

UTOPIA, ALTRIMENTI SPERANZA:
TENSIONALITÀ TRA PRESENTE E POSSIBILE
*LAMORGESE Mario****Abstract**

Where does utopia preserve its potential openness? Can we still speak of utopia in an age of disenchantment? The aim of this paper is to situate utopia within the dynamic tension between the present and the possible through a reinterpretation of reality based on four categories: imagination, utopia, hope, and symbol – understood not as separate domains, but as dynamic and intertwined moments within an anthropological vision in which the subject exceeds what is given. Imagination is presented as an original faculty capable of restructuring reality and anticipating possible scenarios. Utopia is defined as the historical-political configuration of the possible worlds generated by imagination, capable of adopting a critical stance toward the present and orienting it toward alternatives. Hope is seen as the existential energy that sustains openness to the future even in uncertainty, while the symbol is reinterpreted as a shared language that makes the tension between the present and the possible communicable and operative.

In the second part, the focus shifts to the relationship between these four categories and temporality, highlighting the role of the present as the temporal locus in which the possible is decided and enacted. Within this framework, symbol and hope emerge as decisive elements for translating possibilities into action. From an anthropological perspective, the human being is interpreted as exceeding what is given, structurally incomplete and therefore open to transformation. However, such openness also entails risks: imagination may degenerate into escapism, utopia into ideology, hope into illusion, and symbol into an instrument of manipulation.

The paper therefore proposes a critical conception of the possible, understood not as an escape from reality but as its internal transformation. In this perspective, the four concepts function as vectors for a philosophy of the possible capable of keeping open the horizon of the not-yet without collapsing into either cynicism or ideological naivety.

Keywords: Utopia, Hope, Imagination, Symbol, Possible.

A. Oltrepassare il presente.

L'eterna questione irrisolta tra essere o divenire, se colta nell'accadere storico, emerge nella tensione fondamentale tra ciò che è reale e ciò che potrebbe essere. All'essere umano è data la possibilità non soltanto di vivere e abitare il presente, ma di interrogarlo, giudicarlo, superarlo.

**Dottore in Scienze Filosofiche presso l'Università del Salento.*

Nella tensione verso i possibili – il già e il non ancora, il noto e l'ignoto, ciò che è dato e ciò che è *in fieri*, ciò che appare e ciò che è adombrato nell'essere – l'io scorge un "buco"¹, ossia una frattura nel reale di un godimento che cerca di realizzare un desiderio, ma che sfugge in possibilità altre. Nella ricerca del godimento l'io si trova dinanzi al baratro delle possibilità, che non si risolvono nella scelta di kierkegaardiana memoria, ma in un vuoto d'essere. Tale vuoto, generato dal godimento, non nientifica il desiderio, ma lo traduce in immaginario, utopia, speranza e simbolo. Queste quattro coordinate possiamo considerarle quali operatori di trasformazione della realtà, non come idealità disincarnate e astratte, ma in scenari possibili, strutture profonde, del mondo e dell'esperienza umana nel e del mondo. Se l'immaginazione è la facoltà che rende concepibile un'altra realtà possibile, l'utopia è il progetto di una realtà altra; la speranza è la forza emotivo-razionale che sostiene il possibile e, infine, il simbolo è il linguaggio attraverso cui prende forma condivisa. Far emergere queste quattro strutture profonde ci permette, a nostro avviso, di comprendere il motore fondamentale della storia e della cultura che sembra incantarsi e disincantarsi dinanzi agli scenari possibili del reale. L'utopia, in questo quadro di riferimento, può essere interpretata come tensionalità critica tra il presente e il possibile che permette di generare il progresso umano, sociale, storico e culturale.

1. La facoltà del possibile: immaginare.

"L'immaginazione è l'appercezione, la visione improvvisa, di una nuova pertinenza predicativa, vale a dire una maniera di costruire la pertinenza nella non pertinenza [...]. Immaginare, significa innanzitutto ristrutturare dei campi semantici"². Ricœur, inserendo l'immaginazione nell'ambito di riflessione del linguaggio, ci aiuta a riconoscere come immaginare non è solo la capacità di riprodurre immagini del mondo percepito (funzione riproduttrice) come metafora che percepisce il simile³, ma anche la capacità produttiva di far emergere e allo stesso tempo attribuire significati di possibilità: appercepire il mondo non solo passivamente come oggetti del tutto, ma come soggetti senzienti e coscienti capaci di entrarne a far parte per esplorarne i significati o attribuirne dei nuovi. A nostro parere immaginare non è solo un "vedere-come", una "quasi-osservazione", così

¹ Cfr. J. Lacan, *Il seminario. Libro XXIII. Il Sinthomo (1975-1976)*, Astrolabio, Roma 2006, pp. 131-132.

