

segni e comprensione



**RIVISTA SEMESTRALE
ANNO XL
n. 111/2026**

A cura di

Carla Danani
Francesca Romana De Paola

**ISSN: 1121-6530
e-ISSN: 1828-5368**

SEGNI E COMPRENSIONE

La Rivista è indicizzata in

Humanities Source Ultimate, EBSCO Discovery Service (EDS), DOAJ, ULRICH'S, JOURNALTOCS, GOOGLE SCHOLAR, SCIENTIFIC COMMONS, IBZ Online, Catalogo italiano dei periodici (ACNP), IISF (Istituto Italiano di Studi Filosofici), Articoli italiani di periodici accademici (AIDA), Torrossa Online Digital Bookstore.

Collaborano alla pubblicazione della Rivista:

- Centre de Recherches en Histoire des Idées in France;
- Research Group Escritoras y Escrituras (50 members in different countries around the world);
- UNESCO Chair for the study of philosophical foundations of justice and democratic society, a research center at the Université du Québec à Montréal (Canada).

La rivista è stata classificata dall'ANVUR tra le Riviste di:
Classe A per il settore concorsuale 11/C1
Scientifiche per l'Area 10 e l'Area 11

SEGNI E COMPrensIONE

EDITOR IN CHIEF: Daniela De Leo

STEERING COMMITTEE

Angela Ales Bello (Università Lateranense, Roma)

Gabriella Armenise (Università del Salento)

Pio Colonnello (Università della Calabria)

EDITORIAL BOARD

Andrea Aguti (Università di Urbino); Renaud Barbaras (Paris I – Sorbonne, France); Antonella Cagnolati (Università di Foggia); Mauro Carbone (Université Jean Moulin Lyon 3, France); Umberto Curi (Università di Padova); Marisa Forcina (Università del Salento); Roberta Lanfredini (Università di Firenze); Luca Illetterati (Università di Padova); Sandro Mancini (Università di Palermo); Giorgio Rizzo (Università del Salento); Carlo Sini (Università di Milano); Paolo Spinicci (Università di Milano); Julius Kapembwa (University of Zambia).

SCIENTIFIC COMMITTEE

Pierandrea Amato (Università di Messina); Philippe Audegean (University of Nice - Sophia Antipolis, France); Francesca Brezzi (Università di Roma 3); Annalisa Caputo (Università di Bari); Gennaro Carillo (Università di Napoli); Claudio Ciancio (Università del Piemonte Orientale); Ennio De Bellis (Università del Salento); Francesca Romana De Paola (Università del Salento); Emmanuel de Saint Aubert (CNRS École Normale Supérieure Paris, France); Gilberto Di Petta (Università degli Studi di Napoli “Federico II”); Francesco Giovanni Giannachi (Università del Salento); Ida Giugnatico (Université de Québec à Montréal, United States); Elsa Grasso (Université Côte d’Azur, France); Lucilla Guidi (Hildesheim Universität, Germany); Renate Holub (University of California – Berkeley, United States); Pietro Luigi Iaia (Università del Salento); Jean Leclerc (Western University, Ontario, Canada); Marcella Leopizzi (Università del Salento); Claudia Lo Casto (Università di Salerno); Mariano Longo (Università del Salento); William McBride (Purdue University, West Lafayette, Indiana, United States); Roberto Melisi (Università Federico II Napoli); Omer Moussaly (Université du Québec à Montréal, Canada); Claudio Palazzolo (Università di Genova); François Roudaut (Université Paul-Valéry Montpellier III, France); Carmen Guzman Revilla (Universitat de Barcellona, Spain); Gamin

Russell (University of Iowa, United States); Nicola Russo (Università di Napoli); Giovanni Scarafile (Università di Pisa); Fabio Seller (Università di Napoli “Federico II”); Paola Ricci Sindoni (Università di Messina); Stella Spriet (University of Saskatchewan, Canada); Fabio Sulpizio (Università del Salento); Jennifer Tamas (State University of New Jersey, United States); Christel Taillibert (University of Nice – Sophia Aveauntipolis, France); Laura Tundo (Università del Salento); Christiane Veauvy (CNRS École Normale Supérieure Paris, France).

CONSULTING EDITORS

Gaia Gallo (Università del Salento); Elia Gonnella (Università del Salento); Francesca Romana De Paola (Università del Salento); Mario Lamorgese (Università del Salento).

INDICE

Index

EDITORIALE

Editorial

11

SAGGI

Essays

Sezione I

APPROCCI

Approaches

Tracce per l'utopia

Traces for Utopia

FRANCESCO TOTARO

25

Utopia, altrimenti speranza: tensionalità tra presente e possibile

Utopia, or else hope: the tension between the present and the possible

MARIO LAMORGESE

43

Una contro-lettura fenomenologica dell'utopia.

Negatività, impossibilità e spazio dell'accadere

A phenomenological counter-reading of utopia.

Negativity, impossibility, and the space of occurrence

GIANMARCO BEZZI

57

Coscienza interna del tempo e immaginazione utopica

Inner consciousness of time and utopian imagination

SIMONE ALDO SANTAMATO

73

Utopia as adverb. On the epistemic conditions of utopian thought

KEVIN PURKHAUSER

89

*(Re)tracing the Untraceable: Utopia as a Thought Experiment in the Form
of Fictional Reality*

ULRICH ARNSWALD

107

Sezione II

AUTORI

Authors

Morelly. Un auteur méconnu, qui doit être lu

Morelly. A little-known author who must be read

CATERINA DEMARIA

127

Utopianism revisited with William James's Pluralism.

From a Critique of the Realised Utopia to an Experimental Utopia

MATILDE FERRUCCI

139

Tra spirito e storia, Platone e Isaia: l'utopia "sporca" di Martin Buber

Between Spirit and History, Plato and Isaiah: Martin Buber's "Dirty" Utopia

ANTONINO GIANNETTO

155

What's the Common of Utopia?

To Merab Mamardashvili's Personal Utopia

SOFIA SOROKINA

171

Stratificazioni temporali e utopia concreta nel pensiero di Ernst Bloch

Temporal stratifications and concrete utopia in the thought of Ernst Bloch

IRENE VASAI

193

Agli inizi e al tramonto della politica.

Utopia, realismo e profezia nel pensiero di Mario Tronti

At the Dawn and Dusk of Politics:

Utopia, Realism, and Prophecy in the Thought of Mario Tronti

MATTEO CAVALLERI

207

Timothy Morton: la Dark Ecology come progetto utopico

Timothy Morton: Dark Ecology as a Utopian Project

LINDA D'ANGELO

231

Sezione III

TEMI

Themes

L'utopia di un'alfabetizzazione diffusa

The utopia of widespread literacy

RICCARDO FINOCCHI

251

Éthos della vita urbana: tracce di utopia per una sostenibilità relazionale

The Ethos of Urban Life: Traces of Utopia for a Relational Sustainability

MARIA TERESA RUSSO

265

“Ricucire il futuro”: per una utopia sostenibile dell'intelligenza artificiale

“Stitching Together the Future”: Towards a Sustainable Artificial Intelligence Utopia

GIOVANNA COSTANZO

281

L'utopia del gioco. Per una difesa del diritto internazionale a partire da

Johan Huizinga e Virgilio Melchiorre

The Utopia of Play: A Defense of International Law Based on

Johan Huizinga and Virgilio Melchiorre

LORENZO MIOZZO

305

*Retracing the Utopian Flesh: Phenomenology, Pro-aesthetics and the
Transformative Body*

from Blade Runner to Alien: Earth

GIGLA GONASHVILI

319

Acid Utopianism: Mark Fisher, Ernst Bloch & Oneohtrix Point Never

KASPER ESSERS

333

Rethinking Inclusion through Utopia: Critique and Project

CARLA DANANI

347

NOTE

Notes

Il mondo della vita e il mondo della legge.

Le situazioni limite nella bioetica

The world of life and the world of law.

Limit situations in bioethics

BOSIO FRANCO

363

*Dalla “vivenza” dell’empatia fenomenologica alla responsabilità
attraverso il pensiero di Edmund Husserl ed Edith Stein*

*From the “Lived Experience” of Phenomenological Empathy to Responsibility: Through
the Thought of Edmund Husserl and Edith Stein*

BRUNETTI GIULIA

375

*The Necessary Finitude: the Nietzschean Foundation of Meaning in
Bufalino’s the Tale of Timeless Castle*

SARAH DIERNA

397

Dehypostatizing the sense in sense-making

ZIXUAN LIU

411

RECENSIONI

Reviews

Pio Colonnello,

ESISTENZA E TRASCENDENZA. SAGGIO SU JASPERS,

Mimesis, Milano-Udine 2025 (111 pp.)

ALBERTO GIOVANNI BIUSO

423

Angela Ales Bello, Anna Maria Sciacca,

DALLE ANIME PEZZENTELLE A RIVEDER LE STELLE.

PURGATORIO, UN LUOGO MISTERIOSO,

Castelvecchi, Roma 2026 (240 pp.)

DE LEO ANTONIO

427

Editoriale

(Ri)tracciare utopia

A cura di Carla Danani¹

Quello che si era annunciato come il tempo del disincanto sembra essere approdato oggi a nuovi reincantamenti. Forse perché davvero del racconto non si può fare a meno, l'epoca che si vuole della post verità vive anch'essa di nuove narrazioni, alle quali ci si affida con nostalgia regressiva o con malinconia rassegnata. Si è avvolti da una sorta di reincantamento disincantato. Anche quando il reale non ha presa e il passato non conta, ci si scansa dall'orizzonte del futuro: raccontando tutt'al più a sé stessi – e lasciandosi raccontare – immagini di mondi che restano requisiti da pochi e alimentano rancori reali e frustrazioni solitarie.

In questo contesto, se da un lato si comprendono le ragioni dell'eclissarsi dell'intenzionalità utopica – troppo impegnativa la sua tensione alla trasformazione, nella quale non si crede più come responsabilità storica e sociale – dall'altro il suo rarefarsi urla come un pericolo.

Manca, utopia, come quel medio che si offre alla condivisione e a riconnettere presente e futuro – raccogliendo le consegne di un passato che pure non è più, ad accogliere il finito senza negarne le sporgenze, a dare ospitalità a infiniti che restano indominabili. Nell'orizzonte di un bene ospitale per ciascuno.

Le sue patologie sono note, ma non la smentiscono seppur la fiaccano: stanno nell'incapacità di essere pre-figurazione – per la pretesa di essere esito, come nella rinuncia a esserlo – per svalutazione di qualsiasi approdo. Sono nel rifugio nel sogno come nella violenza dell'imposizione. Sono malattie di disgiunzione che richiedono, perciò, abilità di ricucitura: tra presente e futuro, finito e infinito, qui e altrove. Utopia va forse intesa più come un verbo, che non un sostantivo. Sta nella messa in movimento che, trasformando lo stato di cose esistente, fa accadere un più-di-bene che non si pretende né definitivo né assoluto e, tuttavia, si arrischia nella responsabilità dell'evento. È un modo di intenzionare il reale che non lo lascia a sé stesso: lo impegna a un “più di bene”.

¹ Direttrice del C.I.S.U, Centro Interuniversitario di Studi sull'Utopia (Italia), con cui ha curato il corrente numero della rivista “Segni e Comprensione”.

Cercare le tracce di questo accadere – per riconoscerlo e dargli spazio e tempo – è già un atto intrinsecamente utopico: è stare al movimento. Ma non qualsiasi movimento. Si compie sulla traccia della rinuncia sia alla fuga sia all'imposizione, nella proposta di narrazioni plurali e variabili, immanentemente trascendenti e praticamente performative. È ciò che è impegnato a fare, in Italia, il Centro Interuniversitario di Studi Utopici – CISU – che raccoglie una quindicina di Atenei e da anni, con un respiro internazionale, approfondisce il tema con incessante piglio critico e teoretico, e ne propone l'attualità non solo scientifica ma in senso più ampio culturale e civile.

Questo numero della rivista “Segni e comprensione” raccoglie modi di riflessioni sul pensare utopico stesso, considerazioni sul presente in cui rinvenire occasioni di elaborazioni promettenti, magari rovesciando distopie rimaste nascoste, suggerisce temi, incontra autori con cui confrontarsi e prospettive teoriche da rileggere sempre di nuovo. Tracce di nuove prefigurazioni per narrazioni non mistificanti, in cui ritrovarsi per la costruzione del buon luogo che ancora non è. Si tratta di rimettere in gioco anche concetti del pensare e modelli di pratiche, per riuscire a cogliere una forza trasformativa che i critici di utopia non riescono a vedere. Oppure vogliono disinnescare.

Quali modi di pensiero si offrono a sostenere la sua spinta trasformativa. Quali autori ancora ci aiutano a pensarla, e a ripensarla? Quali esperienze custodiscono oggi quella latenza del possibile con cui lavora utopia? Nei cambiamenti in atto, come nei tentativi di resistenza, dove rintracciarla? E come?

Questa parte monografica articola i testi in tre sezioni: Modi, Autori, Temi.

La tripartizione segue il proporsi di diverse prospettive secondo cui viene affrontato il medesimo tema: vi sono saggi che trattano di utopia come specifica attitudine del pensiero di cui scandagliare le movenze; saggi che ricostruiscono il suo modo di prendere forma nella proposta di autori specifici, lasciandosi quindi guidare dalla densità di peculiari percorsi teorici; saggi che, infine, mettono alla prova la “postura” utopica immergendola in ambiti determinati dell'esperienza contemporanea – la città, il digitale, la normatività internazionale, il corpo, la musica. Il volume procede, così, dal confronto fondamentale, che si chiede cosa sia utopia, attraverso figure che ne hanno offerto e offrono l'incarnazione in diverse proposte teoriche, fino a declinazioni tematiche rispetto ad ambiti concreti.

Approcci. La prima parte raccoglie, quindi, i contributi che propongono una lente teorica per ripensare l'utopia come specifico modo di relazionarsi alla realtà. Apre la sezione il saggio di Francesco Totaro, *Tracce per l'utopia*, che individua nella forza trainante della dignità di ogni persona l'utopia concreta in grado di qualificare l'intreccio sistemico di popolo, potere e tecnologia, con cui oggi si devono fare i conti, allargando lo sguardo al rapporto tra l'umano e i viventi non umani e alla sua collocazione nel cosmo. Mario Lamorgese, in *Utopia, altrimenti speranza: tensionalità tra presente e possibile*, articola un'antropologia della tensione tra presente e possibile intrecciando utopia con immaginazione, speranza, simbolo e mostrandone insieme la fecondità e i rischi di degenerazione (rubricabili in evasione, ideologia, illusione). Gianmarco Bezzi propone dell'utopia, in *Una controlettura fenomenologica dell'utopia. Negatività, impossibilità e spazio dell'accadere*, una rilettura ermeneutica che la sottragga alla riduzione sia a progetto politico-razionale sia a genere letterario. La ridecrive invece, grazie al passaggio da una crono-topologia a una topo-cronologia, sulla scorta di Heidegger e di una rilettura di Fourier, come evento di impossibilità. Sul versante della fenomenologia trascendentale si muove Simone Santamato, *Coscienza interna del tempo e immaginazione utopica*, che rintraccia nella dialettica husserliana tra impressione originaria e protensione il fondamento di una temporalità bidirezionale e mutualmente direttiva, capace di dare consistenza fenomenologica all'aspettazione di un futuro migliore. Il contributo di Kevin Purkhauser, *Utopia as Adverb. On the Epistemic Conditions of Utopian Thought*, individua nella perdita del *Möglichkeitssinn* musiliano – l'equilibrio fecondo tra modello (che semplifica la complessità a vantaggio della gestibilità) e mito (che lascia aperte le contraddizioni perché siano sopportabili) – la ragione della crisi odierna del pensiero utopico, e propone di intendere l'utopia né come sostanza né come verbo ma come avverbio: come modalità di orientamento. Chiude la parte il contributo di Ulrich Arnswald, che riapre il caso fondativo, l'opera *Utopia* di Thomas More, in *(Re)tracing the Untraceable: Utopia as a Thought Experiment in the Form of Fictional Reality*, sostenendo che lo statuto di *Utopia* non sia quello di un progetto di riforma sociale, ma quello di un esperimento mentale, una parodia protetta capace di liberare l'immaginazione politica senza fornirne un modello da imitare.

