

TRACCE PER L'UTOPIA
*TOTARO Francesco****Abstract**

At present time, utopia has to face up to a threefold dimension: people, power, technology. These elements have to be submitted not only to a mere description, but also to a critical judgement. Further aspects to consider are mass media system, citizenship, work. Aiming at a utopian building, we can overcome the lack of universalistic coordinates, proposing person as a concrete utopia that is able to qualify the systemic linkage of people, power and technology in a good way. The realization of every person's dignity can be the driving force not only behind large-scale utopian projects (macro-utopias), but also behind their smaller-scale implementations (micro-utopias). The utopian project also encompasses the harmonious relationship between humans and non-human beings, as well as humanity's place in the cosmos.

Keywords: Utopia, People, Power, Technology, Person, Cosmos.

1. *L'utopia è una chimera?*

L'utopia viene spesso nominata nei *media* con il significato di “chimera” o di sogno irrealizzabile. Per molti l'utopia sarebbe invenzione arbitraria e senza punti di appoggio. E anche nella saggistica più colta la stima dell'utopia registra quotazioni molto basse. Nel 2016 Massimo Cacciari e Paolo Prodi hanno pubblicato *Occidente senza utopie*. Di fronte agli eventi attuali appare più calzante il riferimento alle *distopie*, cioè a scenari minacciosi di trasformazione negativa in un presente impregnato di tecnologie invasive, foriere di dominio e di asservimento su scala planetaria. L'utopia – letteralmente “non luogo” ma anche “luogo buono” o *eu-topos*¹ – sarebbe quindi diventata nient'altro che fumo negli occhi e impedirebbe uno sguardo sgombro di illusioni, esso sì capace di cogliere lucidamente l'evento del *novum*?

* Già professore di Filosofia Morale presso *Università di Macerata*.

¹ Cfr. C. Danani, *Utopia*, in A. Motta e L. Palumbo (a cura di), *Le parole della filosofia. Le metamorfosi del vocabolario nel pensiero della storia*, Federico II University Press, Napoli 2024, pp. 35-58.

È solo un sacco vuoto che si affloscia su sé stesso? Oppure è un'attività progettuale a cui dedicarsi con le risorse creative del pensiero e dell'immaginazione? E quali sono le sue credenziali?

Nella configurazione “concreta” che le è stata data da Karl Mannheim in un'opera *cult* quale *Ideologia e utopia* (del 1928), quest'ultima viene proposta come tensione a un assetto sociale e politico volto a superare il mondo presente, ma per niente da esso sradicato. Infatti il messaggio utopico affonda le sue radici nelle sofferenze dell'esistente, di cui non solo denuncia le contraddizioni ma indica pure le energie di trasformazione verso esiti positivi. I soggetti che la incarnano e la perseguono con la loro azione hanno *chances* di successo se non sono sbilanciati unilateralmente né verso il futuro, con anticipazioni immature, né verso il passato, con regressioni nostalgiche. L'utopia è infatti efficace se innesta il cambiamento proteso al futuro nelle dinamiche della situazione presente e nell'eredità che viene dal passato. Altrimenti scade nell'utopismo, che ne è una contraffazione velleitaria.

Agli albori della modernità Thomas More, che dà alla luce la sua *Utopia* a Lovanio nel 1516, critica anzitutto il modello di rapina e di sfruttamento connesso all'incipiente sistema produttivo capitalistico; descrive poi un modello alternativo di vita e di convivenza incardinato su una visione e su una pratica misurata del lavoro, in modo che tutti i cittadini possano consacrare il maggior tempo possibile “alla libertà e alla cultura dell'animo”. Questo orizzonte di completezza antropologica, che compone in armonia lavoro, azione e contemplazione, conserva tutta la sua pregnanza profetica in un'epoca quale la nostra, dove l'umano è ampiamente legato ai ceppi del produttivismo-consumismo ed è sottomesso all'imperativo della prestazione, cui si aggiunge la dispersione del vissuto in un “tempo libero” reso funzionale a quel meccanismo².

Scartata dal socialismo scientifico, l'utopia è stata riproposta invece dalla “corrente calda” del neo-marxismo contemporaneo. Nel celebre *Principio speranza* Ernst Bloch ha legato strettamente l'utopia all'idea di speranza. I teologi che hanno dialogato con Bloch, come Jürgen Moltmann, non hanno esitato ad ancorarla a un'idea di trascendenza che, con validi argomenti, può ambire a essere il fondamento più significativo della stessa utopia mondana.

Il filo rosso dell'utopia giunge sino a noi, motivando un antagonismo costruttivo di condizioni nuove. Quasi riprendendo a distanza le suggestioni

² Le analisi critiche in proposito sono numerose. Ci limitiamo a segnalare l'acuta disamina di A. Romagnoli, *La vita estranea. Critica dell'alienazione contemporanea*, Franco Angeli, Milano 2023, con ricca bibliografia.

di More e stimolato anche dalla lettura di Simone Weil, un sindacalista-filosofo come Bruno Trentin ha proposto in tempi non lontani una “utopia sperimentale” da applicare alle condizioni di lavoro, per uscire dalla “religione delle forze produttive” e ricercare la via di una liberazione progressiva dal “rapporto di oppressione” e dal “sistema di potere” insiti “in tutte le forme di organizzazione industriale”³. L’utopia così intesa non pretende di bruciare le tappe della storia ma, pur consapevole della irraggiungibilità relativa dell’obiettivo, non indulge allo spirito di rinuncia ed esplora al contrario piste di ricerca teorico-pratica per sperimentare, nella loro interazione, tutte le possibilità, anche le più modeste, di *approssimazione* al risultato della liberazione del lavoro dalla logica della subordinazione e della eterodirezione, senza farsi abbagliare dal miraggio di un atto rivoluzionario istantaneo⁴. Emerge qui con chiarezza che il contenuto dell’utopia è duplice: la realizzazione dell’umano nell’intero delle sue dimensioni e il riscatto di chi subisce la privazione della sua dignità. Il riconoscimento universalistico della persona umana è il passo necessario e preliminare alla costruzione sia dell’uomo-lavoratore sia dell’uomo-cittadino.

