

COSCIENZA INTERNA DEL TEMPO E IMMAGINAZIONE
UTOPICA. UTOPIA COME MOTIVO ALL'AGIRE NEI TERMINI
DELLA FENOMENOLOGIA TRASCENDENTALE
*SANTAMATO Simone Aldo**

Abstract

This paper analyses the utopia and the utopic imagination with the methodology of transcendental phenomenology, and the phenomenology of internal-time consciousness. It is sustained that utopia disposes consciousness to a bidirectional and mutually directive dimension of temporality between primal impression and protention. Hence, it is given phenomenological support to political and moral philosophies that engage utopia as an apparatus for understanding social injustices and contradictions, by arguing that imaginative anticipation of a better future unveils the transformative-emancipatory elements that already exist in the present. Finally, it is highlighted that the realization of utopia is expressed by the practical conditions and the free affective-motivational expressiveness of the lived-body.

Keywords: Utopia, phenomenology, Mordacci, temporality, protention.

1. Introduzione

Il presente articolo avanza un'analisi fenomenologico-trascendentale dell'utopia e dell'immaginazione utopica, impostata sulla fenomenologia della coscienza interna del tempo. Si proporrà che l'utopia si dà come fenomeno al modo della coscienza interna del tempo, e ci si domanderà: che tipo di disposizione della coscienza al tempo costituiscono l'utopia e l'immaginazione utopica? In che modo il tempo immanente alla coscienza è fondamentale per l'immaginazione utopica? Che tipo di relazione sussiste tra la dimensione della temporalità fenomenologica e i motivi all'agire che caratterizzano l'utopia nelle filosofiche politico-sociali e nella teoria critica?

Risponderemo a queste domande attraverso l'atteggiamento fenomenologico, interrogando l'*essenza* (εἶδος) dell'utopia: che cos'è utopia e qual è il suo *sensu* come vissuto nella coscienza? L'articolo ha lo scopo di supportare fenomenologicamente la teoria critica che ingaggia l'utopia e l'immaginazione utopica per comprendere le contraddizioni del presente. L'oggetto del nostro lavoro, dunque, sono i *vissuti utopici*.

* PhD in Filosofia Teoretica ed Estetica presso l'Università Vita-Salute San Raffaele di Milano.

2. *Utopia come dispositivo e categoria filosofica del pensiero critico*

Il concetto di utopia è stato consacrato da Thomas More nella sua opera *Utopia* (1516). “Utopia” è il nome di un’isola di fantasia dove approda il viaggiatore e filosofo fittizio Raffaele Itlodeo, nella quale si vive in una felicità e armonia ideali. L’isola di Utopia fa eco all’Inghilterra del Cinquecento a partire dalla sua composizione geografica, in quanto è composta da 54 città così come 54 erano le contee inglesi. Il primo dei due libri dell’opera gioca un ruolo di denuncia sociale e politica dell’Inghilterra del ‘500, soprattutto nei confronti della privatizzazione delle terre con le *enclosures*, nei confronti dell’oppressione data da leggi stringenti per i contadini ora senza mezzi di sostentamento, nei confronti dell’ipocrisia e della negligenza del clero, e così via. Il II libro risponde a queste ingiustizie immaginando una landa dove si vive in modo più soddisfacente e ragionevolmente armonioso. Il significato del termine “utopia” si rintraccia già nella sua composizione etimologica, composta da οὐ (non) + τόπος (luogo): l’utopia è, dunque, il *non-luogo*. La sua etimologia nasconde però un gioco di parole, vista la sua assonanza con il termine “eutopia”, composto da: εὖ (buono) + τόπος (luogo). Il termine utopia parla di quel non luogo che è anche il buon luogo dove le sofferenze del presente trovano una risoluzione armoniosa. L’irrealizzabilità di Utopia è metaforicamente espressa da More in modi molto raffinati, a partire dal nome dello stesso Itlodeo¹ così come di alcune delle città² dell’isola. Eppure, l’utopia non esaurisce la sua potenza concettuale in una speranza effimera.

È soprattutto la filosofia morale e politica a essersi interessata a una strutturale riabilitazione della categoria dell’utopia che, per via della sua idealità, non ha trovato fertilità nelle analisi sociopolitiche dopo l’emersione dell’economia e del *socialismo scientifico* di Marx ed Engels³. La

¹ Il cognome “Itlodeo” gioca sulla costruzione etimologica dei termini greci ὕβλος (menzognero) + δαίειν (distribuire). Nella simbologia terminologica e narrativa intessuta da More, Itlodeo è un impostore che distribuisce menzogne o farneticazioni fantasiose sull’esistenza di un paese dove si vive impossibilmente bene.

² È celebre la città di Amauroto, capitale di Utopia, il cui nome deriva dall’articolazione del termine greco ἀμαυρός (oscuro, offuscato) + il suffisso -ōtos / -ōton, che sta a denominare un luogo. Amauroto, quindi, è un luogo oscuro o nebuloso, irraggiungibile o comunque fondamentalmente inesistente.

³ Il socialismo scientifico si posiziona in diretto contrasto al cosiddetto *socialismo utopico* di Saint-Simon, Owen e Fourier. Engels rimarca con forza il passaggio dalle fantasie utopiche al metodo analitico-scientifico dell’economia, sottolineando come gli assetti sociali dei primi socialisti fossero “condannati a essere utopie: quanto più erano elaborati nei loro particolari,

riabilitazione dell'utopia come dispositivo utile alla filosofia morale e politica si incardina soprattutto nel recente lavoro di Roberto Mordacci, *Critica e utopia* (2023), dove da un lato si ricostruisce la storia della teoria critica e del concetto di utopia e, dall'altro, si elabora una teoria critica fondata proprio sull'utopia. Il testo di Mordacci è cruciale per capire i temi che caratterizzano la discussione contemporanea sull'utopia: "si tratta [...] di capire se e in quale misura un pensiero utopico possa costituirsi in pensiero critico"⁴, presupponendo che per pensiero critico si intenda un processo di autochiarificazione "che investe le lotte e i desideri del proprio tempo, in una direzione che va in prima battuta dalla prassi alla teoria"⁵. Prima bisogna però fare i conti con le numerose critiche mosse al concetto di utopia.