Autori. La seconda parte segue, in successione storica, alcune figure nelle quali l'utopia ha trovato un'elaborazione originale. Caterina Demaria in *Morelly. Un auteur méconnu, qui doit être lu*, richiama l'attenzione su un autore forse poco noto ma decisivo, che nel *Code de la nature* (1755) presenta

una concezione della natura umana basata sull'uguaglianza, l'amore di sé e la dipendenza reciproca, da cui elabora un'utopia illuministica che anticipa temi e problemi centrali del pensiero politico moderno. Matilde Ferrucci, in *Utopianism Revisited with William James's Pluralism. From a Critique of the Realized Utopia to an Experimental Utopia*, mostra come il pragmatismo jamesiano possa fungere da antidoto al paradosso delle società occidentali contemporanee, che si credono guidate dalla ragione e disincantate ma vivono, in realtà, dentro un mero simulacro di mondo, e propone un riorientamento utopico fondato sull'apertura e sul pluralismo. Antonino Giannetto, in *Tra spirito e storia, Platone e Isaia: l'utopia "sporca" di Martin Buber*, mette a confronto l'utopia platonica – tendenzialmente deresponsabilizzante e impositiva – con quella isaiana, intesa come appello dialogico, per ricostruire la categoria buberiana di un'utopia priva di teleologia ma animata dal desiderio di giustizia universale. Sofia Sorokina porta l'attenzione su un pensatore georgiano in *What's the Common of Utopia? To Merab Mamardashvili's Personal Utopia*, distinguendo u-topia (non-luogo) ed eu-topia (buon luogo) per mostrare come la nozione mamardashviliana di "utopia personale" (*lichnaya utopia*), che riprende riflessioni di Jean-Luc Nancy, permetta di uscire dall'alternativa tra un pensiero dell'individualità incapace di pensare la condivisione e di una comunanza senza pluralità. Irene Vasai ricostruisce, in *Stratificazioni temporali e utopia concreta nel pensiero di Ernst Bloch*, i tre momenti chiave della non-contemporaneità, dell'ontologia del non-essere-ancora e della storia come *multiversum*, mostrando come l'utopia concreta blochiana tenga insieme desiderio e prassi storico-materiale. Matteo Cavalleri indaga, in *Agli inizi e al tramonto della politica. Utopia, realismo e profezia nel pensiero di Mario Tronti*, la compostibilità fra utopia e realismo nel pensiero trontiano, assumendo la teoria abensouriana delle *utopiques* come chiave per seguirne il percorso dalla costellazione Machiavelli/More fino allo spostamento del registro utopico nel campo della profezia. La relazione tra realismo-utopia-profezia emerge, nella teoria politica della storia trontiana, come tensione produttiva da riattivare per non consegnare il futuro nelle mani del presente. Chiude questa sezione Linda D'Angelo con *Timothy Morton: la Dark Ecology come progetto utopico*, che presenta l'ecologia *dark* di Morton – fondata sul godimento più che sull'austerità – come rovesciamento utopico del cinismo da un lato e del senso di colpa dall'altro, propri dell'ambientalismo tradizionale.

Temì. La terza sezione raccoglie i saggi che interrogano, attraverso la lente utopica, specifici ambiti dell'esperienza contemporanea. Riccardo

Finocchi apre con *L'utopia di un'alfabetizzazione diffusa*, che legge il processo incompiuto di alfabetizzazione in Italia – confermato dal confronto tra i dati OCSE-PIAAC 2013 e 2024 – come un'utopia politica e istituzionale ancora da realizzare. Russo, in *Éthos della vita urbana: tracce di utopia per una sostenibilità relazionale*, analizza la crisi dell'abitare urbano contemporaneo come sradicamento esistenziale e propone la “sostenibilità relazionale” – fondata su cura, reciprocità e ‘luoghi terzi’ – come utopia critico-normativa capace di ricostruire il tessuto sociale delle città. Giovanna Costanzo, in *'Ricucire il futuro': per una utopia sostenibile dell'intelligenza artificiale*, intreccia la lettura di Floridi sulla quarta rivoluzione con la riflessione di Ágnes Heller sull'immaginazione come forma di resistenza; legge l'“inquinamento digitale” come campo di nuove disuguaglianze e l'utopia sostenibile come pratica trasformativa e responsabilità generazionale. Lorenzo Miozzo, in *L'utopia del gioco. Per una difesa del diritto internazionale a partire da Johan Huizinga e Virgilio Melchiorre*, intende mostrare come un'autentica coscienza ludica custodisca già un'intenzionalità utopica, da attualizzare oggi a difesa di un diritto internazionale sempre più messo in discussione. Gigla Gonashvili, in *Retracing the Utopian Flesh: Phenomenology, Pro-aesthetics, and the Transformative Body from Blade Runner to Alien: Earth*, sviluppa – sulla scorta di Kant, Husserl, Merleau-Ponty e Foucault – il concetto di pro-estetica ripensando il corpo come punto-zero costitutivamente incompiuto dell'utopia e si rivolge all'immaginazione fantascientifica cinematografica di *Blade Runner* di Ridley Scott ed *Alien: Earth* di Noah Hawley's. Segue il testo di Kasper Essers, *Acid Utopianism: Mark Fisher, Ernst Bloch & Oneohtrix Point Never*, che fa dialogare il principio speranza blochiano con il comunismo acido di Fisher attraverso l'analisi dell'album *Again* di Oneohtrix Point Never (Daniel Lopatin), interrogando la capacità della musica di attivare potenziali di futuro. Carla Danani chiude la sezione con *Rethinking Inclusion through Utopia: Critique and Project*, che mette a tema l'inclusione nella prospettiva dell'intenzionalità utopica e insieme offre contorni a questa alla luce di quella. A partire dalla costitutiva relazionalità ontologica dell'umano, il saggio individua le condizioni di giustizia – la non strumentalità dell'inclusione rispetto a fini estrinseci e il riconoscimento dell'altro come fine in sé – quali criteri critici e costruttivi per un'inclusione autenticamente trasformativa, nel segno dell'utopia.

Per il percorso proposto al lettore da questa sezione tematica, quindi, *(Ri)tracciare utopia* non significa disegnarne i confini, ma scovarne le tracce, tenerne aperta la concreta promessa e continuarne la pratica: un esercizio nel

segno della responsabilità critica e costruttiva per il buon luogo che ancora non è.

(Re)tracing Utopia
edited by Carla Danani

What was heralded as a time of disenchantment seems to have given way to a new enchantment. Perhaps because we cannot really do without stories, the supposedly post-truth era also thrives on new narratives, which we embrace with either regressive nostalgia or resigned melancholy. We are enveloped in a sort of disenchanted re-enchantment. Even when reality has no grasp and the past does not matter, we shy away from the horizon of the future: telling ourselves at most – and allowing ourselves to be told – images of worlds that remain the preserve of the few and fuel real resentment and solitary frustrations.

In this context, while on the one hand we understand the reasons for the eclipse of utopian intentionality – its drive for transformation, in which we no longer believe as a historical and social responsibility, is too demanding – on the other hand, its rarefaction screams like a danger.

Utopia is missing, as that medium that offers itself to sharing and reconnecting the present and the future – gathering the lessons of a past that is no longer there, welcoming the finite without denying its protrusions, giving hospitality to infinities that remain indomitable. Within horizons of some good that is welcoming to all.

Its pathologies are well known, but they do not disprove it, even if they weaken it: they lie in its inability to be pre-figuration – due to its claim to be an outcome, as in its renunciation of being one – due to the devaluation of any landing place. They are in the refuge of the dream just as they are in the violence of imposition. These are diseases of disjunction that therefore require the ability to mend: between present and future, finite and infinite, here and elsewhere. Utopia should perhaps be understood more as a verb than a noun: it lies in setting things in motion which, by transforming the existing state of affairs, brings about a greater good that is neither definitive nor absolute and yet risks the responsibility of the event. It is a way of engaging with reality that actively guides it toward achieving a greater good.

Seeking the traces of this occurrence – in order to recognise it and give it space and time – is already an intrinsically utopian act: It's about keeping up with the movement. But not just any movement. It is therefore undertaken in the footsteps of renouncing both escape and imposition, in the proposal of plural and variable narratives, immanently transcendent and practically performative. This is precisely the commitment of the Inter-University Centre for Utopian Studies (CISU) in Italy. Bringing together around fifteen

universities, in an international perspective it has for years not only been exploring the subject in depth with a persistent critical and theoretical approach, but has also been highlighting its relevance not only in scientific terms but also, more broadly, in cultural and civic terms.

This issue of the journal *Segni e comprensione* brings together theoretical reflections on utopian thinking itself, suggests considerations on the present in which to discover opportunities for promising new directions – perhaps by overturning hidden dystopias, and discusses authors with whom to engage once again. It is also a question of bringing concepts for thinking and models of practice back into play, in order to grasp a transformative force that critics of utopia fail to see.

What ways of thinking are available to support utopian transformative drive? Which authors still help us to think about it, and to rethink it? What experiences today embody the latent potential with which utopia works? In the changes currently taking place, as well as in attempts at resistance, where can we find it? And how?

This monographic section organises the texts into three parts: Modes, Authors, Themes. This tripartite framework delineates various perspectives through which the identical theme is examined: there are essays that consider utopia as a particular mode of thought, warranting thorough analysis of its dynamics; essays that reconstruct how it takes shape in the arguments of specific authors, thus allowing the reader to be guided by the richness of distinctive theoretical trajectories; and, finally, essays that put the utopian ‘stance’ to the test by immersing it in specific spheres of contemporary experience – the city, the digital realm, international law, the body and music. The volume thus proceeds from the fundamental question about what utopia is, through figures who have proposed and continue to propose its incarnation in various theoretical frameworks, to thematic explorations within concrete spheres.

Approaches. The first part brings together contributions that propose a theoretical lens for rethinking utopia as a distinct mode of relating to reality. The section opens with Francesco Totaro’s essay *Tracce per l’utopia*, which identifies the driving force of every person’s dignity as the concrete utopia capable of qualifying the systemic interweaving of people, power, and technology that we must reckon with today, while broadening the perspective to encompass the relationship between human and non-human living beings and their place in the cosmos. Mario Lamorgese, in *Utopia, altrimenti speranza: tensionalità tra presente e possibile*, articulates an anthropology of tension between present and possible, interweaving utopia with imagination,

hope, and symbol, and showing at once its fecundity and the risks of degeneration — classifiable as escapism, ideology, and illusion. Gianmarco Bezzi, in *Una contro-lettura fenomenologica dell'utopia. Negatività, impossibilità e spazio dell'accadere*, offers a hermeneutic rereading of utopia that rescues it from reduction either to a rational-political project or to a literary genre. Drawing on Heidegger and a rereading of Fourier, he redescribes it — through a shift from chrono-topology to topo-chronology — as an event of impossibility. Simone Santamato moves within transcendental phenomenology in *Coscienza interna del tempo e immaginazione utopica*, tracing in the Husserlian dialectic between primal impression and protention the foundation of a bidirectional, mutually directive temporality capable of lending phenomenological substance to the anticipation of a better future. Kevin Purkhauser's contribution, *Utopia as Adverb. On the Epistemic Conditions of Utopian Thought*, locates the reason for the contemporary crisis of utopian thought in the loss of the Musilian *Möglichkeitssinn* — the fertile equilibrium between model (which simplifies complexity for the sake of manageability) and myth (which holds contradictions open so they may be endured) — and proposes understanding utopia neither as substance nor as verb, but as adverb: as a mode of orientation. The section closes with Ulrich Arnswald's contribution, *(Re)tracing the Untraceable: Utopia as a Thought Experiment in the Form of Fictional Reality*, which reopens the founding case — Thomas More's Utopia — arguing that the status of Utopia is not that of a social reform project, but that of a thought experiment: a protected parody capable of liberating political imagination without furnishing a model to be imitated.

Authors. The second section, arranged in historical succession, reviews several figures who contributed original elaborations to utopia. Caterina Demaria, in *Morelly. Un auteur méconnu, qui doit être lu*, considers an often overlooked author, Morelly, who in his *Code de la nature* (1755), offers a conception of human nature founded on equality, self-love, and mutual dependence. From this, he develops an Enlightenment utopia that foreshadows key themes and issues in modern political thought. Matilde Ferrucci, in *Utopianism Revisited with William James's Pluralism. From a Critique of the Realized Utopia to an Experimental Utopia*, demonstrates how Jamesian pragmatism can function as an antidote to the paradox facing contemporary Western societies. Such societies perceive themselves as disenchanted and rationally guided but, in reality, dwell within a mere simulacrum of the world. Following James, Ferrucci advocates for a utopian reorientation rooted in openness and pluralism. Antonino Giannetto, in *Tra*

spirito e storia, Platone e Isaia: l'utopia "sporca" di Martin Buber, contrasts Platonic utopia, which tends toward irresponsibility and imposition, with Isaian utopia, understood as a dialogical appeal. His aim is to reconstruct Buber's concept of a utopia devoid of teleology yet driven by the desire for universal justice. Sofia Sorokina focuses on a Georgian thinker in *What's the Common of Utopia? To Merab Mamardashvili's Personal Utopia*, distinguishing between u-topia (non-place) and eu-topia (good place). She illustrates how Mamardashvili's notion of "personal utopia" (*lichnaya utopia*), drawing from Jean-Luc Nancy's reflections, facilitates moving beyond the alternative between a thought of individuality incapable of conceiving sharing, and a shared commonality without plurality. Irene Vasai, in *Stratificazioni temporali e utopia concreta nel pensiero di Ernst Bloch*, reconstructs three Blochian key moments: non-synchronism, the ontology of not-yet-being, and history as a multiversum. She shows how Bloch's concrete utopia integrates desire with a historical-material praxis. Matteo Cavalleri, in *Agli inizi e al tramonto della politica. Utopia, realismo e profezia nel pensiero di Mario Tronti*, explores the tension between utopia and realism within Tronti's thought. This analysis employs Abensour's theory of *utopiques* to trace a trajectory from the Machiavelli/More constellation to the shift of the utopian register into the realm of prophecy. The interactions of realism, utopia, and prophecy are central to Tronti's political theory of history, emphasising the importance of resisting the surrender of the future to the present's control. The section concludes with Linda D'Angelo's *Timothy Morton: la Dark Ecology come progetto utopico*, which presents Morton's dark ecology – rooted in enjoyment rather than austerity – as a utopian reversal of the cynicism and guilt common to traditional environmentalism.

Themes. The third section brings together essays that scrutinize, through a utopian perspective, specific domains of contemporary experience. Riccardo Finocchi inaugurates this segment with *L'utopia di un'alfabetizzazione diffusa*, which interprets the ongoing process of literacy in Italy – corroborated by the comparison between OECD-PIAAC data from 2013 and 2024 – as a political and institutional utopia yet to be actualized. Russo, in *Éthos della vita urbana: tracce di utopia per una sostenibilità relazionale*, analyses the crisis of modern urban dwelling as existential uprooting and advocates for 'relational sustainability', rooted in care, reciprocity, and 'third places,' as a critical-normative utopia capable of reconstructing the social fabric of cities. Giovanna Costanzo, in *'Ricucire il futuro': per una utopia dell'intelligenza artificiale*, integrates Floridi's interpretation of the fourth revolution with Agnes Heller's reflections on

imagination as a form of resistance; she reads digital pollution as an arena of emerging inequalities and regards ‘sustainable utopia’ as a transformative practice and generational responsibility. Lorenzo Miozzo, in *L’utopia del gioco. Per una difesa del diritto internazionale a partire da Johan Huizinga e Virgilio Melchiorre*, endeavours to demonstrate how a genuine ludic consciousness inherently contains utopian intentionality, which ought to be actualized today in the defence of international law, currently facing increasing challenge. Gigla Gonashvili, in *Retracing the Utopian Flesh: Phenomenology, Pro-aesthetics, and the Transformative Body from Blade Runner to Alien: Earth*, develops – drawing upon Kant, Husserl, Merleau-Ponty, and Foucault – the notion of pro-aesthetics, reimagining the body as the constitutively incomplete zero-point of utopia, and explores the science-fiction imagination of Ridley Scott’s *Blade Runner* and Noah Hawley’s *Alien: Earth*. Kasper Essers presents *Acid Utopianism: Mark Fisher, Ernst Bloch & Oneohtrix Point Never*, fostering a dialogue between Bloch’s principle of hope and Fisher’s acid communism through an analysis of Oneohtrix Point Never’s (Daniel Lopatin) album *Again*, highlighting the potential of music in shaping future visions. Carla Danani closes the section with *Rethinking Inclusion through Utopia: Critique and Project*, which brings inclusion into focus from the perspective of utopian intentionality, while also framing this perspective within the context of inclusion. Based on the constitutive ontological relationality of the human being, the essay delineates the conditions for justice – notably, the non-instrumentality of inclusion for extrinsic purposes and the recognition of others as ends in themselves – as critical and constructive criteria for genuinely transformative inclusion, aligned with the ideals of utopia.

For the journey that this thematic section provides to the reader, *(Re)tracing utopia* does not involve delineating its boundaries but rather uncovering the traces of it, keeping its tangible promise open and continuing its practice: an exercise characterized by critical and constructive responsibility for the good place that is not yet.

SEZIONE I

APPROCCI
Approaches

TRACCE PER L'UTOPIA *TOTARO Francesco**

Abstract

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

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

1. *L'utopia è una chimera?*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2. *I problemi del pensiero utopico*

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

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

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

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

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

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

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

3. *Popolo e comunicazione di massa*

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

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

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

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

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

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

4. *Antagonismi senza forza alternativa*

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

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

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

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

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

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

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

6. *La persona come utopia concreta*

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

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

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

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

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

7. Persona e popolo

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

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

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

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

8. *Persona e potere*

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

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

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

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

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

9. Persona e tecnologia

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁴ *La Bibbia di Gerusalemme*, EDB 2008.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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 inconsce 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.

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. Ardivino, *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, Franchfurt 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>.

Noi³⁴ 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.

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 -ῶτος / -ῶτον, 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 enfattizzati 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]l’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.

