

UNA CONTRO LETTURA FENOMENOLOGICA DELL'UTOPIA.
NEGATIVITÀ, IMPOSSIBILITÀ E SPAZIO DELL'ACCADERE
*BEZZI Gianmarco****Abstract**

This paper proposes a rethinking of utopia by freeing it from its reduction to a political-rational project or to a literary genre. From a hermeneutic perspective, utopia is interpreted as an event of impossibility, grounded in negativity and in the relation between space and time. Drawing on Heidegger's method of thought and on a reinterpretation of Fourier, the paper outlines a shift from chrono-topology to topo-chronology, in which utopia takes shape as the relational occurrence of the otherwise within the concreteness of human existence and dwelling.

Keywords: Event, Impossibility, Negativity, Space, Utopia.

Introduzione

Nel corso della storia della filosofia occidentale, dall'antichità con Platone¹ fino alla contemporaneità con Martin Buber², l'utopia è stata spesso concepita come un tentativo teor-etico complesso, all'interno del quale le dimensioni teorica, morale, etica e politica si intrecciano fino quasi a fondersi. L'immaginario speculativo occidentale ha da sempre attribuito un ruolo centrale alla dimensione politica, intesa come chiave ermeneutica capace di coniugare singolarità e totalità, trascendenza e immanenza, evitando il predominio dialettico di una dimensione sull'altra al fine di mantenerle in una tensione polare. Il pensiero utopico si è sviluppato storicamente in due contesti distinti ma tra loro profondamente connessi: da un lato, nei momenti in cui si avvertiva l'ingresso di un elemento estraneo all'interno di un ordine ritenuto stabile, chiuso e immodificabile – come la *polis* per Platone o la civiltà cristiana per Thomas More³

**Dottorando in Filosofia presso l'Institut Catholique de Toulouse.*

¹ Cfr., Platone, *La Repubblica*, a cura di M. Vegetti, Rizzoli, Milano 2007.

² M. Buber, *Pfade in Utopia. Über gemeinschaft und deren Verwirklichung*, Schneider Verlag, Heidelberg 1985.

³ Cfr., T. More, *Utopia*, Mimesis, Milano 2021.

e Tommaso Campanella⁴ –; dall’altro, in periodi di profonda crisi e chiusura sociale, nei quali l’utopia assumeva la funzione di preservare, in maniera radicale, una “purezza” originaria. In questo senso, essa ricoprirebbe una duplice funzione: pedagogica, in quanto invita a formarsi secondo gli insegnamenti della tradizione di appartenenza, e politica, poiché sollecita il pensatore ad attraversare la crisi storica mantenendo una forma di libertà interiore.

Non è dunque casuale che, in momenti di particolare crisi, l’immaginario politico abbia prodotto dei tentativi di risposta alternativi alla realtà del tempo e dello spazio fattivamente abitati, attraverso immagini di città ordinate, perfette e immobili. Queste richiamerebbero e testimoniarebbero il desiderio che spesso si trasforma in nostalgia per la mitica città dell’oro e del Paradiso perduto⁵. La città utopica si configurerebbe così come un tentativo simbolico di matrice cosmico-sacrale che indurrebbe a vivere secondo quella *harmonia mundi* ritenuta capace di garantire all’uomo serenità e pace. L’utopia appare pertanto legata alla dimensione mitica dell’attesa di un regno nuovo⁶, secondo una certa declinazione messianica che, per certi aspetti, sembra prefigurare una rinascita senza salvezza⁷.

In questo quadro, la tematica utopica tradizionalmente concepita rischierebbe di cadere in forme di futurismo o possibilitarismo, poiché si tenderebbe a considerare esclusivamente la possibilità dell’impossibile – intesa come rinascita – tralasciando, invece, ciò che potrebbe essere definito come l’impossibilità del possibile: l’accadere della salvezza nella più radicale impossibilità di salvarsi.

Sorge allora la domanda decisiva: è ancora possibile, a seguito di alcuni avvenimenti tragici quali i due conflitti mondiali, la *Shoah*, le numerose persecuzioni religiose e i martiri di guerre politiche spesso mascherate in

⁴ Cfr., T. Campanella, *La città del sole*, Einaudi, Torino 2025.

⁵ M. Eliade, *Paradiso perduto e utopia: geografia mitica ed escatologica*, in *La nostalgia delle origini. Storia e significato nella religione*, Morcelliana, Brescia 1980, pp. 103-127.

⁶ Per approfondire l’argomento si rimanda a J. Derrida, *Spettri di Marx*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2025; M. Buber, *Pfado in Utopia. Über gemeinschaft und deren Verwirklichung*, Schneider Verlag, Heidelberg, 1985; H. Jonas, *Il principio di responsabilità. Un’etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino 2009; *Il concetto di Dio dopo Auschwitz. Una voce ebraica*, Il Nuovo Melangolo, Genova 1993.

⁷ H. Cohen nel capitolo XV di *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentum* (1919) ha notato come Maimonide – si rimanda a *Mishnè Torà*, *Sefer Madda’*, Teshuvà 9,2, Giuntina, Firenze 2004, p.87 -, scindendo il *tempo messianico* dal *mondo a venire*, sia giunto a dissolvere “tutta la dogmatica in razionalismo etico” (*Religione della ragione*, a cura di A. Poma, San Paolo, Cinisello Balsamo 1994, p.453).

conflitti religiosi, pensare l'Utopia secondo il paradigma della tradizione classica occidentale, rappresentato da autori come Moro, Campanella e Fourier?