Molte opposizioni ruotano sul fatto che l'"utopia manca completamente dei caratteri generali di un pensiero critico"⁶, e cioè "non svolge un'analisi scientifica della società, non trae da tale analisi le proprie critiche all'esistente"⁷, inabilitando un'"alternativa credibile allo *status quo*"⁸. Perché l'utopia possa configurarsi come un dispositivo filosofico e critico efficace, la sua tensione immaginativa non deve inabilitare l'indagine sulle fragilità del presente. Stando a Mordacci, "queste obiezioni [...] non colpiscono l'essenza originaria dell'utopia"⁹, nel senso che "non tengono adeguatamente conto del potenziale critico-emancipativo contenuto nel pensiero utopico"¹⁰. L'idea è che il potenziale emancipativo del pensiero utopico, e cioè la sua struttura eminentemente critica, si esprime una volta che l'utopia viene considerata sul piano metodologico dell'immaginazione e non dell'induzione: il pensiero utopico non consiste nell'"applicare dei principi ma [nell'] *immaginare* una società percepita come giusta e a partire da qui risalire ai criteri con cui tale

tanto più dovevano andare a finire nella *pura fantasia*" (F. Engels, *L'evoluzione del socialismo dall'utopia alla scienza*, Editori Riuniti, Roma 1971, p. 74, corsivi aggiunti). Nonostante oggi l'utopia venga accolta più tiepidamente, c'è un dibattito aperto con sociologi e politologi che ne sostengono la strutturale necessità per migliorare il presente (cfr., tra gli altri, N. Srnicek, A. Williams, *Inventare il futuro. Per un mondo senza lavoro*, Nero, Roma 2018; Z. Bauman, *Socialismo utopia attiva*, Castelveccchi, Roma 2018), così come marxisti "eterodossi" che ne evidenziano le implicazioni non ideali e realistiche (cfr. E. O. Wright, *Utopie reali*, Edizioni Punto Rosso, Milano 2020).

⁴ R. Mordacci, *Critica e utopia. Da Kant a Francoforte*, Castelveccchi, Roma 2023, p. 136.

⁵ *Ivi*, p. 6.

⁶ *Ivi*, p. 135.

⁷ *Ibidem*.

⁸ *Ibidem*.

⁹ *Ivi*, p. 142.

¹⁰ *Ibidem*. Per ulteriori approfondimenti sulla potenzialità emancipativo-critica del pensiero utopico, cfr. A. Volpe (a cura di), *Storia, utopia, emancipazione*, Mimesis, Milano 2022.

società si è ordinata”¹¹. E dunque, un pensiero utopico che sia allo stesso tempo un pensiero critico non si fonda sulla “normatività di principi fondati sull’antropologia e sulla metafisica”¹² ma è radicato “nell’immediatezza di un’immaginazione immersa nelle relazioni e nelle istituzioni di una buona società”¹³. Il pensiero utopico-critico offre “lo *spunto* per ripensare le istituzioni nelle quali si vive a partire dall’esperienza (immaginata) di aver testimoniato l’esistenza di istituzioni e pratiche differenti e riconosciute [...] come meno ingiuste di quelle vigenti”¹⁴. È proprio sul riconoscimento delle ingiustizie vigenti che si fonda il pensiero utopico-critico perché, appunto, è la consapevolezza del presente che porta l’immaginazione a slanciarsi là dove le istituzioni e le pratiche costituiscono una comunità armoniosa. A caratterizzare il pensiero utopico-critico, quindi, non è un’analisi scientifica nei termini più strettamente marxisti, e cioè un’indagine matematica e sistematicamente organizzata delle contraddizioni vigenti, quanto la percezione soggettiva, tratta dall’esperienza immediata, che le cose non vadano. L’utopia nasce dunque “per contrasto e anzi per contraddizione rispetto a uno *status quo* vissuto come ingiusto e infelice”¹⁵, offrendo così “uno scopo e una visione alla critica”¹⁶ proprio grazie alla “proiezione immaginata in una realtà alternativa possibile”¹⁷.

La mossa di Mordacci è duplice. Da un lato l’utopia viene considerata come una forma della critica *proto-* o *quasi-dialettica*¹⁸ di pensare la condizione presente, e dall’altro viene intesa come una molla immaginativa che carica di motivi all’agire la critica stessa. Anzi, l’utopia costituisce “un essenziale elemento di validità”¹⁹ per la critica, non perché la supporti in forme analitiche o organicamente sistematizzate, ma poiché slancia gli individui al di là del contingente, facendo al contempo luce sui suoi elementi trasformativi. Bisogna rendersi conto che la propria condizione presente è una *distopia*, ovvero, come spiega John Stuart Mill coniando il termine,

¹¹ R. Mordacci, op. cit., p. 143, corsivo aggiunto.

¹² *Ibidem*.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ *Ivi*, p. 144, corsivo aggiunto.

¹⁵ *Ivi*, p. 147.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ Cfr. *ivi*, p. 145.

