

Enrico Cerasi

Su un divergente accordo.

Perlini, Cacciari e la critica del principio-speranza

ABSTRACT: *This paper discusses Tito Perlini and Massimo Cacciari's critiques of Bloch's "Principle of Hopes". Even though Perlini and Cacciari move from different starting points, they both assert that, unlike the gnostic myths, Bloch's Utopia should result from an analysis of reality. Yet Perlini, following the Adornian Negative Dialektik, stresses the alienation of humankind in the capitalistic society, while Cacciari – his theoretical philosophy in particular – contends that the aim of philosophy (from Plato to Wittgenstein) is to show the transcendence of the thing intended as the human logos.*

KEYWORDS: *Utopia, negation, transcendence.*

Emblematico il Witz con cui Bloch inizia *Dasein*, quarta parte di *Spuren*. Un gruppo di rabbini, impegnato a confessarsi reciprocamente i propri fin troppo umani desideri (che mi passi la tosse, che mio figlio si curi dei miei affari ecc.), chiede improvvisamente a un mendicante, fino ad allora taciturno, che cosa mai possa desiderare una persona che versi nella più completa indigenza. Che cosa può volere chi nulla possiede? Bene, di essere un gran re, potente e amato dal popolo, come il mitico Salomone, che a un certo punto si trovi nella più grave distretta, accerchiato dai nemici, invisibile al popolo, costretto a fuggire dal proprio regno abbandonando ogni residua fortuna, per trovarsi anonimo, totalmente indigente, proprio qui, da ieri sera, nel paese dei rabbini.

La filosofia è il tentativo di riprendere la parola in seguito al trauma, al perturbamento provocato dalla realtà¹ o dalla caduta nel *Dasein*, nell'ora. Ma non sempre il pensiero sa porre le domande giuste. "Perché desiderare tanto, per poi perdere tutto? Che cosa ricaveresti da tutta quella ricchezza, da tutta quella magnificenza?", chiede un rabbino al mendicante, cercando di superare lo spasamento provocato dal suo racconto. "Il mendicante si sedette e disse: 'Avrei almeno una camicia'"².

¹ Cfr. H. Blumenberg, *Elaborazione del mito* (1979), tr. it. di B. Argenton, Bologna, il Mulino, 1991.

² E. Bloch, *Tracce* (1959), tr. it. e cura di L. Boella, Milano, Garzanti, 1994, p. 98.

Tito Perlini ha indicato nel rapporto tra l'istante o la caduta nell'ora e l'apertura utopica al futuro il vero nodo irrisolto del pensiero di Bloch, nel quadro, tuttavia, del più ampio confronto con l'eredità hegeliana, notoriamente irrinunciabile per il marxismo non allineato del Novecento.

L'intera filosofia di Ernst Bloch si può considerare come una ripresa, che è insieme confutazione e riconferma, della filosofia hegeliana. In un certo senso l'opera di questo autore aspira a porsi come la traduzione-correzione della *Fenomenologia dello spirito* alla luce delle critiche radicali mosse a Hegel da Marx e dalla tradizione di pensiero che da questi prende le mosse³.

Non è semplice il rapporto tra il *Geist* hegeliano e quello utopico. Pur producendo il massimo sforzo, dopo Aristotele s'intende, di disvelare la realtà come processo, allontanandosi dalla tendenza a pensare l'ente come presenza, Hegel è ricaduto nella stessa trappola che pure ha contribuito a smascherare⁴. Nonostante il dinamismo dispiegato nella *Fenomenologia dello spirito*, la filosofia di Hegel si rivela una forma di anamnesi – di pensiero rivolto al passato, al già concluso e in fondo già noto, cancellando la speranza, la tendenza al futuro che è invece la caratteristica di ogni uomo e della sua insaziabile *fame*. Secondo la nota indicazione contenuta nella prefazione ai *Lineamenti di filosofia del diritto*, la filosofia prende la parola quando un'epoca s'è ormai conclusa. Al contrario, prima ancora dell'analisi critica del processo di accumulazione capitalistica o dell'assunzione del punto di vista del proletariato come classe rivoluzionaria, il punto archimedeo della filosofia marxiana va cercato nella tendenza al futuro.

Non è il compito nuovo, il compito proletario da solo, per quanto esso abbia strappato in maniera decisiva dalla contemplazione [...]. E non è nemmeno soltanto l'eredità, criticamente e creativamente assunta, della filosofia tedesca, dell'economia politica inglese, del socialismo francese, per quanto necessari fossero questi tre fermenti, soprattutto la dialettica hegeliana e il materialismo rinnovato da Feuerbach, per la formazione del marxismo. Invece ciò che condusse in via definitiva al punto archimedeo e con esso alla teoria-prassi, non si era avuto fino a quel momento in nessuna filosofia [...]. “Nella società borghese”, dice il *Manifesto del partito comunista*, “il passato domina sul presente, nella società comunista il presente sul passato”. E il presente domina *insieme con l'orizzonte che è in esso*, che è l'orizzonte del futuro e che dà al flusso del presente lo spazio preciso, lo spazio di un presente nuovo, agibilmente migliore. Dunque l'incipiente filosofia della rivoluzione, cioè della trasformabilità verso il bene, in ultima analisi venne aperta nell'orizzonte e *all'orizzonte* del futuro; con la scienza del nuovo e la forza per guidarlo⁵.

3 T. Perlini, *Metafisica e utopia in Bloch*, in “aut aut”, 1971, n. 125, p. 61.

4 “Ma gli amici della saggezza, finora, anche i materialisti, fino a Marx, hanno posto l'autentico come già onticamente-presente, anzi addirittura come staticamente concluso: dall'acqua del semplice Talete fino all'idea in sé e per sé dell'Hegel assoluto” (E. Bloch, *Il principio speranza* (1959), tr. it. di E. de Angelis e T. Cavallo, introduzione di R. Bodei, Milano, Garzanti, 2009³, pp. 22-23).

5 *Ivi*, pp. 332-333.

In questa luce è possibile rileggere l'*intera* storia della filosofia, in particolare hegeliana, quale anelito non realizzato al futuro, mosso da un principio-speranza generalmente umano che la filosofia, distorta dalla sua base di classe, ha assunto ma non conseguentemente pensato. Da Aristotele a Hegel la filosofia non va rifiutata, come vorrebbe il marxismo volgare, ma – *si parva licet...* – demitizzata, ovvero liberata dalla sua anti-utopica precomprensione del pensiero come anamnesi, come ricordo del già stato, rivelandosi così – assieme all'arte e ad altre cose – come espressione dei "sogni ad occhi aperti" dell'umanità. Alla luce di Marx, l'umanità rivela il proprio principio motore, il quale non va cercato nell'hegeliana potenza del negativo ma nell'agognato "sogno di una cosa", in virtù del quale si produce il "trascendimento senza trascendenza" caro a Bloch.