Il presente contributo, caratterizzato da una postura eminentemente teoretica, si propone di ri-pensare l'utopia secondo una prospettiva ermeneutica: non si intende solamente riflettere su quanto *già* elaborato dagli autori "classici", ma di individuare in essa quell'*altrimenti* che consente la sua declinazione nella contemporaneità. L'obiettivo proposto è di accennare a una sua rifondazione e riformulazione all'interno di ciò che è definibile "punto di immanenza dell'impossibile", ovvero la *Beziehung* con l'altro. Esse, rifondazione e riformulazione, sono divenute oggi necessarie per la drammaticità che caratterizza il periodo presente, e il mutamento antropologico in atto, la cui sorgente sembra risiedere nella trasformazione radicale della percezione del tempo.

Per un'altra utopia

Il pensiero utopico, per come emerge dagli scritti della tradizione classica, è frequentemente legato a un'idea teocentrica della *harmonia mundi*, all'interno della quale attesa e novità trovano una forma di compimento nella configurazione di una società migliore⁸. A causa di una "cattiva lettura", tuttavia, l'utopia è stata progressivamente relegata al regno dell'immaginario, considerandola come una costruzione irrealizzabile e quindi estranea alla realtà (*Wirklichkeit*). Tale interpretazione è stata tuttavia resa possibile dall'aver concepito l'utopia come un mero sforzo intellettuale, fondato su un modello mentale che si costituisce *ex negativo* rispetto alla realtà fattizia.

Si rende così necessaria l'idea di concepire la costruzione di una città ideale a seguito di un'attività prettamente noetico-intellettuale. Essa si configura come un progetto in cui la libertà umana viene progressivamente subordinata al primato della razionalità ordinatrice, la quale conduce e sorregge, *more matematico*, la narrazione utopica, come dimostrano anche le utopie rinascimentali. L'utopia appare pertanto come un perfetto progetto strettamente razionale, nel quale la dimensione concreta viene subordinata a un principio ordinatore, astratto e soprattutto neutro.

Il pensiero utopico è così strutturalmente legato a due dimensioni tra loro inscindibili, talvolta trascurate dalla critica: quella storica e quella antropologica. Esse si intrecciano nell'anelito al rinnovamento, alla rivolta e

⁸ Per ulteriori approfondimenti si rimanda a C. Danani, *Utopia*, pp. 35-58, in *Le Parole della Filosofia, le metamorfosi del vocabolario del pensiero nella storia del pensiero*, a cura di A. Motta e L. Palumbo, Federico II University Press, Napoli 2024.

alla rivoluzione, ovvero di critica nei confronti di una società e di un mondo percepiti nel tramonto, avendo smarrito il senso e il significato per la civiltà in questione. L'utopia non è dunque riducibile al mero genere letterario, come è spesso avvenuto, ma va piuttosto compresa come una vera e propria postura esistenziale che caratterizza l'essere umano, provenendo essa da una forma di irrequietezza, la quale, da elemento thaumantico

col tempo rivelò invece il suo aspetto fortemente positivo, dal momento che grazie ad essa l'uomo si sentì fortemente stimolato “ad esplorare e a fare cose che non erano mai state fatte prima”⁹. Sicché, con Pfeiffer, si può concludere che l'inquietudine umana rappresenta “per l'evoluzione culturale ciò che la mutazione genetica rappresenta per l'evoluzione organica, una fonte interna di nuovi modelli di vita, sempre più complessi, la fonte insomma dell'umano splendore”¹⁰.

L'immagine utopica, che può essere letta anche come esito di una certa evoluzione del mito, esprime una progettualità pensata come irrealizzabile a motivo del prefisso negativo che contraddistingue lo stesso lemma (*u-*). Tale progetto, a sua volta, non si riduce al mero modello teorico astratto, ma, in quanto pensato e proteso al vivere quotidiano, intende ri-orientare la società custodendo l'individualità del singolo all'interno di una universalità spesso teoreticamente problematica e praticamente sempre più neutra¹¹. Ciò implica un impegno che non è solo teorico, ma anche fortemente pratico.

Scrivo a tal proposito C. Quarta:

Lungi dall'essere qualcosa di “astratto”, esso è estremamente *concreto*, poiché nasce in un determinato contesto storico ed esprime i bisogni concreti di una determinata società, anche se tali bisogni non sono

⁹ J. E. Pfeiffer, *The Emergence of Man*, Harper and Row, New York, 1969; trad. it., *La nascita dell'uomo*, Mondadori, Milano 1973, pp. 316-317, in C. Quarta, *Homo Utopicus*, p. 44.

¹⁰ C. Quarta, *Homo Utopicus. La dimensione storico-antropologica dell'utopia*, Edizioni Dedalo, Bari 2015, p.44.

¹¹ Il ri-orientamento del pensiero accade, difatti, in una situazione storico-sociale ben precisa: l'esistenza è divenuta a tal punto informe, rispetto alla determinatezza dell'obiettivo da raggiungere, da richiedere un'articolazione capace di restituirle stabilità e tensione verso la giusta ricerca. Ne è un esempio Kant che, nel suo scritto *Che cosa significa orientarsi nel pensiero* (Adelphi, Milano 1996), intende offrire al lettore nuove coordinate per l'utilizzo della ragione; ciò al fine di non lasciarla cadere preda dal caos gnoseologico e dello smarrimento, rendendola invece capace di orientarsi, in ogni momento, nel buio della vita.

sempre immediatamente realizzabili, per l'im maturità dei tempi. L'utopia si caratterizza, dunque, in quanto "progetto", anche come *bisogno della storia*. [...] ogni bisogno nasce da un bisogno, ovvero dal bisogno di mutare la realtà che, così com'è, risulta carente, inadeguata a soddisfare le esigenze dei singoli o della società in generale¹².