¹⁹ *Ivi*, p. 147.

rappresenta una società “troppo cattiva per essere praticabile”²⁰. La distopia è un elemento inalienabile del pensiero utopico-critico in quanto esprime “la precisa denuncia di tratti inaccettabili delle società reali, enucleati ed enfaticizzati allo scopo di renderli maggiormente visibili”²¹. È distopico quel “giudizio etico e politico, che rifiuta certe strutture della società presente mostrando, attraverso un processo di ingrandimento, la loro natura disumana”²², finendo così per dare il là all’immaginazione utopica. Dunque, “la critica utopica come critica sociale è essenzialmente [quel]’analisi della società presente come attraversata da tratti distopici”²³ che osa di accettare “la sfida di definire, tratteggiare e immaginare concretamente almeno alcune di quelle trasformazioni che devono corrispondere al rovesciamento delle contraddizioni rilevate”²⁴. La concretezza delle trasformazioni è un ulteriore elemento di svolta che il pensiero critico introduce per l’utopia. Infatti, l’utopia, se è un’utopia strutturalmente critica, non rimane nella fluttuazione di una fantasia ma dà una spinta immaginativa alla critica stessa. Questo implica che le alternative immaginate devono essere sì utopiche, e cioè devono rappresentare un assetto migliore del mondo, ma comunque devono essere “*al tempo stesso praticabili*”²⁵. Quindi, l’immaginazione utopica esprime le sue potenzialità emancipative e trasformative proprio quando, e solo se, mette in luce le possibilità pratiche anziché astrarle nell’immagine.

L’importanza teorica del contributo di Mordacci sta nel formalizzare una teoria critica che impieghi strutturalmente l’utopia e l’immaginazione utopica. Mordacci, dunque, non conduce una storia dell’utopia ma una storia della teoria critica che cerca di comprendere come, e se, l’utopia giochi un ruolo all’interno della pletora delle teorie critiche (trascendentale, dialettica, genealogica e messianica)²⁶. L’utopia diventa così un dispositivo filosofico per la teoria critica e per l’agire critico, in quanto riempie l’analisi scientifica di una spinta a realizzare ciò che è inizialmente solo utopicamente

²⁰ J. S. Mill, cit. in R. Mordacci, op. cit., p. 149; J. S. Mill, cit. in “Dystopia”, in R. C. S. Trahair, *Utopias and Utopians: An Historical Dictionary*, Greenwood Press, Stati Uniti 1999, p. 110.

²¹ R. Mordacci, op. cit., p. 149.

²² *Ibidem*.

²³ *Ivi*, p. 152.

²⁴ *Ivi*, p. 157.

²⁵ *Ivi*, p. 164, corsivo in originale.

²⁶ La discussione di queste forme della teoria critica interessa la prima parte del lavoro di Mordacci. Anche in questo caso non si tratta di un interesse solo ricostruttivo, ma anche e specialmente costruttivo verso l’affermazione della necessità dell’immaginazione utopica nella teoria critica. Per approfondire, cfr. in particolare *ivi*, pp. 15-131 e pp. 153-157.

immaginato. Di seguito, dimostreremo che la realizzazione dell'utopia è espressa in termini fenomenologici e, in particolare, attraverso la fenomenologia della coscienza interna del tempo.

3. *Fenomenologia: è tempo di utopia*

In questa sezione si sosterrà che l'utopia è una disposizione della coscienza modulata sulla fenomenologia della coscienza interna del tempo. Va precisato che il nostro metodo sarà impostato sulla fenomenologia trascendentale, e cioè verterà sui “vissuti considerati dal punto di vista della loro pura essenza, ossia di *essenze pure* e di ciò che in esse è a priori *incluso in maniera incondizionatamente necessaria*”²⁷. L'utopia e l'immaginazione utopica sono considerate come categorie filosofiche specificamente – o comunque perlopiù – inerenti alla filosofia sociale e politica, se non più ampiamente alla teoria critica sociologicamente impostata. Alla fenomenologia, invece, interessa la *regione della coscienza pura* con tutti i suoi vissuti, considerati nella loro essenza. Per questa ragione, se alla teoria critica interessa comprendere le forme dell'utopia e dell'immaginazione utopica nel loro contenuto trasformativo-emancipativo, alla fenomenologia trascendentale interesserebbe capire che tipo di vissuto sia quello utopico rispetto all'articolazione trascendentale dell'esperienza. Dal nostro punto di vista, questo porta a una mutuale implicazione tra metodo eidetico e teoria utopico-critica: in particolare, la fenomenologia della coscienza interna del tempo definisce le modalità in cui l'immaginazione utopica fornisce motivi all'agire, comprendendo come il vissuto utopico e l'immaginazione utopica costituiscano un'esperienza non solo immaginativa ma anche più propriamente trasformativa ed emancipativa.

3.1 *Le dimensioni del tempo fenomenologico*

Prima, vale la pena ricostruire il funzionamento della coscienza interna del tempo, soffermandoci in particolare sulle *Zeitvorlesungen* (1893-1917) – e nello specifico sul diagramma del tempo del 1905 –, su *Idee I-II* (1913), e accennando agli sviluppi dei *Bernauer Manuskripte über das Zeitbewußtsein* (1917-1918) e dei *C-Manuskripte* (1929-1934). Come spiega Husserl, ci sono due principali modi di darsi del tempo. Il primo è il *tempo obbiettivo* “della

²⁷ E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, vol. I, *Introduzione generale alla fenomenologia pura*, Einaudi, Torino 2002, §36, p. 84, corsivo in originale.