Si tratta di una meta da perseguire con tenacia e insieme con mitezza⁵. Mitezza significa sottrarsi alla pretesa di tradurre ed esaurire l’utopia in disegni di precisione geometrica. In un’opera dal titolo *La coscienza utopica* (1970), importante per chi negli anni ha coniugato il tema utopico con una filosofia di orientamento cristiano, Virgilio Melchiorre metteva in guardia dall’assimilazione dell’utopia al parto di una intelligenza calcolante che, associando dogmatismo teorico a frenesia operativa, è causa non di trasformazione della realtà data ma di corti circuiti dagli effetti devastanti. Lo spirito utopico, innervando sia le azioni innovatrici in formato grande sia le esperienze di cambiamento in formato piccolo, dovrebbe piuttosto accettare di sottoporre progetti e risultati al principio “popperiano” della falsificabilità, rendendosi disponibile alla verifica dei mezzi e alla saggia correzione degli

³ B. Trentin, *La città del lavoro. Sinistra e crisi del fordismo*, Feltrinelli, Milano 1997, p. 215.

⁴ Di recente sul tema del lavoro cfr. S. Labate, *Lavoro e modernità. Un saggio filosofico*, Pisa, Edizioni ETS, 2025; S. Latouche, *Lavorare meno, Lavorare tutti o non lavorare affatto* (2023), tr. it. di F. Grillenzoni, Bollati Boringhieri, Torino 2025. Inoltre l’enciclopedico G. Mari e Altri, *Idee di lavoro e di ozio per la nostra civiltà*, voll. 2, FUP, Firenze 2024; F. Totaro, *Il lavoro nella persona oltre i virus*, in C. Ciano, G. Goisis, V. Possenti, F. Totaro (a cura di), *Persona. Centralità e prospettive*, Mimesis, Milano-Udine 2022, pp. 327-343.

⁵ F. Totaro, *Utopia e mitezza*, in G. Schiavone (a cura di), *L’utopia: alla ricerca del senso della storia. Scritti in onore di Cosimo Quarta*, Mimesis, Milano – Udine 2015, pp. 39-53.

obiettivi. Altrimenti l'utopia si irrigidisce nell'ideologia, incurante dei limiti e cieca di fronte alle proprie inadempienze.

2. *I problemi del pensiero utopico*

Rinnovare l'utopia significa intersecare il suo messaggio con i temi, oggi ribollenti, del popolo, del potere e della tecnologia. Che rapporto c'è, e ci può essere, tra la ragione utopica e queste *nervature* della costruzione storica costituite dal popolo, dal potere e dalla tecnologia? I tre termini non sono gli elementi di un semplice catalogo, ma permettono di sviscerare un intreccio strutturale e di configurare un contesto nel quale si giocano il destino e la credibilità dell'ambizione utopica. A livello descrittivo, popolo, potere e tecnologia si intrecciano e si condizionano reciprocamente, nel senso che sono ciascuno la condizione degli altri due. Il nesso del popolo con il potere è, quasi ovviamente, una costante della dinamica storica e diviene *cogente* nelle espressioni e nell'assetto democratico del potere medesimo. Non c'è democrazia senza popolo, dal momento che è proprio la democrazia a essere stata definita come potere o governo del popolo, dal popolo, per il popolo (*government of the people, by the people, for the people*). Nel codice della democrazia sono stati indicati anche i limiti della sovranità popolare. Il popolo non può essere titolare di una sovranità assoluta (*superiorem non recognoscens*), quasi a ricalcare, in modo speculare, il modello hobbesiano dell'*auctoritas* – sul quale molto si è intrattenuto il filone della teologia politica con Carl Schmitt come figura di spicco – che fa la legge senza essere sottoposta alla legge stessa.

A sua volta, la tecnologia si impone non solo perché rende sempre più ampia la disponibilità di mezzi efficienti, ma anche perché diventa diffusiva e capillare, cioè diventa appunto, si potrebbe dire, tecnologia di popolo. Attualmente, non si può pensare il popolo senza la tecnologia e, d'altro canto, la tecnologia ha bisogno per motivi *fisiologici* di una fruizione e di un consumo popolare, sebbene i suoi luoghi di produzione, i dispositivi di distribuzione e di commercializzazione diventino appannaggio di soggetti economici in numero sempre più ristretto.

Non ci sarebbe bisogno di molte parole per evidenziare che la tecnologia è strettamente connessa alla detenzione e all'esercizio del potere e che, per suo tramite, il potere non solo controlla, ma anche orienta e produce le propensioni e le scelte politiche delle "masse popolari" o, comunque, delle inclinazioni che provengono e possono essere stimulate, dal basso in alto, in modo selettivo.

Tra popolo, potere e tecnologia si instaura una relazione circolare che sfocia in un aggregato socio-politico nel quale, nonostante i veloci processi di innovazione, possono prevalere le tendenze alla conservazione dell'esistente rispetto alle istanze di trasformazione verso assetti diversi e alternativi.