Ha allora ragione Buber quando scrive che "l'immagine utopica è immagine di ciò che "deve essere", di ciò che colui che immagina desidera che sia"¹³, proprio perché senza progettazione è impossibile pensare l'utopia, dal momento che essa è il gioco di spazi (*Spielraum*) in cui la libertà umana si esercita al massimo grado.

Questa centralità del desiderio e dell'ideale consente tuttavia di individuare una criticità: la concentrazione dell'utopia attorno alla dimensione razionale, divenuta la fonte e il fondamento del tentativo della creazione della società nuova e giusta. Essa viene concepita come fondata esclusivamente sulla pianificazione e sulla programmaticità in quanto perfetto progetto politico-sociale: un mondo perfetto in cui i cittadini seguono un ritmo armonico, le cui giornate sono scandite da lavoro, lettura e riposo e le cui istituzioni ricoprono il ruolo di regolatori di tale ordine¹⁴ – motivo che spingerebbe a parlare di un vero e proprio *Itinerarium mentis in Harmoniam*, come emerge da una certa lettura di Charles Fourier.

In questo quadro, "l'utopia è il luogo privilegiato nel quale si esercita l'immaginazione sociale, in cui vengono accolti i sogni sociali e collettivi e si organizzano in maniera coerente le idee-immagini di una società diversa rispetto alla società dominante"¹⁵. Per questo essa si configura come una "potenza che irradia la realtà a partire dall'idea"¹⁶.

È innegabile che fino all'Ottocento il pensiero utopico si sia sviluppato sotto l'alone di una certa metafisica in cui inizialmente il Metafisico occupava un ruolo centrale, ma che, con il delinearsi del positivismo e dei processi di secolarizzazione, che vedono in un certo 'nietzscheanesimo' uno dei punti culminanti, va scomparendo. Osserva Jung:

¹² C. Quarta, *Homo Utopicus*, p. 57.

¹³ M. Buber, *Sentieri in utopia. Sulla comunità*, trad. it. Marietti, Genova-Milano 2009, p.48.

¹⁴ Per ulteriori approfondimenti si rinvia a K. Marx, F. Engels, *Manifesto del partito comunista*, 1848 e particolarmente a K. Marx, *Il Capitale. Libro Terzo*, trad. it. a cura di M. L. Boggeri, Editori Riuniti, Roma 1970, pp.231-232.

¹⁵ B. Bacsko, *L'utopia. Immaginazione sociale e rappresentazioni utopiche nell'età dell'Illuminismo*, trad. it., Einaudi, Torino 1978; Cfr., Id., *Utopia*, in "Enciclopedia Einaudi", Einaudi, Torino 1984, vol. XIV, p.445.

¹⁶ M. Gauchet, R. Redker, *Utopia e modernità*, Città aperta edizioni, Enna 2005, p. 35.

quando si è sviluppata la conoscenza scientifica, tanto più il mondo si è disumanizzato. L'uomo si sente isolato nel cosmo, poiché non è più inserito nella natura e ha perso la sua "identità inconscia". Il suo contatto con la natura è perduto e con esso è venuta meno quella profonda energia emotiva che questo contatto simbolico sprigionava¹⁷.

In altre parole, non si tratta più di immaginare un luogo ideale separato dal mondo, ma di interrogare il modo in cui l'alterità può accadere dentro la realtà concreta: occorre passare da pensare una *utopia dell'altrimenti* al pensare un *altrimenti che utopia*. Tale gioco lessicale non consiste in una semplice inversione terminologica, ma intende dischiudere la problematica che il presente contributo intende proporre. Si tratta, piuttosto, di provare a pensare i punti di impatto nell'immanenza di quell'*altrimenti* cui il pensiero utopico tende, non prescindendo dal negativo di alcune esperienze non tenute in considerazione a motivo della negazione che le costituisce, ma proprio a partire da queste¹⁸. Non si tratta sbrigativamente di collocare l'utopia al di là del mondo esperito, né di reinterpretare il non-luogo come un altrove trascendente rispetto alla quotidianità, ma di intravedere come l'accadere dell'*altrimenti* rovesci radicalmente la realtà quotidianamente abitata.

Conviene allora interrogare il significato della negazione preposizionale che struttura il termine stesso di utopia (*u-*). Essa non indica solamente, come nella trattazione rinascimentale e illuministica, la possibilità di un'impossibilità, ovvero l'idealizzazione dell'impossibile come modello astratto o come configurazione di un *concreto vivente* soltanto pensato, ma anche, come cerco di mostrare, l'impossibilità della sua stessa possibilità. Quanto proposto non è da considerare un mero gioco di parole, ma il cuore teorico della problematica utopica qui proposta.

¹⁷ C. G. Jung, *Introduzione all'inconscio* in *L'uomo e i suoi simboli*, p.77. Per ulteriori approfondimenti si rinvia a F. Fukuyama, *La fine della storia e dell'ultimo uomo*, Rizzoli, Milano, 1992. Per ulteriori approfondimenti si rimanda al libro di L. Tundo Ferente, *L'utopia di Fourier. In cammino verso Armonia*, Edizioni Dedalo, Bari 1991, specialmente il capitolo II, in particolare pp.72-74.

¹⁸ Per *utopia dell'altrimenti* si intende il mero processo di esternalizzazione della perfezione all'interno della visione di una città ideale abitata solamente secondo ragione, e mai fisicamente; per *altrimenti che utopia* si intende, invece, un modello totalmente differente di concepire l'utopico, quindi un tentativo di rifondazione che non trova scaturigine nella positività dell'ideale, ma che parta e si sviluppi dal negativo che caratterizza il *concreto vivente*.