Tutto bene, dunque, se non che proprio qui cominciano i problemi. È possibile pensare in termini quasi provvidenzialistici la storia dell'Occidente, e al tempo stesso porre la speranza come punto archimedeo del pensiero? Perlini, almeno, nutrive profondi dubbi in merito:

Bloch svela le sue incertezze nel modo stesso di protendersi verso la dimensione del futuro. Il *sarà*, da un lato, gli appare come la piena esplicitazione delle potenzialità insite nell'è, dall'altro tale *sarà* gli si mostra nei termini di qualcosa che è negazione, alle radici, dell'è. [...] L'utopia è, in primo luogo, negazione del presente e del passato in essa insito. L'utopia non è cifra della storia, ma la forza che ad essa si ribella in nome di valori che sono radicalmente altro dall'esistente. [...] L'utopia non ha da legittimare se stessa aggrappandosi a fondamenti di tipo ontologico-cosmologico tali da convertirla in una sorta di *entelechia*⁶.

Non meno perentoria la critica di Massimo Cacciari:

aut-aut: se l'utopia va davvero intesa come utopia concreta [secondo l'indicazione di Bloch], essa deve risultare "parte del mondo", movimento di forze realmente trasformanti il presente. Il passaggio da un'epoca a un'altra è immanente a tale movimento e reso da esso necessario. Nessun'epoca potrà allora dirsi "in errore" o irredenta, buona o cattiva, lontana dalla verità o vicina alla sua luce. Ciò che conta è riconoscere come in ognuna esistano energie che impediscono di *stare*, che rappresentano l'hegeliana potenza del negativo, e non si conosce il destino di un'epoca se non *assumendo in sé* tale potenza, assumendone, cioè, il punto di vista e *operando* secondo questo. Dall'altra parte, vi è l'utopia come immagine del *Novum*, del mondo che qui e ora vive e si agita soltanto nella forma della speranza, e che si contrappone a *questo mondo* e al suo Principe in modo radicale. Immagine del *Novum* come totalmente Altro⁷.

Certamente, come Cacciari precisa in nota, l'alterità dell'utopia blochiana non va confusa con il *kérygma* del Dio totalmente Altro diffuso negli anni '20 da Karl Barth. Se questi può concepire la rivelazione di Dio in Gesù Cristo solo al modo di una retta tangente il cerchio (s'intende il cerchio chiuso dell'umanità irredenta), l'u-

6 T. Perlini, *Metafisica e utopia in Bloch*, cit., p. 81.

7 M. Cacciari, *Grandezza e tramonto dell'utopia*, in M. Cacciari, P. Prodi, *Occidente senza utopie*, Bologna, il Mulino, 2016, pp. 117-118.

topia blochiana è trascendenza storica, radicale alterità, sì, ma del futuro. È lo stesso Bloch, del resto, a respingere ogni affinità con Barth. “Del tutto astorici sono infine sia il divino sia la sua rappresentazione, e sono quindi privi di qualsiasi *Novum*”. Ne segue che “il barthismo [...] non offre nemmeno spazio per il ‘nuovo cone’, per nessun’opera in cammino, per nessun luogo della storia e della natura in cui viva l’*eschaton*”⁸. Eppure c’è il rischio che lo spirito dell’utopia sia altrettanto demondanzante (per esprimerci con un altro teologo invisibile a Bloch – Rudolf Bultmann) e destoricizzante del Dio della teologia dialettica. “Elementi gnostici – nota Cacciari – si sono sempre presentati nella forma dell’utopia, anche in quella moderna; ora però essi diventano, nella versione che Bloch ne fornisce, di particolare pregnanza”⁹. Se l’utopia si è rivelata fattore determinante e concretissimo del progetto moderno, “[la] stagione del confronto creativo tra *scienza e utopia* si chiude col Sessantotto”¹⁰. Calato il sipario della stagione delle illusioni politiche, appare inconfutabile la diagnosi a suo tempo formulata da Weber: “la rivoluzione non regge alla prova del disincanto weberiano”¹¹; essa avrebbe bisogno di uno spirito profetico che tuttavia, contrariamente all’illusione di Bloch, non può dar luogo a nessun sapere. “Il Regno è presagito, non saputo”¹², se il sapere va assunto nella sua forma più rigorosa.

Ne segue l’urgenza di un profondo ripensamento della tradizione filosofica occidentale, affinché sia possibile “mantenere lo sguardo sgombro per l’evento del *novum*”¹³. Così per Cacciari, mentre Perlini sembra convinto che la vera questione lasciata aperta da Bloch riguardi la “carenza di negatività”, vale a dire un inopportuno ottimismo presente nel suo pensiero.

Un pensiero che si richiami con tanta forza all’utopia come quello di Bloch avrebbe il dovere oggi di essere molto più duramente impietosamente pessimistico di quello che in effetti è. La rettorica dell’Uomo destinato a prevalere, nonostante tutto, sul destino avverso male s’accorda colla fedeltà a valori che sappiano porsi come qualcosa di radicalmente *altro* rispetto al rovinoso corso prevalente delle cose. L’utopia non è conciliabile colla volontà di radicarsi nel positivo¹⁴.

Contro “l’eccessiva esaltazione della disperazione” di Adorno, Bloch c’incoraggia a cercare le “fonti del coraggio di vivere”, se è vero che “[la] disperazione

8 E. Bloch, *Ateismo nel cristianesimo. Per la religione dell’Esodo e del Regno* (1968), tr. it. di F. Coppellotti, Milano, Feltrinelli, 1990², p. 84. Andrebbe precisato, per una semplice ragione di onestà intellettuale, che la teologia barthiana non si è conclusa con la seconda edizione del *Römerbrief* (1922), più o meno come sarebbe dubbio limitare il pensiero di Marx alle *Tesi su Feuerbach* escludendo, ad esempio, *Il Capitale*. Nella *Kirchliche Dogmatik* (1932-1967) il *kérygma* del Dio totalmente altro e della rivelazione come mero punto di tangenza annunciato nel *Römerbrief* lascia il posto all’“umanità di Dio” e a una storia della rivelazione. Cfr. E. Cerasi, *Il paradosso della grazia. La teo-antropologia di Karl Barth*, prefazione di G. Lettieri, Roma, Città Nuova, 2006.

9 M. Cacciari, *Grandezza e tramonto dell’utopia*, cit., p. 119.

10 Ivi, p. 128.

11 Ivi, p. 127.

12 Ivi, p. 122.

13 Ivi, p. 131.

14 T. Perlini, *Metafisica e utopia in Bloch*, cit., p. 78.

reificata ha [...] lo stesso valore [...] della sicurezza reificata che fin dall'antichità l'autorità della chiesa ci tramanda in un 'siate consolati' del tutto conformistico"¹⁵. La dialettica negativa di Adorno è opposta ma in fondo (dialetticamente) convergente con la disarmante retorica dei poco amichevoli amici di Giobbe e dei loro epigoni ecclesiali, i quali – con gran soddisfazione dei padroni – esortano il loro gregge alla rassegnazione, alla pazienza, alla quieta sopportazione della sofferenza.

