologica del senso si rilancia, spostando sempre in avanti gli obiettivi dell'emancipazione senza mai perdere di vista l'Ultimo, vien meno nella seconda filosofia blochiana. Come è noto, questa culmina, all'inizio degli anni '50, in quella che è stata a ragione definita una monumentale enciclopedia dei sogni a occhi aperti, *Il principio speranza*, e poi ancora negli ulteriori grandi libri degli anni '60, fino al conclusivo *Experimentum Mundi* del 1975, passando per *Ateismo nel cristianesimo* del 1968. Nel nuovo registro del materialismo utopico, l'*éschaton* è abbassato a preapparizione allegorica dell'utopia concreta, che prende i due complementari profili dell'*homo absconditus* e della "patria ove ancora nessuno è stato", ma che è già presente nella lotta degli uomini che nella schiavitù premono verso la libertà; il suo motto, ispirato al *Faust* di Goethe e al *Fidelio* di Beethoven è: «libero popolo su libero suolo».

La mossa teorica che dà avvio alla nuova strategia filosofica blochiana è la semantizzazione della materia come *potentia-possibilitas*, inglobante al suo interno l'operatività della forma, fonte sorgiva di tutte le figure qualitative dell'espressione. Per far ciò, Bloch ricorre esplicitamente all'aristotelismo naturalista, arabo e rinascimentale, e implicitamente alla corrente neoplatonica, da cui mutua la teoria della contrazione, intesa come articolazione del tutto nelle parti, a loro volta contenenti il tutto: un uno-tutto che dunque si pluralizza senza mai scomporsi. In tal modo la materia dovrebbe ricomprendere, nelle intenzioni del Nostro, anche l'operatività della causa finale, non più attraente dall'alto ma operante dal basso, in sinergia strettissima con la causa efficiente. Con tale ridislocazione della causa finale entro la causa efficiente materiale, l'unica trascendenza possibile rimane la trascendenza nell'immanenza. Il convincimento escatologico del darsi di un possibile termine del cammino temporale della storia è così abbandonato;

al suo posto è affermata l'utopia del sempre di nuovo ricominciare *nella* storia, all'insegna dell'ottimistico *incipit vita nova*.

Eppure Bloch non prenderà mai congedo interamente dalla sua prima filosofia, costr. it. negli anni della gioventù non solo con finezza intellettuale, ma anche con intensità affettiva: al pari del suo amico Lukács, la forza delle cose lo ha costretto a un congedo triste e doloroso dall'idealismo trascendente e messianico, ma sotterraneamente esso ha ispirato anche le migliori e più ardite elaborazioni del suo "sogno a occhi aperti" attraverso la filosofia. Altrove ho cercato di ripercorrere, con attenzione alla loro ossatura concettuale, sia la prima sia la seconda fase dell'itinerario blochiano, mostrandone le discontinuità e i motivi ricorrenti, le aporie e le potenzialità<sup>3</sup>. Mi limito a ribadire che con la svolta in direzione della costellazione teorica hegel-marxista lo spazio dell'*utopicum* non si restringe interamente nei rigidi limiti del divenire naturale e umano, entro cui per gli individui la morte naturale erge uno sbaramento inaggrabile ai cammini volti alla ricerca della meta ("*natura naturata nos ipsi erimus*", ripete ancora l'autore in *Experimentum Mundi*, la sua magistrale *Wissenschaftslehre* del 1975, pubblicata due anni prima della sua morte).

Bloch infatti anche nel nuovo registro immanentistico tien fermo il perno dell'*homo absconditus*, ossia di un mistero, una segreta X celata nel nocciolo intensivo dell'umano, presente nell'oscurità dell'attimo vissuto e operante fin dall'inizio del cammino dell'espressione, che potrà essere rivelato in un momento lontano, e che ha come sua condizione il salto marxiano

3. Per una tematizzazione della struttura teorica delle due fasi dell'itinerario blochiano e per la disamina testuale di *Spirito dell'utopia*, qui omessa per limiti di spazio, rinvio a S. Mancini, *L'orizzonte del senso. Verità e mondo in Bloch, Merleau-Ponty, Paci*, parte prima: *Sulle tracce note. Lettura di Experimentum Mundi alla luce di Spirito dell'utopia di Ernst Bloch*, Mimesis, Milano - Udine 2005, pp. 23-213.

dal regno della necessità al regno della libertà e l'instaurarsi, a opera dei liberi produttori associati, del nuovo modo di produzione imperniato sulla cooperazione comunista. Ora, finché tale mistero non si sarà svelato, l'intima essenza della condizione umana rimarrà celata dal velo di Sais, che cadrà solo al momento del possibile apice di questo cammino: apice che sarà l'inizio di un nuovo cammino, oltre la divisione del lavoro e oltre tutta l'alienazione che si è concentrata nel rapporto di produzione capitalistico.