Quando si parla di *possibilità dell'impossibile* e di *impossibile della possibilità* ci si pone all'interno del nucleo fenomenologico, precisamente tra lo studio del fenomenico e del fenomenale. Nel primo caso ci si riferisce alla possibilità dell'impossibile, ovvero, per dirla con Heidegger, alla possibilità della massima impossibilità, il cui accadere è impossibile poiché verrebbe conseguentemente meno ogni altra forma di apparire, quindi di fenomenicità (Heidegger in *Sein und Zeit* parla della morte, *sein-zum-Tode*). Nel secondo caso, invece, ci si colloca ai margini della fenomenologia, poiché la possibilità dell'impossibile non intende affermare il non accadere della cosa, ma il suo poter accadere *wirklich* nella più profonda impensabilità¹⁹. In questa prospettiva, la “*u-*” di utopia non è più concepibile come la mera negazione del luogo ideale, ma come la modalità dell'informazione del suddetto luogo all'interno della negazione non negante²⁰ ed escludente. Essa è difatti priva di quel negativo (*etwas nichtige*), poiché trabocca di negatività, la cui auto-negazione non culmina in una negazione affermata positivamente – come intende fare tutto l'idealismo fin da Hegel e il neoidealismo²¹ –, ma termina in un'affermazione detta negativamente – come propone per certi versi Karl Barth²². Detto altrimenti, la negazione implicita nell'utopia non coincide con una semplice assenza, ma indica una negatività generativa, capace di aprire uno spazio altro dentro la realtà esistente. La negazione del luogo, in tale orizzonte, non viene più dialetticamente contrapposta alla reale esistenza

¹⁹ L'avvento della pace, per esempio, è l'accadere possibile dell'impossibilità proprio a motivo dell'incapacità dell'uomo a pensarla nella sua radicalità: la pace è, per esempio, possibile solamente là dove la devastazione occupa ogni forma di vita e non lascia spazio ad altro.

²⁰ La negazione in questione è definibile non negante poiché non *neecat*, ovvero nega, quindi uccide la cosa dissolvendola dall'orizzonte dell'apparire. Essa, piuttosto, è la negazione originaria, poiché traboccante di senso. Ci si trova, in questo caso, oltre l'orizzonte dialettico hegeliano, nel quale l'affermazione e la negazione si oppongono dialetticamente, ma all'interno, potremmo dire con F. Rosenzweig, di un nuovo pensare (*neue Denken*) che rifugge ogni forma di dialettica e adotta quella dialogica. Per *negazione non negante* non si intende, dunque, una negazione che non nega in quanto non negativa, bensì una negazione che, proprio in funzione della negatività che la contraddistingue, non uccide il negato per il dominio del negativo sull'affermativo, ma il convivere e dialogare di negativo e affermativo all'interno della negazione stessa.

²¹ Si rimanda a Cfr., B. Croce, *Logica come scienza del concetto puro*, Bibliopolis, Napoli 1996; G. Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, Edizioni Trabant, Roma, 2015.

²² Si rimanda a K. Barth, *Der Römerbrief*, Theologischer Verlag, Zurigo 2008; Kirchliche Dogmatik, vol. II/1. *Die Lehre vom Worte Gottes. Prolegomena zur Kirchlichen Dogmatik. Die Offenbarung Gottes. Der Dreieinige Gott*, Theologischer Verlag, Zurigo 1987.

(positiva) del mondo che si abita fattivamente proprio a motivo della negatività che permette il suo affermarsi negativamente – come intendeva il pensiero utopico classico –, dal momento che non si scontra col negativo negato, ma con la negatività del negat(iv)o.

A partire da tale prospettiva diviene possibile cogliere un elemento decisivo per il ripensamento dell'utopia nella contemporaneità: essa non si configura più come una realtà a sé stante, ideale, immobile, immutabile e trascendente, ma si presenta come realtà eminentemente dinamica e cinetica²³, capace di attraversare la realtà nella sua massima radicalità²⁴. Pur non avendo perso la funzione orientativa e pedagogica, l'utopia assume il carattere di una *formale Einzage*: essa indica formalmente l'accadere dell'impossibile, ovvero l'accadere dell'eventuarsi proprio dell'impossibile nella possibilità esistenziale.

L'utopia appare così come forma di pensiero e di vita, impossibile da oggettualizzare, poiché sempre internamente dinamica e debordante nel continuo accadere.

Il carattere topologico dell'utopia

Dinanzi al progressivo liquefarsi della realtà mondana, alla neutralizzazione dell'individualità e allo sviluppo tecno-scientifico, si pone nuovamente la questione della possibilità stessa di pensare l'utopia. Per affrontarla, il contributo assume una prospettiva ermeneutica, orientandosi verso il pensiero di Martin Heidegger, non tanto nei suoi contenuti dottrinali,

²³ La centralità cinetica dell'esistenza è una tematica, secondo una lettura fenomenologico-ermeneutica, ricorrente fin da Aristotele. Egli, infatti, parlando dell'umanità dell'uomo, nel tentativo di differenziarla da quella degli animali, rimarca la centralità della *praxis* e del *logos*, i quali si situano all'interno del movimento cinetico della vita (*kinesis tou biou*). Heidegger, nei corsi giovanili tenuti a Marburgo come *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie, Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles, Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, legge Aristotele attraverso le lenti fenomenologiche donategli dallo studio di Edmund Husserl, le quali gli permetteranno successivamente di distaccarsi dal suo maestro non per l'allontanamento dalla fenomenologia, ma per il suo radicalizzarla massimamente. Per ulteriori approfondimenti si rimanda a F. Volpi, *Heidegger e Aristotele*, Daphne Editrice, Padova 1984; E. Berti, *L'influenza di Heidegger sulla 'riabilitazione della filosofia pratica'*, in *Heidegger e la filosofia pratica*, a cura di P. Di Giovanni, S. F. Flaccovio Editore, Palermo 1994, pp. 307-331; A. Ardovino, *Heidegger, esistenza ed effettività: dall'ermeneutica dell'effettività all'analitica esistenziale (1919-1927)*, Guerini, Milano 2005.