natura nel senso delle scienze della natura”²⁸, e il secondo, di diretto interesse per la fenomenologia, è il “*tempo immanente* del flusso di coscienza”²⁹, che riguarda l’ordinamento temporale dei vissuti nella coscienza, e cioè lo studio del loro inizio (impressione originaria [*Urimpressione*]), della loro durata nel passato (ritenzione) e nel futuro (protensione). Consideriamo il classico esempio husserliano di un suono: “esso comincia e finisce”³⁰, nel senso che dopo averlo percepito originariamente nell’ora, “*precipita* [...] nel sempre più lontano passato”³¹. Questo suono ha una *durata*, che è descritta fenomenologicamente nei termini della *ritenzione*, ovverosia i momenti nei quali “in questo sprofondare [nel passato], io lo *tengo* ancora saldo”³². In termini obbiettivistici, la focalizzazione sarebbe sugli istanti nei quali quel suono è per così dire attivo, fin quando non esaurisce la sua espansione nello spazio. Il tempo immanente alla coscienza dice qualcosa di ben diverso, in quanto *il tempo obbiettivo di esaurimento può non corrispondere al tempo fenomenologico di esaurimento*³³. Il suono può non essere più presente nella misurazione naturalistica del tempo obbiettivo, ma possiamo *tenerlo a mente*: si può canticchiarne la melodia, ripescarne il ritmo, inserirlo nella cornice più ampia del concerto, o magari mescolarlo a un’altra sonorità. Ora il suono è “una formazione non più animata da alcun punto di produzione dell’ora, ma che si modifica costantemente e sprofonda nel vuoto”³⁴: si ritiene a mente questo suono il più possibile, ma col tempo sarà ricordato con meno precisione. La dimensione fenomenologica della temporalità è inizialmente rappresentata da Husserl con il *diagramma del tempo* del 1905 presentato di seguito:

²⁸ Id., *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, FrancoAngeli, Milano 2001, §1, p. 44.

²⁹ *Ibidem*, corsivo in originale.

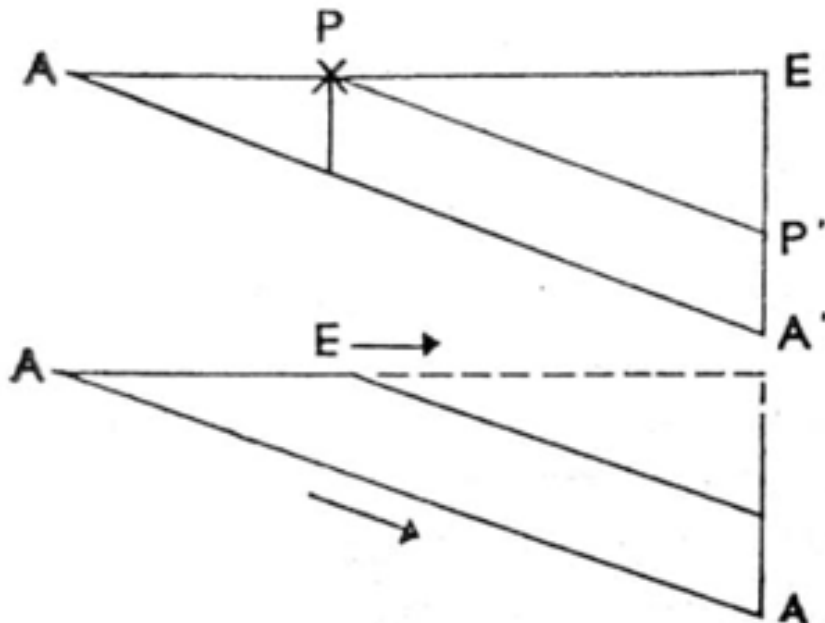
³⁰ E, Husserl, *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, cit., p. 60.

³¹ *Ibidem*, corsivo aggiunto.

³² *Ibidem*, corsivo aggiunto.

³³ In *Idee I*, Husserl descrive il tempo obbiettivo nei termini di un *tempo cosmico* che sta in relazione al tempo fenomenologico “analogamente a come la diffusione [*Ausbreitung*] propria dell’*essenza* immanente di un concreto contenuto sensibile [...] sta all’estensione [*Ausdehnung*] spaziale oggettiva, e precisamente a quella di un *obiectum* fisico che si manifesta e che si adombra” (E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, vol. I, *Introduzione generale alla fenomenologia pura*, cit., §81, p. 203). La descrizione obbiettivistico-cosmica del tempo, dunque, si focalizza sulla dimensione oggettivata e misurabile della realtà, laddove quella fenomenologica si concentra sull’immanenza temporale del vissuto all’interno del flusso di coscienza.

³⁴ Id., *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, cit., p. 61.