Secondo Bloch ciascun individuo è portatore di tale essenza misteriosa, perché in ciascuno di noi l'*homo absconditus* è già contratto e operante, anche se non sappiamo come; infatti, anche se non conosciamo il filo che ci lega, *hic et nunc*, all'*ultimum*, sappiamo che esso esiste e non si spezza, e che l'ultima parola sulla stessa definitività della morte individuale, come pure dell'estinzione futura dell'umanità, non è detta. Per questo il tardo Bloch di *Experimentum Mundi* affianca al pacato e stoico motto prima riportato, *natura naturata nos ipsi erimus*, l'altra sua parola d'ordine del sogno a occhi aperti, ribadito nelle pagine finali del suo ultimo libro, in cui una forte tensione escatologica torna a vibrare: «*Non omnis confundar et non omne confunditur*» ("non del tutto io sarò confuso, e non ogni cosa sarà confusa")<sup>4</sup>.

Tuttavia non è solo a motivo del proiettarsi verso il mistero che dal futuro attrae e chiama, che il messianismo teoretico di *Spirito dell'utopia* continua a operare latentemente nel materialismo utopico-dialettico, in cui prende forma il blochiano principio-speranza quale pensiero oltrepassante. Vi è anche un fattore teorico di continuità, che tiene connessa l'escatologia dell'opera del 1918/23 alla successiva utopia della liberazione comunista, quale passaggio dalla preistoria alla storia

4. E. Bloch, *Il principio speranza*, vol. III, cit., p. 1586.



dell'umanità, per usare l'efficace formula adottata da Marx ed Engels ne *L'ideologia tedesca*, ed esso consiste nel permanere dell'operatività della causa finale, imprimente la tendenza "eliotropica" dall'oscuro al chiaro: una intenzione inclinante e non necessitante, verso il bene, che si articola ascensivamente nei tre momenti dello scopo, del fine e della meta. La continuità è dunque data dal carattere teleologico sia del materialismo utopico, in cui le epoche precedenti dell'umanità sono concatenate dalla tendenza che preme verso la possibile liberazione dal giogo dell'estraneazione, sia del precedente messianismo teoretico, il quale certo si nutriva potentemente del messianismo profetico dell'Antico Testamento (si pensi alla figura del popolo dei santi dell'Altissimo di Daniele 7, 18-27), ma guardava anche alla teosofia di von Baader e alla filosofia della storia di Kant. È appunto intessendo i fili del profetismo biblico e dello schematismo storico kantiano che nei primi anni '20 Bloch concepiva la Gerusalemme socialista sovietica come prefigurazione della genuina e indistruttibile Gerusalemme celeste. Invece ruotando dall'a priori dell'anima all'a priori della *natura naturans* quel medesimo tendere invariante dalla mancanza alla pienezza, il secondo Bloch rovescia i rapporti tra le due Gerusalemme: in tal modo quella celeste, imperniata sulla Tavola del Signore come genuino luogo di incontro del Sé, del Noi e degli Io singolari, è abbassata a trasfigurazione immaginativa della patria utopica, affidata tutta alle mani e alle menti dei soggetti che lottano insieme, sulla Terra e solo su di essa, per la realizzazione della Tavola del Lavoro liberato dalla mercificazione.

Tuttavia non è solo l'esperienza religiosa ad essere sacrificata nel materialismo utopico, relegata a preapparizione allegorica della tendenza obiettivo-reale della storia alla liberazione dal giogo dell'oppressione dell'uomo sull'uomo; vi è infatti un fattore intrinseco che rende incoerente l'innesto dell'anelito messianico e della tensione escatologica nel registro ermeneutico

del Principio speranza, e consiste nell'attribuire il carattere dell'indistruttibilità al mondo. Con tale risemantizzazione del mondo, risulta infatti vanificata la contingenza radicale dell'espressione, che invece era operativa in *Spirito dell'utopia*; lì il mondano era visto come l'esterna, provvisoria configurazione della sfera invisibile e indistruttibile dell'anima: tutta la sfera della manifestazione era intesa nel segno della provvisorietà e della gratuità, perché solo nel traguardo finale era riposto il decisivo del cammino della storia, quello in cui tutta l'eredità delle possibilità contingenti, tuttora vive, del passato trovava infine il suo duraturo essere. Ciò era coerente: una visione escatologica, per essere pensata *en philosophe*, ha infatti bisogno dello sfondo di una contingenza radicale: quella dell'insondabile inizio, che deve essere concepito come possibile e non ineluttabile, e quella del luminoso compimento, altrettanto possibile e non predeterminato. Ma una volta conferita indistruttibilità al piano dell'immanenza naturale e storica, viene meno inesorabilmente un traguardo finale del cammino della libertà, e l'*incipit vita nova* si trasforma nel supplizio di Tantalo di un indefinito e ciclico finire e ricominciare, che risucchia in questa ruota del tempo assolutizzato ogni tentativo di conclusione, concedendo spazio solo a provvisorie e consolatrici pause dal dolore. Proprio il contrario di ciò cui mirava Bloch in *Geist der Utopie*, nel quale l'indefinito e ciclico andare senza meta era visto come il dissimulato presentarsi dell'Avversario sulla scena della storia; e proprio il contrario di ciò cui continua a mirare il Nostro, che fino alla fine concepisce la filosofia nel suo compito dialettico di disoccultare la tendenza operante sia nella natura sia nella storia verso una possibile meta. Ma una tale meta è impossibile se il divenire è concepito come lo svolgimento di un essere necessario, e tale non può che essere la materia, una volta riconfigurata come assoluta, indistruttibile e sempre rinnovantesi *potentia-possibilitas*.