² P. Ricœur, *Dal testo all'azione. Saggi di ermeneutica*, trad. it. di Giuseppe Grampa, Jaca Book, Milano 2016, 210.

³ Cfr. Aristotele, *Poetica*, cap. 22, 1457a - 1459a.

come afferma Ricœur: “improvvisamente noi vediamo-come [...]. Il lavoro dell’immaginazione è quello di schematizzare l’attribuzione metaforica”⁴; ma è anche il *medium* tra emozione e ragione capace di mettere in chiasma l’io e il mondo in un rapporto di possibilità, di un nascosto (un invisibile) che emerge come significato. Nell’immaginario non c’è un mondo simile al mondo Reale, ma l’immaginario è il prolungamento del mondo in me per come lo appercepisco, lo razionalizzo, lo penso, lo significo. Merleau-Ponty, intessendo il discorso sulla relazione percettiva nella prefazione di *Fenomenologia della percezione*, afferma: “Il reale è un tessuto solido, non attende i nostri giudizi per annettersi i fenomeni più sorprendenti e per respingere le nostre immaginazioni più verosimili. [...] La percezione [...] è lo sfondo”⁵. La solidità del reale non attende un soggetto che lo costituisca: è nel mondo e attraverso esso il soggetto impara a conoscersi; è colta dalla percezione, quale sfondo; è proiettata in un significato e in un’immagine, poiché “il mondo è ciò stesso che noi rappresentiamo”⁶. Tale rappresentazione non è da intendersi alla stregua di una riproduzione, ma è la produzione del mondo in me, è l’orizzonte sul quale compaiono i miei giudizi, faccio esperienza di me stesso, faccio esperienza della verità in termini di evidenza. “Posso parlare di “sogni” e di “realtà”, interrogarmi sulla distinzione dell’immaginario e del reale e mettere in dubbio il “reale”, proprio perché questa distinzione è già fatta in me prima dell’analisi, perché ho una esperienza del reale come dell’immaginario”⁷. In tal modo l’immaginazione è la facoltà originaria di rappresentare ciò che non è immediatamente presente o che non esiste ancora. Non va confusa con la fantasia evasiva, ma costituisce una funzione cognitiva che permette di anticipare scenari, elaborare ipotesi, progettare soluzioni. Da un punto di vista antropologico, l’immaginazione è tra le facoltà che ci rendono propriamente umani: attraverso di essa ci è dato sospendere il dato immediato, reale, per trasformarlo in oggetto di riflessione. L’immaginazione è, dunque, il luogo del non ancora – non come niente alla stregua di Sartre, ma di campi di possibilità –: un’apertura nello spazio-tempo tra realtà e possibilità che genera orizzonti interpolati oltre il presente. Senza questa facoltà l’uomo sarebbe prigioniero della sua stessa percezione dell’esistente. Infatti, ogni innovazione scientifica, riforma politica, ogni creazione artistica è il risultato di combinazioni concatenate tra realtà,

⁴ Ricœur, *Dal testo all’azione*, 211.

⁵ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, trad. It. di Andrea Bonomi, Bompiani, Milano 2003, 19.

⁶ *Ivi*, 20.

⁷ *Ivi*, 25.

percezione e atto immaginativo: prima di essere costruito un nuovo quartiere della città è pensato, prima di essere pensato è colto nelle sue possibilità e bisogni; un'opera d'arte prima di essere dipinta è vista interiormente.

2. *La forma storica dell'immaginazione: l'utopia.*

Se utopia è il termine coniato da Thomas More per indicare il paese ideale della sua opera, l'etimologia greca ci propone un significato di un "luogo che non esiste"⁸. Nell'interpretazione comune qualificare con l'aggettivo utopico significa affermare che quella data attività mentale o proposta ideale non abbia i termini pragmatici di concretizzazione e/o i riferimenti per un riscontro reale; inoltre, talvolta è assunto con significato limitativo che delinea qualcosa di puramente astratto, un ideale o una speranza che non può avere attuazione. Parlare di utopia sembra quasi un incamminarsi in un vicolo cieco: un incantesimo che astrae, altera e deforma la realtà. Un'illusione che altera la percezione soprattutto se disincarnata da un passato che non è più e un presente che non è gravido di futuro. In un tempo in cui il finito non si risolve nell'infinito, ma nella velocità e nella tecnica, l'utopia resta un incanto. Abbiamo una visione di tempo che non ha più occasioni favorevoli e possibilità aperte, ma solo un crudele fluire inesauribile verso un limite, verso il limite della possibilità di essere e di esistere. In tal modo anche l'utopia perde anche la sua forza, la sua possibilità se non scopre nelle tracce dell'accadere la tensione di un possibile che entra nel presente interrogandolo e orientandolo, nonostante la sua assenza. Parafrasando Lacan potremmo dire che ogni relazione alla presenza si compie su uno sfondo d'assenza.