Naturalmente per una più esatta comprensione della *querelle* sarebbe opportuno prendere nota di alcune date: *Atheismus in Christentum* esce nel '68, il saggio di Perlini nel '71, e tra le due pubblicazioni vi sono le note posizioni assunte da Adorno riguardo al movimento studentesco¹⁶. Ma la questione, prima ancora che storico-politica, è teorica, come gli stessi interessati avrebbero senz'altro ammesso. Più che del '68, si tratta del negativo. Perlini conviene con Bloch sulla necessità di prendere le distanze da una comprensione illusoriamente meccanica, del resto estranea allo stesso Hegel, della negazione della negazione. Lo schema tesi-antitesi-sintesi, che i manuali scolastici si ostinano a riprodurre, è una caricatura forse nemmeno inconsapevole dell'hegelismo. Ciò detto, Bloch ha davvero guardato in faccia il negativo? Il rifiuto del mito del peccato originale e del sacrificio espiatorio, vale a dire dell'intero *kérygma* paolino, su cui a ben vedere si basa *Atheismus in Christentum*, non è forse un facile pretesto per giustificare uno sguardo troppo fugace al negativo? Sarebbe interessante riflettere sul crescente rifiuto di Paolo nella modernità in rapporto all'ottimismo antropologico variamente riproposto dal XVIII secolo in avanti. Non è il tema di Perlini, ma penso che la questione non sia estranea allo spirito del suo insegnamento. "Ogni istante che segue ad uno precedente è, in un certo senso, una resurrezione, ma la forza che muove intimamente il processo è, in quanto tale, capacità inesausta di risorgere". Insomma, "[la] filosofia di Bloch è [...] un esorcismo per tenere lontana la morte"¹⁷.

Credo occorra evitare un possibile equivoco. Il punto non è che la filosofia di Bloch sconfini nella teologia. Su questo nessuno avrebbe nulla da obiettare: gl'interessi di Perlini (per non dir nulla di Cacciari) per la tradizione teologica occidentale, fino a Del Noce, sono noti ed eloquenti in merito. Più rilevante è il fatto che il principio-speranza venga qualificato come un *esorcismo*, uno scongiuro ripetuto in una formula fissa. Nonostante *Das Prinzip Hoffnung* sia giudicato da Perlini una "grandiosa fenomenologia della speranza", ovvero "un'enciclopedia dei sogni, delle aspirazioni, delle nostalgie e dei desideri umani" capace di abbracciare tutto, "dai sogni ad occhi aperti alle fiabe, dalle immagini del paese delle fate alle allucinazioni dei fumatori d'oppio"¹⁸, manca tuttavia qualcosa all'appello, in assenza del quale l'intero discorso rischia di scadere, appunto, a vuoto esorcismo, a formula fissa.

15 E. Bloch, *Ateismo nel cristianesimo*, cit., pp. 304-305.

16 Del resto, lo stesso Perlini si è espresso in modo critico sulla "ritirata" adorniana. Cfr. T. Perlini, *Dialettica e utopia*, in "aut aut", 1970, nn. 119-120, ora in T. Perlini, *Attraverso il nichilismo. Saggi di teoria critica, estetica e critica letteraria*, a cura di E. Cerasi, prefazione di C. Magris, Torino, Aragno, 2015.

17 T. Perlini, *Metafisica e utopia in Bloch*, cit., p. 72.

18 Ivi, p. 73.

Piuttosto che tornare ad Adorno e alla sua dialettica negativa, la questione tra Perlini e Bloch si comprende meglio se riferita alla psicoanalisi freudiana. Contrariamente a Lukács, “Bloch fa uso ampiamente di termini e di nozioni ricavati dalla psicoanalisi, ma non accetta di Freud la riduzione della forza che internamente ci muove alla *libido*”¹⁹. In sua vece, Bloch considera più originaria e al tempo universalmente umana la nozione di *fame*.

Della fame finora si è parlato poco, troppo poco. Sebbene questo pungolo abbia proprio un aspetto originario o primevo. Infatti un uomo senza nutrimento muore, mentre senza godimento d’amore si può comunque vivere per un po’. Ancor più si può vivere senza soddisfacimento dell’impulso di potenza, ancor di più senza ritorno nell’inconscio di antenati di cinquecentomila anni fa. Ma il disoccupato che sviene, che da giorni non ha mangiato, è stato realmente ricondotto al luogo del più antico bisogno della nostra esistenza²⁰.

La fame dà luogo ad “affetti pieni d’attesa”, ai più diversi aneliti, il principale perché il più umano dei quali è la speranza. Vi sono affetti d’attesa negativi, come la paura e il timore, che ci lasciano “passivi, schiacciati e non liberi”; all’opposto, la speranza è “*il più umano di tutti i moti dell’animo e accessibile solo agli uomini: al tempo stesso si riferisce all’orizzonte più ampio e più luminoso*”²¹. In altre parole, la speranza rende umano il motivo della fame, del resto radicato in ogni vivente. L’uomo è quell’animale capace di sperare. “Io vivo, dunque io spero”, aveva già riconosciuto Leopardi²²; ma sono proprio i richiami leopardiani e dunque schopenhaueriani che rafforzano in Perlini il sospetto che sotto la speranza si celi una metafisica della volontà, che in ultima istanza ha il solo scopo d’immunizzare dal negativo. Come s’è detto, una metafisica esorcistica. Diversamente, occorre fare i conti non semplicemente con Freud ma con i tratti più riduttivi, più positivistici ovvero meno umanisti della psicoanalisi. Come si esprimerà Perlini cinque anni più avanti:

la verità è qualcosa di amaro e sconsolante, ma è pur sempre preferibile alle illusioni che impediscono agli uomini di prendere lucidamente coscienza della loro effettiva condizione. [...] In questo senso Freud s’inserisce nel filone di quegli spiriti chiari e spietati, il cui sguardo è capace, senza vacillare, di fissare limpidamente in volto verità sconvolgenti, non timorosi di fronte all’orrore, cui appartengono pensatori come Machiavelli, La Rochefoucauld, Hobbes, Nietzsche. Il pensiero occidentale molto deve a tali spiriti spregiudicati, il cui impegno principale è stato rivolto contro i facili moralismi e le visioni di comodo, contro le illusioni, gli auto-inganni, la ricerca di consolazione e la pavidità nei confronti del negativo²³.

19 Ivi, p. 70.

20 E. Bloch, *Il principio speranza*, cit., p. 78.

21 Ivi, p. 90.

22 Per la critica a questo aspetto della filosofia blochiana, cfr. M. Cacciari, *Grandezza e tramonto dell’utopia*, cit., pp. 107 s.