L'intreccio di popolo, potere e tecnologia può quindi sfociare anche in una "totalità negativa", quale quella che portava Max Horkheimer e Theodor W. Adorno a dire che è falsa la pretesa dell'esistente di mantenere l'identità con sé stesso; sul fronte della *pretesa identità* del "sistema" bisognerebbe aprire invece la breccia della contraddizione. Come abbiamo accennato, la totalità negativa contrassegna per Karl Mannheim ciò che egli chiama "ideologia", la quale tende a dare una giustificazione di definitività e di inoltrepassabilità all'ordine già costituito degli interessi e alla loro gerarchia. La radicalità dello sguardo critico sull'esistente viene da lui attribuita al "ceto degli intellettuali" e alla loro "libera oscillazione" rispetto ai legami determinati da qualsiasi potere tendente a sottrarsi a un giudizio valutativo. Oggi, da parte nostra, potremmo dire della esigenza di una "funzione intellettuale" in grado di diventare attitudine critica *generale* e non ascrivibile a un ceto particolare. Il suo compito potrebbe essere quello di scandagliare il nesso, spesso nascosto, tra "conoscenza" e "interesse", in contrasto con la presunta neutralità avallata dalla "teoria della scienza"⁶.

Su queste basi, la ragione utopica, contrastando la ragione ideologica, avrebbe il compito, anzitutto, di una lettura del processo storico che non si lasci catturare nella rappresentazione del mondo consolidato e, inoltre, di una prassi che imprima forme nuove all'esistente. Il terreno sul quale entra in gioco l'utopia è in ogni caso lo stesso sul quale si colloca l'ideologia, per proporre e realizzare però obiettivi che vanno in direzione opposta. Il luogo su cui può crescere l'utopia è il medesimo in cui cresce l'erba dell'ideologia; diversa è invece la dinamica che l'utopia vuole imprimere al processo storico. La lettura utopica della realtà deve essere perciò capace di mettere a nudo *problemi*, che la lettura ideologica vorrebbe occultare. Per questo motivo penso sia essenziale l'impegno anzitutto nell'analisi critica delle tendenze regressive che oggi connotano i tre elementi che sono al centro della nostra riflessione.

⁶ Cfr. J. Habermas, *Conoscenza e interesse* (1968), tr. it. di G.E. Rusconi, Laterza, Bari 1970.

3. *Popolo e comunicazione di massa*

Le tendenze regressive sono presenti sia nella realtà sia nella rappresentazione di ciò che chiamiamo popolo. Per cominciare, dovremmo guardarci dal cadere nella trappola concettuale consistente nel considerare il popolo come un'entità compatta e omogenea. Karl Marx, in uno scritto famoso, avvertiva che il popolo o, più precisamente, la popolazione (*Bevölkerung*), presa in modo indifferenziato, è “una rappresentazione caotica dell'insieme” e, pertanto, una falsa concretezza⁷. Evitare di riempirsi la bocca con una parola generica è il primo passo per una comprensione intelligente della natura e della composizione del “popolo”.

È certamente vero, però, che il popolo *indistinto* è il *target* della comunicazione di massa che deve accertare e calcolare lo *share*, la quota complessiva di *audience* conquistata dai programmi messi in onda, al di là delle stratificazioni di età, di genere, di collocazione professionale e lavorativa ecc. La diffusione dei *social* non modifica la logica che caratterizza il processo di fruizione e di espropriazione dei tempi soggettivi e intersoggettivi. La rende più capillare e pervasiva, esponendo il flusso comunicativo al calcolo degli algoritmi che moltiplica l'offerta dei messaggi e delle immagini, suscitando la domanda iniziale e saturandola poi in modo ipertrofico. Il popolo viene quindi a essere costituito da chiunque sia utente dell'apparato del *broadcast* e detentore dei *devices* della comunicazione. Dal popolo *cliente amorfo* del sottosistema comunicativo emergono poi i protagonisti selezionati per prendere posto sulla scena mediatica, che li consacra come esempi e modelli del successo spettacolare. Certamente, non si può sottovalutare la pervasività di questa neo-concrezione popolare⁸ che si consolida e si gratifica nella esposizione quotidiana, minuto per minuto, all'immaginario mass-mediatico e trova un rinforzo ulteriore nell'uso intensivo dei *social media*, dove si realizza il regno apparentemente egualitario dei soggetti del flusso informativo e comunicativo.

Si badi bene, non possiamo di certo accomunare in un unico calderone i *contenuti* della comunicazione di massa. Tra i suoi contenuti si devono distinguere in positivo quelli di buona e onesta informazione, e ancor più

⁷ K. Marx, *Introduzione alla critica dell'economia politica* (pubblicato postumo nel 1939), tr. it. di E. Cantimori Mezzomonti in appendice a Id., *Per la critica dell'economia politica*, Editori Riuniti, Roma 1971 (prima ristampa), p. 188.