Se l'opera di More intende muovere critica all'Inghilterra del suo tempo, connotando il termine quale strumento polemico, in realtà essa è la proposta alternativa e ideale per evidenziare i limiti della società reale. L'utopico, quindi non descrive solo un altrove geografico ma un altrove morale, uno specchio rovesciato della realtà storica. L'utopia, da un lato, è vista come tensione ideale capace di muovere il cambiamento, dall'altro come la deriva in un progetto totalizzante che corre il rischio di evolversi in rigidità ideologica e che nel novecento ha generato sistemi oppressivi. Da quanto sinteticamente affermato possiamo concepire l'utopia come orizzonte aperto capace di interrogare il presente non per idealizzarlo, ma per aprirlo criticamente, nel presente, alle infinite possibilità del reale come forma storica

⁸ "οὐ (non) τόπος (luogo): non luogo e quindi luogo che non esiste": Cfr. <https://www.treccani.it/vocabolario/utopia/> (Consultato il 16 febbraio 2026).

e sociale dell'immaginazione. Illuminante, in tal senso, è l'opera utopica di F. Bacone: in *Nuova Atlantide*⁹, egli ha prospettato un'isola, paradiso della tecnica, quale laboratorio a cielo aperto; attraverso questa utopia non ha fatto altro che aprire, nel suo presente, le infinite possibilità del reale. Tale visione è utopica per il periodo storico in cui è pensata, ma oggi è realtà – soprattutto a partire dalla fine del '900 –: infatti, con lo sviluppo repentino della tecnica e la raffinazione delle varie tecnologie a supporto della scienza, si è resa possibile la trasformazione dell'intero mondo in un esperimento continuo di controllo della natura e paradiso della tecnica.

3. *L'energia del futuro: la speranza.*

Se l'utopia cerca una costruzione teorica di una socialità possibile, la speranza è un atteggiamento esistenziale: è il modo con cui il soggetto abita il mondo e il tempo. È una tensione pro-attiva, è un porsi proiettivamente verso il futuro, è la “molla” che muove il presente. Nella tradizione cristiana la speranza è vista come virtù teologale, orientata alla salvezza: Sant'Agostino d'Ippona la identifica quale tensione verso Dio, compimento ultimo del desiderio umano mosso dall'inquietudine, è il motore del tempo terreno che si dirige verso l'eternità¹⁰.

In tempi moderni, la speranza perde l'accento trascendente per recuperare fiducia nella storia attraverso variegate antropologie della speranza: in tal senso apripista è stato E. Bloch, nel contesto dell'utopia marxista, o G. Marcel, nel contesto della fenomenologia personalista. In Bloch¹¹, la speranza diviene principio filosofico: la coscienza umana è sempre orientata al futuro, per cui la speranza umana non è illusione, ma struttura ontologica dell'esistenza. La speranza è vista non come semplice ottimismo, ma apertura. La differenza tra speranza e semplice ottimismo è radicale: se l'ottimismo presuppone una positività nella risoluzione delle questioni, la speranza è l'atteggiamento che persiste anche nell'incertezza, se l'ottimismo è previsione, allora la speranza è apertura a tutti i mondi possibili. In tal senso la speranza è condizione affettiva che rende possibile l'utopia, la osserva come realizzabile, alimenta l'immaginazione e la orienta verso infinite possibilità. Senza la speranza l'immaginazione si ridurrebbe a fantasia, la riflessione in un gioco teoretico sterile e l'utopia a costruzione astratta. La speranza è l'energia del futuro che proclama una possibilità, quale profezia

⁹ Cfr. F. Bacone, *Nuova atlantide*, a cura di G. Schiavone, Rizzoli, Bologna 2009.

¹⁰ Agostino, *Confessioni*, a cura di G. Reale, Bompiani, Firenze 2019, XI, 9, 11.

¹¹ A tal riguardo si rimanda a: Cfr. E. Bloch, *Il principio speranza*, voll. 1-3, Mimesis, Milano 2019.

che si auto-avvera. È la coscienza anticipante dell'uomo che idealizza nell'utopia futura una possibilità aperta del presente. H. Jonas, criticando Bloch sui rischi dell'applicazione del principio speranza nel contesto di un mondo segnato dalla tecnica, propone un'etica della responsabilità lungimirante e che introduca l'euristica della paura: la speranza ingenua deve essere animata dalla paura delle possibili potenziali conseguenze catastrofiche della tecnica per stimolare un'azione preventiva e responsabile¹².

Molti autori e teologi muoveranno le proprie riflessioni a partire da questa rilettura immanente e storica della speranza, dando vita alla corrente teologica della speranza: J. Moltmann, W. Pannenberg, E. Schillebeeckx e J.B. Metz – quest'ultimo, connotando il discorso in chiave politica, ha dato impulso anche a quella che sarà nominata teologia della liberazione soprattutto nel Sud America.