²⁴ Per ulteriori approfondimenti si rimanda a M. Foucault, *Eterotopia*, Mimesis, Milano, 1994; C. de Pizan, *La città delle Dame*, Carocci, Roma, 2004; V. Woolf, *Le tre ghinee*, La Tartaruga, Milano 1975.

ma assumendone il modo di pensare come orientamento metodologico fecondo.

È a partire da tale impostazione che la ragione utopica non trova più origine *ex lumine rationis*, ovvero non nasce dalla mera attività astrattiva dell'intelletto, ma dalla necessità di vivere altrimenti. Se così non fosse l'utopia si risolverebbe in una costruzione puramente concettuale, destinata a dissolversi nella propria astrattezza. Scrive a tal proposito Calvino "L'utopia non ha spessore [...]. Chiuso il libro, Fourier non mi segue, devo tornare a sfogliarne le pagine per ritrovarlo lì, testardo e limpido, e ammirarlo"²⁵. L'utopia nascerebbe piuttosto da un diverso modo di pensare, definibile, secondo la grammatica heideggeriana, come *Andenken*²⁶: un pensare originario che non coincide col semplice ricordare (*Erinnern*), ma che, nel pensare ciò che è *già* stato, simultaneamente si apre all'*altrove* da cui proviene e all'*altrimenti* che tale provenienza continua a produrre nella realtà. Questo pensare originario implica un sottrarsi alla "dittatura della pubblicità" in cui giornali, strumenti digitali e tecnica ci relegano quotidianamente. Scrive a tal proposito Heidegger:

In der heutigen Diktatur und Totalität der Öffentlichkeit kann nichts mehr gedeihen, ohne daß sich sofort die Interessierten dazu drängen, mit dabei sein wollen, im Falle des Ausschlußes zu Gegnern und Wühlern werden. Es müßte etwas ganz langweilig und unscheinbar und bedeutungslos sein, bis sich die Öffentlichkeit entschließen könnte, es sich selbst und seiner Ruhe zu überlassen. Aber eines Tages wird auch das "Unscheinbare" und "Schlichte" zum Sport des Snobismus. Und alles aus der Öffentlichkeit, aus der Rechthaberei der Richtigkeit des sich einrichtenden Willens zum Willen²⁷.

²⁵ I. Calvino, *Quale utopia?*, in *Utopia rivisitata*, "Almanacco Bompiani", Milano 1974.

²⁶ Heidegger scrive "Das Denken hat sich für die nächsten drei Jahrhunderte auf einem anderen Stern heimisch gemacht. Aber Denken ist Andenken", *Schwarze Hefte 1942-1948, Anmerkungen I-V*, Martin Heidegger Gesamtausgabe 97, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 2015, p.108, trad. it. Note I-V [*Quaderni neri 1942/1948*], Bompiani, Milano 2018, p. 144: "Il pensiero, per i prossimi tre secoli, è divenuto di casa su un'altra stella. Ma pensiero è ricordo".

²⁷ *Ivi*, p. 173; trad. it. p. 231: "Nell'odierna dittatura e totalità della dimensione pubblica nulla può più prosperare senza che subito gli interessati premano per parteciparvi, e, in caso di esclusione, diventano oppositori e agitatori. Dovrebbe esserci qualcosa di assolutamente noioso e inappariscente e insignificante perché la pubblicità possa decidere di lasciarlo perdere e di lasciarlo in pace. Ma un giorno anche l' "inappariscente" e il "semplice" si trasformeranno in uno sport dello snobbismo. E tutto in base alla pubblicità e alla prepotenza dell'esattezza della volontà di volontà che allestisce se stessa".

L'altrimenti dell'utopia, secondo tale prospettiva, non risiederebbe né in un'alternativa interna alla politica, né nell'impiego diverso della tecnica, poiché resterebbe vincolata alla logica della produzione e dell'efficienza. Né la morale, né la politica costituiscono quindi l'orizzonte decisivo, poiché ricadono ancora all'interno di un certo tipo di discorso metafisico²⁸. La questione dell'utopia va invece ricondotta al piano originario del ripensamento dell'essere. È in questo senso che Heidegger afferma:

“*Sein und Zeit*”. - “Der Unterschied” ist keine Utopie. Er ist die Topologie des Ereignisses der Enteignis. Das Ereignis des Unterschieds ist die Wahrheit des Seyns. [...] In diesem Gedanken wird gedacht, was “Sein und Zeit” auf dem Wege der Verwindung der Philosophie als Metaphysik zu denken beginnt. Die “Zeit” als ekstatische Wahrnis zeitig (wahrt) des “Sein”.²⁹.

L'utopia si configura, secondo tale prospettiva, come lo strumento concettuale mediante il quale si esprime il luogo del manifestarsi della Verità dell'Essere, motivo per cui non sorprende che nei testi dell'autore di *Sein und Zeit* il termine “utopia” compaia rarissimamente senza mai assumere un ruolo tematico centrale. Essa, proprio come la Topologia, non lascia spazio all'uomo, altrimenti diventerebbe un'antropologia, né degenera in uno stile scritturistico, in caso contrario si considererebbe il filosofo non più un pensatore ma un cantastorie, ma è la logica dell'accadimento dell'Evento della Verità.