⁸ La “utopia di popolo” è stata una formula cara ad Arrigo Colombo nella sua “monumentale” *Trilogia della nuova utopia* (1. *La nuova utopia*, Mursia, Milano 2015; 2. *La società di giustizia*, ivi, 2015; 2.1 *La società fraterna*, ivi, 2019; 3. *La Chiesa. La sua defezione*, ivi, 2015). La formula andrebbe tarata in base alle considerazioni critiche che stiamo avanzando.

quelli di approfondimento e di denuncia coraggiosa. Non si può ignorare però che l'effetto principale dei mezzi della comunicazione di massa – come acutamente rimarcava già Marshall McLuhan – è l'esposizione al mezzo, cioè il tempo e lo spazio di esposizione che l'utente dedica al *medium* stesso nel vissuto quotidiano. Inoltre, la trasposizione della realtà, anche quella più tragica e conflittuale, nella sfera dell'immaginario si presta a essere addomesticata e anestetizzata, grazie alla distanza interposta tra lo "spettacolo" e il coinvolgimento in presa diretta. L'immersione nei contenuti esibiti nell'immaginario può compensare e persino sostituire la mancanza di presa reale e dispensare dall'impegno in prima persona. Inoltre, il confine tra reale e virtuale si indebolisce al punto tale che l'identità virtuale prevale su quella reale o il virtuale diventa più reale del reale stesso. Gli strumenti del comunicare veicolano allora gli stereotipi dell'immaginario che fanno scattare gli effetti di identificazione e di proiezione. La trasfigurazione massmediatica dell'identità può essere più forte, e sicuramente più affascinante, dell'identità legata alle condizioni "normali" dell'esistenza individuale e collettiva.

4. *Antagonismi senza forza alternativa*

Le considerazioni che seguono intendono mettere a nudo una *impasse* non da poco. Come è possibile il passaggio dalla rappresentazione generica del popolo alle distinzioni concettuali che scompongono la rappresentazione generica e introducono nozioni differenziate in base alle appartenenze di classe, ai ruoli occupati nel sistema della produzione, materiale e immateriale, alla collocazione nella scala dei redditi ecc.? Non che manchino le analisi della stratigrafia sociale, le quali, anzi, sono diventate sempre più sofisticate, ma le appartenenze afferenti ai profili tradizionali della collocazione sociale sono entrate in una sorta di nebulosa nella quale è molto difficile stabilire confini netti o, almeno, appartenenze chiare. Soprattutto, è difficile riconoscere una componente sociale che abbia i titoli per porsi come la "rappresentante" più attendibile degli interessi e delle aspirazioni dell'intera società e nemmeno della sua parte maggioritaria, come lo furono la borghesia illuminata della rivoluzione francese e il proletariato, di definizione marxiana, chiamato a spezzare con le proprie catene le catene di tutti.

Non mancano i luoghi del conflitto e i soggetti di rivendicazioni anche aspre; esse esprimono però, per lo più, proteste con valenza settoriale, anche quando le mobilitazioni collettive sono numericamente cospicue e hanno un seguito di massa per obiettivi momentaneamente coagulanti. Con l'indebolimento degli antagonismi portatori di visioni alternative, prevale la

costatazione della grande discriminazione – come Zygmunt Bauman ha sottolineato efficacemente – tra coloro che sono *in* rispetto al sistema sociale e coloro che ne sono *out*. Gli antagonismi organizzati in vista di scopi alternativi vengono sostituiti dalle espressioni di indignazione che, anche quando esplodono persino in vampate quasi insurrezionali di impatto appariscente, dopo le prime ondate sussultorie si depotenziano nel tempo e restano di natura frammentaria. A mancare insomma è un soggetto storico che, a partire da una collocazione particolare, sia in grado di porsi però come collettore e aggregatore di una totalità di interessi e di valori. Non è riconoscibile una soggettività storica con un potenziale universalistico. Anzi attecchiscono le difese collettive di posizioni identitarie e la proclamazione di primati etnici. Rischia così di diventare minoritaria la propensione alla costruzione di una convivenza aperta alla fruizione universalistica dei beni, i cui perni, cioè l'accesso al lavoro e il godimento della cittadinanza, sono attualmente curvati in modo particolaristico.

5. Popolo, cittadinanza, lavoro: una continuità difficile a rischio di esclusione.

L'offuscamento della portata universalistica del lavoro e della cittadinanza merita un approfondimento, a cominciare dallo scollamento tra soggetto-cittadino e soggetto-lavoratore. Infatti il cittadino può patire la distanza dal lavoro e nel lavoratore si può inaridire la passione per la cittadinanza. Ne consegue un divario tra la coscienza del lavoratore e la coscienza del cittadino. V'è di più. Non solo la coscienza del lavoratore può differire dalla coscienza del cittadino, ma la coscienza del cittadino può orientarsi a un'idea di cittadinanza non partecipabile da tutti, bensì schiacciata su un modello identitario esclusivo e quindi escludente, nient'affatto universale e nemmeno cosmopolitico. Pertanto, oltre a offuscarsi la continuità tra il lavoratore e il cittadino, deperisce lo statuto di universalità secondo cui è maturato storicamente il binomio cittadinanza-lavoro.

La restrizione della valenza universalistica di tale binomio è ancor più evidente se si considera lo scenario delle migrazioni su scala globale. Tale scenario è popolato da soggetti umani che né godono del beneficio della cittadinanza, che è andata perduta con l'espatrio dai territori di origine, né accedono facilmente al lavoro nei paesi di arrivo (e vi accedono molto spesso in una condizione schiavile). Questi soggetti "irregolari" non possono però non essere riconosciuti nella loro dignità di appartenenti al *genere umano*; occorre allora che questo riconoscimento abbia un appoggio oltre la cittadinanza e il lavoro. Occorre insomma un comune denominatore in base

al quale ogni *umano*, anche se privo nell'immediato di lavoro e di cittadinanza, sia riconoscibile *subito* in linea di principio e venga trattato come soggetto del diritto all'esistenza entro un contesto relazionale dignitoso. Il riconoscimento di una cittadinanza universalistico-cosmopolitica, al di là quindi dei perimetri nazionali, è infatti una meta auspicabile dalla quale siamo però, purtroppo, ancora lontani.