2. Se alla luce di questa delineazione del messianismo teoretico del primo Bloch e della sua successiva dialettizzazione ci volgiamo a focalizzare l'approccio del pensatore di Ludwigshafen alla figura di Gesù di Nazareth e alla sua interpretazione come il Figlio dell'Uomo, questo quadro non si scompagina, ma diventa più mosso e presenta un apparente paradosso, che in effetti non è tale, come si vedrà. Ci dovremmo aspettare infatti che nell'idealismo trascendente del primo Bloch, nel quale l'esperienza religiosa, in chiave profetica e antisacerdotale, è assunta come originaria esperienza di incontro degli esseri umani e dell'umanità col divino Sé assoluto, la figura di Gesù sia dispiegata e rivesta una funzione centrale; correlativamente ci attenderemmo che nella seconda fase immanentista, in cui l'incontro dell'umano e del divino è invece intesa come una rappresentazione inadeguata dell'incontro dell'uomo col nocciolo intensivo pulsante nella natura e nella storia, la figura di Gesù sia intesa nella sua esclusiva umanità, e che una prospettiva cristologica ed escatologica sia del tutto assente.

Tuttavia non è così: quando nell'opera del 1918/23 viene in primo piano l'incontro tra Dio e l'uomo, l'autore – non dimentichiamo che è ebreo, anche se non credente – ha in mente soprattutto il cammino tormentato del popolo ebraico nell'Antico Testamento, nel continuo pervertirsi in idolatria e in acquiescenza al giogo del potere sacerdotale, e nel continuo risollevarsi a opera dei profeti; in questo primo libro lo spazio dedicato a Gesù è subordinato a ciò, anche se compare la qualifica, invero non adeguatamente motivata, attribuita a Gesù di «metempsicosi di Dio stesso», nella «magia del più totale sviluppo luciferico-paracletico»<sup>5</sup>. Gesù acquisisce questo ruolo, a motivo della purezza del suo spirito di ribellione e del-

5. E. Bloch, *Geist der Utopie, Gesamtausgabe* Bd. 3, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1964; tr. it. di V. Bertolino e F. Coppellotti, *Lo spirito dell'utopia*, La Nuova Italia, Firenze 1980, p. 180.

la consapevolezza, depositata nella sua coscienza, che «l'unica salvezza è il legame che si ribella e cerca se stesso sopra ogni estraneità»<sup>6</sup>. Nel primo capolavoro blochiano non è del tutto assente il profilo della teologia cristologica, pur non avendo lo spazio preminente che avrà in seguito. Compare già il motivo della contrapposizione della cristologia giovannea a quella paolina, caratterizzata quest'ultima – invero molto riduttivamente – per il suo presunto tema «semiastrale» della morte espiatoria di Cristo.

Gesù acquisisce un interesse maggiore allorché Bloch è ormai lontano dalle sue radici ebraiche: la sua figura, e la storia del cristianesimo, acquisiscono uno spazio sempre più crescente, fino a culminare nell'opera del 1968, pubblicata solo 9 anni prima della sua morte. Certo, Gesù nelle opere della seconda fase è assunto nella sua integrale umanità, ma non è mai separato dalla sua identità di Cristo; egli è ora inteso come archetipo del «cavaliere dell'utopia», irraggiante intorno a sé una potenza, mai raggiunta prima, di negazione dell'esistente, una potenza sospingente l'instaurazione sulla terra del *Regnum hominis*.

A buona ragione è stato da più parti rilevato che con *Ateismo nel cristianesimo* ci troviamo dinanzi alla «più potente e organica rivalutazione che si sia compiuta, in ambito neomarxista, della figura di Cristo»<sup>7</sup>. Ora, tale originalità non risiede solo nel rilievo, preminentissimo, che viene riconosciuto alla figura

6. *Ibidem*.