Il pensiero utopico diviene allora definibile come un'infinitizzazione energetica dell'impossibilità del possibile nella concretezza esistenziale,

²⁸Lo stesso Heidegger afferma questo in *Schwarze Hefte 1931-1938, Überlegungen II-IV*, Band 94, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 2014, tr. it. *Quaderni Neri, 1931/1938, Riflessioni II-VI*, Bompiani, Milano, 2015, particolarmente in *Überlegungen und Winke III*. In questa sezione del quaderno, la quale richiama a più riprese il discorso del rettorato del 1933, è possibile cogliere che il fulcro del pensiero del filosofo di Meßkirch non sia altro che un ritornare alla metafisica, intendendo per tale “ritorno” non un mero ricordare il passato, ma un cogliere la radicalità che lo contraddistingue, ovvero la sua continua cinesteticità interna, ossia la contraddizione che la informa.

²⁹M. Heidegger, *Schwarze Hefte 1942-1948, Anmerkungen I-V*, Band 97, p. 173; trad. it. pp. 230-231: “Essere e Tempo - “La differenza” non è un'utopia. È la topologia dell'evento dell'espropriazione. L'evento della differenza è la verità dell'Essere. [...] In questo pensiero viene pensato ciò che Essere e Tempo comincia a pensare sul cammino della torsione della filosofia in quanto metafisica. Il “tempo” in quanto estatica salvaguardia (Wahrmis) fa maturare (conserva) l'essere”.

ovvero capace di percepire (*wahr-nehmen*), nella notte oscura, la luce dell'evento della massima contraddizione: l'accadere dell'impossibile senza che esso divenga possibile, ma che si dà sulla soglia (*Schwelle*) della possibilità. Detto altrimenti, il pensiero utopico indica la possibilità che l'impossibile accada dentro l'esistenza concreta, senza trasformarsi per questo in un progetto definitivo. L'utopia rimanderebbe così alla dimensione pre-teoretica e pre-enticizzante della realtà, sottraendosi all'ipertrofia dell'*ego cogito* per ridonare spazio all'*ego percipiens*. L'individuo, secondo quest'ottica, è una singolarità che attraversa la mondanità³⁰, ossia che abita dinamicamente e cineticamente il *fra* che accade nel Mondo stesso.

A partire da tale prospettiva, diviene possibile compiere un gioco di parole filologicamente audace, ma filosoficamente fecondo. L'*anthropos* greco è tale perché è *an-thopos*, ossia non fissabile in un luogo determinato, ma è sempre un *ana-thopos*, ossia un costante salire-verso-un-luogo, un *eis ton thopon*. Accade qui tuttavia la novità: vi è l'incontro delle due negazioni che compongono *an-thopos* e *ou-topia*. Ci si trova dinanzi a due tipologie differenti di negazione: da una parte quella sospensiva e privativa che opera a livello ontologico-formale; dall'altra quella esclusivo-avverbiale che agisce sul modo dell'essere. Il prefisso *an-* di *anthropos* assume così una funzione trasformativa: l'uomo è tale poiché sempre *in-der-Möglichkeit*. L'essere umano non possiede semplicemente la possibilità-di-scelta (*könnensein*), ma è egli stesso possibilità (*möglichsein*). In questa apertura strutturale si iscrive la possibilità di ripensare l'utopia non come progetto astratto e razionale, ma come evento che accade nello *Zwischen*, nel *fra* dell'esistenza, là dove l'impossibile continua a interpellare *liminalmente* il possibile senza mai risolversi in esso a motivo della performatività che lo caratterizza.

Un rovesciamento di prospettiva

Il problema che ora si impone è decisivo per ampliare il quadro teoretico sin qui delineato. Al fine di affrontarlo adeguatamente, è necessario interrogare, *more* ermeneutico, come le narrazioni del pensiero utopico si siano storicamente sedimentate nella tradizione, motivo per cui si intenderà soffermarsi su Charles Fourier. Sebbene appartenente ad un periodo storico diverso da altri autori classici dell'utopia, il francese considera l'utopia non solo come un non-luogo a cui ambire, ma anche come tentativo di espressione

³⁰ Per ulteriori approfondimenti si rimanda a C. Danani, *Abitanti, di passaggio*, Aracne, Roma 2013, in particolare il capitolo IV, *Identità di luogo per prassi ospitali*; V. Cesarone, *Per una fenomenologia dell'abitare. Il pensiero di Martin Heidegger come Oikosophia*, Marietti 1820, Bologna 2008.

di una specifica temporalità orientata e teleologica, secondo ciò che è definibile come escatologia incompiuta, ovvero come luogo-del-non (ancora).

La configurazione dello spazio sociale che viene a costituirsi a seguito del ragionamento utopico non è mai fine a se stessa, ma è segno di un'eccedenza della quale il singolo resta in attesa. Il falansterio, infatti, non è semplicemente il luogo in cui le famiglie abitano e socializzano, ma assolve a una funzione ben più profonda: esso è un vero e proprio dispositivo volto a preservare la dignità del singolo dinanzi alla totalità che tende ad estraniarlo e ad assorbirlo³¹. In questo senso, esso va oltre alla mera architettura e urbanistica della città ideale, per divenire la riproduzione umana e de-divinizzata del Paradiso genesiaco perduto, che Fourier chiama Armonia. Il falansterio rappresenterebbe così l'impulso vitale che muove il singolo verso Armonia, ovvero alla salvezza insieme singolare e universale. Tale salvezza risulta tuttavia priva di redenzione: non sono più fede e carità le virtù fondamentali, bensì conoscenza e impegno, attraverso cui l'uomo, da essere individuale, imperfetto e infelice, diventa collettivo, perfetto e soddisfatto.