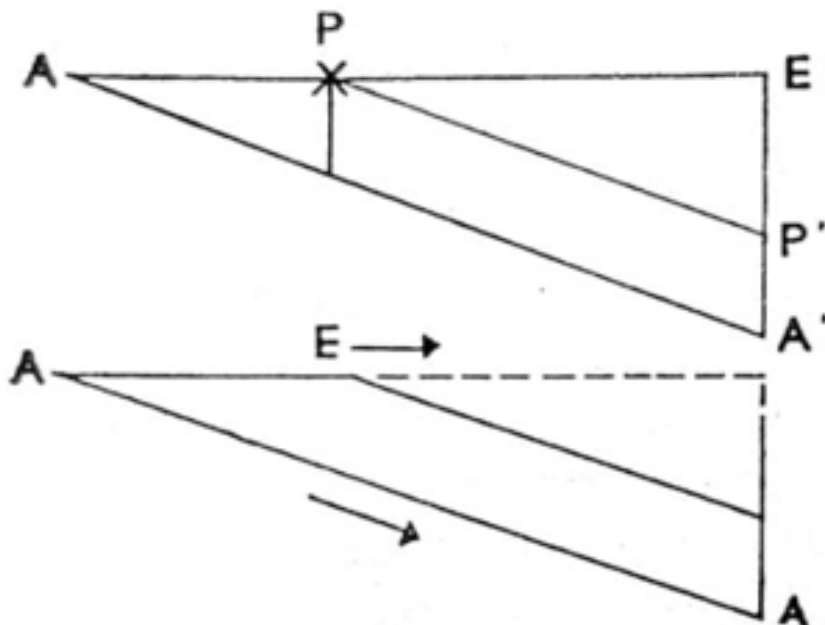
³⁰ E, Husserl, *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, cit., p. 60.

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.

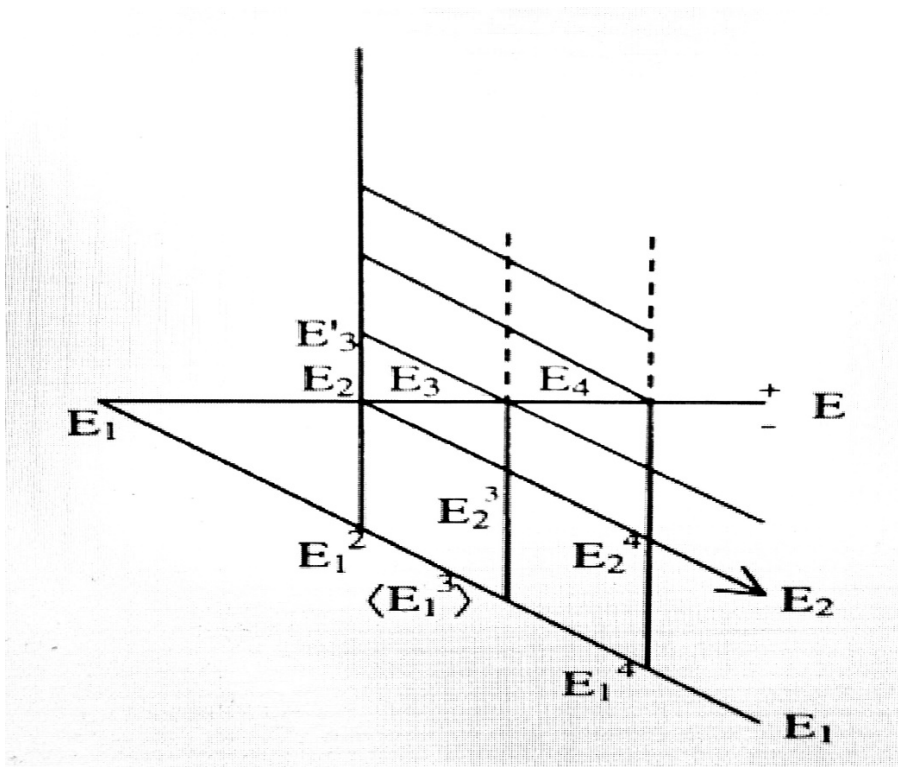
³⁴ Id., *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, cit., p. 61.



“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

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:



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, *Husserl's 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.

UTOPIA AS ADVERB.
ON THE EPISTEMIC CONDITIONS OF UTOPIAN THOUGHT
*PURKHAUSER Kevin**

Abstract

Why is utopian thinking so difficult today? This essay argues that this difficulty is rooted in a structural shift in the practice of knowledge. Under the current dominance of model-based thinking, an attitude has taken hold that I call the “as if not”: while we continue to be guided by myths and imaginative worlds, we treat them as cognitively insignificant fictions. Utopian thinking depends on the vital interplay between two irreducible epistemic forms: the model, which simplifies complexity for manageability, and the myth, which keeps contradictions open to make them bearable. What is being eroded is what Musil called the *Möglichkeitssinn*, the capacity to hold the actual and the possible in productive tension. When this interplay breaks down, utopia either solidifies into a rigid blueprint (a model without myth) or dissolves into nostalgic compensation (myth without a model). To restore the utopian impulse, this essay proposes reconceptualizing utopia adverbially, as a mode of orientation rather than a telos. This shift is enacted through metamythologization, which describes a reflexive practice of naming the imaginary worlds embedded in our models and maintaining their productive tension. The 1.5°C climate threshold illustrates this dynamic as a modeling target that simultaneously functions as a mythical condensation of intractable political tensions.

Keywords: Utopia; Epistemic monoculture; Models; Myths; Climate governance; As if not.

1. The Poverty of Alternatives

The call for submissions for this issue suggests that “utopia” should be understood as a verb rather than a noun¹. In other words, it is less a place to be reached than a movement that transforms the existing state toward a good that is neither final nor absolute. The present essay pushes this reorientation further, arguing that even the verbal form remains too tied to completion.

* PhD Student at *University of Vienna*.

¹ Carla Danani, “Call for Papers: (Re)tracing Utopia,” n. 111 (2026) of “Segni e comprensione”, December 2025.

Aristotle's account of action provides a useful framework according to which every action can only be understood in relation to its *telos*, the end toward which it is directed². This means that it is the final cause that makes an action recognizable as such in the first place. Acting thus always implies acting toward something. This structure is also significant for the grammar of the verb. "Utopifying" adopts this teleological orientation, whether intentionally or not. As if the verb subtly sneaks a goal in through the back door, even after the noun has been thrown out the front door. The movement it denotes still implies a starting point, a trajectory, and an arrival, however shifted or relativized these may be. Here, the adverb opens up decisively different possibilities, as it characterizes a manner, a form of orientation, a quality of how something is thought or done, without implying a before and after. For instance, thinking utopically does not mean designing a climate-neutral city for the year 2050, but rather engaging with the present contradictions: driving an electric car while being aware of the costs associated with cobalt, voting for incremental policy measures while simultaneously advocating for systemic change, without demanding a solution. "Utopian" denotes a way of inhabiting the present along with its alternative, and not necessarily a path aimed at a future solution. What is crucial, then, is that the adverb does not require the kind of philosophical reservation that the verb demands. One could, of course, attempt to keep the Aristotelian final cause out of the equation by defining it based on the verb form, but this would have to be reaffirmed every time the word is used. Structurally, the adverb is already free from what must be manually set aside in the verb. It merely qualifies the manner in which thinking or acting unfolds, leaving the horizon open.

One might also object that even the adverb implies a *telos*, that acting "utopically" still means orienting oneself toward something, however open-ended that may be. But here a second Aristotelian distinction comes into play, one that distinguishes the difference between *kinesis*, a movement that only reaches its completion when it arrives at a point outside itself, and *energeia*, an activity whose fulfillment lies in the act itself³. "Utopian" as an adverb denotes something that comes closer to *energeia*, because the *telos*, if there is

² Aristotle's teleology holds that every action aims at some good (*Nicomachean Ethics* 1094a1–3), with the final cause (τὸ οὐ ἕνεκα) making action intelligible as such (*Physics* 194b16–195a3; Cfr. *NE* 1111b15–1112a17 on deliberation and *praxis*). Translations: Irwin (Hackett, 2019) and Waterfield (Oxford, 1996).

³ Aristotle, *Nicomachean Ethics* X.4, 1174a14–b14; *Metaphysics* IX.1–8, 1048b18–1050a23.

one at all, does not lie prior to the activity, but is embedded within it. In other words, the horizon is not aspired to, but inhabited⁴.

Thus, to think or act utopically is to cultivate a relationship to the present in which its contingency is kept open, its contradictions are endured rather than resolved, and the not-yet remains a genuine dimension of the real.

The claim that nowadays we inhabit a moment without utopias is almost banal, but what counts as utopia has quietly changed. In popular usage it is reduced to specific harmonious fictions, while the deeper function of utopian imagination has been eclipsed. Musil called that function the *Möglichkeitssinn*, the sense of possibility: the faculty of holding the actual and the possible in productive tension without collapsing one into the other⁵. The standard explanation for its erosion is psychological or historical: disappointment with twentieth-century catastrophes, post-ideological caution, the waning of trust in collective transformation. These explanations say why we might be wary of utopia, but they say much less about *how* certain ways of thinking have made it harder to think utopianly in the first place.

If Bloch's delicate balance between warm and cold currents presupposed an imaginative openness in which a forward-looking consciousness could operate, and if Mannheim could still view utopia as a socially effective projection capable of disrupting the existing order, this suggests that the epistemic conditions for such thinking have shifted since then⁶. The contrast lies not primarily in whether Bloch or Mannheim were correct in their substantive claims, but in what their confidence reveals: that certain cognitive operations – the maintenance of contradictory temporalities, the cognitively serious treatment of unrealized possibilities – were once recognizable as forms of orientation. The fact that they are no longer treated as such today points to a structural shift. It is not that we hope less; quite the contrary. Rather, certain cognitive operations upon which utopian thinking is based have been selectively marginalized and are less recognizable as serious

⁴ This is where Bloch earns his place. "Hope" in the singular is not hope for something specific. It is a fundamental orientation of existence, a way of being that turns toward the open. The moment one speaks of "hopes" in the plural, one has already divided the horizon into specific objects and courses of events. Every hope points somewhere. Hope as such points nowhere in particular, or rather, it keeps the act of pointing itself alive without fixing its goal.

⁵ Robert Musil, *Der Mann ohne Eigenschaften*, Rowohlt, Berlin 1930/1932.

⁶ Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1959; Karl Mannheim, *Ideologie und Utopie*, F. Cohen, Bonn 1929.

forms of orientation. I describe this situation, borrowing a metaphor from ecological criticism, as an epistemic monoculture⁷.

This structure becomes particularly evident in climate policy: as if their only function were to highlight necessary compromises, while the underlying narratives about economic growth, technological salvation, or acceptable limits of loss remain unquestioned. In such a context, the recourse to utopias appears either naive, because it seems to ignore the models' findings, or dangerous, because it threatens to reintroduce open-ended myths that we supposedly left behind long ago. The result is a narrowed horizon of imagination in which only manageable future scenarios are considered serious, and the ability to keep irreconcilable demands in play is dismissed as irresponsible.

Over the last decades, models have become the privileged form of organised knowledge across an ever wider range of disciplines and practices. Their success has been extraordinary and, in many areas, indispensable. But success has a less visible consequence, that it can crowd out other epistemic forms that do not meet the same standards of tractability and therefore become harder to acknowledge as cognitively legitimate. The hypothesis this essay explores is that utopian imagination requires a more diverse epistemic soil. It suffers under monoculture because it depends on a form of thought that models, as such, cannot on their own provide the capacity to hold incompatible demands in play without premature closure. The kind of operation at work here is better captured by the concept of myth, as developed by Lévi-Strauss and Blumenberg, than by the contemporary discourse on models alone⁸.

The guiding question is simple, even if the answer remains partial: what epistemic conditions does utopian thought require, and how have some of these conditions been eroded by the spread of epistemic monoculture? Section 2 distinguishes models and myths as two basic heuristic forms. Section 3 develops utopia as a phenomenon that arises at their boundary and identifies the two failure modes that result when the boundary collapses. Section 4 diagnoses the mechanism of erosion under conditions of epistemic monoculture. Section 5 sketches metamythologization as a constructive response and specifies the adverbial reconceptualization of utopia this implies.

⁷Vandana Shiva, *Monocultures of the Mind: Perspectives on Biodiversity and Biotechnology*, Zed Books, London 1993.

⁸Claude Lévi-Strauss, *Le cru et le cuit*, Plon, Paris 1964.

Hans Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1979.

2. *Models and Myths as Heuristic Forms*

The distinction between model and myth should not be understood in ontological terms, but rather as functional: the same construct – a narrative, a diagram, a theoretical framework – can function as both, depending on the cognitive task it is intended to fulfill. Oedipus, for example, functions as a myth when he combines contradictory demands (fate and freedom, knowledge and ignorance) without resolution. He functions as a model when he is reduced to a structural template for encoding kinship relations or psychoanalytic complexes. Models simplify, by isolating variables, suppress overdetermination, and optimize for manageability and predictive power. Myths, on the other hand, thrive on overdetermination, as they bundle paradoxes, maintain incompatible demands, and remain cognitively effective precisely because they refuse resolution. Utopian thinking arises at the boundary between these two heuristic forms and draws both on the discriminatory power of models and on the capacity of myths to bear paradoxes. An epistemic monoculture arises, in turn, when the model-based function encroaches on areas where the mythical function is necessary, where contradictions must be tolerated rather than resolved.

2.1 *Models as disciplined fictions*

On the account developed by Knuuttila and Loettgers, models are not miniature copies of reality but constructed mediators: epistemic artefacts that stand between theory and world, allowing us to explore consequences, test assumptions, and guide interventions without directly handling the complexity of the phenomena in question⁹. Their strength lies in their disciplined artificiality; that is, they simplify things to make them manageable, thereby enabling forms of calculation and simulation that would otherwise be impossible. The epistemic status of models is thus not that of transparent windows onto an independent reality but of fictions adopted because they work for particular purposes.

Vaihinger's philosophy of the *as if* offers a useful backdrop, because much of our cognitive and practical life proceeds by way of fictions we do not literally believe but act upon as if they were true¹⁰. Scientific models fit this description well, as we remain aware of their provisional status and are, in principle, open to scrutiny, revision, and replacement. Idealisations,

⁹Tarja Knuuttila and Andrea Loettgers, "Model-Based Representation and the Articulation of Theoretical Content", "European Journal for Philosophy of Science", 2013, no. 3, pp. 1-25.

¹⁰Hans Vaihinger, *Die Philosophie des Als Ob*, Felix Meiner, Leipzig 1911.

counterfactual assumptions, and knowingly false simplifications can therefore be epistemically fruitful when constrained by empirical feedback and communal standards of good practice. This distinguishes models from myths as analysed below not as fictions versus truths, but as fictions that hold themselves accountable to their own fictionality versus fictions that are lived as if they were simply given.

2.2 *Myths as contradiction-holding forms*

If models organise our relation to the world under the sign of tractability, myths organise it under the sign of *inhabitable tension*. In Lévi-Strauss's structural anthropology, myths are systems of transformation that work on fundamental oppositions – life and death, nature and culture, kinship and exchange – without eliminating them¹¹. As such mythical thinking rearranges and reshapes contradictions, by distributing them across a narrative space in which they become bearable.

Blumenberg radicalises this insight by thematising *Arbeit am Mythos* as a permanent human activity¹². Here myths are ongoing responses to a world that is, at bottom, indifferent and overwhelming and we rework them to domesticate what he calls the absolutism of reality. When contemporary societies figure climate change as catastrophe, crisis, transition, or war, they are doing more than choosing metaphors, as each condensation carries a distinct mythic configuration of agency, temporality, and responsibility, and the choice among them cannot itself be settled by models¹³.

Myth, so understood, is no less heuristic than model. It too is an *as if* operation which states that we inhabit a story as if it disclosed the true articulation of our world, even while knowing it is one story among others. The difference lies not in fiction versus truth but in the kind of cognitive work being done. Models simplify and isolate to capture specific relationships, while myths carry the potential to expand and connect to make existential tensions bearable and to orient action. In practice the two interpenetrate, as a model without mythic orientation is directionless, while a myth without modelling constraint risks becoming unresponsive to the world it claims to illuminate.

¹¹Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Plon, Paris 1958.

Claude Lévi-Strauss, *Le cru et le cuit*, Plon, Paris 1964.

¹²Hans Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1979.

¹³Mike Hulme, *Why We Disagree About Climate Change*, Cambridge University Press, Cambridge 2009.

One might object, following Yorke, that mythical thinking is inherently retrospective, that it returns to origins and restores archaic orders, whereas utopian thinking requires a break with the status quo and an orientation toward genuine novelty.¹⁴ The objection has force against a conception of myth as repetition, in which a foundational narrative is compulsively re-enacted and shielded from critique. But this is precisely what Blumenberg's notion of *Arbeit am Mythos* refuses. The Prometheus figure illustrates the point. In Hesiod, Prometheus is the thief of fire, eternally punished and the story closes around a lesson about human presumption. In Aeschylus, he becomes a political prisoner whose suffering carries the seed of a different order. In Shelley's *Prometheus Unbound*, the archaic punishment is not reinstated but overturned, as the myth is reworked by refusing its original resolution. In contemporary climate discourse the figure resurfaces as an emblem of technological hubris and human creative agency simultaneously, condensing a tension no model can resolve. None of these workings returns to an origin, but can only transform inherited material in response to new conditions. Myth understood as ongoing work rather than compulsive repetition is not retrospective in Yorke's sense: it uses inherited figures to articulate possibilities that the present cannot yet express in its own terms. This makes it not the enemy of utopian imagination but one of its conditions.