7. Così ha affermato Giuseppe Goisis, e la stessa tesi era stata sostenuta, con ottime ragioni, da Virgilio Melchiorre. Cfr. G. Goisis, *Cristo e il neomarxismo*, in Aa. Vv. (a cura di S. Zucal) *Cristo nella filosofia contemporanea*, vol. II Il Novecento, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2002, pp. 485 e 487, e V. Melchiorre, *L'interpretazione neomarxista di Gesù*, in Aa. Vv. (a cura di V. Melchiorre), *Icona dell'invisibile*, Vita e Pensiero, Milano 1981, pp. 113-127.

umana di Gesù nello scontro che attraversa tutta la storia, e che oppone la "linea egizia", caratterizzata dall'impersonalità della disumana logica del potere, e la linea verticalizzante del gotico, connotata dalla tensione all'oltre, verso gli orizzonti inesplorati custodenti l'essenza ancora sconosciuta dell'*homo absconditus* e la sospirata patria ove ancora nessuno fu. Vi è infatti, nel Gesù del Bloch hegel-marxista non solo la scia del messianismo profetico nel segno del nomadismo della verità, che il Nostro condivide con Levinas, ma anche un peculiare profilo di teologia cristologica, che potremmo qualificare come un cristocentrismo ateo.

Prima di entrare nel merito, va indicato un altro aspetto caratteristico dell'approccio blochiano a Gesù Cristo, scarsamente evidenziato dalla critica; questa, nei pochi casi in cui l'ha colto, lo ha considerato negativamente, come la conseguenza dell'ingenuità del Nostro e del suo presunto diletterismo sul piano dell'esegesi neotestamentaria. Mi riferisco alla contrapposizione di Bloch all'ermeneutica della demitizzazione di Bultmann. Anzitutto, che l'approccio blochiano sia diletteresco solo per il fatto di assumere come genuini alcuni degli eventi straordinari narrati nei Vangeli, come ad es. la Trasfigurazione di Gesù dinanzi a Pietro, Giacomo e Giovanni narrata nei Sinottici, e che esso sia da valutare negativamente per la mancanza di complessi di inferiorità rispetto all'usuale approccio laico di tipo illuminista, è senz'altro una prospettiva da respingere come pregiudizialmente ideologica, essa sì dogmatica! Inoltre la convinzione della fondamentale genuinità degli eventi salienti della vita di Gesù, compresi quelli straordinari, accomuna Bloch a Barth, e nessuno ha mai irriso per questo fatto il *Doctor utriusque ecclesiae*, come lo qualificò con valide ragioni von Balthasar. Ritengo quindi originale e insieme seria la profonda convinzione blochiana della genuinità degli eventi straordinari vissuti dal Nazareno, e coerente la sua connessa convinzione che da questi eventi straordinari sia sorta nella

coscienza di Gesù la sua identificazione sia col Figlio dell'Uomo sia col Figlio di Dio.

Il profilo cristologico squadernato in *Atheismus im Christentum* è ampiamente noto, trattandosi di uno dei libri più letti e discussi del Nostro. L'approccio, del resto, è lo stesso tenuto verso la Scrittura: consiste in una riformulazione in chiave immanentistica del dualismo manicheo proprio della setta gnostico-cristiana degli Ofiti, fiorita e annientata nel III secolo, che vide in Cristo il ritorno di Lucifero sulla scena della storia. Con questa prospettiva dualistica Bloch si era posto in sintonia già in *Geist der Utopie*; la sua è stata fin dall'inizio una viva simpatia, essendo stati gli Ofiti annientati con la violenza, come poi i Catari e gli Anabattisti, gli altri sconfitti della storia di cui egli raccoglie il testimone, all'insegna del motivo della "eredità culturale" da ridestare mediante l'*Eingedenken*, la rimemorazione utopica. Ebbene, da quel lontano passato degli estinti Ofiti, visto come un futuro anteriore, Bloch trae la convinzione che il Dio di cui Gesù si scopre e si riconosce Figlio, non è quello della creazione, ma quello del compimento finale che attende ancora: un Dio a venire, il cui angelo è Lucifero, che consegna all'uomo il criterio della conoscenza del bene e del male e che annuncia la possibilità dell'indiamento, affidata sinergicamente all'azione dell'uomo dal basso e del mistero finale dall'alto, all'insegna del combattivo *eritis sicut deus*.

Sotteso a questo approccio è il rifiuto della teologia trinitaria ortodossa, sia nella versione agostiniana sia in quella dei Padri Cappadoci, e la riformulazione della Trinità nell'ottica gioachimita del primato dello Spirito. Cristo non sarebbe il Verbo del Padre, incarnato in Gesù, ma sarebbe l'antitesi del Padre, dischiudente il rivoluzionario e transitorio regno contrapposto del Figlio, che sfocerebbe, come in Gioachino, nel finale Regno dello Spirito. Xavier Tilliette, nelle sue belle e chiare pagine dedicate alla cristologia blochiana, in cui l'asprezza della critica convive con la simpatia umana e la stima intellettuale