L'impianto narrativo dell'utopia fourieriana, al pari di quello di More e Campanella, non si esaurisce in un semplice impegno teorico che vede l'edificazione di una città ideale all'interno di uno spazio fittizio, ma è qualcosa di ben più significativo. Le opere da questi composte obbedirebbero difatti ad un principio definibile come *crono-topologico*, secondo il quale la struttura utopica vedrebbe lo spazio organizzato e reso intellegibile a partire da un tempo ideale, di carattere quasi escatologico, che lo precede e fonda. In Fourier, lo spazio appare difatti regolamentato da una certa forma di teleologia sacralizzata e de-divinizzata, nella quale il tempo, o meglio la scansione temporale dell'attività spaziale esercita un primato strutturale sul luogo.

Secondo tale ermeneutica, l'utopia è definibile non più come la possibilità dell'impossibile ideale, che si dà in un aldilà completamente separato dal mondo ordinario, ma come l'impossibilità del possibile che accade nello *Zwischen* tra mondo e individuo. Quest'ultimo, non essendo un ente povero o privo di mondo, bensì ricco, anzi divenendo egli stesso mondo, provoca, nell'in-stante dell'accadere (trans-formativo) evenemenziale, il venire-nella-luce dell'impossibilità possibile del non-luogo, ovvero del luogo-del-non.

³¹ Cfr., L. Tundo Ferente, *L'utopia di Fourier*, op. cit., capitolo VI.

In questa prospettiva, l'utopia si riceve e, nello stesso tempo, si riproduce nel suo dis-piegamento immanente di ciò che non solo è massimamente trascendente, ma anche assolutamente impossibile. L'utopico appare essere allora il centro chiasmatico di quell'articolazione dinamica tra umano-divino, cielo-terra: non è un punto fisso all'interno di una struttura cristallizzata situata in un aldilà, ma di un cerchio che nella sua circolarità spinge, da una parte, fino all'infinito l'essere del singolo e, dall'altra, rende il farsi possibile dell'impossibilità possibile. Nella crono-topologia si assiste così al primato del tempo sullo spazio: è il tempo a collocare il luogo in un aldilà, conferendogli così senso e ordine.

È a questo punto che si rende necessario l'accadere dell'impossibile: il sovvertimento della crono-topologia in favore di una topo-cronologia. Tale passaggio non è da intendere come una semplice inversione terminologica, ma come l'unica maniera per non cadere in vicoli ciechi tipici di una teoresi vittima della dittatura della pubblicità, che spesso parla di utopia concreta confondendola con un'utopia concretizzata e concrezionata, generatrice, a sua volta, di nuove forme di dominio, di violenza e, infine, di distopia.

La topo-cronologia non indica solamente il primato dello spazio sul tempo, ma anche l'avvenimento dell'utopia in uno spazio intensificato, ovvero negativo eppur mai negato. È dunque il mondo fattivamente abitato a darsi come evento che, per essere, si presenta come sua stessa negazione. Da questa negazione sorge il tempo della redenzione senza salvezza. Detto altrimenti, se nell'utopia crono-topologia l'altrove del luogo scaturisce dal pensare la temporalità, ovvero secondo una certa *kairologia* che inevitabilmente rimanda ad una certa forma te(le)ologica seppur depurata dalla concezione classico-medievale, ora è il luogo dell'incontro con l'altro che permette l'intensificazione del tempo. Non si tratta di un suo ri-piegarsi, come suggerisce una certa filosofia del caos, ma un suo aprirsi alla possibilità dell'impossibile e del suo accadere.

In questo quadro diviene possibile anche intendere differentemente la metafisica: essa non è semplicemente colei che sta-oltre le cose, che le oltrepassa (*Überwunden*), ovvero che le trascende senza toccarle, ma è l'andare-oltre (*Übergehen*), o meglio attraversarle radicalmente. La metafisica si configura, dunque, come l'attraversamento nella pienezza dell'entità degli enti, non più un traslare la realtà effettiva in un altrove totalmente altro rispetto a quello mondano. Il pensiero utopico che ne deriverebbe non consiste, allora, nel trasporre il non-luogo in uno spazio totalmente altro, poiché tocca i punti dell'inaudito dell'immanenza, ovvero i punti di massima lacerazione e di crisi provati non solo dal singolo, ma anche

dalla stessa comunità³²: il luogo-del-non. Tale dimensione è quella dello *Zwischen* e della *Schwelle*, quasi-luoghi, quindi non-luoghi, in cui viene a configurarsi il gioco dell'incontro, che permette il riconoscimento reciproco e la costruzione di un mondo non ideale, ma migliore.

L'incontro si configura come luogo (*Ort*) in cui l'utopia diviene non concreta, ma reale: essa è una non-spazialità ed una non-temporalità, ma l'evento del gioco dello spazio e del tempo (*Zeitspielraum*), nel quale viene a configurarsi un altro tipo di identità rispetto a quella classico-moderna³³. La *Beziehung*, radicalmente diversa dalla *Verhältnis*, si configura come il luogo dell'accadere dell'impossibile: l'oltrepassamento del Sé non verso un altrove dominato dall'alterità, ma, mediante un divenire-altro-da-sé che consente di stare in modo diacronico, verso uno spazio che non è altro, bensì dell'altro – il *dia-* della diacronia indica precisamente questo attraversamento.

L'utopia è la relazione, ovvero lo spazio del non-luogo: non perché esso si sia trasformato concretamente in luogo, ma perché è divenuto realmente lo spazio del “non”, ovvero della negatività. In questa prospettiva, il *mondo del*

³² Accade, in questo contesto, il rovesciamento della speculazione metafisica nel suo significato tradizionale. Se dall'antichità alla contemporaneità – basti pensare al libro *A della Metafisica* di Aristotele e, in età moderna, a E. Cassirer in *Filosofia delle forme simboliche* e in *Sostanza e funzione* –, il sapiente è colui che pensa meglio in quanto vede di più e più chiaramente, ora il vero sapiente è colui che si *in-oltra* e si lascia con-*in-volgere* nel e dal negativo.