6. *La persona come utopia concreta*

Siamo allora del tutto sguarniti di punti di leva ai quali applicare la tensione utopica? Proprio le nostre ultime considerazioni ci conducono a rintracciare alcuni elementi basilari, anzitutto sul piano dei principi, ma non soltanto, di una dimensione universalistica che sia la piattaforma di una nuova costruzione storica. Questi elementi basilari si compendiano nel concetto e nell'immaginario-guida della *persona*⁹. Per meglio intenderci, se nel decorso storico della modernità le figure del cittadino e del lavoratore – grazie a conquiste ottenute a caro prezzo – hanno riempito di contenuti concreti la figura della persona, altrimenti confinata nella sfera dei valori morali declinati in modo astratto, nella fase attuale la rilevanza universale della dignità ontologica della persona potrebbe restituire e conferire un profilo di condivisione alle figure della cittadinanza e del lavoro.

È quindi il riconoscimento della dignità della persona il passo preliminare, necessario e funzionale alla realizzazione sia della condizione dell'uomo-cittadino sia della condizione dell'uomo-lavoratore. Di conseguenza, riconoscere anzitutto la persona e riconoscerne la dignità ai fini della partecipazione alla convivenza, può giovare ad arginare la chiusura identitaria della cittadinanza e l'approccio individualistico al lavoro. Solo grazie a una iniezione di *personalismo concreto* cittadinanza e lavoro potrebbero essere risanati dalla patologia causata dall'*ethos* negativo della contrapposizione e del rifiuto dell'*altro*. Bisogna far leva sull'imperativo dell'essere persona, nella relazione prioritaria con l'altro come persona, per avere sia cittadini aperti all'idea e alla pratica della cittadinanza universale, sia lavoratori disponibili alla condivisione del bene lavoro. Del resto, queste linee di pensiero caratterizzano la trama delle Costituzioni democratiche che,

⁹ Cfr. F. Totaro, *La persona come prospettiva delle prospettive. Per un personalismo ontologico, critico e utopico*, in C. Ciancio, G. Rivolta, V. Possenti (a cura di), *Il personalismo italiano. Dal secondo Novecento ad oggi*, Mimesis, Milano – Udine 2025. Nello stesso volume la presenza dell'utopia nel pensiero di Virgilio Melchiorre è tratteggiata da C. Danani, *Virgilio Melchiorre. La persona tra apertura metafisica e vocazione storica*, pp. 267-271.

come quella italiana, se si dà risalto specialmente a quanto recitano l'articolo secondo e ancor più l'articolo terzo della Carta fondamentale, pongono proprio la persona a fondamento dei diritti della cittadinanza e del diritto al lavoro.

L'utopia continua allora a presentarsi come un sacco vuoto? È troppo poco perché si possa parlare persuasivamente di utopia? Sicuramente è troppo poco se non si sviluppano tutte le linee di propagazione e di applicazione che dal principio del riconoscimento prioritario della persona si possono irradiare. La parola d'ordine della realizzazione della persona e della cura della sua dignità mette in primo piano, infatti, la *cogenza* di una nuova visione antropologica in grado di disporre l'umano a un passaggio di civiltà al quale dare corso nella vicenda storica. In questa prospettiva, vorrei richiamare ancora l'insegnamento fondamentale di More: l'equilibrio di lavoro, azione e contemplazione nel perseguire una meta di ricchezza antropologica tale da soddisfare ciascuno in modo completo e coinvolgere le sue energie nella relazione comunitaria¹⁰. L'utopia concreta della realizzazione complessiva dell'umano prende le mosse dalla insufficienza della condizione esistenziale prevalente nell'attuale assetto di civiltà, stretta nella morsa della produzione e del consumo. In una tale condizione emergono sofferenze e contraddizioni che spingono a un compito di trasformazione dell'esistente, obiettivo al quale la ragione utopica può indirizzare il pensiero e l'azione.

7. *Persona e popolo*

Torniamo allora all'intreccio di popolo, potere e tecnologia. L'intreccio delle componenti strutturali, che abbiamo esplorato nel contesto di una totalità negativa, potrebbe essere invece declinato positivamente se il paradigma della ricchezza antropologica venisse a guidare l'orientamento di ciascun ambito e la loro connessione "virtuosa". Assumere la persona come animatrice della coscienza e dell'azione individuale e collettiva significa far uscire il popolo dalla chiusura identitaria e riportarlo alla consapevolezza delle proprie conquiste storiche, che si compendiano nella emancipazione dalla subalternità al dominio e nell'acquisizione dei diritti civili, politici e sociali, da estendere oltre i confini nazionali, secondo un modello di attenzione, di responsabilità e di solidarietà internazionale. Ciò non significa ignorare le differenze, le lacerazioni e le contrapposizioni che si traducono in conflitti di interesse e in lotte per l'egemonia. Il popolo – si è già detto – non

¹⁰ Rinvio a F. Totaro, *Linee di antropologia nell'Utopia di More*, in M. D'Amato (a cura di), *Utopia. 500 anni dopo*, TrE-Press, Roma 2019, pp. 33-42.

è una unità indifferenziata e di esso non si può avallare una visione di ingenua compattezza. In una cultura di popolo che sia nutrita eticamente, nel riferimento al valore universale della persona, si possono però coltivare e sviluppare i germi di una cultura dell'empatia e dello spirito egualitario, in contrasto con le tendenze negative alla difesa dei privilegi e alla esclusione degli altri.