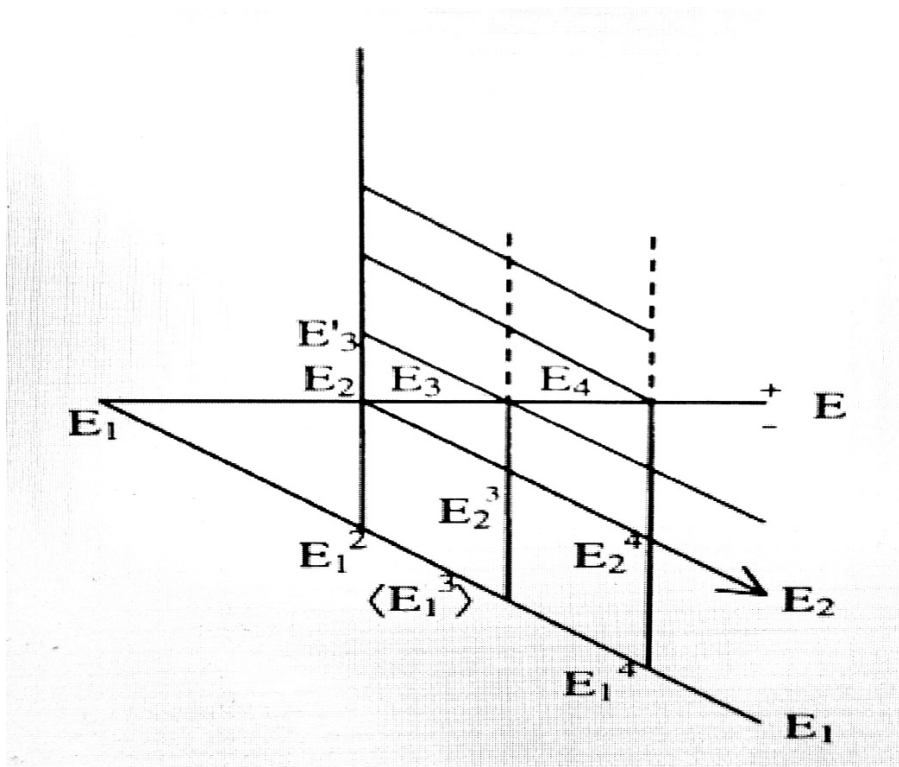


“Diagramma del tempo”, in E. Husserl, *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, cit., p. 64.

Nelle *Zeitvorlesungen* Husserl si concentra specificamente sullo svuotamento ritensionale del presente. Questo diagramma rappresenta figurativamente la *catena di ritenzioni* che costituisce lo scorrere nel passato di un'impressione originaria. Dato un punto P, ovvero il punto di origine o impressione originaria, il segmento PA definisce la ritenzione. Consideriamo ancora un suono. P rappresenta il momento in cui si percepisce il suono, PA invece la ritenzione fino al suo affievolimento. La particolarità che il diagramma ci permette di cogliere, però, è che l'esaurimento del momento ritensionale non porta all'*eliminazione* del vissuto: a finire è l'impressione originaria P e la sua ritenzione PA. Come approfondisce Husserl in *Idee II*, infatti, “i vissuti passati non sono scomparsi senza lasciar traccia, ogni vissuto

ha delle ripercussioni”³⁵, o ancora “c’è un primo vissuto in cui viene fondato il ricordo, e questo ricordo *permane*”³⁶, “*sussiste per sempre*”³⁷.

Husserl espande la propria analisi sul tempo fenomenologico all’interno dei *Bernauer Manuskripte* e dei *C-Manuskripte*, dove si trova una costituzione fenomenologica del tempo articolata su una tripartizione delle dimensioni temporali: lo scorrere temporale dei vissuti non si compone solo più dell’impressione originaria – dai Manoscritti di Bernauer in poi sostituita col termine *Urpräsentation*, “presenza originaria” – e della ritenzione, ma ora anche la protensione interviene strutturalmente nell’ordinamento temporale dei vissuti nella coscienza. Il nuovo diagramma del tempo, ora, rappresenta le modificazioni protensionali³⁸:



³⁵ Id., *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, vol. II, *Ricerche fenomenologiche sopra la costituzione*, Einaudi, Torino 2002, §32, p. 139.

³⁶ Ivi, §29, p. 120, corsivo aggiunto.

³⁷ *Ibidem*, corsivo aggiunto.

³⁸ Il diagramma si trova in E. Husserl, *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewußtsein (1917-1918)*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 2001, p. 22.

La maggiore verticalità di questo diagramma evidenzia degli aspetti particolari: nonostante l'impressione originaria, ora *Urpräsentation*, sia ancora centrale, notiamo che ogni "ora" (E_1 , E_2 ed E_3) è verticalmente articolato su una retta che integra lo svuotamento ritensionale e il riempimento protensionale. Se nel 1905 il tempo era essenzialmente costituito da un'origine e dal suo sbiadimento ritensionale nel passato, e il futuro era solo accennato, adesso il riempimento protensionale diventa necessario per la costituzione fenomenologica del tempo interno. In questo senso, il presente non si limita a sbiadire ritensionalmente, ma *contiene* l'apertura al futuro³⁹. E quindi, il tempo fenomenologico è costituito dall'interdipendenza essenziale di ritenzione e protensione: l'apertura protensionale riferisce di un decorso ritensionale, e a sua volta lo svuotamento ritensionale è accompagnato dalle direzioni protensionali. Diversamente dalle *Zeitvorlesungen*, ritenzione e protensione costituiscono insieme l'organizzazione fenomenologico-temporale dei vissuti nella coscienza, e questo, come spiega Penna, implica che "la ritenzione successiva rispetto a quella che consideriamo contiene in sé, sottoforma di precedente ritenzione, anche la protensione ad essa relativa"⁴⁰, e cioè implica che ogni momento di un oggetto temporale comprende, in forma necessaria, elementi ritensionali (passati) e protensionali (futuri) per l'ordinamento temporale del vissuto nella coscienza.

Nei *C-Manuskripte* la fenomenologia della coscienza interna del tempo arriva alla sua definizione completa. Ora, è il *presente vivente* [*Lebendige Gegenwart*] a darsi come costituente della temporalità dell'*Io-Originario* [*Ur-Ich*]. Coi *C-Manuskripte* il discorso sul tempo si riorganizza su strutture eminentemente trascendentali, in linea con la maturazione della scienza fenomenologica a partire e in seguito alle *Idee*. Il piano trascendentale introduce un nuovo livello di analisi: se l'impressione originaria o l'*Urpräsentation* contenevano un elemento soggettivo, la coscienza esperiente, e uno oggettivo, e cioè l'oggetto temporale, con l'introduzione del presente originario e dell'*Io-Originario* non sussiste alcuna distinzione

³⁹ Per un approfondimento sui manoscritti di *Bernauer* di Husserl, cfr. M. Ronzoni, *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewußtsein (1917-1918). Brevi note su un approccio genetico al problema della temporalità*, in "Leitmotiv", n. 3, 2023, pp. 275-283.