³³ Per soggettività non si intende il principio costituente della modernità cartesiana, fondato sull'autotrasparenza dell'ego, bensì la struttura trascendentale-affettiva dell'esperienza, ripensata nei termini di una *passività testimoniale*: un'esposizione pre-intenzionale all'irruzione dell'A-altro che precede ed eccede ogni atto di coscienza tematizzante. In questa prospettiva, l'individuo non si configura più come monade empirico-singolare dell'atomismo liberale, ma come *singularità intensiva*, vale a dire come testimone che resiste all'alterità senza chiudersi in essa, ma costituendosi nell'esposizione relazionale che lo attraversa. La rigida equivalenza $A = A$, caratteristica della tradizione speculativa occidentale, che trova in Aristotele e in Hegel due riferimenti paradigmatici, viene così progressivamente destituita a favore di un “processo differenziale” del tipo $A = A$, $A = A'$, $A' = B$. Il passaggio decisivo non consiste tanto in un semplice oltrepassamento della logica classica, quanto in un suo attraversamento radicale: non si tratta di negare ogni forma di equivalenza, bensì di pensare nello stesso tempo un'uguaglianza che includa in sé la differenza, e una differenza che non si risolva nella pura eterogeneità, ma che si dischiuda in essa conservando tuttavia l'uguaglianza. Il Medesimo, in tale prospettiva, è tale solo nel momento in cui si altera, ossia nel momento in cui si dà simultaneamente come sé di sé *per* l'altro e come altro da sé *per* sé, rendendo visibile un'identità che non precede la relazione, ma che in essa e da essa continuamente si genera. Per ulteriori approfondimenti si rimanda a E. Lévinas, *Il Tempo e l'Altro*, Mimesis, Milano 2022, L. B. Cantoni, *Metafore per l'altro. Lévinas e la generosità della parola tra sofferenza e significazione*, Mimesis, Milano 2021; e a questo mio articolo <https://forum-phil.pusc.it/article/view/4961/2726>.

*Noi*³⁴ è da intendere come ri-pensamento dell'utopia: luogo in cui le dimensioni della *Fraternità e della sororità*³⁵ sono non solo tenute in considerazione, ma anche rispettate e in cui l'altro non viene concepito solo come altro-*da-me*, ma come mio prossimo, ovvero *simultaneamente* come prossimo dell'altro e altro dal prossimo. La fraternità e la sororità non indicano soltanto un legame reciproco. Esse esprimono una forma di esposizione all'altro, nella quale ciascuno diviene se stesso solamente nel rapporto con l'alterità, poiché l'uno è tale solo nel momento in cui è *per* l'altro. Tale preposizione non indica semplicemente un complemento di mezzo, ma anche un attraversamento totale dell'alterità; in questa maniera fraternità e sororità sfuggono al mero rapporto di natura, aprendosi ad una relazione abbracciante la totalità dell'essere umano, tanto la sua interiorità, quanto il suo darsi estensionalmente.

L'utopia, in questa maniera, non si dà come costruzione programmatica di uno spazio perfetto, ma come accadere di una relazione capace di trasfigurare lo spazio abitato. Fraternità e sororità indicano dunque precisamente questa possibilità: non l'abolizione della negatività, ma il suo attraversamento comune. Il non-luogo utopico non coincide così con un altrove irraggiungibile, bensì si configura come l'evento fragile e concreto di un mondo condivisibile e condiviso. L'utopia è dunque ciò che interrompe la neutralizzazione dell'esistenza e restituisce il mondo alla possibilità del Noi.

Conclusione

La presente riflessione ha cercato di pensare altrimenti il concetto di utopia non solo mediante un'ermeneutica del termine, seguendo così la lezione heideggeriana, ma ri-percorrendo sentieri già tracciati dagli studi cui abbiamo via via fatto riferimento. Attraverso i tre movimenti che hanno scandito questa riflessione, sono emersi altrettanti nodi teoretici decisivi.

Nel primo l'utopia è riletta non più come genere letterario o semplice contenuto di pensiero, ma quale modalità teoretico-metafisica, ovvero segno e indicazione formale, indicante formalmente non più il contenuto di un senso, ma evidenziandone la sua forma.

Il secondo momento vede come autore di riferimento Martin Heidegger, a partire dal quale ci si è soffermati sul senso della negazione di *utopia*, quindi anche sulla dimensione cin-etica dell'uomo in relazione al tempo e allo spazio

³⁴ Cfr., L. Tundo Ferente, *Il mondo del noi. Intersoggettività, empatia, comunità nella prospettiva fenomenologica*, Studium, Roma, 2014.

³⁵ *Dimensioni della fraternità e della sororità*, a cura di L. Tundo Ferente e D. de Leo, Mimesis, Milano, 2024.

che abita. Qui l'individuo non è semplicemente qualcosa che non è divisibile, o una sostanza *già* data, ma un'entità *in fieri* che si lascia in-formare dall'evento dell'altro.

Il terzo momento, infine, ha tentato di proporre un rovesciamento di prospettiva: dal paradigma crono-topologico a quello topo-cronologico, nel quale l'utopia accade nello spazio intensificato della relazione, pensando la possibilizzazione dell'impossibilità nel punto più immanente dall'immanenza abitata.

Tale ripensamento dell'utopia implica inevitabilmente una riflessione sulla nozione di spazio-tempo, con implicazioni eticamente e teoreticamente significative attorno alla questione dell'abitare e della soggettività ancora tutte da esplorare.