Altra posizione è quella di G. Marcel. Nel suo sistema di pensiero, la speranza assume il volto del dover-essere e del compimento: "L'essere è l'attesa colmata, l'esperienza dell'essere è il compimento"¹³ che l'essere porta con sé, e lascia intravedere e promette. Non c'è possibilità di "divorzio" tra quanto è dato al soggetto nel presente e l'aspirazione. È nello scarto che c'è tra quello che sono e quello che devo essere che si genera la tensione al compimento: sarà tale tensione coltivata e assunta a generare la speranza antropologica.

Anche E. Stein ci parla di compimento e di dover essere nei termini del "puro essere" che emerge dalla coscienza dell'essere: "Mentre esso [l'essere finito, l'essere nel tempo] si scinde, per il suo carattere di fluenza, in essere e non essere, si rivela in noi l'idea del puro essere, che non ha in sé nulla del non essere, in cui non si dà alcun non più, né alcun non ancora, che non è temporale, ma eterno"¹⁴. Tale esperienza non è estrinseca, ma intrinseca all'essere stesso, non emerge da un *quid* aggiuntivo dal di fuori, ma è l'insieme dell'esperito e il non ancora compiuto, dischiuso e promesso come parte di un tutto.

4. *Il linguaggio dell'invisibile: il simbolo.*

Se immaginazione, utopia e speranza riguardano il possibile, il simbolo introduce in una dimensione ulteriore, poiché esso riguarda il modo

¹² Cfr. H. Jonas, *Il principio responsabilità*, a cura di P. P. Portinaro, Einaudi, Milano 2009.

¹³ G. Marcel, *Il mistero dell'essere*, trad. it. G. Bissaca, Borla, Roma 1987, p. 46.

¹⁴ E. Stein, *Essere infinito ed essere eterno. Per una elevazione al senso dell'essere*, trad. it. di L. Vigone, Città Nuova, Roma 1992, p.81.

in cui il possibile si esprime. Il simbolo non è un segno convenzionale, ma è un costante rimando tra significante e significato, come per il linguaggio¹⁵, tra senso e segno che si cristallizzano in un simbolo grafico o astratto che rimanda, diviene campo da pensare, “dà a pensare”¹⁶. Il simbolo per Ricœur rinvia a un significato eccedente, inesauribile in un’unica interpretazione: è apertura di senso. Pertanto il simbolo diventa apertura del visibile sull’invisibile e viceversa: il simbolo rende visibile l’invisibile e l’invisibile è reso esperibile nel visibile. Il simbolo diviene il luogo in cui significato e immaginazione, reale e invisibile, si incontrano: tale incontro è il terreno fertile delle arti, delle religioni e dei miti, poiché il simbolo condensa aspirazioni, paure, speranze collettive e le rende esprimibili.

Senza il simbolo l’utopia non potrebbe comunicarsi, la speranza non potrebbe condividersi, l’immaginazione resterebbe individuale: il simbolo trasforma l’esperienza soggettiva in linguaggio comune comprensibile. Per questo E. Cassirer parlerà dell’essere umano come *animal symbolicum*¹⁷. Mentre gli animali vivono nella istintività, cioè nel sistema d’azione diretta agli stimoli, l’uomo nel cerchio funzionale azione-risposta si inserisce in un sistema simbolico, che trasforma la realtà in un universo di significati. Il simbolo non delinea o reifica una realtà già esistente, ma la costruisce attivamente rendendo l’esperienza concreta comprensibile e ordinata: senza il simbolo la coscienza sarebbe sommersa da un flusso caotico di sensazioni senza alcun punto fermo. Infatti, il simbolo ordina gerarchicamente la realtà in sfere culturali concentriche: al primo livello troviamo, come elemento centrale e primaria forma di oggettivazione del pensiero, il linguaggio, fino ad arrivare alla sfera di massimo grado di astrazione e determinazione concettuale, la scienza¹⁸.

Se per U. Eco la natura del simbolo mostra polisemia e sfuggevolezza, poiché irriducibile e inesauribile nei significati prodotti in relazione ai vari

¹⁵ Cfr. J.F. Lyotard, *Perché la filosofia è necessaria*, trad. it. R. Prezzo, Raffaello Cortina Editore, Milano 2012, pp. 41-77.

¹⁶ Cfr. P. Ricœur, *Il simbolo dà a pensare*, trad. it. I. Bertoletti, Morcelliana, Brescia 2002.

¹⁷ Cfr. E. Cassirer, *Filosofia delle forme simboliche*, a cura di E. Arnaud, La Nuova Italia, Firenze 1988.