per il pensatore di Ludwigshafen, colloca tale cristologia nella scia di Gioachino da Fiore: alla "lunghissima tradizione gioachimita" Bloch non farebbe che aggiungere un ulteriore anello, per quanto rilevante<sup>8</sup>. Il fine critico francese riconosce anche gli altri cespiti della posizione blochiana, *in primis* quello feuerbachiano, dal quale Bloch assumerebbe che il messianismo apocalittico professato e testimoniato da Gesù avrebbe a sua condizione istitutiva l'ateismo quale via d'accesso prassica alla libertà inscritta nella figura utopica del regno di Dio<sup>9</sup>. La conclusione di Tilliette è molto dura, anche se nella sostanza condivisibile: quella scolpita dal Nostro nell'opera del 1968 sarebbe una splendida statua, però coi piedi di argilla, che crolla non appena è costr. it.; i piedi d'argilla sarebbero dati dalla pregiudiziale assunzione del manicheismo ofita, e dall'esclusione categorica che possa darsi un'altra funzione della prima persona della Trinità oltre a quella dell'autoritarismo teocratico sacerdotale, legittimante l'assuefazione degli oppressi al dominio degli oppressori.

In effetti, sia nella prima sia nella seconda filosofia blochiana è dato per acquisito che possa esserci un'unica teologia della creazione, quella che Bloch ravvisa nella componente sacerdotale dell'Antico Testamento, e che egli rifiuta sempre, senza però mostrare la sua incompatibilità con la linea profetica, con cui invece simpatizza. Ciò è stato colto molto bene da Virgilio Melchiorre, che ha evidenziato l'arbitraria contrapposizione istituita da Bloch tra il principio di creazione, unilateralmente assunto come imposizione arbitraria di dominio, e il principio dell'esodo. A ciò Melchiorre aggiunge la subalternità della cristologia blochiana, come pure di tutta quella neomarxista, all'interpretazione hegeliana della Resurrezione di Cristo, in-

8. Cfr. X. Tilliette, *Filosofi davanti a Cristo* (ed. it. a cura di G. Sansonetti), Queriniana, Brescia 1989, p. 328.

9. Cfr. *ivi*, p. 420.

tesa come la rappresentazione del destino del necessario sacrificio del singolo, che acconsentendo all'ineluttabile dileguare nell'impersonale indistinzione dell'uno-tutto, ubbidisce alla volontà profonda della totalità dialettica<sup>10</sup>.

Le pagine dell'opera del 1968 in cui Bloch squaderna con la maggiore suggestività e partecipazione la contrapposizione tra il giogo dell'obbedienza imposto dall'autoritario Dio-Padre-Creatore e la bontà integralmente umana di Gesù, sono quelle della sezione *Aut Caesar aut Christus*. Qui Gesù è visto come una pietra miliare del cammino dell'umanità verso il suo volto autentico ancora nascosto, eppure già anticipato nelle sue preapparizioni utopiche. Ma il Gesù dei Vangeli non è solo una tappa tra le altre del percorso dell'umanità verso la luce del bene: è «il segno più dolce e più bruciante nella sua dolcezza, il segno che più ci spezza e più ci ama»<sup>11</sup>. Bloch è innamorato dell'umanità di Gesù, ma non vuole idealizzarla in uno stereotipo tutto positivo. Egli riconosce infatti come sua componente costitutiva anche l'ira, che certo per nessuno è

10. Cfr. V. Melchiorre, *Cristo e il neomarxismo*, cit., pp. 114 e 152. Altrove Melchiorre, pur confermando questa critica, da me condivisa, ha valorizzato invece l'utilizzazione della lettura blochiana del cristianesimo attuata da Moltmann, nel suo focalizzare la differenza tra il paradigma della religiosità epifanica, incentrata sulla ciclicità, e della religiosità escatologica, e nell'applicare la categoria dell'*Eingedenken* in sede di teologia biblica al linguaggio profetico, col cogliere e confermare quello che pure von Rad ha luneggiato: il linguaggio è profetico ogniqualvolta contiene insieme una reinterpretazione del passato e un'inedita apertura sulle verità future, riconoscendo al presente soltanto una verità condizionata, connessa alla maggiore o minore capacità di lasciarsi ricomprendere e trascendere dalla promessa di Dio, e sottraendosi così al rischio di irrigidirsi nelle strutture esistenti. Cfr. Id., *Ideologia, utopia, religione*, Rusconi, Milano 1980, pp. 223 e 230-33.

11. E. Bloch, *Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs, Gesamtausgabe*, Bd. 14, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1968; tr. it. di F. Coppellotti, *Ateismo nel cristianesimo. Per la religione dell'Esodo e del Regno*, Feltrinelli, Milano 1971, p. 165 (d'ora in poi AC).

una virtù: ira di cui il Nazareno ha dato prova allorché ha rovesciato i tavoli dei cambiavalute nell'atrio del tempio. Bloch intende la mitezza di Gesù non come incondizionata: il suo elogio dei miti e dei pacifici nel Discorso della montagna non si riferisce ai giorni della lotta, ma solo alla fine dei giorni, che Gesù credeva vicina: «dal che consegue il rapporto *instantaneo*, e chiliasticamente *immediato* con il regno dei cieli» (AC, p. 166). La mitezza propria di Gesù non sarebbe dunque da confondere con la fastidiosa «dolcezza melliflua della mentalità religiosa» (AC, p. 167), e la predicazione della montagna sarebbe da intendere tutta in chiave escatologica, «rivolta all'attesa della fine assai più che alla sua preparazione. Ogni sua allusione morale non è comprensibile senza l'apocalittica» (*ibidem*).