Senza ignorare l'importanza delle identità e dei processi di individualizzazione quando una *cattiva* globalizzazione minaccia l'appiattimento generalizzato, si tratta di incanalare le pulsioni individuali e collettive *nella persona* e nella relazione interpersonale. Dovrebbe valere per tutti e per ciascuno l'imperativo: agisci in modo da volere nell'altro la stessa realizzazione personale che vorresti per te stesso, al fine di fruire delle opportunità e dei beni di una esistenza dignitosa. Questo imperativo è connesso strettamente alla responsabilità per la dignità-di-essere anche dell'*altro da noi* ed esige però – non è il caso di nascondercelo – la elaborazione, non a portata di mano e persino controcorrente, di una cultura popolare all'altezza della possibilità di superamento dei pregiudizi e delle incrostazioni in cui si infiltrano gli stereotipi degenerativi del populismo, con esiti di cieca rinuncia alla comprensione delle novità storiche e con sbocchi autolesivi per le stesse condizioni che si vorrebbero difendere.

8. *Persona e potere*

Quali benefici può trarre dal riferimento alla persona l'esercizio del potere? Qui bisognerebbe ripercorrere la vicenda storica del rapporto tra utopia e *Realpolitik*. Può l'utopia fornire *input* efficaci all'esercizio della politica? Il tema è tra i più discussi e tra i più discutibili, a cominciare dal confronto tra *Il principe* di Machiavelli e la *Utopia* di More. Certamente, se si assume il registro machiavelliano della politica formulato ne *Il principe* (diversa è la riflessione dei *Discorsi*), che assume come fine la costituzione degli Stati ben ordinati e la loro durata nel tempo e consiglia di fare uso di mezzi coerenti con tale fine, è evidente il divario con la politica utopiana, dove sono banditi il ricorso alle arti della simulazione e della dissimulazione e l'esercizio congiunto dell'astuzia e della forza.

Nella modernità, all'inizio la politica ha puntato sull'*ordine* e sui mezzi ritenuti necessari a realizzarlo; lungo il suo corso, il potere politico ha però dovuto fare i conti con l'istanza della partecipazione proporzionale alle risorse comuni. Perciò, si è spostato, in una fase successiva, sul registro dell'utile da condividere, seppure con quote variabili dovute alla dialettica delle forze sociali, antagoniste ma, almeno nell'esperienza delle democrazie

occidentali, disponibili al compromesso. Come risultato, lo *Stato sociale* si è assunto il compito della distribuzione della ricchezza prodotta dall'apporto congiunto, sebbene asimmetrico, del capitale e del lavoro.

Nella fase storica attuale la politica viene chiamata a un salto di qualità, cioè a dare risposta alle richieste di condizioni di vita indispensabili per la realizzazione di *ogni persona*, considerata nella propria dignità-di-essere. V'è di più: attualmente il potere politico può garantire l'ordine, e procurarsi il consenso che può venire dalla partecipazione all'utile, se si pone all'altezza della soddisfazione delle condizioni di vita alle quali ogni persona ha diritto in quanto tale. Il diritto-di-essere di ogni persona non può però rimanere una enunciazione formale, ma deve tradursi in contenuti pratico-operativi e comporta, per ognuno, la dotazione di un *equipaggiamento esistenziale* che comprenda, almeno, la decenza dell'abitare e del vestire, la salute, l'istruzione, il lavoro, il libero movimento negli spazi e nei tempi di vita, l'informazione, la comunicazione e la relazione con gli altri (l'elenco di questi fattori non è in ogni caso esaustivo, perché evolve storicamente; noterei che anche il "decalogo" dei diritti redatto da Martha Nussbaum, in *Diventare persone*, è da ritenersi provvisorio). L'attribuzione di questi beni, di cui nessuno dovrebbe essere privato, determina i rapporti di eguaglianza o di diseguaglianza e qualifica la convivenza come giusta o ingiusta.

La torsione della politica verso la persona e la costruzione di una comunità di persone, guidata dall'idea di un bene comune che nasce dalle capacità di tutti e risponde ai bisogni di ciascuno, può essere lo sbocco grazie al quale il potere politico può acquistare una nuova credenziale di legittimità oltre la situazione presente di stallo e di sfiducia strisciante, scongiurando pure la caduta nelle soluzioni illusorie e regressive dell'autoritarismo alimentato dai miti dell'uomo forte e del capo che decide per tutti. D'altra parte, una visione rigeneratrice della politica, e dell'esercizio del potere democratico, dovrebbe ispirarsi al paradigma "istituente e destituente" delle istituzioni, di cui ci ha parlato Cornelius Castoriadis ne *La rivoluzione democratica*, piuttosto che alla concezione tanatologica del potere politico, considerato unilateralmente e riduttivamente come "potere di morte" (concezione elaborata dagli epigoni di Michel Foucault che hanno esasperato la sua impostazione bio-politica).

9. Persona e tecnologia

Il rapporto dell'utopia con la tecnologia è quello che maggiormente si muove sul filo del rischio della distopia o della cattiva utopia. In merito abbiamo, non da oggi, una copiosa letteratura che dovrebbe istruirci sia sul

potenziamento che per l'umano può venire dalle tecnologie, sia sui processi di alienazione, di espropriazione e di eterodirezione cui l'umano può soggiacere se le tecnologie arrivassero a occupare interamente gli ambiti della scelta, della decisione e della responsabilità. Nel secondo caso gli esiti non sarebbero l'alleggerimento della fatica, la integrazione delle abilità operative, l'arricchimento cognitivo e l'ampliamento delle possibilità di azione, bensì la confisca di tali prerogative in un mondo determinabile dalla logica computazionale pervasiva dell'intelligenza, delle emozioni e del comportamento relazionale.