¹⁸ “Nello sviluppo immanente dello spirito, l’acquisizione del simbolo costituisce sempre un primo e necessario passo per l’acquisizione della conoscenza obiettiva dell’essenza. Il simbolo costituisce per la conoscenza, per così dire, il primo stadio e la prima prova dell’obiettività perché, grazie ad esso, per la prima volta viene offerto un punto fermo al perenne mutare del contenuto della coscienza, perché in esso viene determinato e messo in rilievo un elemento permanente”. (Ivi, p. 25). Il simbolo è mediatore di conoscenza e di comunicabilità tra i soggetti.

contesti¹⁹, per C. G. Jung il simbolo è un'immagine o un segno che rappresenta la migliore espressione possibile di un concetto inespresso, agendo come ponte tra inconscio e coscienza²⁰. Il simbolo diviene, quindi, il linguaggio dell'invisibile, dell'inesprimibile, rendendolo possibile, nonostante la sua assenza. È apertura di significato che trasforma le energie inconscie in forme comprensibili per la coscienza. A differenza di Freud, che riteneva i simboli quali mere rappresentazioni camuffate di desideri sessuali repressi, Jung pone nel simbolo la funzione creativa e propositiva dell'individuo; il simbolo è la manifestazione viva di un significato profondo che guida l'individuo nel suo percorso di crescita psichica. Partendo da queste considerazioni la fenomenologa spagnola Maria Zambrano afferma in un testo inedito del 1966 che il simbolo ha la caratteristica specifica di creare, di dare origine a una dimensione spazio-temporale distinta da quella comune o generica, in cui vi è opposizione tra soggetto e oggetto, in cui l'uomo tende a trascendere la separazione esistenziale in cui vive tra il fuori e il dentro. Ella è convinta che il simbolo sia la "casa dell'uomo": se l'occidente ha spesso privilegiato una ragione astratta, logica e concettuale, tale impostazione permette di analizzare il mondo ma non di coglierne tutta la profondità. L'essere umano solo nella ragione poetica (*razón poética*) accoglie il mistero senza eliminarlo, dà voce alle emozioni, ai sogni e alla memoria e trova parole e suoni che esprimono sensi e mondi profondi che non possono essere espressi con definizioni rigorose. La poesia e la metafora sono il modo più autentico per conoscere l'essenza dell'essere stesso. Metafora è ciò che dice l'esistenza viva. Tutta l'opera della filosofa è un continuo rimando simbolico, dalla luce – in *Chiari del bosco*²¹ –, all'acqua e la rinascita – in *L'agonia dell'Europa*²². Il simbolo più importante della Zambrano è l'aurora, perché rappresenta la nascita della coscienza, il passaggio dall'oscurità alla luce e il manifestarsi lento della verità, senza imposizione violenta. Il simbolo, quindi, non è una metafora statica, ma una ragione poetica, cioè una via di mezzo tra pensiero e sensibilità, necessaria per cogliere il senso profondo dell'essere e del sacro.

B. Risignificare il presente.

Quanto abbiamo presentato con i termini immaginazione, utopia, speranza e simbolo non sono concetti isolati e concomitanti, ma rappresentano momenti di un'unica dinamica, ovvero la tensione umana verso

¹⁹ Cfr. U. Eco, *Simbolo*, Luca Rossella Editore, Bologna 2019.

²⁰ Cfr. C.G. Jung, *L'uomo e i suoi simboli*, trad. it., Raffaello Cortina editore, Milano 2020.

²¹ Cfr. M. Zambrano, *Chiari del bosco*, trad. it., a cura di C. Ferrucci, SE, Milano 2016.

²² Cfr. Ead., *L'agonia dell'Europa*, trad. it., a cura di C. Razza, Marsilio, Venezia 2009.

il possibile. Se l'immaginazione apre lo spazio all'alternativa, l'utopia ne configura una identità storico-politica, la speranza è la dimensione affettiva e tensionale e il simbolo ne garantisce la comunicabilità del possibile, allora la tensionalità critica verso il possibile non ha come conclusione l'astrattezza o l'irrealizzabilità, ma è il raggiungimento del possibile per l'appunto. Questi quattro nuclei della tensionalità armonizzati sincronicamente permettono di cogliere la complessità del reale senza annullarlo o comporlo in semplici direttive accostate l'una all'altra; in modalità asincrona definiscono una modalità di posizionamento nel mondo: essere poeti. Il poeta non è soltanto un artista, ma è colui che ascolta ciò che rimane nascosto, dà parola all'indicibile e si rende custode di forme di sapere che la ragione astratta e logica deve trascurare. Se il poeta contempla la profondità del presente per interrogarlo criticamente e aprirlo al possibile, in questo arduo compito deve portare luce a quanti lo incontrano, nonostante non potrà mai possedere completamente la verità e sarà sempre in cammino per ricercare la propria identità, vivendo tra nostalgia e ricerca. Con lo sguardo del poeta, in questa seconda parte, vorremmo approfondire il rapporto tra queste categorie in relazione alla temporalità e, in particolare, al presente, secondo la loro funzione antropologica, considerando sia le critiche contemporanee sia il rischio ideologico.