Traspare in queste parole la polemica nei confronti della teologia liberale, che però il Nostro non rifiuta in blocco, nonostante le aspre invettive che le rivolge. Egli attribuisce ad Albert Schweitzer il merito «di aver ricollocato anche la teologia liberale nelle sue giuste proporzioni: Gesù ha posto l'etica (intesa come penitenza e preparazione al regno) all'interno dell'escatologia, non l'escatologia all'interno dell'etica» (AC, p. 170). Ciò vale anche per l'amore: «è il regno che viene che in Gesù vale come elemento *primario*, non l'amore. Il tendere verso l'amore consegue solo dal tendere verso il regno e il regno come evento cosmico catastrofico non è per nulla un evento della psicologia ma un evento del cosmo, che si apre verso la nuova Gerusalemme» (*ibidem*). Torna dunque nel secondo Bloch il tema della Gerusalemme celeste, ma il rapporto con la Gerusalemme terrestre è rovesciato, senza che l'autore espliciti questo rovesciamento di prospettiva; infatti ora è l'escatologia a essere assunta a prefigurazione dell'utopia concreta, il cui varco obiettivo-effettuale è la rivoluzione socialista in corso. Ora è la terra il baricentro, e il cielo è il suo ineffettuale orizzonte custodente i possibili nella loro virtuali-

tà. E come liberatore della terra è visto Gesù nella sua concreta azione storica: «era la Terra che aveva bisogno del Salvatore e dell'Evangelo» (AC, p. 171).

Nel prosieguito del discorso l'autore tenta di dimostrare che le ricorrenti parole di Gesù, affermanti che il suo regno non è di questo mondo e indicanti il suo regno come un "regno interiore", non smentirebbero il carattere tutto terrestre del messianismo gesuano; a tal fine egli si appoggia su Lc 17,21, argomentando che il versetto non va tradotto con "il Regno di Dio è *in voi*", perché quell'*in* indica invece *in mezzo*<sup>12</sup>. Tuttavia la debolezza di quest'argomentazione balza agli occhi; infatti, la presenza *già* ora del regno non comporta di per sé che il *non-ancora* debba esser circoscritto a un futuro mondano, e la correzione apportata da Bloch al senso unicamente mondano del messianismo di Gesù rimane arbitraria, come pregiudizialmente ideologica rimane la contrapposizione tra inizio creaturale e *ultimum*, tra l'Alfa e l'Omega della dialettica dell'espressione. Va riconosciuto però che Bloch, pur nella sua unilateralità, riesce a esprimere, con un'intensità che suscita emozione anche alle successive riletture del testo, la terrestrità insita nel messianismo gesuano, come possiamo leggere ad esempio in questo suggestivo passo del capitolo che stiamo ripercorrendo:

Ancora una volta vi è nel ribelle Gesù, eretico per eccellenza, [...] una lotta tra questo mondo presente e quello che verrà al suo posto e che soffre al suo interno le doglie del parto. Con la guerra, la persecuzione e la grande fermezza degli eletti [...], *questo eone e quello futuro che irrompre improvviso si intersecano nello spazio terrestre*. [...] Questo Gesù era pericoloso; contro di lui e il suo radicalismo escatologico si realizzò [...] una comunità di interessi della classe dominante

12. Tale scelta traduttiva è adottata dall'attuale traduzione interconfessionale della CEI e ampiamente condivisa.

giudea con gli oppressori romani. Proprio agli occhi di questo mondo non venne inchiodato sulla croce un fanatico inoffensivo, ma l'avvento di un uomo che inverte il valore del mondo presente, il grande esemplare di un altro mondo senza oppressione e senza dio dei signori (AC, p. 177).

Come si vede anche da questo passo, nell'opera del 1968 l'autore non nega la centralità della dimensione escatologica di Gesù, risolvendola in un'immediata politicità, né in un kantiano regno dei fini, ma la immanentizza interamente, innestando sulla terra gli attributi del lontano e autocratico Dio creatore e immettendo correlativamente l'uomo in Dio: "egli si pose in Dio come uomo" (AC, p. 178). È dunque con un rovesciamento, e non in modo irenico e sincretistico, che Gesù accetta per se stesso i due titoli messianici di Figlio dell'Uomo e di Figlio di Dio<sup>13</sup>.