La tecnologia è oggi il cavallo di battaglia delle ambizioni del post-umano e del trans-umano, i quali esigono una valutazione critica che non si rinserri in un rifiuto aprioristico e indiscriminato. Sottomessi al vaglio del discernimento critico, gli elementi positivi del post-umano e le provocazioni del trans-umano potrebbero essere convogliati verso un *neo-umanesimo* non sprovveduto tecnologicamente. Si tratterebbe inoltre di progettare e delineare uno scenario di fruizione democratica delle tecnologie, in grado di scongiurare le polarizzazioni e le disuguaglianze causate dal *divide* digitale e dai neo-imperialismi a trazione tecnologica, con lo sciagurato effetto di precipitare l'umano nel baratro dell'*homo homini drone* che subentra all'hobbesiano *homo homini lupus*.

10. Macro-utopia per la persona e la relazione interpersonale

Ho cercato di tracciare le linee di una macro-utopia o di una utopia in formato grande, che dovrebbe poggiare sull'obiettivo della persona e della relazione interpersonale. Questo obiettivo può fornire la base fondamentale del pensiero e dell'azione dei soggetti impegnati nella conquista di condizioni positive sul piano dei diritti civili, politici e sociali. Qui risuona l'eco del "personalismo comunitario" elaborato da Emmanuel Mounier. "La persona viene prima" è stato anche il fine per il quale si è speso un sindacalista-filosofo come Bruno Trentin – già ricordato – che molto aveva imparato dal personalismo "cristiano".

Alla realizzazione del bene della persona dovrebbero però sentirsi convocati tutti coloro che sono convinti della necessità di *convergere* verso una meta di realizzazione antropologica che superi le strettoie dell'iper-capitalismo caratterizzato dalla esasperazione produttivistico-consumistica, in nome di un equilibrio dell'umano con sé stesso e con l'ambiente naturale

minacciato dall'ideologia dello sfruttamento e della rapina delle risorse¹¹. Su questa via l'utopia intenziona una meta *escatologica* di pacificazione dei contrasti e di conciliazione dell'umano con la natura, sulle orme del messaggio di rigenerazione complessiva nell'*eschaton* della salvezza delineato da Paolo nella *Lettera ai Romani* e permeante la *Laudato si'* di papa Francesco.

11. *L'utopia dell'armonia tra umano e non-umano*

L'ampliamento antropologico innerva così anche l'utopia, oggi irrinunciabile, dell'armonia tra l'umano e la terra o il cosmo, cui l'umano appartiene¹². L'antropologia chiusa nella morsa della produzione e del consumo è infatti un ostacolo al rapporto armonioso con la terra e il cosmo ed è causa di un divario sempre più accentuato. Un assetto più ricco e plurale del vissuto umano porta invece a elaborare una nuova disposizione nei confronti degli abitanti non umani della terra, cioè dei viventi non umani quali gli animali e le piante, e degli enti non viventi o, forse, viventi diversamente, dal momento che oggi conosciamo le relazioni dinamiche di tipo fisico-chimico che in essi avvengono incessantemente. Certo, l'utopia dell'armonia tra umano e non-umano non può lasciarsi andare a retoriche ingenuie e nemmeno ignorare la dimensione del conflitto.

Il conflitto attraversa sia i diversi ordini della realtà al loro interno sia la relazione tra di essi. Ciò nonostante, il primo passo verso la composizione armonica tra umano e non umano non può non essere la revisione del modello di dominio e di sottomissione¹³ sul quale l'umano ha inchiodato sé stesso e ha insieme costretto tutto ciò che non è umano sui binari ristretti del valore di scambio e del valore d'uso. Superare la logica di dominio e di sottomissione

¹¹ In questo contesto si ripropongono in forma aggiornata le analisi del rapporto deficitario e contraddittorio tra il sistema economico capitalistico, l'equità sociale, il quadro istituzionale democratico e le condizioni ambientali; cfr. Sven Beckert, *Capitalism. A Global History*, New York – London, Penguin Press 2025; John Cassidy, *Capitalism and Its Critics: A History; from the Industrial Revolution to AI*, Farrar, Straus & Giroux, New York 2025; Dani Rodrik, *Shared Prosperity in A Fractured World: A New Economics for the Middle Class, the Global Poor, and our Climate*, Princeton, Princeton University Press, 2025. Cfr. pure Gaël Giraud, *Un'economia per la transizione ecologica*, in F. Totaro (ed.), *Filosofia ed economia*, Morcelliana, Brescia 2019, pp. 43-59.

¹² Cfr. F. Totaro, *The Harmony between Human and Cosmos as a Problem of Sense (with a Warning against Misinterpretations of Pandemic)*, in "Analecta Husserliana", CXXIV, 2022, pp. 25-42.

¹³ Non per semplice assonanza, è il caso di citare R. Bodei, *Dominio e sottomissione*, il Mulino, Bologna 2019.

tra gli umani va di pari passo con il suo superamento anche nel rapporto con il non umano. Qui l'utopia si apre all'orizzonte dell'attesa messianico-escatologica, evocando la situazione gloriosa delineata nelle parole profetiche di Isaia 11, 6-10:

Il lupo dimorerà insieme con l'agnello; il leopardo si sdraierà accanto al capretto;
il vitello e il leoncello pascoleranno insieme e un piccolo fanciullo li guiderà.
La mucca e l'orsa pascoleranno insieme; i loro piccoli si sdraieranno insieme.
Il leone si ciberà di paglia, come il bue. Il lattante si trastullerà sulla buca della vipera;
il bambino metterà la mano nel covo del serpente velenoso. Non agiranno più iniquamente né saccheggeranno in tutto il mio santo monte, perché la conoscenza del Signore riempirà la terra
come le acque ricoprono il mare. In quel giorno avverrà che la radice di Iesse sarà un vessillo per i popoli. Le nazioni la cercheranno con ansia. La sua dimora sarà gloriosa¹⁴.