1. *Simbolo e Speranza: un intreccio dinamico.*

Quando affermiamo il possibile ci rendiamo conto del suo essere già e non-ancora. È già, poiché è nominabile, è concettualizzabile, si può immaginare, idealizzare, sperare, sentire, affermare, ma allo stesso tempo non è totalmente compiuto, appartiene a un futuro prossimo che è dietro l'angolo dell'accadere, attende che la sua totalità si realizzi nelle possibilità, ma questo lo porta a non essere ancora realtà. Per questo il possibile ha necessità di confrontarsi con il concetto di tempo: non come semplice successione cronologica o durata, ma come apertura dinamica tra passato, presente e futuro. È nell'"ora", di husserliana memoria, che il possibile accade. Anche i nostri concetti – immaginazione, utopia, speranza e simbolo – accomunati dalla tensione verso il possibile hanno come terreno comune il tempo. La filosofia contemporanea ha messo in risalto come tutta l'esistenza umana sia costruttivamente e originariamente temporale. In particolar modo M. Heidegger si è soffermato a riflettere la temporalità dell'esistenza umana. Egli riconosce che l'uomo non è un ente tra gli altri enti, ma un *dasein* un "esser-ci" che si comprende non nella scelta presente, ma dal futuro. L'esser-ci è progetto, vive anticipando possibilità: tra tutte l'esser-ci vive in relazione alla

sua possibilità ultima, la morte. Pertanto il futuro non è ciò che verrà, ciò che è nel nulla, ma ciò che struttura il presente, lo plasma e ne assume i toni di una esistenza che può rivelarsi autentica o inautentica²³.

Il tempo in Heidegger è lo svolgersi stesso delle preoccupazioni, che rappresentano l'essenza stessa dell'uomo, ma la preoccupazione è l'anticipazione delle possibilità ed è la proiezione delle possibilità stesse. Il futuro, infatti, è l'insieme delle anticipazioni e proiezioni, non intese come ciò che non è ancora reale e sarà reale, ma come il venire a sé dell'uomo, il protendersi verso una possibilità²⁴.

In questa prospettiva il presente è l'istante della vita autentica nel quale riassumo ciò che sono stato e decido il futuro del mio essere realizzandolo. Inteso così il presente, esso diviene il tempo in cui il simbolo e la speranza animano l'unità della scelta in un intreccio dinamico: il soggetto realizza le possibilità future partendo da quanto già stato. Se l'immaginazione e l'utopia aprono alla mente la possibilità, il simbolo e la speranza la rendono un'opzione della coscienza in termini volitivi: non soltanto desiderio, ma anche scelta, azione. Il dinamismo tra pensiero e azione che realizza la possibilità è dato proprio dalla comunicabilità e dal colore affettivo che qualifica la possibilità da realizzare: maggiore sarà la comprensibilità del linguaggio con cui si presenta e maggiore sarà l'affezione con la quale si desidererà quel futuro che è il venire a sé dell'uomo. Detto in altri termini, in questa prospettiva, l'immaginazione non è un'aggiunta alla coscienza, ma una modalità della coscienza di aprirsi al tempo: immaginare è anticipare, non quale previsione deterministica, bensì come configurazione di possibilità. L'utopia opera, sulle possibilità che l'immaginazione anticipa, una radicalizzazione strutturale: essa organizza il futuro secondo la forma di un mondo storicamente e socialmente possibile. Se l'immaginazione può assumere carattere episodico, l'utopia sistematizza le possibilità: ne costituisce una alternativa tra mondi egualmente possibili. Per questo l'utopia è sempre legata a una determinata idea di storia, infatti senza una visione dinamica del tempo non vi sarebbe spazio per il pensiero utopico. La speranza, come abbiamo già affermato, è la tonalità emotiva del futuro, è la molla che spinge la dinamica della concretizzazione della possibilità, è l'apertura del tempo come campo di senso – a differenza dell'angoscia che chiude il tempo come possibilità minacciosa. La speranza, quale apertura del tempo al campo di senso, non elimina la finitudine – alle infinite possibilità-

²³ Cfr. S. Vanni Rovighi. *Uomo e natura. Appunti per una antropologia filosofica*, Vita e Pensiero, Milano 2007, pp.146-163.