3. *Utopia as Border Phenomenon*

If models and myths are two basic ways of organising experience, utopia becomes visible only where they overlap and disappears when they do not. It is not an independent third epistemic form but a specific configuration in which the simplifying, projective work of modelling and the contradiction-holding, horizon-forming work of myth are both active. Whenever one operation gains the upper hand, the phenomenon changes character.

3.1 *Why utopia needs both operations*

At its most basic, utopian thought does two things at once. First, it exposes the contingency of the existing order and sketches possibilities that transcend it. That is a function that resembles the model in that it selects, idealises, and extrapolates beyond what is currently given. And second, it articulates a space in which otherwise incompatible demands can be held together without premature resolution. That is a function that resembles myth

¹⁴Christopher C. Yorke, "Utopia, Myth, and Narrative", in T. Moylan and R. Baccolini (ed.), *Utopia, Method, Vision: The Use Value of Social Dreaming*, Peter Lang, Oxford 2013, pp. 181-200.

into an inhabitable horizon of meaning¹⁵. Without the first, utopia loses its transformative edge and without the second, it loses its capacity to orient a form of life.

Utopia is neither merely a plan nor merely a story. As a plan, it would be a blueprint for institutional arrangements that could in principle be implemented and, as a story, it would be a narrative that gives form to aspirations without claiming to be practically feasible. Utopian imagination draws on both aspects, yet cannot be reduced to either. Something similar is at stake when movements for climate justice combine detailed transition scenarios with broader visions of a just transition or a good ancestral role: visions that cannot be fully captured by any single model, as they condense a mythical temporality, an orientation toward a community that does not yet exist and cannot yet speak for itself¹⁶. Musil's paired concepts capture what is at stake with precision. The Wirklichkeitssinn, the sense of reality, and the Möglichkeitssinn, the sense of possibility, are co-constitutive faculties. Each requires the other to remain productive, while someone governed entirely by the sense of reality becomes, in Musil's formulation, an administrator of the given, capable of refining what exists but not of imagining it otherwise. Someone governed entirely by the sense of possibility loses grip on the resistance that reality offers and drifts into what he calls the subjunctive mood of life, a condition of permanent and weightless alternatives. Utopia, on the account developed here, is neither the administrator nor the drifter. It is the practice of holding both faculties in tension, by taking the real seriously enough to know what resists transformation, and taking the possible seriously enough to refuse the verdict that resistance is final. The two failure modes that follow are, in this light, simply the consequences of letting one faculty extinguish the other.

3.2 *The blueprint collapse: model without myth*

The first failure mode arises when the model side of utopia is dominant. Utopia is treated as a fully specified concept, as a comprehensive system of institutions, norms, and procedures that, if implemented, would bring about a specific vision of the good life. The underlying conviction is that the future can be shaped to such an extent that deviations become mere errors. Even Erik Olin Wright's project "Real Utopias" (perhaps the most rigorous

¹⁵ Ruth Levitas, *Utopia as Method: The Imaginary Reconstitution of Society*, Palgrave Macmillan, Basingstoke 2013.

¹⁶ Naomi Klein, *This Changes Everything: Capitalism vs. the Climate*, Simon & Schuster, New York 2014.

contemporary attempt to combine utopian aspirations with institutional feasibility) follows this logic when it treats utopia as a series of realizable designs that must be tested for their feasibility and appeal¹⁷. The problem is not that such specifications are useless (they are often indispensable), but that they exhaust what counts as serious utopian thinking. What disappears in the process is the ability to regard the not-yet as a genuine dimension of the real without already translating it into a manageable model. Once conceived this way, contradiction becomes something to be eliminated and the tensions that originally drive utopian imagination – between equality and freedom, individuality and community, vulnerability and security – are resolved at the level of design. The project aspires to a state in which no remainder is left. Utopia becomes a target state to be approached by linear optimisation. In this guise it is structurally close to what we now call dystopia, a closed system that cannot tolerate deviation without perceiving it as a threat¹⁸. Critical and emancipatory energies are converted into enforcement and normalisation, whether in visions of perfectly ordered cities or in technocratic climate futures that treat alternative trajectories as simply irrational¹⁹.

It is worth pausing to note both the proximity and the distance between this diagnosis and Popper's critique of utopian thinking. Popper distinguishes two modes of social reform: utopian social engineering, which redesigns society as a whole toward a determinate ideal, and piecemeal social engineering, which identifies and eliminates specific, concrete suffering without presupposing a blueprint. He argues that the first inevitably becomes authoritarian, since the ideal cannot be rationally demonstrated, disagreements about it get resolved by force, and any gap between design and reality is treated as human failure to be corrected. His prescription follows by stating that ethical demands should be reformulated negatively, as the *elimination* of suffering rather than the promotion of happiness, because only negative criteria are precise enough to guide reform without licensing the suppression of deviation²⁰.

The present argument agrees with Popper that the blueprint form of utopia carries exactly the dangers he identified. But his critique dissolves the utopian horizon entirely rather than reconfiguring it. By reducing the options

¹⁷ Wright, Erik Olin. 2010. *Envisioning Real Utopias*. London: Verso.

¹⁸ Zygmunt Bauman, *Modernity and the Holocaust*, Polity, Cambridge 1989.

¹⁹ Sheila Jasanoff, "A New Climate for Society", "Theory, Culture & Society", 2010, no. 27, no. 2-3, pp. 233-253.

²⁰ Popper, Karl R., *The Open Society and Its Enemies*, Routledge, London 1945.

to either blueprint or renunciation, it forecloses the adverbial possibility, namely an orientation that maintains the openness of the not-yet precisely by refusing to specify a terminal state. Popper's piecemeal alternative is itself, in the terms developed here, a model without myth. It gains precision and safety by abandoning the tension-holding, horizon-forming dimension that makes utopian imagination more than a variant of institutional design.²¹ And his own "open society" functions, unreflectively, as the mythic imaginary that orients his models – a condensation of contested liberal values treated as a neutral procedural framework. The "as if not" is already at work in Popper's solution to the problem he so lucidly diagnosed.

3.3 *The nostalgic collapse: myth without model*

The second failure mode pulls in the opposite direction. Utopia is treated as a pure story, symbolic elsewhere with no real purchase on the organisation of the present. It functions as compensation or solace but not as a serious horizon of transformation. This can take the form of backward-looking idylls – golden ages and imagined communities of harmony – or forward-looking fantasies explicitly bracketed as only fiction²². In both cases the utopian motive is displaced into a realm where it no longer has to answer questions of feasibility, conflict, or institutional mediation.

Political and cultural nostalgia illustrates this structure by offering an idealized return to past stability as a kind of inverted utopia. As Chiara Bottici argues, such forms of nostalgia are not merely false memories, but active forces within the political imagination that coalesce into myths – narratives that make the complexity of history manageable by offering a restorable origin²³. Much like the modeling of future utopias, the nostalgic myth promises a specific endpoint (the restored past) that can be reached if only deviations are eliminated. Both reduce the open horizon of utopian thinking to a closed trajectory: one forward, the other backward, but equally hostile to the contingency that makes utopian thinking possible in the first place. That would be a future-past that promises comfort while foreclosing genuine

²¹ Popper, Karl R., *The Poverty of Historicism*, Routledge, London 1957.

²² Svetlana Boym, *The Future of Nostalgia*, Basic Books, New York 2001.

²³ Bottici, Chiara. 2007. *A Philosophy of Political Myth*. Cambridge: Cambridge University Press. Bottici's core argument states that myths are not false beliefs but ongoing imaginative workings that structure political reality. This illustrates nostalgia as being an active imaginary, not passive error; Bottici, Chiara. 2014. *Imaginal Politics: Images Beyond Imagination and the Imaginary*. New York: Columbia University Press. Here she develops the concept of the "imaginal" as the space where images become politically efficacious, which links nostalgic images to political efficacy.

transformation²⁴. Utopia no longer challenges the existing order as something that might be otherwise, but becomes a safe space of imagination that makes the existing order more bearable precisely by leaving it intact. The danger here is not totalising control but resigned melancholy, and the accompanying sense that utopia belongs to art or private fantasy but has no place in the serious work of shaping the future²⁵.

The claim this typology supports is that utopian thought can function as a medium between present and future only when modelling and myth-making are kept in tension and neither is allowed to eclipse the other. Understanding how this balance has been systematically disturbed requires returning to the question of epistemic monoculture.

4. *Epistemic Monoculture and the “As If Not”*

The rise of models as the dominant epistemic form across an ever wider range of disciplines is well documented.²⁶ What matters here is less the use of models as such – indispensable in climate science and elsewhere – but the gradual elevation of the model-form into a tacit standard for what counts as rational orientation in general. When tractability, parametrisation, and optimisation within a fixed variable-space become default criteria for serious cognition, other ways of organising experience do not disappear, but they become difficult to avow. As Porter has shown, the appeal to numbers and models in public life is often less about epistemic superiority than about the social demand for objectivity, a demand that systematically disadvantages forms of knowing that cannot present themselves in quantified terms²⁷.

There is a deeper dimension that the language of tool use does not capture. Drawing on Stiegler, one can say that when a particular epistemic form achieves cultural dominance, it does not only influence how we think but reorganises what kinds of thinking feel natural, necessary, or even possible from the inside²⁸. Models shape in advance what is available to be noticed, valued, and imagined, so that the futures that appear tractable, the

²⁴ Agnes Arnold-Forster, *Nostalgia: A History of a Dangerous Emotion*, Chatto & Windus, London 2024.

²⁵ Enzo Traverso, *Left-Wing Melancholia: Marxism, History, and Memory*, Columbia University Press, New York 2016.

²⁶ Roman Frigg and Stephan Hartmann, “Models in Science”, “Stanford Encyclopedia of Philosophy”, 2024.

²⁷ Theodore M. Porter, *Trust in Numbers: The Pursuit of Objectivity in Science and Public Life*, Princeton University Press, Princeton 1995.

²⁸ Bernard Stiegler, *Technics and Time, vol. 1: The Fault of Epimetheus*, Stanford University Press, Stanford 1998.

tensions that can be publicly borne, and the possibilities that seem worth articulating are quietly pre-configured before explicit reasoning begins. Narratives that do not meet the formal requirements of the model are easily dismissed as purely subjective or ideological. They may be tolerated as cultural heritage or private consolation, but they are not recognised as having cognitive standing in the same sense as models or data.

This delegitimisation has two direct costs for utopian thought. First, it reduces the shared narrative space in which irreducible tensions can be staged and borne. Second, and more insidiously, it makes it harder to acknowledge that models themselves are guided by imaginaries: that the choice of variables, parameters, and evaluative criteria is never neutral. What Jasanoff and Kim call sociotechnical imaginaries – collectively held visions of desirable futures co-produced with scientific and technical practices – continue to orient action, but they do so without being recognised as contestable constructions²⁹.

This is the mechanism the essay calls the *as if not*. Vaihinger's original concept of the *as if* described a form of reflexive fictionalism, by stating that we construct and live within fictions we know to be incomplete, act through them because they are useful, and remain aware of their provisional nature. The model form, at its best, institutionalises this stance. Trouble arises when the cultural dominance of models produces a different, inverted attitude toward the imaginaries that guide them. The addition of the negation requires a brief justification. Vaihinger's "as if" already implies reflexive self-awareness. This means we construct fictions we know to be partial, act through them because they are useful, and remain, in principle, open to revising them. This reflexive moment is precisely what gives the model form its epistemic tractability, and it is also what has led some readers of Vaihinger to treat the "as if" as inherently critical, a way of holding open a gap between what is and what could be. The "as if not" names a structurally different, and in some ways opposite, attitude. Here we are not dealing with a fiction consciously adopted and held at arm's length, but with one that has been disavowed. We continue to be guided by imaginaries of progress, growth, or catastrophe, but we act as if this guidance were not happening, as if our orientation were determined entirely by neutral data. The "not" marks this asymmetry. It is not a stronger version, but its inversion: whereas the "as if" acknowledges fictionality in order to work with it, the "as if not" suppresses

²⁹Sheila Jasanoff and Sang-Hyun Kim, "Containing the Atom: Sociotechnical Imaginaries and Nuclear Power in the United States and South Korea", "Annals of the American Academy of Political and Social Science", 2009, vol. 623, no. 1, pp. 112-124.

that acknowledgment to sustain the appearance of pure objectivity. The critical potential traditionally attributed to the “as if” is precisely what the “as if not” forecloses.

In climate politics this structure is particularly visible when integrated assessment models are invoked as if they simply revealed necessary trade-offs, while the underlying narratives about economic growth, technological salvation, or acceptable levels of loss go unexamined. Appeals to utopia in such a setting appear either naïve – because they seem to ignore what the models say – or dangerous, because they threaten to reintroduce overt myth where we have ostensibly moved beyond it.

Epistemic monoculture therefore does not eliminate myth so much as relocate it. The more models claim neutrality, the more easily they acquire the status of unacknowledged myths, orienting action while escaping the work that would keep their fictionality visible and contestable. Under these conditions, the specific cognitive operations on which utopian thought depends, namely holding contradictions open, figuring the not-yet as genuinely available, keeping the tension between model and myth productive, become difficult to perform in public. Utopia retreats into private fantasy or hardens into blueprint, because the epistemic conditions for imagining otherwise have been quietly narrowed.

5. Metamythologizing: Utopia as Adverb

Metamythologization, as the term is used here, does not refer to a method in the technical sense, but rather to an attitude: a second-order relationship to the fictions that already structure our models and our politics. It arises directly from the diagnosis of the “as-if-not.” If the problem lies in the fact that mythical worlds of imagination continue to guide action while their cognitive value is denied, then the answer cannot simply be to call for “new narratives” or to add a narrative layer to existing models. That would leave the underlying asymmetry untouched. What is needed instead is a practice that makes the interplay between model and myth explicit, open to questioning and revision, without dissolving one into the other. Metamythologization is this practice. It functions neither by dissolving models into myths nor by reducing myths to a variable within a model, but by keeping their tension productive and public. Three gestures concretely characterize it.

5.1 *Three gestures*

Naming. Metamythologization begins by making visible the conceptual frameworks that already underlie a particular model or political concept. This means questioning which narratives of progress, loss, agency, or temporality are embedded in the choice of variables, the presentation of contradictory goals, and the establishment of starting points. The goal is to bring the mythical dimension to light so that it can be addressed and examined rather than tacitly implemented. This is already a political act: it breaks through the appearance of technical neutrality and reveals the contested imaginaries that structure collective life.

Holding. Once the imaginary has been named, it is not dissolved or replaced, but remains open alongside the model that guides it. This means tolerating the tension between what the model can parameterize and what the imaginary demands but cannot yet express in these terms, and resisting the pressure to resolve this tension prematurely – whether by incorporating the imaginary into the model as merely another variable or by abandoning the model in favor of a pure narrative. This, too, is political: it rejects the imperative of governance, which demands closure, controllability, and actionable certainty at the expense of alternative futures. Maintaining this tension means insisting that the present remain contested.

Questioning. Since the imaginaries that guide our models shape the collective future, engaging them is a public and political act. Metamythologizing makes these fictions open to scrutiny by asking whose losses they exclude, whose temporalities they disregard, and which alternatives they render unthinkable. In doing so it connects directly to utopian imagination: by making the mythical dimension of existing models visible and contestable, it reopens the space in which genuinely different futures can be articulated. Where Naming exposes and Holding sustains, Questioning mobilizes: it transforms the exposed tension into a site of collective deliberation and contestation.

5.2 *Utopia as adverb*

In this context, utopia is best understood not as a noun or a verb but as an adverb. As a noun, it denotes a place, a specific configuration that could in principle be defined and attained. As a verb, it denotes an action, like the projective gesture toward something other than what is, which nevertheless implies a moment of completion. As an adverb, by contrast, it denotes a processual *manner*, a quality of orientation that can characterise thought and action without being reducible to their products. This grammatical shift

extends what Bloch called the utopian function and what Levitas has termed utopia as method, but specifies it in a way that connects directly to the epistemic analysis above³⁰. In which we proceed: holding contingency open, bearing contradiction rather than resolving it, keeping the not-yet genuinely available as a dimension of the real.

What this adds to existing accounts is a specific vigilance, that comes as the insistence that the models we use do not exhaust the futures we can inhabit, that the parameters we have chosen are not the only ones that matter, and that tensions bracketed for tractability have not thereby been resolved. The adverbial stance carries a determinate demand on practice that enables us to work on our myths with the same care we bring to our models, to acknowledge their fictionality without abandoning their force, and to keep the tension between them productive rather than resolving it in favour of either control or resignation.

5.3 *A brief illustration: climate governance*

Climate governance offers a compressed illustration. The domain is saturated with models: integrated assessment models, emissions pathways, carbon budgets, scenario ensembles. These are, or seem to be indispensable. Consider the treatment of 1.5°C as the threshold of acceptable warming, as established in the Paris Agreement and operationalised across successive IPCC reports. At the model level, 1.5 degrees is a parametric boundary as a value within a variable-space that can be given precise physical content and linked to sea-level projections, crop-yield impacts, and extreme-weather probabilities.