Pur traguardando a una relazione di *amabilità* universale oltre il contrasto e l'inimicizia, il conflitto attuale non può essere ignorato né può essere scavalcato superficialmente. Ma quando è causato dalla *hybris*¹⁵ degli umani, esso viene aggravato dalla loro irresponsabilità e dalla loro defezione dal principio di responsabilità rimarcato da Jonas¹⁶.

12. *La positività rigeneratrice dell'utopia e delle sue forme molecolari*

Il riferimento alla persona e all'armonia possibile tra gli umani, i viventi non umani e "la casa" a essi comune ha infine tutti i titoli per proporsi come la pietra angolare di quelle istituzioni cosmopolitiche vagheggiate già da Immanuel Kant¹⁷ e attualmente in ritardo grave nella loro realizzazione. Le potenze neo-imperialistiche ne minacciano persino lo smantellamento soffocando i semi di una possibile democrazia mondiale. Il mantra sacrosanto del "nessuno si salva da solo" deve trovare corpo in una valida efficacia

¹⁴ *La Bibbia di Gerusalemme*, EDB 2008.

¹⁵ Cfr. Marco Manzoni, *Salvare il futuro. Dall'Homo hybris all'Homo pathos*, Moretti & Vitali, Bergamo 2021.

¹⁶ Hans Jonas, dichiaratamente pensatore anti-utopico, con la sua opera principale, *Etica della responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica* (1979), tr. it. a cura di P.P. Portinaro, Torino 1990, ha dato invece un contributo prezioso a un pensiero utopico che deve necessariamente incorporare il "principio responsabilità".

¹⁷ Laura Tundo, *Kant. Utopia e senso della storia: progresso, cosmopoli, pace*, Edizioni Dedalo, Bari 1998.

operativa con la estensione delle competenze e dei poteri delle organizzazioni internazionali.

La buona utopia non solo è chiamata a “illuminare” le intelligenze, può diventare anche passione costruttiva dell’impresa storica nelle sue figure concrete, grazie all’impegno individuale e collettivo. Ha scritto Roberto Mordacci in una delle ricognizioni recenti più complete sul tema: “Lo spirito dell’utopia è essenzialmente *positivo*, non ingenuamente ottimistico né infantilmente irrealistico, bensì appunto proiettato nella dimensione di un *possibile* che ha basi ragionevoli e che non consente di fare previsioni certe ma indica una tensione irriducibile”¹⁸. Così configurato, lo spirito utopico, può innervare sia le azioni innovatrici in formato grande sia le esperienze di cambiamento in formato piccolo. Nell’orizzonte della macro-utopia della persona si devono al tempo stesso aprire i cammini delle utopie, per così dire, *molecolari* o in formato piccolo, che si possono perseguire nell’orizzonte del “qui e ora”, dovunque l’immaginario utopico, quindi il suo impulso creativo e generativo, riesca a darsi uno spazio di progettazione configurabile non solo nel lungo periodo, ma percorribile sin da ora nel concreto di azioni e opere organizzate.

Della tensione utopica, che anima il presente con l’attesa del futuro e immerge il futuro nella carne viva del presente, abbiamo buoni motivi per non ritenerci orfani inconsolabili. Se la incentriamo sulla ricchezza della persona e sul riscatto di chi subisce la sua deprivazione, abbiamo tutti i motivi per non consegnarci alle distopie del riduzionismo consumistico-tecnologico. Quest’ultimo chiuderebbe l’umano nella circolarità del rapporto con la tecnica e nell’unica funzione di alimentarne una permanenza artificiale che si nutrirebbe della morte senza senso degli umani.

La nostra storia, grazie a un rigenerato umanesimo dell’utopia sottratto alle pretese unilaterali e autoreferenziali del dominio e della sottomissione, può essere ancora gravida di parti positivi. Una utopia “aggiornata” deve certamente liberarsi di molta zavorra, ma non è affatto un sacco vuoto. Anzi, è un sacco sin troppo pieno o, piuttosto, da riempire in abbondanza. L’imperativo utopico scaturisce dai gemiti del presente e annuncia prospettive per le quali già oggi ha senso vivere. Per questo, per coltivare l’utopia, non basta *stare al mondo*. Oltre la gabbia di un presente deficitario, riecheggiando un pensiero citatissimo di un pensatore “disincantato” come Max Weber, occorre puntare sull’*impossibile*, dal momento che questo

¹⁸ Roberto Mordacci, *Ritorno a utopia*, Laterza, Bari-Roma 2020. Vedi pure Alessandro Volpe (a cura di), *Storia, utopia, emancipazione*, Mimesis, Milano – Udine 2022.

mondo, come attesta la congiuntura che ci affligge in un momento nel quale la convivenza pacifica è brutalmente sfigurata dalla guerra, non è il migliore dei mondi possibili ed è sull'orlo di diventare il peggiore possibile. Trascinare l'impossibile nel campo del possibile e del reale è il compito per il quale l'utopia può indicare le tracce e percorrerle con coerenza.