²⁴ Ivi, op. cit., p. 161.

che-sì si oppongono le infinite possibilità-che-no e la scelta chiede la finitudine di una possibilità attraverso un sì che afferma contemporaneamente infiniti no –, ma la attraversa con coraggio e affezione per esprimersi in una definizione di io, che non risulta essere univoca e data una volta per sempre, ma come continuo affermarsi, vettore di un divenire che offre le possibilità per costituirsi e realizzare la propria essenza. Il soggetto che è animato dal dinamismo della speranza è un soggetto sempre *in fieri*, cioè in continuo affermarsi nel senso della propria esistenza. Il simbolo, infine, è il ponte tra il tempo presente e il futuro possibile. Il simbolo è una promessa, ne condensa le aspettative e ne attende il compimento: ciò che in esso è rappresentato – quale simbolo politico, religioso e artistico – non è interamente realizzato, attende il suo compimento e pertanto il simbolo custodisce nel presente la promessa del futuro.

2. Una dimensione antropologica: un'apertura necessaria.

Quanto affermato circa i quattro lemmi finora, ci porta a formulare delle considerazioni antropologiche. Infatti, possiamo riconoscere che l'essere umano non coincide mai con la propria situazione puntuale: egli è sempre un "più" rispetto al dato. L'io si riscopre come eccedente rispetto al suo essere: è proprio questa eccedenza che consente il progresso della cultura, della storia e la trasformazione. A. Gehlen descrive l'uomo come essere mancante, biologicamente non specializzato e costretto a costruire il proprio mondo²⁵. Al di là del contesto e delle critiche possibili a Gehlen ci interessa recuperare quanto afferma – tema sviluppato in continuità con F. Nietzsche – circa l'essere umano: sostenendo che sia l'idealismo sia l'esistenzialismo erano stati incapaci di cogliere realmente la condizione dell'uomo contemporaneo, egli propone l'urgenza di riappropriazione della posizione circa sé stesso attraverso un'immagine, quale formula interpretativa. In tal senso scrive: "Nietzsche [...] definì l'Uomo come l'animale non ancora definito. Quest'espressione è esatta, e ha un senso duplice. In primo luogo vuol dire: non sussiste ancora un accertamento di ciò che l'Uomo è propriamente; e, in secondo luogo: l'essere umano è per qualche verso incompiuto, non costituito una volta per tutte"²⁶. L'incopiutezza, la mancanza, è ciò che genera il di più, l'eccedenza. Sembra un paradosso ma è il senso e il bisogno di colmare un vuoto che apre al possibile. La mancanza in questo è apertura, poiché l'uomo supplisce alla propria indeterminatezza e

²⁵ Cfr. A. Gehlen, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, a cura di V. Rasini, Mimesis, Milano 2010.

²⁶ *Ivi*, op. cit., p. 36.

incompiutezza attraverso le istruzioni, i simboli e le narrazioni. Anche l'immaginazione nasce da questa indeterminatezza: non essendo l'istinto l'unico vincolo dell'agire, egli può figurare alternative, cerca altri mondi possibili e li rende presenti secondo una scala sociale e storica, che l'utopia connota e qualifica. L'utopia emerge quando l'immaginazione è applicata alla dimensione sociale: per società intendiamo non il destino naturale, ma la costruzione modificabile delle relazioni interpersonali. L'incertezza della mancanza e dell'incompiutezza portano alla speranza non in termini di semplice consolazione, ma come risposta stessa alla precarietà strutturale dell'esistenza: un modo alternativo di porsi quali essere finiti all'indeterminato. Il simbolo è l'espressione dell'eccedenza stessa dell'essere umano: esso si qualifica quale strumento di stabilizzazione dell'eccedenza, traduce l'indefinito in forma condivisibile, è cultura interpolata tra l'orientamento dell'immaginazione e la tensionalità della speranza.

Tuttavia la tensione verso il possibile non è priva di rischi e pericoli: l'immaginazione può degenerare in fuga dalla realtà; l'utopia può diventare un progetto totalitario; la speranza può trasformarsi in illusione; e, infine, il simbolo può generare manipolazione. Nel novecento la critica ha messo in luce come le grandi utopie politiche si sono trasformate in sistemi oppressivi quando hanno preteso di realizzare un modello perfetto: ad esempio per H. Arendt il totalitarismo trae la sua origine dalla volontà di plasmare la realtà a partire da un'idea assoluta, che non considera la pluralità e l'imprevedibilità dell'essere umano²⁷.