Certo, se accostiamo queste belle pagine a quelle, altrettanto dense e a tratti sublimi, di *Spirito dell'utopia*, la distanza tra i due movimenti di pensiero emerge con nettezza: là la redenzione escatologica, che aveva in Gesù uno dei suoi snodi decisivi, passava dallo smantellamento di questo mondo e dal suo rinnovamento rivoluzionario, ma poi forava il suo perimetro, con un raggio intenzionale che giungeva fino al banchetto celeste, alla Tavola del Signore, e la morte dimetteva la parvenza della sua ultimità. Ora invece la fede nella resurrezione è vista,

13. Bloch affronta il tema in modo efficace soprattutto riguardo al Vangelo di Giovanni, di cui rileva il «carattere straordinariamente cristocentrico e non teocratico» (AC, p. 205). Nel quarto evangelo, rimarca l'a., è marginale il titolo di *Kyrios* attribuito a Gesù Cristo, mentre è centrale quello di Figlio dell'Uomo, che l'evangelista aveva attinto dalla memoria della prima comunità palestinese. Nella lettura blochiana, il quarto evangelo attesta il coapartenersi della rivendicazione di Gesù del suo fare tutt'uno col Padre edel suo essere simultaneamente indiviso dagli altri esseri umani, in una logica di radicale inclusione che porta Gesù a chiamare i discepoli amici e non servi di Dio (cfr. AC, pp. 204-5).

con riferimento alla teologia paolina, come un fattore di chiusura e in ultima istanza di legittimazione dell'èone presente.

L'antipatia di Bloch per l'apostolo Paolo, che si prolunga in quella ancora più viscerale per Agostino, Lutero e Calvino, non è mai da lui solidamente argomentata. Del resto gli studiosi di Bloch sono abituati ai suoi giudizi stroncatori, molto spesso faziosi e quasi sempre ingenerosi, e sanno che non è nella *pars destruens* che Bloch dà il meglio di sé, ma nella *pars construens*. E quest'ultima, in *Ateismo nel cristianesimo*, è da cercare nell'intensità con cui Bloch pone in connessione la teologia dell'esodo con l'utopia comunista del giovane Marx, il "sogno di una cosa" di cui scrive nella sua celebre lettera a Ruge. Se più volte ho indicato *Atheismus im Christentum* con la parafrasi "libro del 1968", è soprattutto per indicare il nesso non fortuito di quell'opera con quel fatidico anno in cui, seppur solo per il ristretto spazio dei mesi primaverili, l'alba del mondo nuovo sembrò vicina come non mai prima e ai più giovani, nella loro ingenuità e anticipazione immaginativa, sembrò di sfiorarla con un dito.

Ma non sono solo i due libri affrontati in questa sede, quello del 1918/23 e quello del 1968, a essere impregnati della tendenza latente nel corso della storia e affiorante di volta in volta sul fronte di lotta per l'emancipazione degli oppressi; carica delle tendenze-latenze storiche è infatti l'intera produzione di Bloch, ed è alla luce di ciò che in conclusione voglio collocare la discontinuità del suo itinerario, che ha dato luogo alle due differenti concezioni dell'escatologia. Si è visto che si tratta di un cambiamento drastico di prospettiva, che lo ha condotto dall'idealismo al materialismo; la mia tesi è che Bloch lo ha effettuato non perché si sia trovato di fronte a un'*impasse* di ordine teorico, ma per una ragione extrateorica eppure decisiva, ossia l'alternativa tra il mantenersi fedele, in tetra e sterile solitudine, alla sua primigenia intuizione del socialismo libertario e religioso di tipo personalistico e il mantenere il le-

game profondo con le rivoluzioni sociali della sua epoca, e coi soggetti in carne e ossa che le portavano avanti al prezzo delle loro sofferenze e della loro vita.

Non si deve mai dimenticare questo decisivo fattore esistenziale, se si vuole comprendere non solo l'aporeticità della *Kehre* blochiana, ma anche le sue ragioni profonde e la sua drammaticità. Ciò a mio parere vale anche per Lukács; i cammini paralleli dei due pensatori, amici in gioventù, pur nella loro evidente differenza, si illuminano a vicenda. Affermando ciò, non ritengo di sminuire in alcun modo lo spessore teorico di entrambi, tanto meno di attutire la loro rilevanza nella filosofia del XX secolo, nient'affatto limitata alla costellazione teorica marxista: se la filosofia è comunque anche sempre il proprio tempo appreso e trasfigurato nell'elemento del concetto, questa trasfigurazione è significativa e ha validità non solo per la sua consistenza eidetica, ma anche per le modalità effettuali con cui si radica nella società e nella storia. Le facili critiche formulate *ex post* a tavolino rimangono inerti e vacue, come insulsa è un'astratta coerenza guadagnata a scapito delle potenzialità e delle lacerazioni insite nella prassi. I due sistemi teoretici del messianismo elaborati da Bloch sono entrambi significativi e originali, perché esprimono la prassi in due passaggi cruciali del nostro tempo storico.