23 T. Perlini, *Sospetto e disincanto in Freud*, in “Nuova Corrente”, n. 61-62 (1973), pp. 325-326.

Emblematica di tale sferzante critica degli autoinganni, cui troppo volentieri il pensiero religioso indulge, è la drastica liquidazione dell'umanesimo ebraico di Heschel.

Tale incapacità di afferrare le radici del male spinge Heschel a rifugiarsi in un limbo nel quale al male stesso, non riconosciuto, viene recato un rimedio illusorio che, proprio perché illusorio, non fa che fomentarlo. La santità della vita umana, di cui Heschel con tono ispirato ci parla, non è dimensione pacificamente permanente cui si possa attingere in qualsiasi momento, grazie ad una rivelazione misteriosa, ma un qualcosa che, venendo brutalmente smentito dalla realtà presente, potrebbe instaurarsi solo se a questa, oggettivamente e storicamente, venisse posto radicalmente rimedio. Ciò che Heschel, nel fervore del suo slancio mistico, ci pone di fronte come luminosa realtà di cui parla usando il modo *indicativo*, esige, invece, proprio perché ad essa, col confonderla con l'oppressione che la impedisce, non venga arrecata ingiuria, che si faccia ricorso al *condizionale*. Il *condizionale* aspira a convertirsi in *indicativo*, ma proprio per questo l'esigenza, che in esso si esprime, respinge, come una beffa, l'*indicativo presente*. Il discorso sull'uomo, in una realtà in cui agli uomini è impedito di manifestarsi liberamente, è bene oscilli tra il *condizionale* e l'*indicativo futuro*. La domanda stessa *Chi è l'uomo?* suona come una sinistra presa in giro, perché dà per acquisito che l'essenza umana sia stata già pienamente realizzata e che ad essa basti saper attentamente guardare. L'idea che l'essere dell'uomo giaccia intatto, come un tesoro sepolto, in attesa di chi sappia dissotterrarlo è intimamente reazionaria e porta all'adorazione del *primo*, dell'*antico*, dell'*originario*. Il culto dell'autentico spinge il pensiero a regredire²⁴.

Il culto dell'autentico, dunque, non risuona solo nel cosiddetto "gergo dell'autenticità", oggetto dell'impetosa critica adorniana, alla quale – anche in ambienti dichiaratamente heideggeriani come la Facoltà di Filosofia di Venezia degli anni '90 – Perlini guardava con non celata condiscendenza²⁵. Non si tratta solo dell'esistenzialismo, in tutte le sue numerose declinazioni, da Kierkegaard a Heidegger, passando per Buber, Heschel e altri simili predicatori filosofici. Lo stesso Lukács, sia pure in tutt'altre forme, non è esente dal rischio di cadere nell'immunizzazione, o per dirla con Adorno (assai caro a Perlini) nella "conciliazione forzata" dovuta alla negligenza del negativo.

La *sociologia della conoscenza* lukácsiana [anche in *Storia e coscienza di classe*] non ha mai fatto seriamente i conti con la *psicologia del profondo*. [...] Il maggior limite di Lukács, fin dalle opere giovanili, può venir oggi riconosciuto nel suo non aver compreso l'importanza fondamentale dell'opera di Freud (massima forma dell'autocritica borghese e formidabile strumento di demistificazione) nella cultura del nostro tempo²⁶.

24 T. Perlini, *Variazioni sul tema del vero nel falso*, "Nuova Corrente", n. 59 (1972), ora in T. Perlini, *Attraverso il nichilismo*, cit., p. 252.

25 Cfr. T. W. Adorno, *Il gergo dell'autenticità. Sull'ideologia tedesca* (1964), tr. it. di P. Lauro, Torino, Bollati Boringhieri, 2016².

26 T. Perlini, *Utopia e prospettiva in Geörgy Lukács*, Bari, Dedalo, 1968, p. 35.

Insomma, come Perlini scriverà due anni più tardi: “abbiamo bisogno di una *fenomenologia della falsa coscienza*, la quale, senza l’ausilio di strumenti interpretativi d’origine psicoanalitica, è oggi impensabile”²⁷. Eppure all’opera di Bloch non può esser mosso il rimprovero di non aver fatto i conti con Freud. Se è evidente la liquidazione di Jung, altrettanto non si può dire del fondatore della psicoanalisi. A mio parere non si tratta nemmeno dell’accusa d’aver ridotto l’inconscio al principio di piacere, la quale per altro troverebbe il sospetto consenso del “fascista psicoanalitico”. Il vero punto critico di Freud non è la teoria della libido ma l’aver inchiodato l’inconscio al passato: “*nell’inconscio freudiano non c’è niente di nuovo*”²⁸. Come la gran parte della cultura occidentale, la psicoanalisi è una forma di anamnesi, di culto del passato, di sguardo ostinatamente rivolto all’indietro. Quand’anche fosse scientificamente esatta, qualunque cosa ciò possa significare, sarebbe ugualmente falsa per la sua strutturale mancanza di speranza. Più che assolutizzare la libido, la psicoanalisi esaspera la funzione del sogno notturno con il suo sguardo rivolto al passato, riducendo a esso le varie forme (diurne) di sogni a occhi aperti, tutti protesi al futuro.

Il risultato è sempre di nuovo il seguente: il sogno notturno vive nella regressione, viene risucchiato indiscriminatamente nelle sue immagini, il sogno diurno proietta le sue immagini nel futuro, assolutamente in maniera non indiscriminata, ma pilotabile perfino quando l’immaginazione è sfrenata, e mediabile con qualcosa di obiettivamente possibile. *Il contenuto del sogno notturno è nascosto e contraffatto, il contenuto della fantasia diurna è aperto, estroverso nel suo fabulizzare, anticipante, e il suo aspetto latente è davanti*²⁹.

Albergano due anime nel nostro petto: l’anima del passato, rappresentata dai sogni notturni con tutto il loro carico di rimosso, e quella del futuro, baluginante nei sogni diurni. Fin qui non vi sarebbe nulla di nuovo. Più significativa mi sembra la sensazione che in tutto questo vi sia l’ombra di Marcione, alla cui conoscenza contribuì una monografia pubblicata da Harnack nel 1921³⁰. Nonostante venga spesso ricordato come il primo antisemita, per Marcione il Dio degli ebrei testimoniato dall’Antico Testamento è tutt’altro che falso. Al contrario, è fin troppo vero, fin troppo reale. Marcione legge *ad litteram* il testo biblico, senz’alcuna intenzione scettica. Ciò che vi è scritto è vero – drammaticamente vero! Il Dio creatore del cielo e della terra esiste e sarà anche il Giudice che condannerà senz’alcuna misericordia i trasgressori di una legge dal cui adempimento, del resto, non ci si può aspettare altro che l’eredità di un mondo imperfetto e destinato alla distruzione. Falsa è solo l’ostinata pretesa che sia l’unico Dio. Da quando è stato proclamato l’evangelo, abbiamo notizia dell’esistenza di un Dio totalmente straniero, che per

27 T. Perlini, *Psicoanalisi e marxismo oggi*, in “Psicoterapia e scienze umane”, n. 15-16 (1970), p. 32.

28 E. Bloch, *Il principio speranza*, cit., p. 67.

29 Ivi, pp. 117-118.

30 Cfr. A. von Harnack, *Marcione. Il vangelo del Dio straniero. Una monografia sulla storia dei fondamenti della Chiesa cattolica* (1921), tr. it. e cura di F. Dal Bo, Genova, Marietti, 2007.

pura grazia (perché non motivata da alcun legame ontologico o genealogico) ci salva da questo mondo, dal suo Dio e dall'inevitabile destino di morte.