Yet 1.5°C is also a mythical abstraction. The choice of this threshold rather than 1.6 or 2 degrees already implies a judgement about whose losses count and over what time horizon. Small island states fought for 1.5 degrees because, from their perspective, 2 degrees effectively meant sinking: a loss no cost-benefit analysis can adequately capture, since it concerns the existence of a community and a way of life rather than a marginal change in prosperity. The threshold holds together a series of irresolvable tensions without resolving them: between the pace of decarbonisation and the security of fossil-fuel-dependent communities, between present sacrifices and future benefits, between global justice and national sovereignty, between those

³⁰Fredric Jameson, *Archaeologies of the Future: The Desire Called Utopia and Other Science Fictions*, Verso, London 2005.

Ruth Levitas, *Utopia as Method: The Imaginary Reconstitution of Society*, Palgrave Macmillan, Basingstoke 2013.

whose losses are quantifiable and those whose losses are not. No integrated assessment model can resolve these tensions from within, for the issue is not optimisation within given parameters but which parameters, and whose losses, should count at all.

A metamythologizing approach to this case would do three things. It would identify the mythical function fulfilled by the threshold – not to dismiss it but to make visible its character as a political and ethical construct as well as a scientific one. It would keep the tension between model and imaginary open, resisting both the pressure to treat the threshold as a purely technical object and the temptation to abandon modelling entirely in favour of moral rhetoric. And it would question the threshold by asking whose imaginations are condensed within it and whose are not, thereby raising the question of what a just shaping of the climate future might look like if the losses of the most vulnerable were not treated as marginal cases in a variable-space designed elsewhere. This gives a different scenario, with a different relationship to the scenario space itself keeping it open against the *as if not*, insisting that the imaginaries guiding it are contestable and that other futures remain genuinely possible.

5.4 Retracing the utopian impulse

The call for this issue speaks of retracing utopia in a moment of disenchanted re-enchantment, where stories proliferate but the horizon of the future contracts.³¹ The diagnosis proposed here suggests that this contraction reflects the cognitive forms available for giving hope a shape. Where the *as if not* prevails, the operations on which utopian thought depends become difficult to perform publicly, and utopia retreats into private fantasy or hardens into blueprint.

Retracing the utopian impulse under these conditions cannot mean recovering a lost object. There is no pre-monocultural moment of epistemic abundance to which we could return, and nostalgia for one would itself be a symptom of the nostalgic collapse described in section 3. What can be cultivated though is a stance that motivates a willingness to work on our myths with the same care we bring to our models, to acknowledge their fictionality without abandoning their force, and to keep the tension between them productive rather than resolving it in favour of either control or resignation.

³¹Danani, “Call for Papers,” cit.

The call proposes that seeking the traces of utopia is already an intrinsically utopian act. The argument here adds a condition: such seeking is utopian only if it proceeds with the reflexive awareness that the traces it finds are always partly traces of the fictions we bring to the search. To retrace utopia is to work carefully and publicly on the myths that already guide our models, keeping visible what they foreclose and what they make possible, and holding open – against constant pressure toward premature closure – the space in which the present might still be imagined otherwise. That is what it means to think utopianly, understood as an adverb. Musil's man without qualities knew that the sense of possibility is not the denial of reality but its most demanding form of fidelity: to hold open, against everything that insists on closure, the small and stubborn conviction that things could also be otherwise.

(RE)TRACING THE UNTRACEABLE: UTOPIA AS A THOUGHT
EXPERIMENT IN THE FORM OF FICTIONAL REALITY
*ARNSWALD Ulrich***Abstract*

While Thomas More's *Utopia* is traditionally lauded as the progenitor of fictional state-modeling, this view often hinges on the unquestioned premise that utopianism acts as an abstract antithesis to social reality. Challenging this, *Utopia* can be reinterpreted not as an actionable blueprint for 16th-century social reform, but rather as an imagined alternative – a mental thought experiment rooted in irony, wit, and paradox. More presents a conceivable but unachievable vision, yet the island is plagued by repressive institutions and mandatory uniformity. Rather than a model for direct imitation, this structure serves as an intellectual space for Renaissance humanists to critically reflect on European society. Consequently, the work functions as a parody (*experimentum rationis*), providing a protected sphere for profound critique that bypasses censorship. This imaginative capacity envisions alternatives to the status quo, effectively linking critical reflection with transformative action. Ultimately, *Utopia* serves as a foundational archetype for the genre's exploration of both idealized and dystopian societal models, using the imaginary to liberate political imagination rather than providing a comprehensive blueprint for reform.

Keywords: Thomas More; Utopia; ideal state; imagination; thought experiment.

I. Introduction

Even more than 500 years after the publication of Thomas More's *De Optimo Reipublicae Statu deque nova insula Utopia libellus vere aureus, nec minus salutaris quam festivus* ("The Best State of a Commonwealth and the New Island of Utopia. A Truly Golden Handbook, No Less Beneficial than Entertaining")¹ in Flemish Leuven in 1516, many interpreters still see this work as a blueprint for an ideal state, which they declare and recommend as a model for future states².

**Privatdozent at the Institute of Philosophy at the Leopold-Franzens-University in Innsbruck.*

¹ Thomas More, *Utopia. The Complete Works of St. Thomas More*, vol. 4, edited by Edward Surtz and Jack H. Hexter, Yale University Press, New Haven, London 1965.

² Arthur Ray Heiserman, *Satire in the Utopia*, "PMLA", vol. 78, no. 3, 1963, pp. 163-174; Jack H. Hexter, *More's Utopia: The Biography of an Idea*, Harper & Row, New York,

Many scholars continue to champion this “truly golden handbook” as a model for future states, assuming More intended to present an exemplary, quasi-realistic polity. Gregory Claeys, for instance, represents this view by describing *Utopia* as a depiction of a desirable society. He states that “with Thomas More’s groundbreaking text *Utopia*, we have a quasi-realistic account of a significantly improved society”³.

Interpreters of utopian thought contend that the ideal state exists not as a current reality, but as a conceptual model for a future societal design. This framework functions simultaneously as a critique of the prevailing order and as a tangible, alternate possibility. Since the concept is inherently conceivable, it serves as an actionable pursuit.

Utopia serves as a ‘counter-design’ to the *status quo*. The design for a better society is therefore anchored in this world and at the same time a counter-design to the prevailing conditions of the society. Even if the idea cannot be realized immediately, it would still represent a vision of a world

Evanston, and London 1965, p. 84; Dermot B. Fenlon, *England and Europe: Utopia and Its Aftermath*, “Transactions of the Royal Historical Society”, vol. 25, 1975, pp. 115-135, p. 122; Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought. Volume One: The Renaissance*, Cambridge University Press, Cambridge; New York; Melbourne; Madrid; Cape Town 1978, pp. 255-262; Warren W. Wooden, *Utopia and Arcadia: An Approach to More’s ‘Utopia’*, “College Literature”, vol. 6, no. 1, 1979, pp. 30-40, p. 31, p. 37; Paul Oskar Kristeller, *Thomas More as a Renaissance Humanist*, “Moreana: Thomas More and Renaissance Studies”, vol. 17, no. 65/66, 1980, pp. 5-22, p. 11; Walter R. Davis, *Thomas More’s ‘Utopia’ as Fiction*, “The Centennial Review”, vol. 24, no. 3, 1980, pp. 249-268, p. 252f.; p. 266; Brendan Bradshaw, *More on Utopia*, “The Historical Journal”, vol. 24, no. 3, 1981, pp. 1-27, p. 3; p. 26; Lyman Tower Sargent, *More’s Utopia: An Interpretation of its Social Theory*, “History of Political Thought”, vol. 5, no. 2, 1984, pp. 195-210, p. 210; Ann W. Astell, *Rhetorical Strategy and the Fiction of Audience in More’s ‘Utopia’*, “The Centennial Review”, vol. 29, no. 3, 1985, pp. 302-317, p. 319; Robert Shephard, *Utopia, Utopia’s Neighbors, Utopia, and Europe*, “The Sixteenth Century Journal”, vol. 26, no. 4, 1995, pp. 843-856, p. 847; p. 852; Ursula Niklas, *Utopia and Modern Times: Thomas More, Hannah Arendt, and Suppression of the Political*, “History of Philosophy Quarterly” vol. 18, no. 2, 2001, pp. 207-226, p. 209, p. 214, p. 217, p. 218, p. 223; Douwe Fokkema, *Perfect Worlds: Utopian Fiction in China and the West*, Amsterdam University Press, Amsterdam 2011, p. 31f., p. 36, p. 38, p. 83; Gregory Claeys, *Searching for Utopia: The History of an Idea*, Thames & Hudson, London 2011, p. 12; Annette M. Magid, Thomas More in America, “*Utopian Studies*” vol. 27, no. 3, 2016, pp. 521-528, p. 525; Emmanuel Heisbourg, *Utopia in Music and its Influence on Political Beliefs*, “Segni e Comprensione”, vol. 34, no. 98, 2020, pp. 92-109, p. 92f., p. 108; Kevin Rodriguez Wittmann, *Mapping Insularity: A Visual History of Islands in Medieval and Early Modern History*, Brill, Leiden 2024, p. 2; Joanne Paul, *Beyond Utopia: Thomas More as a Political Thinker*, “History of European Ideas”, vol. 50, no. 3 (2024): 353-369, 357.

³ Claeys, *Searching for Utopia: The History of an Idea*, 12.

that would be desirable in the future. Utopia would thus be the dream of a new order that encompasses all areas of social life.

By defining the ideal state as objectively perfect and desirable, the theory assumes consent *a priori* rather than requiring it in practice. This assumption creates a self-fulfilling prophecy where any structural change is immediately labeled as desirable progress, bypassing the need for actual member approval.

This understanding of utopia overlooks only one aspect, but it is a crucial one: Thomas More's Island of *Utopia* is not a desirable state – quite the contrary.

II. More's Utopia as a Totalitarian Guardian of Virtue and Tyranny

In contemporary utopia research and in political philosophy and political theory, utopia is often used in a colloquial sense as the archetype of all positive state utopias. Even though More gave the genre its name, it may be legitimate not to reduce it to a utopia or utopian thinking à la Thomas More.

Nevertheless, such a retrospective approach to examining More's concept of utopia has its appeal and may reveal aspects that have been lost in the history of the reception of his work. In any case, based on More's *Utopia*, we can identify some characteristics of political utopias in brief:⁴

1. Political utopias are theories of the state that describe a fictional but inner-worldly society and a fictional, inner-worldly model of the state.

2. A utopia is therefore always an anti-individualistic endeavor, as it exclusively depicts a fictional community in a stationary social model as a "utopian ideal."

3. The author does not expect his utopia to be realized in the near future – in other words, certainly not in his own lifetime.

4. The utopia itself is always allegorical or achronic. This corresponds to the narrative character of its social criticism. In other words, it never takes place in the present as we experience it.

⁴ Ulrich Arnswald, *Zum Utopie-Begriff und seiner Bedeutung in der Politischen Philosophie*, in "Thomas Morus' Utopia und das Genre der Utopie in der Politischen Philosophie", hrsg. von Ulrich Arnswald und Hans-Peter Schütt, KIT Scientific Publishing, Karlsruhe 2010, pp. 1-35, p. 7.

5. The utopian design always inevitably stands in contrast to the existing conditions of the present. However, the constructed counterworld is not to be understood as an alternative to how things should be, but rather as how they could be.

6. Utopia is a kind of critique or parody of a conceivable future tomorrow. Utopia thus does not represent a real ideal, but rather a thought experiment with wit and spirit.

7. Every utopia develops its own “reality.”

At the same time, this small work, first published 500 years ago in December 1516 in Leuven and comprising just over a hundred pages, is probably one of the most controversial works in the history of political thought, with its interpretation still being debated to this day. These controversies result, among other things, from the structure of the book, which presents two opposing worlds. When looking at the structure of the work, the division into two books is immediately apparent.

In the first book of the work, which provides a framework for the actual narrative of *Utopia*, detailed and direct criticism is levelled at the political and social conditions in England and Europe at that time. In More’s critique of the early 16th century, his contemporaries are held up to the mirror in the form of a sharp-eyed analysis of social and political conditions. In a kind of mélange of philosophical-political treatise, conversation among scholars, and narrative of a well-traveled man, the social conditions of England at that time are denounced.

The second book of the work, which makes up about two-thirds of the text, tells the story of the fictional island of *Utopia*. This part describes in particular the organization of the state and the living conditions of its inhabitants. It also suggests that it is a blueprint for a supposedly ideal way of life that ensures peace and happiness for all. The constitution of this ideal state, “*Utopia*,” appears to be formally conceived in a strictly rational manner. The island of *Utopia* thus appears, among other things, to be the archetype of all positive state utopias.

However, the question must be asked: can More’s *Utopia* really represent an ideal state? – A brief look at the supposedly postulated ideal state immediately reveals something else:

- State primacy of control over all areas of life⁵.
- Idleness is not tolerated. There is a strict obligation to work (even for travelers).⁶
- The daily routine is completely uniform and strictly prescribed⁷.
- All individuality is eliminated (e.g., clothing, jewelry, etc.)⁸.
- Utopians do not allow for privacy. Work and leisure must be spent under the eyes of everyone⁹.
- Children are state property and, in the event of overpopulation or underpopulation, can simply be redistributed by transferring the surplus from overcrowded extended families to families with fewer members¹⁰.
- There is no autonomous sphere in the economy: production, distribution, and the human labor that underpins them are completely politically controlled and publicly organized¹¹.
- There is a kind of moral terror. The state dictates what is permitted and what is not. There is no room for personal decision-making. Morality is always based on the moral concepts of the state, not on individual moral concepts¹².
- The state resorts to a system of slavery for the benefit of the Utopians. This is hardly in line with the communist idea of abolishing money¹³.

⁵ More, *Utopia. The Complete Works of St. Thomas More*, p. 127, p. 128, p. 143; Thomas Morus, *Utopia*. Übersetzt von Gerhard Ritter. Nachwort von Eberhard Jäckel, Philipp Reclam Jun., Stuttgart 1990, p. 67f.; p. 78.

⁶ *Ivi*, p. 125f., p. 147; Morus, *Utopia*, p. 66f., p. 79.

⁷ *Ivi*, p. 127; p. p. 128; Morus, *Utopia*, p. 67f.

⁸ *Ivi*, p. 133, p. 135; Morus, *Utopia*, p. 71f.

⁹ *Ivi*, p. 121, p. 147; Morus, *Utopia*, p. 63, p. 80.

¹⁰ *Ivi*, p. 135, p. 137; Morus, *Utopia*, p. 73.

¹¹ *Ivi*, p. 137, p. 139; Morus, *Utopia*, p. 74f.

¹² *Ivi*, p. 147; Morus, *Utopia*, p. 80.

¹³ *Ivi*, p. 185; Morus, *Utopia*, p. 105.

- Adulterers are punished with the harshest slavery¹⁴.

• *Utopia* is based on an expansive foreign trade regime that dominates neighboring states economically, even though the ideology of the islanders is supposedly communism¹⁵.

• The reasons for war also include downright imperialist policies. The economic self-interest of the Utopians is sufficient reason for war, without the need for aggression on the part of the other side¹⁶.

These few points¹⁷ alone should suffice to show that an ideal state hardly ever takes this form. Hanan Yoran is right when he sums it up as follows: “The self-image of Utopia is indeed misleading. Most obviously, many of the ideal state’s practices are oppressive and brutal even by nonutopian standards¹⁸.”

The opposite view to the concept of an ideal state or ideal community can also be found as an interpretation of the fictional island state—namely: *Utopia* as totalitarianism. This interpretative perspective sees the danger of an ideal state model imposed on people from outside, leading to a standstill in social development and to hermetic closure of the community and its social form, and thus ultimately resulting in totalitarianism. This totalitarian end result is inevitable, because any all-encompassing communality results in a latent totalitarianism of *utopia*. In this respect, every utopia automatically has a totalitarian tendency inherent in it.

At the same time, however, More calls his work “*The Best State of a Commonwealth and the New Island of Utopia. A Truly Golden Handbook, No Less Beneficial than Entertaining.*” The witty and amusing perspective referred to in the title pervades the work. People and places that are part of the description of the distant island are satirized throughout. Either the

¹⁴ Ivi, p. 191; Morus, *Utopia*, p. 109.

¹⁵ Ivi, p. 149, p. 151; Morus, *Utopia*, p. 80f.

¹⁶ Ivi, p. 137; Morus, *Utopia*, p. 74.

¹⁷ Ulrich Arnswald, *Thomas Morus' Utopia als Fürstenspiegel. Über ein lehrreiches und anregendes Gedankenspiel zum Entwurf neuer möglicher Staatsverfassungen*, in “Die gute Regierung. Fürstenspiegel von der Antike bis zur Gegenwart”, herausgegeben von Mariano Delgado und Volker Leppin, Academic Press Fribourg; Paulus Verlag, Fribourg; W. Kohlhammer, Stuttgart 2017, pp. 294-314, p. 296.