⁴⁰ A. Penna, *La costituzione temporale nella fenomenologia husserliana (1917/1918 – 1929/34)*, Il Mulino, Bologna 2007, p. 15.

essenziale in quanto l'oggetto si dà intenzionalmente all'interno di un io che è il punto di costituzione della temporalità⁴¹.

Per mettere in ordine: la fenomenologia della coscienza interna del tempo mette in luce un concetto di temporalità articolato e stratificato, dove ogni impressione originaria ha un decorso temporale che tiene assieme le dimensioni ritentive con quelle protensive. Anche quando l'affievolimento ritensionale rende quel vissuto un ricordo, e anche quando quel ricordo sprofondasse tanto da non sembrare più raggiungibile, esso non sparisce dal flusso di coscienza. Anzi, come detto, *tutti* i vissuti permangono nel flusso, influenzando, a gradi e gerarchie diverse, le successive risposte affettive ed emotive, i riempimenti e le concatenazioni motivazionali della coscienza⁴². Il tempo immanente alla coscienza studia quindi l'articolazione e la disposizione temporale dei vissuti seguendo una traiettoria che non scorre semplicemente in passato, presente e futuro, ma che invece stratifica questi momenti in maniera tale che ogni vissuto abbia una salienza particolare nel flusso di coscienza.

A interessarci per la nostra indagine fenomenologica dell'utopia e dell'immaginazione utopica sono specialmente l'impressione originaria e la protensione nella sua modalità attiva: l'*attesa*. Laddove la protensione funziona come momento *passivo* che, come abbiamo visto, conferisce tridimensionalità alla costituzione fenomenologica del tempo interno – la melodia alla sua acme genera la protensione di suoni risolutori a seguire –, l'*attesa* è un momento attivo dove il contenuto della protensione viene tematizzato: i suoni risolutori non sono solo riempimenti protensionali per l'organizzazione temporale ordinata del vissuto “melodia”, ma sono attivamente tematizzati e attesi. In questo senso, l'apertura protensiva costituisce un'espansione nel tempo riempita di un contenuto che, nel caso dell'utopia, è immaginativamente costituito e attivamente atteso.

⁴¹ Per approfondire i temi dei *C-Manuskripte*, cfr. A. Schnell, *Husserls C-Manuskripte*, URL: <https://aschnell.eu/wp-content/uploads/sites/7/2022/03/C-Manuskripte.pdf> (ultimo accesso: 22 maggio 2026); per una ulteriore ricostruzione degli sviluppi della fenomenologia della coscienza interna del tempo husserliana, con una particolare focalizzazione sul ruolo della protensione nella costituzione della coscienza interna del tempo, cfr. L. Rodemeyer, *Developments in the Theory of Time-Consciousness*, in: D. Welton (a cura di), *The New Husserl. A Critical Reader*, Indiana University Press, Bloomington 2003, pp. 125-154.

⁴² Per approfondire i legami fenomenologici tra fenomenologia del tempo interno e costituzione della persona nei suoi atti, cfr. S. Santamato, “Persona e tempo. Per una fenomenologia temporale della persona”, in *Scenari*, 2024. URL: <https://www.mimesis-scenari.it/2024/09/26/persona-e-tempo-per-una-fenomenologia-temporale-della-persona/> (ultimo accesso: 27 aprile 2026).

3.2 *Utopia come apertura protensiva e immaginativo-aspettazionale*

Nel presente paragrafo, si avanza una teoria fenomenologica dell'utopia e dell'immaginazione utopica che concepisce l'utopia come un'*apertura protensiva e immaginativo-aspettazionale* basata sulla struttura intenzionale del *ricordo fantastico*. Il concetto di ricordo fantastico appare in un appunto di Husserl datato al 20 dicembre 1901⁴³. Il ricordo fantastico è un "ricordo in base a una rappresentazione di fantasia"⁴⁴, che deve essere inteso "sullo stesso piano della posizione intuitiva di *ora* di un non-percepito"⁴⁵. Si ha un ricordo fantastico quando "mi rappresento ora la strada, l'immagine compare e io l'apprendo come rappresentazione"⁴⁶, e cioè, più in generale, costituisce un ricordo fantastico quella rappresentazione di un *ora* che non è dato alla percezione. Se si ha la rappresentazione di una bottiglia di acqua sul tavolo quando non c'è, di una sigaretta nel proprio pacchetto quando sono finite, o di cento talleri nella propria tasca quando si è squattrinati, il contenuto di questa rappresentazione è un ora non-percepito: la bottiglia d'acqua non è sul tavolo, le sigarette sono finite, non si hanno cento talleri in tasca.

Crediamo che ci siano degli elementi in comune tra l'immaginazione utopica e il ricordo fantastico. Anzitutto, come l'immaginazione utopica porta a rappresentazione un'immagine migliore del mondo che non si dà nella realtà, così il ricordo fantastico porta a rappresentazione un ora non-percepito. Dicevamo che il fondamento immaginativo del vissuto utopico non deve portare la coscienza a navigare indefinitamente nell'immaginazione, ma deve generare un motivo all'azione nel presente. Nei termini della fenomenologia della coscienza interna del tempo, possiamo definire il vissuto utopico come un atto immaginativo che, partendo da un'impressione originaria distopica, costituisce un'apertura protensiva e attivo-aspettazionale dove le distopie sono risolte. Da questo punto di vista, il ricordo fantastico e l'immaginazione utopica hanno somiglianze strutturali ma differenze fondamentali: laddove il ricordo fantastico rievoca qualcosa per portarlo alla mente attraverso la fantasia, il vissuto utopico rovescia questa configurazione, risolvendo immaginativamente e non fantasiosamente le distopie del presente nell'ora non-percepito. Questo implica che, se nella disposizione fantastica della coscienza la fantasia elabora figure o immagini che possono avere una configurazione che contraddice o astrae la realtà, l'utopia rivolge la coscienza

⁴³ Cfr. E. Husserl, *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, cit., nr. 15, pp. 194 sgg.