Non troppo diversamente, per Bloch (il quale si era interessato a Marcione già in *Geist der Utopie*³¹), il pericolo della psicoanalisi freudiana non è di essere falsa ma di tenerci inchiodati al mondo passato, ai conflitti pulsionali infantili, in ultima istanza a tutto ciò che per noi è morto e che c'impedisce di vivere. Sarebbe forzato sostenere che la psicoanalisi, come l'ebraismo, ci tiene inchiodati a questo mondo di morte, precludendoci ogni speranza?

Il diteismo marcionita esaspera, ma forse col vantaggio di rendere più visibile, la tendenza blochiana a giustapporre i sogni diurni a quelli notturni, la catena che ci lega al passato all'apertura che ci sospinge verso il futuro, la coazione a ripetere il trauma infantile all'avvento liberatorio del *novum*. Diversamente, Perlini amava ripetere l'aforisma conclusivo dei *Minima moralia*:

la filosofia, quale solo potrebbe giustificarsi al cospetto della disperazione, è il tentativo di considerare tutte le cose come si si presenterebbero dal punto di vista della redenzione. La conoscenza non ha altra luce che non sia quella che emana dalla redenzione sul mondo: tutto il resto si esaurisce nella ricostruzione a posteriore e fa parte della tecnica. Si tratta di stabilire prospettive in cui il mondo si dissesti, si estranei, riveli le sue fratture e le sue crepe, come apparirà un giorno, deformato e manchevole, nella luce messianica³².

Penso che in queste parole si possa scorgere il punto di più stretta convergenza e al tempo stesso di maggior distanza di Adorno da Bloch. Di fronte al tribunale della disperazione (che è altra cosa, come credo non sfugga a nessuno, dal tribunale della ragione caro all'*Aufklärung*), può levarsi solo la voce della redenzione, della luce messianica. Ma questa non promana da un luogo totalmente altro, né in senso teologico-verticale (alla Barth, per intenderci) né in senso storico-orizzontale, ma dalle crepe, dalle incrinature dell'esistente, che è compito del pensiero rinvenire. La disperazione non è impenetrabile! Anzi, non potrebbe nemmeno dirsi tale se non presupponesse un punto d'osservazione sottratto al suo dominio³³. Il pensiero che non si riduca a positivistica feticizzazione dei fatti nella loro empirica immediatezza ha il compito di far tralucere le crepe della realissima ma sempre inconclusa disperazione, dalle quali promana la luce messianica che rende la stessa disperazione visibile per ciò che essa è.

Per entrambi – e Perlini ha senz'altro imparato la lezione – ogni forma di razionalità meramente strumentale, tendenzialmente logico-formale o neopositivista, è incapace di comprendere la dimensione dialettica del reale. Scrive Perlini, forse più chiaramente dei suoi maestri:

31 Cfr. E. Bloch, *Spirito dell'utopia* (1923²), tr. it. di V. Bertolino e F. Coppellotti, Firenze, Sansoni, 2004, p. 276.

32 T. W. Adorno, *Minima moralia. Meditazioni della vita offesa* (1951), tr. it. di R. Solmi, introduzione di L. Ceppa, Torino, Einaudi 1979², p. 304.

33 Cfr. E. Cerasi, *L'ossessione dell'identico. Note sull'utopia critica di Tito Perlini*, in T. Perlini, *Attraverso il nichilismo*, cit.

la vanificazione d'ogni prospettiva di liberazione è l'intento occulto (ma nemmeno, poi, tanto occulto) di qualsiasi filosofia celebrante l'identità chiusa in se stessa, in termini d'immediatezza. Il positivismo e l'irrazionalismo misticheggiante hanno questo in comune: che riducono il pensiero a mera identità tautologicamente aggrappata a se stessa. Il pensiero, certamente, in ogni sua manifestazione, non può non implicare il ricorso all'identità pura che si esprime, in termini di evidenza formale, in un'equazione trasparente e vuota: $A=A$. La logica dialettica sorge contestando la logica formale che su tale equazione essenzialmente si basa, ma non è, non può essere qualcosa di magicamente svincolato da essa³⁴.

Si tratta di spezzare il cerchio del sempre identico, la coazione a ripetere eternamente lo stesso. Ma in che modo? *Presupponendo* una capacità utopica nell'uomo? Ogni paragone col profetismo sarebbe forviante, perché il profeta biblico annuncia una parola che non gli appartiene e che non di rado gli risulta assai penosa³⁵. Una parola, dunque, che gli giunge non da sé stesso, ovvero da una qualche propria facoltà, conscia o inconscia, ma da Dio stesso: *Deus loquentis persona*, per far uso – *horribile dictu*, almeno per Bloch – di un teologumeno caro a Calvino e al Barth della *Dogmatik*. Diversamente Bloch tratteggia lo schizzo di un'antropologia utopica, correndo il rischio, tuttavia, di farne un principio sistematico, ripetendo forse involontariamente il *leitmotiv* del *kulturprotestantismus*.

Questa, almeno, la tesi di Karl Barth, esposta magistralmente nella prima parte delle sue lezioni sulla *Protestantische Theologie im Jahrhundert*³⁶. Da una prospettiva assai diversa, perché adorniana, Perlini può scrivere: "l'utopia, formalizzandosi, rinunciando a riconoscersi nell'ambito stesso di ciò che la nega, diventa un idolo, un luogo comune del pensiero innamorato di se stesso [...] l'utopia si pone di fronte a sé medesima scorrendo di sé"³⁷. Vale a dire che l'"*Utopia*, nel momento stesso in cui s'illude di circolare come *valore* in una società che la nega, degrada se stessa ad apologia dello *stato di fatto esistente*"³⁸.

Come spezzare il circolo chiuso dell'identico? Perlini valorizza il tema blochiano della fame:

la negazione della negazione come positivo presuppone che all'origine ci sia un positivo, un positivo non falso. Con ciò fin dall'inizio tutto appare volto al meglio e non resta altro che attendere il trionfo dello Spirito, capace di assorbire in sé ogni negatività. In tal modo viene negata la negatività dell'originario, la *fame* di cui parla Ernst Bloch, fedele allo spirito della *Fenomenologia* hegeliana³⁹.