Se l'utopia si cristallizza in ideologia, essa perde la sua natura di funzione critica. Invece di aprire storicamente e socialmente ad altri mondi possibili, come ideologia, chiude il tutto in un progetto unico e necessario. Parimenti, il simbolo può diventare uno strumento nelle mani di chi detiene il potere per manipolare il senso comune: se il simbolo è separato dalla sua ricchezza interpretativa per essere strumentalizzato, esso diviene rigido slogan, marchio identitario esclusivo e assoluto. La potenza simbolica non è più collegamento, ponte tra possibili e elemento di unione, ma esprime la separazione, la divisione tra realtà apposte ed escludenti. La speranza esprime il suo lato oscuro di illusione consolatoria: una speranza che non si confronta con la realtà rischia di diventare passività. Anche l'immaginazione può chiudersi in una pura evasione estetica o in una forma narcisistica che dimentica la responsabilità verso il male. Per evitare tali derive occorre

²⁷ Cfr. H. Arendt, *La banalità del male. Eichman a Gerusalemme*, trad. it di P. Bernardini, Feltrinelli, Milano 2010.

pensare il possibile non come negazione del reale, ma quale trasformazione interna al reale.

P. Ricœur ci illumina in questa direzione: egli considera l'immaginazione quale funzione critica del reale. L'immaginazione sospende il reale per rileggerlo, interpretarlo, ma senza annullarlo. Esso parte dal reale per tornare ad esso con una ermeneutica nuova del dato. L'immaginazione apre a nuove interpretazioni, senza pretendere di possedere la verità definitiva²⁸.

Analogamente anche l'utopia autentica non impone in modello rigido, ma mantiene viva la domanda. Non si impone con un progetto unico ed univoco sul mondo, ma orienta verso altri mondi possibili. La cifra della salute dell'utopia è il suo restare incompiuto. Anche la speranza ha la necessità di convivere con la consapevolezza della finitudine. Ogni tentativo non è certezza del successo, ma fedeltà al senso che muove nell'attraversare anche l'incertezza. Infine, il simbolo mantiene la sua potenza di comunicabilità del possibile solo se rimane plurale e aperto alle interpretazioni, manifestando la sua potenza e la sua capacità generativa.

Partendo dalla disamina finora compiuta possiamo sintetizzare la struttura intrecciata dei quattro lemmi che ci portano a leggere nell'utopia l'apertura della speranza, quale tensionalità tra presente e possibile: in tal modo possiamo considerare l'immaginazione come apertura del possibile a livello individuale; l'utopia quale organizzazione del possibile a livello storico-sociale; la speranza è interpretabile come sostegno del possibile a livello esistenziale; infine, il simbolo è visto come comunicabilità del possibile a livello culturale. Questi quattro lemmi non sono semplicemente correlati, messi in sequenza come catena dei necessari, ma sono strutturalmente intrecciati e dinamicamente costituenti l'immagine di un uomo progettuale e simbolico orientato oltre sé stesso. L'utopia nasce dall'immaginazione, la speranza la anima e il simbolo la esprime: senza immaginazione non vi sarebbe figura del nuovo; senza speranza non vi sarebbe perseveranza nell'incerto; e senza simbolo non ci sarebbe comunicazione e condivisione. È proprio nella tensionalità critica verso il possibile che l'utopia incanta e disincanta la collettività storicamente situata dischiudendola in orizzonti nuovi d'essere attraverso alternative possibili altre rispetto alle definizioni rigorose di ideologie velate che negano la pluralità e la complessità del reale.

²⁸ Cfr. Ricœur, *Dal testo all'azione*, op. cit.

Conclusioni: aperti al non ancora.

Immaginazione, speranza e simbolo sono tre vettori che permettono all'utopia quell'apertura necessaria per non cadere nell'ideologia e delineare la filosofia del possibile: senza l'utopia non vi sarebbe la possibilità di pensare quei non luoghi che tendono alle possibilità altre. Questi quattro lemmi permettono di riconoscere che l'uomo non è definito soltanto da ciò che è, ma da ciò che può essere, quale autentica interpretazione. È l'apertura come *status* proprio dell'essere umano che costituisce la grandezza e il rischio stesso della condizione umana: se nel tempo del disincanto si proclama spesso la fine delle grandi narrazioni e delle utopie, tali categorie non perdono la loro attualità. Tali categorie ci permettono di ribadire la necessità di operare criticamente sul mondo sia per evitare il cinismo paralizzante e sia per evitare l'ingenuità ideologica. Nella scelta editoriale abbiamo volutamente tralasciato la possibile trattazione dei principi, dei valori e delle istanze orientative della tensione umana verso il possibile per due motivi: il primo pratico si risolve nell'economia delle battute possibili di un saggio, il secondo motivo più teoretico è il desiderio di non orientare "ideologicamente" la trattazione in una visione possibile, secondo valori etico-morali più o meno condivisibili, ma di lasciarla aperta a tutte le possibilità di ogni ipotetico lettore.

Pensare l'utopia significa ritornare a considerare il possibile, cioè quell'apertura critica sul non ancora che, nel già dell'accadere, trova la base per mondi possibili, accettandone il limite non rinuncia alla trasformazione, abitando con speranza il presente non chiude al futuro e riconoscendo la fragilità non spegne la speranza.