¹⁸ Hanan Yoran, *Between Utopia and Dystopia: Erasmus, Thomas More, and the Humanist Republic of Letters*, Rowman and Littlefield, Lanham; Boulder; New York; Toronto; Plymouth, UK 2010, p. 165.

translation of the respective proper name refers to the opposite of the description intended for the reader, thus counteracting it, so to speak, *qua* negation, or the meaning of the proper name is at least strongly relativized, if not completely ridiculed.

This dense network of meaningful proper names is intended to create the necessary distance for an adequate reception of the work. More seems to have been inspired by Lucian of Samosata by creating these names.¹⁹ This entertaining and witty narrative style also means that the reader must work hard to discern the author's intentions. The various intertwining dialogues are intended to actively involve the reader in the search for a better constitution.

More leaves all lines of argumentation open in the dialogue. Therefore, the continuation of the travelogue and the conversation is postponed to another day, with the outcome still open. This is intended to allow the critical reader to form their own opinion, whereby they must engage in a game whose rules they cannot fully comprehend.

Here it might be useful to take a closer look at a few selected examples of criticism and parody in *Utopia*:

1. The narrator and eyewitness of *Utopia*, Hythlodeus, can be translated—somewhat unflatteringly—as “big mouth” or “chatterbox”²⁰.

2. “Utopia,” meaning “nowhere,” is ruled by a ruler named “Ademus,” which translates as “king without a people”²¹.

3. The capital is located on the river “Anydrus” – “Waterless”²².

4. Neighboring peoples have names such as the “Nephelogeates,” which translates roughly as “people from cloud cuckoo land”²³.

5. Hythlodeus, the narrator of *Utopia*, has the first name Raphael. The biblical angel Raphael is considered both the patron saint of travelers and the savior of blindness²⁴.

¹⁹ Hans Süssmuth, *Studien zur Utopia des Thomas Morus. Ein Beitrag zur Geistesgeschichte des 16. Jahrhunderts*, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster/Westfalen 1967.

²⁰ More, *Utopia. The Complete Works of St. Thomas More*, p. 301; Morus, *Utopia*, p. 181.

²¹ *Ivi*, p. 411; Morus, *Utopia*, p. 177.

²² *Ivi*, p. 392; Morus, *Utopia*, p. 177.

²³ *Ivi*, p. 500; Morus, *Utopia*, p. 180.

²⁴ *Ivi*, p. 301f.; Morus, *Utopia*, p. 181.

More's neologisms are so revealing in themselves that the question of chance becomes irrelevant. The entire text is a thought experiment full of wit and spirit that is extremely difficult to grasp. It can therefore hardly be disputed that satire and parody play a significant role in the success of a book that allowed itself to be praised as "*A Truly Golden Handbook, No Less Beneficial than Entertaining*."

Rather, it is now often claimed that the alternation between seriousness and irony is often overlooked and that the work is therefore either understood as an ideal conception of the state, without the irony being recognized, or dismissed as parody and satire, without the seriousness and criticism expressed in the work being appreciated²⁵. However, both seem wrong to me. According to my interpretation, there is no truth between seriousness and irony that a reader could verify with certainty, despite all hermeneutic efforts. The meaning of More's *Utopia* is not concretely tangible in terms of content, except in the social criticism of the first book, as I will now attempt to explain in a further step.

In this heightened interpretation of the work, there are several commentators who acknowledge that satire, parody, and irony are part of the work and contribute to its humor, but who nevertheless argue that there are equally clear messages of criticism in the second book that are specifically aimed at the readership²⁶. Allegedly, the author uses irony as a stylistic device to lead the reader into an alternative world, with the aim of enabling them to perceive their own reality with a sharpened gaze²⁷. However, some critical remarks are meant to be taken seriously—namely, whenever these things were supposedly important to More. But how can one tell whether the author is serious or not? Or how can one tell whether he is making fun of things that

²⁵ Heiserman, *Satire in the Utopia*, p. 171; p. 174; Kristeller, *Thomas More as a Renaissance Humanist*, p. 11; Paul Oskar Kristeller, *Thomas Morus als Humanist*, in "Thomas Morus als Humanist. Zwei Essays", herausgegeben von Dieter Wuttke, Bamberg: Kaiser, Bamberg 1982, pp. 9-37, p. 25; Bernd Renner, "Real versus ideal": *Utopia and the Early Modern Satirical Tradition*, "Renaissance and Reformation / Renaissance et Réforme", vol. 41, no. 3, 2018, pp. 47-66, p. 49f.; p. 53; Otfried Höffe, *Thomas Morus – ein Staatsmann erfindet Utopia*, "Zeitschrift für Politik", vol. 66, no. 1, 2019, pp. 63-85, p. 64.

²⁶ Heiserman, *Satire in the Utopia*, p. 168; p. 171; p. 174; Renner, "Real versus ideal": *Utopia and the Early Modern Satirical Tradition*, p. 49f.; p. 53; Höffe, *Thomas Morus – ein Staatsmann erfindet Utopia*, p. 64.

²⁷ Thomas Schölderle, *Geschichte der Utopie. Eine Einführung*, Böhlau, Köln; Weimar; Wien 2012, p. 14.

he takes seriously? And who says that the character of More in the text is identical to the author of the text, for example?

This is especially true since the most widespread interpretation is one that equates the opinion of the eyewitness Hythlodeus in *Utopia* with the views of the historical author of the text, Thomas More, even though the text itself attributes the authorship of the content to the travelogue of the reliable source Hythlodeus. Some statements also suggest that the fictional More, who is only a marginal figure in the book's conversation, even makes fun of the real author More²⁸.

Logically, therefore, any determination of seriousness or irony cannot be deduced from these internal settings alone. In addition to the fictional level at the beginning of the work, there is a biographical level before the narrative transitions into fiction. Above all, however, the level that is decisive for the localization of the work is the meta-level of the accompanying letters.

III. Literary Form as Utopian Medium

The accompanying letters to *Utopia* are more than just accessories, as can be seen in the Yale edition²⁹. Rather, they are an integral part of the narrative. With his carefully selected letters, Thomas More opens an additional narrative level by involving his humanist friends in the interpretation of the multi-layered work *Utopia* through several accompanying letters.

The witty game of fiction also takes the form of a series of letters and poems written before and after the main text by humanists who were friends of More and who give their opinion on the model character of the political and social institutions of the Utopians in Hythlodeus' travelogue. To the reader's confusion, real and fictional aspects are thus interwoven. The reader is astonished by this game.

The ironic exaggeration in the book *Utopia* begins with an introductory letter in which More addresses the city clerk of Antwerp, Peter Giles, whose Latin name is Petrus Aegidius, asking him to review his memorandum of the joint conversation with Raphael Hythlodeus and to correct it if necessary³⁰.

²⁸ Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, p. 256f.; Wolfgang E. H. Rudat, *Thomas More, Hythloday, and Odysseus: An Anatomy of "Utopia"*, "American Imago", vol. 37, no. 1, 1980, pp. 38-48, p. 44 ff.; Höffe, "Thomas Morus – ein Staatsmann erfindet Utopia," 78 f.

²⁹ More, *Utopia. The Complete Works of St. Thomas More*, pp. 2-45; pp. 248-253.

³⁰ *Ibidem*, p. 43.

For the reporting from *Utopia* itself, Hythlodeus continues to be introduced as the guarantor and actual author. The entire construction of the framework conversation inevitably raises the question of the function of the description of the state within the fiction of the island of *Utopia*.

The difficulty in evaluating the letters lies in deciphering the ironic exaggerations, grasping the witty inversions of facts, and recognizing their significance. With this challenging puzzle, Thomas More shows which circle of readers the work is aimed at and what the key to understanding it is. The multi-layered nature of the work makes it clear that *Utopia* deals with the ideas of the humanists. The literary character of *Utopia* underscores that More is aware “that it is not only seriousness that finds the roots of things, but often even more easily, because it is more playful, cheerfulness, irony, humor”³¹.

In this respect, *Utopia* is also a humanistic study in which More exchanges ideas and reflects on the character of human beings with his humanistic friends.³² It is already clear at this point that the work does not have the coherence of a unified whole. It breaks down into pieced-together parts that may be meant seriously or ironically; in any case, this often cannot be conclusively clarified.

Literarily, More’s humanistic study is imaginative and very skillfully written. More constantly plays with his readers, for example, when he asks Peter Giles to correct his summary of Hythlodeus’ travelogue, if necessary, or instructs him to ask him in the future in which part of the new world the island of *Utopia* is located. For the two of them had forgotten to ask this very question: “We forgot to ask, and he forgot to say, in what part of the new world *Utopia* lies”³³.

The report ends just as spectacular. In the final scene, the dialogue format is resumed, followed by a passionate plea from the reporter Hythlodeus, who initially pretended to be neutral but now passionately advocates for the utopian community of the state of *Utopia*, only to end abruptly as dinner is about to begin. With this ending, everything is once again open. Due to the impending dinner, the evaluation of the report on the Utopians’ way of life is simply postponed³⁴.

³¹ Süssmuth, *Studien zur Utopia des Thomas Morus. Ein Beitrag zur Geistesgeschichte des 16. Jahrhunderts*, p. 109f. (translation by the author).

³² Kristeller, “Thomas More as a Renaissance Humanist,” p. 11; Yoran, *Between Utopia and Dystopia: Erasmus, Thomas More, and the Humanist Republic of Letters*, p. 159.

³³ More, *Utopia. The Complete Works of St. Thomas More*, p. 43.

³⁴ *Ibidem*, p. 109.

All this demonstrates the literary quality and humor of the work, which is aimed entirely at humanists educated in Latin and Greek. More himself is said to have expressly rejected a translation of the work into English. What is certain is that the text is addressed to humanist friends who were able to correctly interpret the text with its literary tricks and allusions. Consequently, the work *Utopia* exists in a state of irretrievable complexity, resisting any singular, definitive interpretation³⁵.

IV. Assessing More's Utopia as a Conceptual Model

While Thomas More's *Utopia* is undeniably the foundational archetype for all positive state models and utopia is its generic term, the desirability of living within the state Thomas More conceived of on this fictitious island of *Utopia* remains highly debatable.

Even if one wanted to, it would not be possible, since a utopia is still regarded as a concept that, while conceivable, cannot be directly realized. The name "Utopia," derived from the Greek "ou" and "topos," refers to a "nowhere" that cannot be found, projecting all longings into an unattainable distance. The fictitious island is a pipe dream, a concept, and a vague vision of a possible world or a time in which a new social, religious, or technical order prevails³⁶.

However, if *Utopia* is a fantasy of an island and a society, then while the dream of an ideal state may still fascinate many in light of today's imperfect conditions, it is also accompanied by a certain glorification of this fantasy. Even though utopian fantasies continue to captivate many, the initial allure of an ideal society obscures a problematic reality. Upon closer examination, it becomes clear that this "perfect" model of society is based more on dubious, authoritarian rules than on true human liberation, proving that the hasty interpretation of the ideal state is deeply flawed. The results of the supposedly perfect social *utopia* show that the institutions and rules of utopia are questionable.

Nevertheless, discussions still flare up today about whether the fictitious island of *Utopia* represents a cloud-cuckoo-land or an ideal state. To this day, the book is more controversial than any other work of political philosophy from antiquity to modern times. The imaginary place of the realization of the perfect state ultimately ends in a nightmare scenario of a

³⁵ Süssmuth, *Studien zur Utopia des Thomas Morus. Ein Beitrag zur Geistesgeschichte des 16. Jahrhunderts*, p. 33.

³⁶ Arnswald, "Zum Utopie-Begriff und seiner Bedeutung in der Politischen Philosophie," pp. 1-35.

social, religious and technical order that reduces the ideas of *Utopia* as the best political system in connection with the most reasonable form of human coexistence to absurdity. Even the comprehensive social order (economy, administration, urban planning, gender roles, child-rearing, etc.) in the best state of *Utopia* (*De Optimo Reipublicae Statu*) leaves people practically no individual freedom and corresponds to a totalitarian state system.

It is disturbing that today's interpreters, after experiencing two totalitarian systems of rule in the last century, are still not sufficiently sensitized and immune to such temptations. This fact is not concealed in More's *Utopia*: "But you should have been with me in Utopia and personally seen their manners and customs as I did, (...) (i)n that case you unabashedly would admit that you had never seen a well-ordered people anywhere but there."³⁷, by which he means a completely organized and controlled society. And Peter Aegidius provides yet another clue when he states that it will take a long time "before we adopt anything that is better arranged with them than with us"³⁸.

The imaginative quality of this work arises automatically from its form as a travelogue detailing a distant island. Because the depicted perfect society is merely an inner-worldly fiction—and not a structure expected to be implemented in contemporary European states—it functions as a work of political imagination. The political reality of a perfect state as "reality of fiction within fiction" (Arnswald) turns the fictional narrative into a political imagination.

Utopian political imagination in More's *Utopia* centers on the communal, both in how society is structured and how material resources are shared. It is the imagination of a society that is developed within the framework of collective life for a different conceivable collective life. But why does More call his book "*A truly golden handbook, no less useful than entertaining*"? What else might More have intended with his ambiguous work?

In response to these questions, *Utopia* is rather an "*experimentum rationis*," i.e., a thought experiment, and not the blueprint for an ideal state as many ardently desire. It is not even a strictly utilitarian-rational thought experiment, as is often claimed. In my interpretation, it is exclusively a thought experiment intended to open scope for debating all possible and conceivable models of government. That is precisely its function: a truly

³⁷ More, *Utopia. The Complete Works of St. Thomas More*, p. 107.

³⁸ *Ibidem*, p. 109.

golden experimental handbook about the best constitution and the new island of *Utopia*.

The island of *Utopia* does not provide a definitive solution – let alone a serious one – to the abuses in England at the time described in the first book. Clearly, such a multi-layered understanding of the work no longer allows for a simple, one-dimensional interpretation of the author's intention. It also seems certain that *Utopia* cannot be understood as the comprehensive social reform work that it has often been portrayed as in the history of utopia research and still is in some quarters. Thus, the work was never intended to be understood as an ideal to strive for.

At the same time, however, it cannot simply be viewed as an intellectual game, because the background against which this fictional thought experiment takes place is too serious, and the criticism of the conditions of his time too scathing, for it not to have consequences. From the playfulness with the true meaning of proper names to the ironic relativizations or even the internal inconsistency of his remarks, there are many indications that the author More wants to encourage his readers to critically question his supposedly ideal social model as well as the social reality of the present at that time. The open ending of the conversation between More and Hythlodius is further evidence of this. Why should the conversation end openly if all problems and evils had been eliminated?

More presents the humanistically educated reader of his time with a social counter-model that only appears to have solved all injustices on the surface. In the first book, the author draws the reader's attention to the social misery of their time, but on closer inspection, *Utopia*, with its many unattractive institutions and practices, fails to provide a concrete answer to this in the second book, since the alternative social model – as I have explained – must be critically questioned. The latter is therefore not a social reform manifesto, as is often assumed without reflection. The aim of this only seemingly serious proposal must rather be seen as enabling a space for discussion beyond censorship for the circle of educated humanists of his age.

The island of *Utopia* is thus a deliberate provocation aimed at questioning the real social reality of the present at that time. Instead of continuing to thoughtlessly regard the *status quo* as God-given, readers should come to the radical realization that the political and social conditions in Europe at the beginning of the 16th century were miserable and in urgent need of improvement.

Mores's aim is not to develop a model constitution for the future. Rather, he seeks to show how the unsatisfactory state structures of the present

can be transformed into real structures of order that could lead to completely different upheavals. Thus, *Utopia* is not just a historical novel, but a vital tool for political imagination that allows society to question existing power structures through the lens of a fictional “ideal” that turns out to be the opposite.

V. Fictional Worlds as Political Imagination

Fictional worlds can not only play out hypothetical scenarios without having to take existing power structures into account, but they are also a tool for evoking something like political imagination in the first place.³⁹ What could be dangerous for the state and society in the real world can be freely explored experimentally in the fictional world. Even if reality conflicts with social norms, even if it challenges the existing order, it is still only a thought experiment in the realm of fictional possibilities. In this respect, fictional worlds are enablers rather than inhibitors of political imagination.

Fictional worlds can also serve as entertainment, while at the same time being both thought experiments and entertainment. As complex thought experiments on possible future scenarios, they can also serve as a space for comprehensive ethical reflections on society, which is practically impossible in real society. This fictionality serves as a protective space in which to engage in radical criticism of the state without committing to a specific political program.

Fictional worlds – whether in literature, film, games, or speculative theory – are not escapist bubbles detached from reality. They are political laboratories. They allow creators and audiences to imagine alternatives, critique existing systems, and explore the consequences of different social arrangements. In many ways, fictional world-building is a form of political thought experiment.

The idea of utopia as a thought experiment for fictional world-building, based on a reading of More’s *Utopia*, extends even to physicists such as Ernst Mach,⁴⁰ who in *Knowledge and Error* (1905) speaks of a natural scientist as

³⁹ Garry L. Hagberg, “Introduction: Occasions for Reflection on Political Possibility,” in *Fictional Worlds and the Political Imagination*, edited by Garry L. Hagberg, Palgrave Macmillan / Springer Nature Switzerland, Cham, Switzerland 2024, pp. 1-8, p. 1.