34 T. Perlini, *Appunti sul rapporto tra logica e dialettica*, in "aut aut", 1973, n. 138, p. 37.

35 Sulla differenza tra profezia e utopia, cfr. A. Tagliapietra, *Nostalgia e utopia. Due forme dell'ideologia moderna*, in "Hermes. Journal of Communication", 8 (2016), n. 1, pp. 19-38. Cfr. anche M. Cacciari, *Grandezza e tramonto dell'utopia*, cit.

36 Cfr. K. Barth, *La teologia protestante nel XIX secolo. Vol. I: Le origini. Vol. II: La storia* (1947), a cura di I. Mancini, Milano, Jaca Book, 1980.

37 T. Perlini, *Saggio introduttivo* a T. W. Adorno, *Parole chiave*, Milano, Sugar, 1974, pp. XXIX-XXXI.

38 T. Perlini, *Utopia e prospettiva in György Lukács*, cit., p. 101.

39 T. Perlini, *Sulla nozione di "modello" in Adorno*, in "Cronache letterarie", III (1971), n. 8, pp. 53-54.

Ma la “fame” non dovrebbe trasformarsi in sistema, come accade nel momento in cui se ne fa una costante antropologica, o peggio ancora una variante della metafisica schopenhaueriana della volontà. Piuttosto che come un principio antropologico da opporre, temo senza troppo successo, alla libido freudiana, la fame andrebbe letta come una delle forme della disperazione, della sofferenza, della negatività con cui, per Perlini (memore, ancora una volta, della lezione adorniana⁴⁰), la filosofia deve confrontarsi. Ma se è vero quanto si notato più sopra, nemmeno la disperazione può essere presupposta come qualcosa di dato; al contrario, essa è tale solo alla luce di un pensiero che muova da un punto di vista da essa discosto.

Da qui il profondo e duraturo interesse di Perlini per l’opera d’arte, inizialmente puramente letterario. Solo successivamente sentì il bisogno di un approfondimento filosofico, cercando spunti di riflessione nella filosofia dell’arte del giovane Lukács, nei saggi di Benjamin, nelle pagine di Adorno, per poi rivolgersi a Kant, al romanticismo tedesco e soprattutto a Hegel, tornando spesso sul tema della *fine* (prima ancora che *morte*) dell’arte. Lungi dal limitarsi a una mera constatazione empirica, Hegel intende mostrare come l’arte possa esser compresa solo nell’ambito della storia dello Spirito assoluto, il quale nella modernità (ovvero nel Romanticismo) si presenta nella forma di una negatività che aspira a una conciliazione che essa, l’arte, non è in grado di realizzare nei suoi stessi termini. La forma espressiva risulta inadeguata all’esposizione spirituale. Lo Spirito supera dunque il momento artistico per realizzare nella filosofia la conciliazione invocata dalla stessa arte, lasciando il mondo alla sua prosa.

Con Adorno, Perlini è convinto che quella che per Hegel era la prosa del mondo abbia lasciato il posto, nel capitalismo avanzato, al ghigno perverso della *società amministrata*, nella quale la ricchezza dello Spirito viene prodotta industrialmente, in accordo con una razionalità che non riesce a concepire altro se non il sempre identico. Che ne è, dunque, dell’arte nel tempo del capitalismo avanzato? La falsa totalità vigente ha davvero “estinto” l’arte, ora in un’accezione ben diversa da quella hegeliana? La domanda non è per nulla retorica, soprattutto là dove si faccia caso all’ovunque trionfante strapotere della tecnica, la quale ha ridotto nemmeno più a vezzo ma a comico tic ogni “romantica” rivendicazione dell’irripetibile. Di certo c’è che ogni visione dell’arte come compiuta armonia è inaccettabile, perché complice di tutto ciò che mira alla sua estinzione. Torna, insistente, la domanda: che ne è dell’arte – e che cosa dell’utopia che essa, per Bloch, dovrebbe incarnare?

L’arte, per salvarsi in un mondo in cui tutto cospira alla sua fine, deve, in qualche modo, paradossalmente, *mimare la propria morte per evitarla*. Le opere d’arte, per scongiurare l’evenienza di venir fagocitate, come prodotti, dalla prevalente ragione strumentale che le reificherebbe, devono attaccarsi al proprio monadico isolamento, come forma che *rispecchia* in modo alterato – e insieme *nega* – la realtà presente del mondo. L’accento cade sulla *contraddizione*. Guai a chi ancora spera che l’arte possa garantire l’adempirsi della contraddizione! Nulla vi è di più *apologetico* (in senso marxiano) di quella *conciliazione forzata* che Adorno rimproverava a Lukács⁴¹.

40 “L’utopia della conoscenza sarebbe di aprire con concetti l’aconcettuale senza renderglielo simile” (T. W. Adorno, *Dialettica negativa* (1966), tr. it. di P. Lauro, Torino, Einaudi, 1982³, p. 9).

41 T. Perlini, *L’arte si estingue?*, in *Attraverso il nichilismo*, cit., p. 635.

L'accento alla necessità di mimare la propria morte nella speranza di scongiurarla fa riferimento a un aforisma dei *Minima moralia*, nel quale Adorno, commentando la storia delle due lepri che si fingono morte per poi, resesi conto di essere ancora vive, fuggire follemente dalla presa dell'ormai distratto cacciatore e dei suoi ammansiti bracchi, nota che "la forza dell'angoscia e della felicità sono la stessa cosa", giacché "che cosa sarebbe una felicità che non si commisurasse all'incommensurabile tristezza di ciò che è?"⁴². Analogamente paradossale la condizione dell'arte, la quale deve fingersi morta, non nel senso hegeliano ma in quello banalmente sociologico, accentuando fino al più stridente elitarismo il proprio isolamento, la propria inutilità, il proprio impacciato disimpegno, confessando candidamente di non aver più nulla da dire, alcun programma da indicare – e questo all'unico scopo di mantenere ancora aperta la possibilità della speranza. "L'arte è utopia", scrive Perlini, ma utopia negativa, "che rinuncia a porsi come un *positivo*"⁴³. È "*verità che si fa espressione*", che letteralmente si *espone*, ponendo tuttavia solo la propria miseria, la radicale rinuncia a dire positivamente il vero. È luce, sì, ma *luce nera*. Con le parole di Adorno: "l'arte è la magia liberata dalla menzogna di dire la verità"⁴⁴.

Questa, per Perlini, la cifra della grande arte contemporanea, in particolare delle avanguardie, almeno in questo anticipate dal Romanticismo. Negazione radicale dell'esistente, e in questo modo paradossale "presenza dell'assente"⁴⁵, cifra consapevolmente inadeguata del totalmente altro – ecco la condizione dell'arte nella tarda modernità!