⁴⁴ *Ivi*, nr. 15, p. 195.

⁴⁵ *Ibidem*, corsivo aggiunto.

⁴⁶ *Ibidem*.

in una disposizione immaginativa dove le immagini sono coerenti con l'organizzazione trascendentale dell'esperienza. L'immaginazione utopica può costituire motivi all'agire proprio perché la disposizione immaginativa della coscienza è coerente con l'articolazione dell'esperienza, e in particolare con l'organizzazione fenomenologica dei vissuti temporali. Allora, la disposizione immaginativa dell'utopia ci può dire qualcosa delle contraddizioni presenti.

Tenendo a mente che l'immaginazione utopica elabora un'immagine migliore di un presente distopico, il vissuto utopico può essere espresso come una disposizione temporale della coscienza che dall'impressione originaria va in direzione protensiva e immaginativo-aspettazionale dell'ora non-percepito, e che dalla protensione immaginativo-aspettazionale dell'ora non-percepito va in direzione dell'impressione originaria per costituire motivi all'agire. Seguendo questa struttura, sarebbe il moto mutualmente direttivo tra impressione originaria e protensione immaginativo-aspettazionale di un ora non-percepito a caricare di potenza agentiva il presente: l'immaginazione utopica che produce la rappresentazione di un ora non-percepito migliore, conferisce motivi all'agire per attualizzare quella condizione utopicamente rappresentata. E quindi, il contenuto rappresentazionale dell'immagine utopica ha lo scopo preciso di tornare all'impressione originaria. In questo senso, la carica trasformativo-emancipativa del vissuto utopico può essere espressa fenomenologicamente in un moto temporale duplice e bidirezionale, che da un lato si fonda sulla risoluzione immaginativa delle distopie dell'impressione originaria in un ora non-percepito, e che dall'altro si riavvolge dall'ora non-percepito dell'immaginazione verso l'impressione originaria, creando motivi all'agire.

La fenomenologia della coscienza interna del tempo porta alla luce ulteriori sfumature dell'utopia e dell'immaginazione utopica. Se la protensione può animarsi attivamente in un'attesa generata dall'impressione originaria – l'acme di una melodia genera l'aspettazione di suoni che concludano la semantica musicale –, anche l'aspettazione del vissuto utopico deve essere costituita dall'impressione originaria. In questo senso, l'impressione originaria *contiene* l'elemento trasformativo-emancipativo: sono le distopie nell'ora percepito a porre l'aspettazione immaginativa della loro risoluzione in un ora non-percepito. In altri termini, le condizioni di risoluzione che l'immaginazione utopica rappresenta sono nelle cose stesse: l'immaginazione utopica mette in luce *quello che è già* originariamente presente, dandogli carica agentiva. La fenomenologia sostiene con un proprio argomento la non-idealità dell'utopia già supportata dal pensiero utopico-

critico. E cioè: l'utopia non nasce dall'astratta fantasia, ma proprio diversamente da una precisa disposizione immaginativa al tempo fondata tanto sull'impressione originaria quanto sull'aspettazione. L'utopia nasce dall'esperienza che le cose non vadano proprio perché è l'impressione originaria a offrire il materiale fenomenologico e immaginativo per la rappresentazione di un ora non-percepito migliore. E anzi: l'elemento trasformativo-emancipativo, che è il motore propulsore della teoria critica, è già qui dove si soffre la distopia, ed è proprio l'immaginazione utopica a renderlo evidente tornando dalla protensione all'impressione originaria. E quindi, ancora: se l'immaginazione utopica rende evidente gli elementi trasformativo-emancipativi del presente, allora l'utopia costituisce una forma di *apprensione pre-teoretica e pre-riflessiva* delle contraddizioni vigenti che rendono distopico il presente vissuto. Da un certo punto di vista, possiamo dire che ogni forma di critica nasce da un'apprensione pre-teoretica e pre-riflessiva delle distopie, che vengono poi espresse immaginativamente nell'utopia. L'utopia non è allora un semplice strumento per l'emancipazione, ma ne è il catalizzatore: l'immagine di un luogo migliore muove all'agire per attualizzare questa rappresentazione. La fenomenologia permette ancora un passo ulteriore.

3.3 Fare utopia attraverso l'io posso del corpo vivo

La fenomenologia può ragionare sui motivi all'agire dell'utopia attraverso la motilità libera del *corpo vivo* [*Leib*] che, diversamente dal *corpo oggettivato* [*Körper*], e cioè il corpo che *ho* e che risponde a funzioni biologiche e fisiologiche fondate su nessi di causalità, è il corpo che *sono* e nel quale si incarna l'identità personale, il corpo inteso come *sistema di luoghi*, il punto di localizzazione propriocettivo delle sensazioni, nonché il campo di espressione affettivo-qualitativa della vita emotiva personale, il luogo di dispiegamento della motivazione. Il corpo che, ancora, dispiega la vita personale in base alle sue condizionalità pratiche, le quali fondano l'*io posso* della libertà, dato che “tutto il mio potere nella sfera fisica è mediato dalle mie attività corporee, dal mio corpo vivo, dalle mie facoltà corporee”⁴⁷. Inoltre, perché “lo psichico ci è dato nella sua connessione con la materialità”⁴⁸, il corpo vivo esprime, tanto fisiognomicamente quanto mobilmente, l'emotività o le risposte affettivo-motivazionali del suo soggetto incarnato: si può riconoscere che il nostro amico si senta triste dalla sua

⁴⁷ E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, vol. II, *Ricerche fenomenologiche sopra la costituzione*, cit., §60a, p. 259.