⁴⁰ Ulrich Arnschwald, “Die Verbindung des Utopismus: Von Morus über Mach bis zum Wiener Kreis – Ernst Machs ‘Gedankenexperiment als Utopie’” in *Der Wiener Kreis – Aktualität in Wissenschaft, Literatur, Architektur und Kunst*, herausgegeben von Ulrich Arnschwald, Friedrich Stadler und Peter Weibel, LIT Verlag, Wien 2019, pp. 11-31.

“the author of social and technological utopias”⁴¹. In this case, however, it is a matter of creating a technical world and not a politically ideal situation.

Political imagination is the collective capacity to envision alternative social and political realities beyond the existing *status quo*. It acts as a bridge between critical reflection—understanding what is wrong with the present – and transformative action – creating a different future. Reflecting on such politically significant literature allows for freer and more creative thinking about political possibilities and community-building, given that “[w]ere it not for this imaginative space opened between what we have before us and what we might have before us, political idealism, and indeed many forms of political reflection, would be impossible”⁴².

When the capacity to imagine alternatives fades, the *status quo* is reinforced, making it difficult to challenge current power structures or inequalities. A narrow, short-term focus on crisis management replaces long-term, hopeful, or utopian visions, making the future appear as a threat rather than a potentiality: Then the following applies: “Visions of progress seem to have been replaced by endless cycles of crisis, and the horizon of expectations has narrowed, making the future seem more a threat than a promise”⁴³.

However, it would be wrong to believe that Thomas More’s *Utopia* (1516) is the fundamental text of modern political imagination *par excellence*⁴⁴. Here, we may also recall Plato’s *Republic*,⁴⁵ which, with its allegory of the cave, also qualifies as a work of political imagination. What is special about More’s great opus is therefore not its political imagination, but rather the fact that the work establishes the genre of utopia,⁴⁶ as Lyman Tower

⁴¹ Ernst Mach, *Knowledge and Error: Sketches on the Psychology of Inquiry*. With an Introduction by Erwin N. Hiebert, D. Reidel, Dordrecht; Boston 1976, p. 136.

⁴² Hagberg, “Introduction: Occasions for Reflection on Political Possibility,” p. 1.

⁴³ Suvi Salmenniemi, Inna Perheentupa, and Hanna Ylöstalo, *Political Imagination and Social Change*, “Sociological Research Online”, vol. 30, no. 2, 2025, pp. 345-362, p. 347.

⁴⁴ Nellickal Jacob, *In the Shadow of the Real: A Reading of Thomas More’s Utopia*, “International Journal of Research in English”, vol. 7, no. 2, 2025, pp. 159-161, p. 160.

⁴⁵ Plato, *Republic*, translated by Robin Waterfield, Oxford University Press, Oxford; New York 1993.

⁴⁶ Robert Shephard, “*Utopia, Utopia’s Neighbors, Utopia, and Europe*,” p. 843; Phillip E. Wegner, *Imaginary Communities: Utopia, the Nation, and the Spatial Histories of Modernity*, University of California Press, Berkeley; Los Angeles; London 2002, p. 162, p. 228.

Sargent notes: “There is a general form for the term Utopia as a literary genre. It refers to works which describe an imaginary society in some detail”⁴⁷.

It is no coincidence that More’s island of *Utopia* has shaped the tradition of fictional models of society. However, even without the projection into the future, it would not be certain that the fictionality described would automatically lead to a better and more desirable society.

VI. Conclusion

While Thomas More’s *Utopia* is widely credited with establishing the genre of fictional state-modeling—blending theoretical and literary elements—this view hinges on the premise that utopianism functions as an abstract antithesis to actual social conditions. Consequently, this traditional perspective can be challenged if that premise is not accepted.

More coined the proper name “Utopia” for his fictional island, which later came to represent any imagined political state. A utopia is understood as an idea that is conceivable but cannot be implemented immediately, representing a dream, concept, or vision of a world or time in which a new social, religious, or technical order prevails. At the same time, More sought to highlight the potential negative consequences (which today even seem comparable to totalitarianism) of excessive social organization in and of itself, even if efforts toward organization and improvement may be motivated by a desire to remedy the injustices of the current situation.

While the flawless nature of this concept implies that all citizens must align their lives with its principles, I find this premise untenable in Thomas More’s *Utopia*. The assumption that community members must uniformly adhere to these ideals is problematic in More’s work. *Utopia* can also be understood, as we call it today, as a dystopia that does not produce a desirable model of state. Rather than a perfect state, I view *Utopia* as a dystopia, serving more as a theoretical thought experiment (*experimentum rationis*) than a desirable, actionable model⁴⁸.

⁴⁷ Lyman Tower Sargent, *The Three Faces of Utopianism Revisited*, “*Utopian Studies*” vol. 5, no. 1, 1994, pp.1-37, p. 7.

⁴⁸ There are other authors besides myself who view *Utopia* as a thought experiment, but I am the only one who attributes this necessity both to an ironic and parodic game among humanists and to the need to circumvent the censorship of that era. These authors include: Jack H. Hexter, *More’s Utopia: The Biography of an Idea*, p. 91; Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought. Volume One: The Renaissance*, pp. 213-262; Elisabeth Hansot, *Perfection and Progress: Two Mode of Utopian Thought*, MIT Press, Cambridge, Mass., 1974, pp. 59-78; Davis, *Thomas More’s ‘Utopia’ as Fiction*, p. 253; J. C.

Since the island of *Utopia* is home to many unattractive institutions and unappealing practices, it does not offer a viable solution to the problems of 16th-century England. Therefore, it is inaccurate to view the work as a comprehensive work of social reform, a common misconception in much utopian research. Consequently, *Utopia* should not be interpreted as a blueprint for social reform, despite the prevalence of this view in traditional and contemporary utopian studies.

Fictional narratives act as a catalyst for political imagination, providing a protected sphere for profound state critique liberated from immediate political commitment. This imaginative capacity envisions alternatives to the *status quo*, effectively linking critical reflection with transformative, real-world action. Consequently, More's *Utopia* serves as a foundational archetype for the genre's exploration of both idealized and dystopian societal models.

Rather than a blueprint for transforming reality, Thomas More's *Utopia* functions as an imagined alternative – a mental thought experiment rooted in irony, wit, and paradox. It is not intended to be a model for direct imitation, but rather an intellectual space for Renaissance humanists to critically reflect on European society. It serves as a parody, allowing discussion that bypasses censorship.

Davis, *Utopia and the Ideal Society: A Study of English Utopian Writing, 1516-1700*, Cambridge University Press, Cambridge; New York; Melbourne, 1981, p. 372; Phillip E. Wegner, *Imaginary Communities. Utopia, the Nation, and the Spatial Histories of Modernity*, University of California Press, Berkeley; Los Angeles; London, 2002; Nenad Mišćević "Political Thought Experiments from Plato to Rawls" in: *Thought Experiments in Philosophy, Science, and the Arts*, edited by Mélanie Frappier, Letitia Meynell, and James Robert Brown, Routledge, New York; London, 2013, pp. 191-206.

SEZIONE II

AUTORI

Authors

MORELLY.
UN AUTEUR MÉCONNU, QUI DOIT ÊTRE LU
*DEMARIA Caterina****Abstract**

This article aims to refocus attention on the figure and thought of Morelly, an 18th-century author who remained largely obscure, yet played a central role in the development of modern social and political thought. In the *Code de la nature* (1755), Morelly developed a theory of society based on a conception of human nature based on equality, self-love, and mutual dependence. He identified private property as the source of inequality and moral corruption and proposed a social model based on the abolition of private property, the right to work and subsistence, and the obligation to work according to ability. The article places Morelly's thought within the scientific and philosophical context of the Enlightenment, demonstrating the influence of Newtonianism and Lockean empiricism in his attempt to establish a science of morality and society. Morelly's influence on Babeuf and 19th-century socialism is also highlighted. The *Code de la nature* emerges as a work that, in addition to representing an Enlightenment utopia, anticipates central themes and problems of modern political thought.

Keywords: Morelly, Code of Nature, Enlightenment, utopian socialism.

È sorprendente come ogni volta che si torna a studiare il Settecento francese, “le siècle des Lumières”, si rimanga travolti dalla vivacità intellettuale che percorre l'intero secolo e influenzerà profondamente quelli successivi. Si va dai grandi Illuministi alla miriade di scrittori minori, decisi a manifestare il loro pensiero nonostante i gravissimi rischi che potevano correre.

L'abbé Jean Meslier decide di far pubblicare la sua opera dopo la sua morte (1729) e, per essere sicuro che venga effettivamente pubblicata, consegna il suo *Testament* a tre diversi notai.

Olympe de Gouges, l'autrice della *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne*, continua, invece, la sua battaglia anche dalla prigione, facendo uscire diversi pamphlets e Robespierre non la risparmiò. Salirà il patibolo il 3 novembre 1793.

* Dottoressa in Pedagogia a indirizzo filosofico presso l'*Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano*.

Morelly rimane nell'ombra.

Si sa pochissimo di lui (régent de collège a Vitry-le-François, nella Marne, dove è nato nel 1717, amico del marquis d'Argenson, homme de plume del Marchese di Conti...).

Le sue opere ci mostrano uno scrittore di solida cultura classica, interessato alla storia dei popoli antichi, in particolare degli Sciti e dei popoli nativi delle Americhe.

Ha certamente protettori influenti; le sue opere possono essere pubblicate con una certa regolarità e il suo pensiero si sviluppa e si radicalizza.

Pubblica le seguenti opere¹:

- 1743: Essai sur l'esprit humain, ou Principes naturels de l'éducation
- 1745: L'Essai sur le cœur humain, ou Principes naturels de l'éducation
- 1748 : Physique de la beauté, ou Pouvoir naturel de ses charmes
- 1751: Le Prince, les délices des cœurs, ou Traité des qualités d'un grand roi et système général d'un sage gouvernement
- 1753: Naufrage des îles flottantes ou Basiliade du célèbre Pilpai : poème héroïque traduit de l'indien. Vol. 1 / par Mr. M*****, Messine 1753 (probabilmente pubblicato a Liegi dall'editore Bassompierre. Tradotto in inglese nel 1761)
- 1755: Code de la nature, ou Le véritable esprit de ses lois, de tout temps négligé ou méconnu
- 1755: Lettres de Louis XIV aux princes de l'Europe, à ses généraux, ses ministres, etc. Recueillies par M. Rose, secrétaire du cabinet, avec des remarques historiques, Liège, chez Bassompierre
- 1778: L'Hymen vengé, che viene pubblicato in Inghilterra

Del *Code de la nature* si hanno altre due edizioni: nel 1757 e nel 1760, poi due edizioni successive, nel 1772 e nel 1773, incluse nelle *Opere Complete* di Diderot.

¹ È del 2011 una nuova edizione del *Codice della natura* a cura di Stéphanie Roza, Éditions La Ville brûle. Le citazioni del presente testo si riferiscono a tale edizione. Vedi anche *Comment l'utopie est devenue un programme politique: du roman à la Révolution*, Classiques Garnier, 2015. Per le altre opere di Morelly, vedi anche: Étienne-Gabriel Morelly, *Œuvres philosophiques*, Paris, Coda, 2004; "Morelly", in *Dictionnaire des utopies*, dir. Michel Riot-Sarcey e Antoine Picon, Paris, Larousse, 2008.

Diderot non smentì mai pubblicamente la paternità dell'opera. Privatamente, smentì di essere l'autore del libro in due lettere al fratello, rispettivamente del 1770 e del 1772².

L'attribuzione del *Code de la nature* a Diderot durò a lungo.

Nonostante l'attribuzione del Code a Morelly risalga già al 1840, ancora nel 1913 Maurice Barrès, scrittore e politico francese, membro dell'Académie française e ultranazionalista, si oppose alla celebrazione di Diderot in occasione del bicentenario, perché considerato autore dell'«esecrando Code»³.

L'abbé de Ventadour, che divenne cardinale di Rohan, fu certamente un protettore e amico di Morelly tra il 1742 e il 1745.

Nel 1746-47 Morelly ha cercato l'appoggio degli Orléans e ha dedicato il suo libro, la *Physique de la beauté*, alla giovane duchessa di Chartres, Louise Henriette de Bourbon-Conti.

Quando pubblica i due saggi sui *Principes naturels de l'éducation*, Morelly era a Parigi, poi si perdono le sue tracce.

Nonostante gli appoggi ricevuti, sembra che Morelly abbia poi dovuto riparare all'estero; nel 1757 si sa che Morelly è ad Amburgo.

La *Basiliade* e il *Code de la nature* sono il suo testamento politico. Le ultime due opere di Morelly riscuotono subito un certo interesse e vengono analizzate dai maggiori critici dell'epoca: Grimm, Fréron, Raynal.

Il Marchese d'Argenson annota nel suo *Journal*:

Excellent livre, le livre des livres, au-dessus de l'*Esprit des lois* du président Montesquieu, mais contre lequel il n'y aurait jamais assez de soufre pour le brûler, tant sont grandes encore notre barbarie et la puissance des prêtres. Le mot de l'énigme de nos maux est la propriété des fonds, d'où est venue l'avarice. C'est à cela qu'il attribue tout le reste de l'insociabilité contre nature⁴.

Le idee di Morelly ispirarono *Le Manifeste des plébéiens* di Babeuf, che, nel processo subito per la «Congiura degli uguali» nel 1796, dichiarò di essersi ispirato al *Codice della natura*, ritenuto ancora opera di Diderot. Il *Codice della natura* è perciò considerato il Manifesto del proletariato.

² Denis Diderot, *Correspondance*, éd. Georges Roth e Jean Varloot, Éditions de Minuit, Paris 1955-1970, vol. X, p. 61; vol. XII, p. 190.

³ Luciano Verona, *La Basiliade*, IULM – Istituto Universitario di Lingue Moderne, Milano 1979, p. XV

⁴ Marquis d'Argenson, *Mémoires*, Paris, 1858, vol. V, p. 137

Per riprendere un'osservazione del socialista fourierista Villegardelle nella sua prefazione alla riedizione nel 1840 del *Codice della natura* e della *Basiliade*: “L'autore troppo poco conosciuto del *Codice della natura*, il filosofo Morelly, appartiene a quel cerchio limitato di pensatori profondi che la metà del XVIII secolo vide spegnersi senza rumore e senza gloria”⁵.

Engels scrive nel 1845 che Morelly meritava un posto nella biblioteca dei migliori scrittori socialisti stranieri (lettera a Marx, 17 marzo 1845).

Nel 1845, il *Codice della natura* viene tradotto in tedesco: *Gesetzbuch der natürlichen Gesellschaft oder Der wahre Geist ihrer Gesetze zu jeder Zeit übersehen oder verkannt*, tradotto da Ernst Moritz Arndt. Nel 1964, l'edizione è stata riprodotta con note di W.P. Wolgin e Richard N. Coe, a cura di Werner Krauss, con prefazione e note.

Alexis de Toqueville sostiene l'attualità del pensiero di Morelly:

Lisez le Code de la Nature par Morelly, vous y trouverez, avec toutes les doctrines des économistes sur la toute-puissance de l'État et sur ses droits illimités, plusieurs des théories politiques qui ont le plus effrayé la France dans ces derniers temps, et que nous nous figurions avoir vues naître: la communauté de biens, le droit au travail, l'égalité absolue, l'uniformité en toutes choses, la régularité mécanique dans tous les mouvements des individus, la tyrannie réglementaire et l'absorption complète de la personnalité des citoyens dans le corps social⁶.

Benoît Malon in *Le socialisme intégral* (Paris, 1890) vede in Morelly non solo il maestro e l'ispiratore di Fourier ma il politico geniale che aveva proposto di creare un'armata industriale, progetto ripreso nel 1848 dagli Ateliers Nationaux⁷.

⁵ Étienne-Gabriel Morelly, *Code de la nature*, Delaunay, Paris 1840, p. 7
Morelly, *Code de la nature, par Morelly; ouvrage attribué à Diderot; avec une notice sur Morelly, par François Villegardelle*, Paris, Paul Masgana, 1841, p. 5

⁶ Alexis de Tocqueville, *L'Ancien Régime et la Révolution*, in *Œuvres complètes*, Paris 1856, vol. IV, pp. 240-242.

⁷ Benoît Malon, *Le socialisme intégral. Des réformes possibles et des moyens pratiques*, Paris 1890, vol. I, p. 119; vol. II, p. 200.

William B. Guthrie in *Socialism Before the French Revolution*, New York 1907, dopo aver distinto l'età di Platone e l'età della Riforma con Thomas More, non esita a chiamare il XVIII secolo l'età di Morelly⁸.

Nel 1910 M. Édouard Dolléans pubblica il *Code de la nature* e lo definisce “le code idéal de la Révolution”.

Nel 1921 il *Codice della Natura* viene tradotto in russo⁹. Il nome di Morelly viene inciso su una stele eretta nel 1918 nei giardini del Cremlino per ordine di Lenin, in onore dei precursori del comunismo.

Nel 1953 Volguine ricorda come nel 1796 Babeuf, nella sua difesa al tribunale di Vendôme, si riferisse all'autore del *Codice della Natura* chiamandolo “Maestro di comunismo”¹⁰.