*Tempo e Appropriazione*  
*L'esperienza dell'attesa messianica nell'interpretazione*  
*heideggeriana delle Lettere paoline*

di Giuseppe Mascia

1. Messianismo non è parola heideggeriana. Non lo è e non avrebbe potuto esserlo, almeno nel senso e nel valore che questo concetto ha assunto nell'ambito delle sue determinazioni storico-religiose. Una possibile tematizzazione del problema messianico nel cammino di pensiero heideggeriano va pensata all'interno di quel tentativo di appropriazione della fenomenologia che Heidegger opera negli anni decisivi per la sua maturazione filosofica. Nel raggio delle sue analisi non vi è l'intenzione di una considerazione del messianico come questione filosofica, vi è piuttosto l'attenzione verso il modo in cui l'accoglimento dell'attesa messianica della parusia abbia determinato l'esperienza di vita dei primissimi cristiani e di come questi abbiano attuato un'autentica esperienza della temporalità a partire dall'assunzione piena della loro fatticità. Da questo punto di vista si potrebbe dire che Heidegger sottragga il tema e il concetto di messianico alla tradizione che gli è propria e ne attui un ripensamento filosofico dislocando il messianismo verso un'interpretazione fenomenologica della temporalità. Temporalità non in quanto riferimento del messianismo, ma come indice di una struttura dell'esperienza stessa. Nel semestre invernale 1920-1921 egli tiene all'università di Friburgo un corso intitolato *Einleitung in die Phänome-*

mativo; esse giurano fedeltà a quell'atto, nella cui decisione ne va del comune, di qualcosa di condiviso senza il dettato di una legge dell'equivalenza. L'atto conforme alla violenza divina, la sola che ha potestà governativa, come Benjamin conclude il saggio, è quello che decide di colui che della Divinità è immagine e somiglianza.

## Indice

<i>Presentazione</i>	p. 11
Massimo Barale <i>Il sogno della cosa: L'istanza messianica tra aperture utopiche e chiusure dogmatiche</i>	p. 13
Rossella Bonito Oliva <i>Da un uomo senza mondo a un mondo senza uomo. Il percorso di G. Anders.</i>	p. 47
Giuseppe Cantillo <i>Il messianico tra neokantismo e storicismo. Cohen e Troeltsch</i>	p. 73
Philippe Capelle-Dumont <i>Eschatologie et Messianisme. De l' « indication formelle » au « ce-à-partir de quoi »</i>	p. 99
Danielle Cohen-Levinas <i>L'eschatologie n'est pas un phénomène. Un exemple de controverse : Levinas-Ricoeur</i>	p. 119



Jean-François Courtine <i>L'Instant messianique. Rosenzweig, Benjamin</i>	p. 145
Gianfranco Dalmaso <i>Eschaton del linguaggio. Note su Spectres de Marx di Jacques Derrida</i>	p. 177
Sandro Mancini <i>Il motivo escatologico nel pensiero di Ernst Bloch: il "messianismo teoretico" in Spirito dell'utopia e il messianismo pratico in Ateismo nel cristianesimo</i>	p. 193
Giuseppe Mascia <i>Tempo e Appropriazione. L'esperienza dell'attesa messianica nell'interpretazione heideggeriana delle Lettere paoline</i>	p. 215
Carmelo Meazza <i>Il messianico e la fede fidata</i>	p. 251
Francesco Miano <i>Günther Anders e la vergogna prometeica</i>	p. 275
Bruno Moroncini <i>L'aldilà dell'aldilà. Messianico e pulsione di morte in Jacques Derrida</i>	p. 293
Antonello Nasone <i>Diritto e sovranità nell'epoca moderna. Foucault, Schmitt, Benjamin</i>	p. 325

*Au dedans, au dehors*  
Collana di Filosofia Contemporanea

Diretta da:  
Giuseppe CANTILLO, Danielle COHEN-LEVINAS,  
Jean-François COURTINE, Elio MATASSI †

1. Jean-François COURTINE, *Levinas. La trama logica dell'essere.*
2. Carmelo MEAZZA, *L'evento esposto come evento d'eccezione.*
3. Miguel ABENSOUR, *Emmanuel Levinas. L'intrigo dell'umano.*
4. Emmanuel LEVINAS, *Gli imprevisti della storia.*
5. Carmelo MEAZZA, *L'evento esposto come evento d'eccezione.* II edizione ampliata: *Materiali per un pensiero neocritico.*
6. Felix DUQUE, *Contro l'umanismo.*
7. Philippe CAPELLE-DUMONT, *Pensare la religione.*
8. Miguel ABENSOUR, *L'utopia da Thomas More a Walter Benjamin.*
9. Rosaria CALDARONE, *Lo scambio di figura. Tre studi sulla somiglianza e sulla differenza.*
10. M. BARALE, R. BONITO OLIVA, G. CANTILLO, P. CAPELLE-DUMONT, D. COHEN-LEVINAS, J.-F. COURTINE, G. DALMASSO, S. MANCINI, G. MASCIA, C. MEAZZA, F. MIANO, B. MORONCINI, A. NASONE, *Filosofia dell'avvenire. L'evento e il messianico.*