Ma nella mimesi della morte vi è un pericolo che l'arte condivide con la sorte dell'individuo nell'età del capitalismo integralmente amministrato, al quale si riferiva l'aforisma delle due lepri⁴⁶. Più che un'estrema tattica volta a far apparire, in controluce, la speranza utopica, l'assunzione delle ragioni del nemico può facilmente risultare nient'altro che una resa, una poco innocente rinuncia, che comporterebbe l'estinzione anche del più vago ricordo di ciò che il corso del mondo ha espulso.

Il pericolo che oggi corre l'arte d'avanguardia è di compiacersi della lucida coscienza che essa ha della propria "miseria" fino al punto di indentificarsi con l'aggressore, di parteggiare per quel sistema che la riduce alla dolorosa larva di se stessa, di gioire della propria fine, di sopprimere definitivamente quell'Utopia cui essa non può non recare ingiuria, ma che pur tuttavia continua in lei a vibrare sotterraneamente se non altro come "il ricordo di ciò che era ancora umano". È un pericolo che l'avanguardia non può non correre ed è ciò che rende l'operare artistico molto simile oggi a una scommessa⁴⁷.

42 T. W. Adorno, *Minima moralia*, cit., pp. 240-241.

43 Cfr. T. Perlini, *L'arte si estingue?*, cit.

44 T. W. Adorno, *Minima moralia*, cit., p. 270.

45 T. Perlini, *Avanguardia e mediazione (a proposito di un saggio di Franco Fortini)*, in "Nuova Corrente", 41 (1967), p. 82.

46 Cf. E. Cerasi, *Le lepri di Adorno. Su individuo e modernità*, "Giornale critico di storia delle idee", a cura di A. Tagliapietra e S. Ghisu, 1 (2009).

47 T. Perlini, *Avanguardia e mediazione*, cit., pp. 83-84.

Vale per l'arte, credo, ciò che può esser detto della scrittura in genere. Non è lo stesso atto di scrivere un rischio, la cui scelta assomiglia pericolosamente a una scommessa? Foucault se n'era accorto già nei primi anni '70⁴⁸; ma è impossibile non restare sgomenti di fronte all'inflazione del messaggio che caratterizza la nostra epoca *post-google*, la quale induce i più sprovveduti (ma chi, tra noi, non lo è?) ad alzare il più possibile la voce fin quasi a strillare pur di essere ascoltati, oppure ad aggiungere volume a volume con la meticolosità di un serial-killer, angosciati dall'esigenza di comunicare (come si usa dire) le proprie trivialità nel modo più chiaro, accettando l'ideologia pseudodemocratica – o, come diceva Ortega, iperdemocratica – oggi vigente per cui tutti han diritto di sapere e all'informazione non può esser messo alcun bavaglio, senz'accorgersi di assecondare in tal modo il più volgare, "spudorato" appiattimento dell'esistente, per cui ciò che non è di gradimento al grande pubblico semplicemente non ha valore⁴⁹.

In questo stato di cose sarebbe puerile cercare una prognosi, un farmaco chimico o un metodo omeopatico per garantirsi dal pericolo. "Non c'è vera vita nella falsa", potremmo ripetere con Adorno e con lo stesso Bloch, e certamente è prudente diffidare delle gentili ricette offerteci dai vari imbonitori del momento; ma credo che, ancora con il suo Mann, Perlini vedesse nell'ironia la scelta linguistica più adeguata al rischio di scrivere, e forse anche di parlare, nell'attuale stato di cose. Molto ci sarebbe da dire sull'ironia, a cominciare da quella romantica; qui basti ricordare come al termine delle *Considerazioni di un impolitico* Mann distingua tra ironia e radicalismo (da non confondere con la *radicalità* del pensiero), scorrendo nel secondo lo stile di colui che ha deciso "di non provare venerazione per alcunché, di sbarazzarsi del senso religioso, di ridurre ogni cosa a mezzo in vista del raggiungimento di fini astratti che gli sembrano ragionevoli"⁵⁰. L'osservazione è interessante, giacché in genere all'ironia si attribuisce un senso nichilistico, o almeno uno stile poco interessato alla verità (nella grande etica, ad esempio, Aristotele definisce ironico colui che si allontana per difetto dalla veracità⁵¹). Memore forse della lezione di Kierkegaard, per Mann le cose sono assai diverse: "il nichilismo, a suo avviso, s'attaglia proprio ai sostenitori delle buone cause in buona coscienza, convinti di essere in pace con se stessi e con il mondo"⁵².

Nichilistica è l'affermazione di una pace a tutti i costi, la quale – sia pur condita in salsa religiosa – serve solo a render digeribile l'amara violenza dell'esistente; ironico è lo sdoppiamento dei piani del reale, la propensione erasmiana per la metafora del labirinto, all'interno del quale è necessario orientarsi, piuttosto che per cartesiana la via diritta, per i concetti chiari e distinti, per le parole definite

48 Cfr. M. Foucault, *L'ordine del discorso* (1971), tr. it. di A. Fontana, Torino, Einaudi, 2004².

49 Cfr. A. Tagliapietra, *La forza del pudore. Per una filosofia dell'inconfessabile*, Milano, Rizzoli, 2006.

50 T. Perlini, *Lo sguardo stereoscopico. Considerazioni su Thomas Mann*, in *Attraverso il nichilismo*, cit., p. 55.

51 Cfr. Aristotele, *Etica nicomachea*, II (B), 7, 1108 a 20 s.

52 T. Perlini, *Lo sguardo stereoscopico*, cit., p. 55.

una volta per tutte⁵³. Tito Perlini era indubbiamente una persona buona e amabile, eppure inguaribilmente appassionata, talvolta fino alla mancanza di tolleranza (termine, per altro, del quale prudentemente diffidava⁵⁴). Ma più importante è che la sua scrittura propendesse per quel genere letterario che più incarna lo spirito ironico – alludo, naturalmente, al saggio⁵⁵. Non è un caso che colui che ce ne ha offerto l'espressione forse più perfetta, introduca l'opera della sua vita dichiarando che si tratta di un libro sincero⁵⁶ per poi, già nel primo capitolo, notare come “*par divers moyens on arrive a pareille fin*”⁵⁷. Quella di Montaigne è una sincerità labirintica, plurale, tendenzialmente sfuggente. Se pure è sincero, il saggismo è profondamente ironico per il suo carattere divagante, disarticolante, tenacemente non sistematico, per la disperazione di tutti gli spiriti ortodossi, a cominciare da quello di Pascal. L'amore di Perlini per Simmel va letto, credo, come ulteriore indizio di una tenace, anche biograficamente, propensione alla moltiplicazione labirintica dei piani e delle prospettive, quale unica resistenza all'ossessione dell'identico a cui il nostro tempo sembra condannato.