⁴⁸ Ivi, §20, p. 96.

insolita fiacchezza, oppure ci si rende subito partecipi della sua gioia se lo si vede più attivo del solito. Come continua Husserl, l'espressività del corpo vivo passa da "ciò che posso fare, ciò che sono in grado di fare, ciò di cui sono capace, ciò che mi sta coscienzialmente di fronte"⁴⁹. Da questo punto di vista, possiamo focalizzare meglio di che tipo siano i motivi all'agire generati dall'utopia e dall'immaginazione utopica.

L'elemento protensivo dell'immaginazione utopica ritorna nell'impressione originaria mettendone in luce gli elementi agentivi di trasformazione ed emancipazione, che adesso sono *coscienzialmente di fronte*. L'utopia di un ora non-percepito viene messa "di fronte agli occhi della mia coscienza"⁵⁰, e insieme nuove possibilità di agire vengono allo sguardo della coscienza. Adesso che ci sono di fronte, possiamo farne qualcosa. La fenomenologia può sostenere che l'utopia la si realizzi con la libera motilità del corpo vivo e la sua espressività qualitativo-affettiva, creando una diretta relazione tra l'immaginazione utopica e le condizioni pratiche del corpo vivo. In particolare, può rendere conto degli strati affettivo-qualitativi che muovono il corpo vivo. Come detto, il corpo vivo, diversamente da quello oggettivato, non è mosso solo da relazioni causali e fisiche, ma risponde a relazioni e concatenazioni motivazionali. Il corpo vivo è *sollecitato* all'azione, e questa sollecitazione si costituisce per il fatto che "io vedo gli elementi cosali nella misura in cui mi si manifestano, ma vivo, attraverso la comprensione, nel senso"⁵¹. Questo senso "si fonde"⁵² con le cose, costituendo orientamenti e riempimenti motivazionali. L'immaginazione utopica, allora, espande ciò che si crede nelle proprie facoltà espressivo-corporee portando a galla un'articolazione di senso piena di elementi trasformativi ed emancipativi. In questo senso, è vero che, da un lato, "le cose materiali sono condizionate esclusivamente dall'esterno [...] [e] sono *realtà senza storia*"⁵³, ma dall'altro possono diventare il motore del cambiamento della storia: l'immaginazione utopica è la sorgente di questo cambiamento, espressa nella libera motilità affettivo-motivazionale del corpo vivo. È così che l'utopia può *osare* davvero, concretizzandosi nelle proteste, negli atti eversivi e lo scendere in piazza, nelle dinamiche conflittuali e dialogiche coi toni che si alzano e i gesti che incalzano, nell'intensità e nella presenza dei corpi che occupano lo spazio pubblico, nello strepito deciso dei

⁴⁹ *Ivi*, §60a, p. 258.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ *Ivi*, §56h, p. 239.

⁵² *Ivi*, §56h, p. 240.

⁵³ *Ivi*, §33, p. 140, corsivo in originale.

loro passi, nei cori collettivi, nei processi di aggregazione e dissenso, nelle forme di resistenza pubblica e comunitaria, nelle pratiche di mobilitazione sociale e politica, e così via, attraverso “pratiche emancipative che siano in grado di trasformare radicalmente la realtà sociale esistente”⁵⁴.

Conclusione

In questo articolo, abbiamo cercato di analizzare l'utopia e l'immaginazione utopica attraverso il metodo della fenomenologia trascendentale, con un'enfasi sulla fenomenologia della coscienza interna del tempo. L'articolo ha proposto un'argomentazione strutturata intorno a tre parti principali.

Nella prima parte abbiamo definito il concetto di utopia, riconnettendolo all'originaria idea di More fino agli sviluppi nel pensiero utopico-critico di Mordacci. Nella seconda parte abbiamo invece tratteggiato gli elementi fondamentali della fenomenologia della coscienza interna del tempo. Nella terza parte, infine, abbiamo concluso che l'utopia e l'immaginazione utopica costituiscono una specifica disposizione temporale della coscienza, che realizza un rapporto bidirezionale dall'impressione originaria alla protensione immaginativo-aspettazionale, e dalla protensione immaginativo-aspettazionale all'impressione originaria, aprendo infine nuovi motivi per agire attualizzabili col proprio corpo vivo.

In conclusione, questo articolo vuole dare una contestualizzazione fenomenologica all'utopia e all'immaginazione utopica, dimostrando che l'utopia non è una fluttuazione della fantasia ma una disposizione immaginativa della coscienza verso un mondo migliore. Come conclude Mordacci, “creare *ex nihilo* una comunità utopica è l'errore in cui sono incorsi la gran parte dei progetti proposti dagli utopisti”⁵⁵, e la fenomenologia lo dimostra a sua volta: l'impressione originaria è la sorgente e l'approdo dell'utopia, e l'immaginazione utopica “è il tentativo di pensare il più concretamente possibile ciò che le ingiustizie attuali tengono bloccato e che chiede a gran voce di essere reso reale”⁵⁶. Un nuovo mondo si dischiude portando l'utopia nell'orizzonte delle aspettative: non resta che appropriarcene.

⁵⁴ R. Mordacci, op. cit., p. 178.

⁵⁵ *Ivi*, p. 173, corsivo in originale.

⁵⁶ *Ivi*, p. 178.