Diverso il labirinto di cui ci parla Massimo Cacciari nella sua ultima opera sistematica. “La filosofia, che una volta sembrò superata, si mantiene in vita perché è stato mancato il momento della sua realizzazione”, notava Adorno nell'*incipit* della *Negative Dialektik*⁵⁸. Ma questo, per Cacciari, non ha nulla a che fare con la falsa totalità imperante nel capitalismo amministrato. La filosofia si mantiene in vita perché nasce dalla meraviglia, dal *thaûma* generato dall'ente. La storia della filosofia – se di “storia”, in questo caso, è lecito parlare, a meno che non si tratti di una *historia sacra* – è letta da Cacciari come una diversa ma in fondo convergente indagine intorno all'ente e al suo rivelarsi (nella duplice accezione della parola) al *lógos*. Emblematiche, tra le altre, le pagine dedicate a Ludwig Wittgenstein e in particolare alla sua opera prima. Se questi non sapeva dire fino a che punto il suo sforzo intellettuale coincidesse con quanto precedentemente era stato tentato, Cacciari riporta il *Tractatus* alla prima critica kantiana e in generale alla grande tradizione filosofica, da Platone in avanti.

Il “labirinto” presenta dunque questi percorsi: dire è dire-qualcosa, ma il *prâgma*, la questione della cosa, non si risolve nell'essere-detta; il *lógos* non può valere come equivalente dell'*ón*, e tuttavia deve in qualche modo averne la forma⁵⁹.

53 Cfr. E. Cerasi, *I labirinti di Erasmo e la dialettica della libertà*, in Erasmo da Rotterdam, *Scritti teologici e politici*, a cura di E. Cerasi e S. Salvadori, testo latino a fronte, Milano, Bompiani, 2011.

54 Cfr. T. Perlini, *Verità relativismo relatività*, in *Attraverso il nichilismo*, cit.

55 “Lo spirito del saggio è l'ironia come medietà contemperante, come arte di attenuazione dei contrasti” (T. Perlini, *Utopia e prospettiva in György Lukács*, cit., p. 111).

56 “*C'est icy un libre de bonne foy, lecteur*” (M. de Montaigne, *Essays*, Livre 1, Paris, Flammarion, 1969, p. 35).

57 Cfr. *ivi*, pp. 39 ss.

58 T. W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., p. 3.

59 M. Cacciari, *Labirinto filosofico*, Milano, Adelphi, 2014, p. 226.

Sarebbe un errore pensare alla forma logica enucleata nel *Tractatus* come a un estremo tentativo di risolvere l'ente nel concetto; al contrario, essa è la condizione affinché il reale possa manifestarsi come ciò che è sempre ulteriore alla propria concettuale rappresentazione. Con le parole di Cacciari: "la filosofia *fa segno* all'indicibile *nel momento stesso in cui rappresenta con chiarezza il dicibile*"⁶⁰. Proprio il pensiero che sia giunto alla maggior chiarezza possibile intorno alle sue condizioni di possibilità e che quindi comprenda l'ente nel modo più rigoroso, è consapevole che la cosa è sempre eccedente la propria visibilità. Questa è la lezione del neoplatonismo, di Cusano, di Kant, del primo Wittgenstein e in genere della tradizione filosofica, correttamente intesa.

La nota antipatia, ai limiti della banale incomprendione, di Adorno nei confronti di Wittgenstein⁶¹ è emblematica della differenza tra Perlini e Cacciari. Per quest'ultimo la filosofia ha sempre compreso che, rivelandosi, l'ente allude, fa cenno, alla propria trascendenza, alla propria irriducibilità a quel *lógos* senza il quale, tuttavia, non potrebbe nemmeno apparire. Il *Tractatus* porta all'estremo rigore concettuale ciò che la filosofia, da Platone a Nietzsche, ha sempre saputo. Adorno, al contrario, legge nell'aforisma con cui si chiude il *Tractatus* ("Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen") nient'altro che un'imbarazzante superficialità, che nulla sa del carattere strutturalmente paradossale dell'impresa filosofica. Per Cacciari con ciò Adorno mostra di non aver compreso nulla del *Tractatus*, che non è un manuale di logica formale ma un trattato intorno alla cosa, al "mondo", e al suo carattere spaesante.

Eppure il dissenso tra Cacciari e Perlini – il quale anche a proposito di Wittgenstein tendeva a seguire il suo maestro – dovrebbe forse esser spinto più a fondo. Piuttosto che presupporre un principio-speranza, si è detto, l'utopia (per entrambi irrinunciabile) dovrebbe trapelare dal contatto del pensiero con la cosa stessa. Perlini accentua la *negatività*, Cacciari la *possibilità* del reale, benché per entrambi il discorso ruoti attorno al rapporto tra negatività, possibilità e speranza. Se davvero si vuol sperare oltre il "disperato" processo hegeliano, l'Inizio, spiega Cacciari, dev'essere pensato come la com-possibilità di tutti i possibili⁶². Se ancora può esservi possibilità, anche politicamente, nota Perlini (ad esempio a proposito dell'idealismo gramsciano), è necessario scrutare fino in fondo la negatività del reale. "Per Gramsci la reificazione, l'alienazione, l'ideologia come falsa coscienza semplicemente non esistono"⁶³. Accenti diversi, forse incompatibili, ma che devono qualcosa al *Geist der Utopie* e alla sua declinazione gnostico-anarchica, da entrambi sia pure in divergente modo rifiutata. Il circolo chiuso dei rabbini e dei loro troppo umani desideri, di cui si è parlato all'inizio di queste pagine, è disarticolato dall'avvento del mendicante col suo spaesante racconto. Si dovrebbe notare come la risposta alla storia del mendicante resti aperta, e non

60 Ivi, p. 246.

61 Cfr. T. Perlini, *Adorno perché ancora filosofia*, in *Attraverso il nichilismo*, cit., pp. 442 s.

62 Cfr. M. Cacciari, *Dell'inizio*, Milano, Adelphi, 2001²; Idem, *Della cosa ultima*, Milano, Adelphi, 2004.

63 T. Perlini, *Gramsci e il gramscismo*, Milano, Clauc, 1974, p. 157.

potrebbe essere altrimenti. L'avvento proviene da fuori, dall'esterno, da una terra straniera, anche se dà voce alla prosaica "fame" di ognuno dei rabbini. Come già il mendicante, la semplice brocca con cui si apre *Geist der Utopie* è forse solo un pretesto per porre la domanda gnostica per eccellenza: "Chi siamo? Da dove veniamo? Dove andiamo? Che cosa ci aspettiamo? E che cosa aspetta?"⁶⁴. La risposta, come ci ripete una nota canzone a cui ultimamente è stata riconosciuta la dignità di alta letteratura, *is blowin' in the wind...*

64 E. Bloch, *Il principio speranza*, cit., p. 5.