Nel 1948, Roger Garaudy sostiene che il saggio più completo e più potente è il *Codice della Natura*¹¹. Morelly mostra come la proprietà trasforma in antagonismi sociali le armonie create dalla natura.

Come dice Stephanie Roza nella sua introduzione al *Codice della Natura*: “Il suo grido di indignazione, i suoi progetti utopici saranno uditi e compresi dai rivoltosi del 1789, da Babeuf e i suoi compagni; il suo pensiero ispirerà i socialisti francesi nel corso del XIX secolo. La giovane repubblica sovietica lo riconoscerà come uno degli antenati del socialismo scientifico”¹².

In Italia, Raniero Panzieri nel 1940 si iscrive al Pontificium Institutum Utriusque Iuris, non potendo frequentare l'università pubblica a causa delle leggi razziali del 1938. Sostenuti tutti gli esami e preparata la tesi, finita la guerra, si iscrive alla facoltà di giurisprudenza di Urbino, dove il 30 ottobre del 1945 si laurea con la tesi: “L'utopia rivoluzionaria nel '700. Il Code de la nature 1755”.

Panzieri scopre la congiunzione di due elementi diversi: il concetto stoico della natura nella storia delle teorie politiche giusnaturalistiche e

⁸ William B. Guthrie, *Socialism Before the French Revolution: A History*, New York 1907.

⁹ Morelly, *Kodeks prirody*, introduzione di Volgin, note di R. B. Suvaeva, Mosca 1921-1938-1947-1956.

¹⁰ Il *Codice della natura* viene ripubblicato in Francia con l'introduzione di V.P. Volguine, membro dell'Accademia delle Scienze dell'URSS, Les Classiques du Peuple, Editions Sociales, Paris 1953.

¹¹ Roger Garaudy, *Les Sources Françaises du socialisme scientifique*, Hier, Paris 1948

¹² Morelly, *Code de la nature ou le véritable esprit de ses lois*, éd. Stéphanie Roza, Éditions Sociales, Paris 2017, p. 10 (traduzione mia).

l'elemento sensistico-meccanicistico che conduce all'idea di un ordine razionale cosmico e di un'istanza di riforma della società su basi naturali.

“Il Babouvismo è la prima insurrezione del quarto stato, l'infanzia del proletariato”¹³.

Panzieri interpreta il *Codice della natura* non soltanto come espressione dello *Spirito del Secolo* illuminista, né come semplice sintesi delle teorie egualitarie del XVIII secolo. Egli ne evidenzia invece la dimensione anticipatrice rispetto a un movimento storico concreto, il Movimento degli Uguali. In questa prospettiva, il *Codice della natura* costituisce il “momento ideologico” del babouvismo.

Nel 1952 esce l'edizione italiana con traduzione, introduzione e note a cura di Enzo Piscitelli, Einaudi, poi ripubblicata nel 1975.

Paolo Barbi nel 1955 scrive un articolo: *Morelly e il “codice della natura”* nella Rivista di Filosofia Neoscolastica¹⁴.

Morelly elabora un'antropologia filosofica, dando all'idea di una socialità naturale dell'uomo un solido fondamento, e sviluppa una teoria sociale.

Tre concetti riassumono la concezione di Morelly della natura umana: l'uguaglianza, l'amore di sé e la dipendenza.

L'uguaglianza, in realtà, è una disuguaglianza armonica.

L'amore di sé rappresenta l'istinto di conservazione che induce gli esseri viventi, sia animali sia umani, a soddisfare bisogni originariamente semplici.

Dalla nascita alla morte, i bisogni dell'essere umano eccedono costantemente, almeno in parte, le sue capacità individuali. Poiché non è in grado di sopravvivere autonomamente nello stato di natura, l'essere umano è costretto a collaborare con altri individui. Questi, pur differendo nelle proprie abilità, non sono in grado di garantirsi l'esistenza in completo isolamento e pertanto si sostengono reciprocamente. Tale dinamica esprime ciò che si può definire “l'astuzia della natura”, che favorisce l'armonia sociale.

Il mutuo soccorso tra gli esseri umani viene quindi descritto come un fenomeno spontaneo, radicato nella natura stessa, più che come il risultato di un ragionamento consapevole. Si configura come un processo quasi

¹³ S. Merli, *L'utopia come progetto: la tesi di laurea di Raniero Panzieri su “L'utopia rivoluzionaria del '700. Il “Code de la nature” (1755)”, in “Metropolis”* maggio 1979, n. 3.

¹⁴ Paolo Barbi, “Morelly e il “codice della natura””, *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, XLVII (1955), fasc. 3, pp. 321–330.

automatico, determinato da un'attrazione morale" che, nel contesto umano, può essere paragonata alla forza di attrazione newtoniana tra i corpi nello spazio.

Tout partage, égal ou inégal, des biens, toute *propriété* particulière de ces portions, sont dans toute société ce qu'Horace appelle *summi materiam mali*. Tous phénomènes politique ou moraux sont des effets de cette cause pernicieuse¹⁵.

Tre sono le leggi sacre – *Lois fondamentales et sacrées*¹⁶:

1) Abolizione della proprietà privata (conservando però la proprietà degli oggetti di utilizzo immediato e quelli indispensabili al lavoro quotidiano)

2) Droit de vivre, droit au travail. Ogni cittadino deve ricevere dalla società la sua sussistenza e la sua occupazione. La vera libertà politica dell'uomo è l'utilizzo, senza freni e impedimenti, di tutto ciò che può soddisfare i suoi desideri naturali, di conseguenza legittimi.

3) Obbligo al lavoro secondo le sue forze, il suo talento e la sua età: "de chacun ses capacités".

Le opere di Morelly spaziano dall'educazione, alla politica, all'estetica.

Da notare che nel *Modèle de législation conforme aux intentions de la nature*¹⁷, c'è un capitolo *Lois édiles*, leggi dell'urbanistica, disciplina che diventerà autonoma nel XIX secolo per rispondere ai problemi della città industriale.

La città morelliana fa pensare alle visioni utopiche dell'architetto Claude-Nicolas Ledoux (Dormans-sur-Marne 1736- Paris 1806), di cui ci rimangono poche opere, tra le quali le Saline Reali di Arc-et-Senans, costruite tra il 1774 e il 1779, patrimonio dell'umanità dell'UNESCO¹⁸.

¹⁵ Morelly, *Code de la nature ou le véritable esprit de ses lois*, édition critique par Stéphanie Roza, La ville brûle, Paris 2011, pp. 86-87.

¹⁶ Ivi, *Quatrième partie, Modèle de législation conforme aux intentions de la nature*, p. 148.

¹⁷ Ivi, *Quatrième partie, Modèle de législation conforme aux intentions de la nature*, pp. 147-174.

¹⁸ B. Bacsko, *L'utopia. Immaginazione sociale e rappresentazioni utopiche nell'età dell'illuminismo*, Einaudi, 1979, p. 320.

Possiamo però osservare i disegni e i progetti della città di Chaux (1733-1804), che Ledoux continua a sviluppare in prigione. Ledoux proclama che “l’architetto è l’uomo fedele alla volontà della natura”¹⁹.

Il pensiero di Morelly rappresenta l’esito di un articolato percorso filosofico e politico, radicato nelle principali questioni teoriche affrontate dall’Illuminismo.

Le scienze storico-sociali si sviluppano nel XVIII secolo sotto l’influenza delle scienze naturali e della psicologia sperimentale di Locke.

Il Code de la nature costituisce un’opera emblematica di questo contesto storico e culturale, poiché riflette in ogni aspetto, dalle premesse teoriche alle conclusioni politiche, la profonda rivoluzione scientifica, filosofica e ideale rappresentata dall’eredità di Newton e Locke nel XVIII secolo.

In particolare, Newton offrì alla modernità la convinzione che l’universo costituisca un ordine necessario e perfetto, in cui tutti i fenomeni e le relazioni tra i corpi sono regolati da leggi semplici e dimostrabili matematicamente. Nel XVIII secolo si tentò di estendere la stessa intelligibilità razionale, raggiunta dalla scienza nell’ordine naturale, anche all’ordine morale e politico, ponendo così le basi per una trasformazione della società finalizzata al benessere e alla felicità collettiva.

L’obiettivo che si propone di realizzare il *Codice della Natura* è quello di elaborare una comprensione scientifica del divenire morale e quindi di proporre il progetto di un’alternativa politica e sociale “conforme aux intentions de la nature”²⁰.

È necessario, secondo Morelly, trasferire alle scienze umane il modello matematico e scientifico newtoniano.

Jean Dautry ha osservato che Morelly “est le premier à avoir entrevu une extension du newtonisme aux sciences de la société”²¹.

Morelly applica il quadro meccanicistico e la concezione newtoniana dell’universo, inteso come una macchina ordinata governata da leggi

¹⁹ C.N. Ledoux, *L’architecture considérée sous le rapport de l’art, des mœurs et de la législation*, Paris 1804, p. 6. E per le illustrazioni: Ledoux, *Vista generale della città di Chaux*, pp. 308-309.

²⁰ Morelly, *Code de la nature ou le véritable esprit de ses lois*, quatrième partie, “Modèle de législation conforme aux intentions de la nature”, édition critique par Stéphanie Roza, La ville brûle, Paris 2011, p. 147.

²¹ Jean Dautry, *Réflexions sur Morelly et le Code de la nature*, in *La Pensée*, 1956, p. 79.

necessarie, al dominio della realtà umana e sociale. Così facendo, rende possibile non solo l'istituzione di una rigorosa scienza della morale e dell'educazione, ma anche lo sviluppo di una struttura sociale razionale capace di rispondere ai bisogni di un'umanità rinnovata dalla conoscenza scientifica e liberata dall'ignoranza, dal pregiudizio e dal male.

Nel *Code de la nature* è presente una marcata fiducia nelle potenzialità della scienza quale strumento di progresso e di miglioramento delle condizioni umane. Le cause del male non derivano più dall'aspetto antropologico, ma da quello storico-sociale: dalla concezione della natura umana come intrinsecamente malvagia si passa a una visione dell'uomo in cui il male non è innato, ma deriva da istituzioni e assetti storici che possono essere modificati grazie alla scienza e a una riorganizzazione razionale della società.

In tale prospettiva, Morelly individua nell'istituzione della proprietà privata il momento decisivo di rottura dell'equilibrio originario tra individuo, società e natura, considerandola il principio generatore delle disuguaglianze e dei disordini che caratterizzano l'organizzazione sociale.

La raison [...] de tous ces effets peut se tirer de l'obstination générale des législateurs à rompre ou laisser rompre le premier lien de toute sociabilité, par des possessions usurpées sur le fonds qui devait indivisiblement appartenir à l'humanité entière²².

In una società libera dall'insicurezza materiale e dalla paura dell'indigenza, al contrario, l'agire umano potrebbe orientarsi spontaneamente verso l'interesse collettivo e la necessità di concepire un'organizzazione sociale capace di prevenire la degenerazione morale degli individui.

Aucun, par conséquent, ne s'est avisé qu'on pouvait proposer et résoudre cet excellent problème : trouver une situation dans laquelle il soit presque impossible que l'homme soit dépravé, ou méchant, ou du moins, *minima de malis*²³.

²² Morelly, *Code de la nature ou le véritable esprit de ses lois*, édition critique par Stéphanie Roza, La ville brûle, Paris 2011, pp. 86-87.

²³ *Ivi*, p. 50.

L'homme, exempt des craintes de l'indigence, n'eût eu qu'un seul objet de ses espérances, qu'un seul motif de ses actions, *le bien commun*, parce que le sien particulier en aurait été une conséquence infaillible²⁴.

L'obiettivo diventa quindi quello di costruire un ordine sociale tale da rendere strutturalmente improbabile il manifestarsi del male.

Morelly va oltre l'*Esprit des lois* di Montesquieu, individuando nella proprietà privata la legge che spiega razionalmente tutti i fenomeni della storia e che costituisce il punto di partenza per costruire un altro modello politico-sociale, in modo rigorosamente e universalmente dimostrativo.

Su tale base egli intende fondare un modello politico-sociale basato su principi razionali e di validità generale, costruito secondo criteri di rigorosa dimostrabilità.

Insiste sulla necessità di confermare con l'esperienza le verità ricavate dalla ragione²⁵, considera essenziale una verifica storico-sperimentale delle proprie asserzioni.

Tra il 1755 e il 1797, l'utopia è così diventata un programma politico negli scritti di Morelly, Mably e Babeuf.

Si è diventati consapevoli che del motto della Rivoluzione francese: "liberté, égalité, fraternité", liberté e égalité sono diritti, la fraternité è un dovere.

Si potrebbe definire il pensiero di Morelly "socialismo morale" nell'accezione data da Lea Ypi, che mette in relazione Kant e Marx²⁶.

Il titolo dell'opera principale di Morelly, *Code de la nature*, continua a esercitare una particolare forza evocativa. Richiama il concetto di un ordine razionale inscritto nella natura stessa, un sistema di leggi capace di guidare sia l'individuo, sia la vita collettiva. Per il lettore contemporaneo, tuttavia, questo titolo può assumere un significato ulteriore: in un'epoca sempre più condizionata da complessi sistemi di codificazione, come codici numerici, algoritmi e modelli informativi, la nostra relazione con il naturale e con il mondo sociale è profondamente cambiata. Allo stesso tempo, una crescente consapevolezza della fragilità degli ecosistemi e della crisi ambientale

²⁴ Ivi, p. 59.

²⁵ Ivi, p. 170.

²⁶ Lea Ypi, *L'invention de l'Europe par les langues et les cultures - L'idée de socialisme moral*, Collège de France, 12 febbraio 2026, <https://www.college-de-france.fr/fr/agenda/lecon-inaugurale/idee-de-socialisme-moral/idee-de-socialisme-moral>

globale rende particolarmente importante la relazione tra l'ordine naturale e l'organizzazione della società.

In questo senso, l'idea morelliana di un "codice della natura" può essere interpretata come il tentativo, tipicamente illuministico, di individuare nelle leggi della natura il fondamento normativo di un ordine sociale giusto e razionale. L'Illuminismo nutriva infatti la convinzione che la conoscenza scientifica e l'uso pubblico della ragione potessero guidare l'umanità verso forme più equilibrate e armoniche di convivenza, sottraendola al dominio dell'ignoranza, dei pregiudizi e delle passioni distruttive.

Alla luce di queste inquietudini, il progetto teorico di Morelly acquista una risonanza inattesa. Il suo tentativo di fondare l'ordine sociale su leggi naturali razionalmente comprensibili non appare soltanto come una costruzione utopica del XVIII secolo, ma anche come una testimonianza di quella tensione, ancora attuale, tra la ricerca di un ordine fondato sulla ragione e la costante minaccia delle dinamiche distruttive che attraversano la storia umana.

Rimane sempre più assillante la domanda se lo spirito illuminista e democratico dell'Europa possa contrastare la terribile fascinazione paranoica della guerra.

UTOPIANISM REVISITED WITH WILLIAM JAMES'S PLURALISM.
FROM A CRITIQUE OF THE REALIZED UTOPIA
TO AN EXPERIMENTAL UTOPIA
*FERRUCCI Matilde**

Abstract

A paradox can be identified in contemporary Western societies. They represent themselves as grounded in strong realism and guided by reason, believing they inhabit what might be called a "realized utopia". But what appears to be a disenchanted world is just a simulacrum. This kind of enchantment is immanent and devoid of any transcendence, thereby reducing utopia to the domain of the existing rather than projecting it into the horizon of the possible. This paper argues for a re-enchantment of the world through a renewal of utopianism, grounded in William James's epistemology. Connecting utopian thought with James's pragmatism can implement the indeterminacy and ambiguity inherent in utopianism in order to elaborate a way of thinking based on openness and pluralism.

Keywords: Realized utopia; Hyperreality; Pragmatism; Re-enchantment; Pluralism.

1. Introduction

Dominant imaginaries conceive contemporary Western societies as deprived of any reference to a world other than the actual state of affairs, presenting themselves as fully oriented toward empirical reality and governed by the authority of Science. Yet rather than inhabiting a purely disenchanted world, these societies live within a collective hallucination: the belief that the utopia of an unlimited world placed entirely at human disposal has been realized. This supposed fulfillment of utopia functions as a simulacrum that replaces both genuine utopian imagination and the world in its irreducible openness.

The disappearance of transcendence thus does not mark the end of utopian thinking; rather, it signals its transformation into an unreflective form. What presents itself as scientifically informed realism conceals the assumption that the horizon of possibility has already been exhausted within the existing order. Against this closure of imagination, the need for a different kind of utopianism arises – the need for a re-enchantment of what is believed to be disenchanted, through the development of a utopian vision grounded in a pragmatist epistemology.

*PhD Student at 'Rethinking Environment', Elite Network of Bavaria, *Universität Augsburg*.

Only a utopia conceived in terms of openness, fallibility, and ongoing experimentation can reorient the world toward the concrete construction of a more just society. In this sense, Jamesian pragmatism provides the conceptual resources to reopen the horizon of possibilities that the hyperreal closes. By conceiving truth and reality as outcomes of ongoing inquiry and collective experimentation, William James's philosophy provides a conceptual framework to change the epistemic posture of both the realized utopia and some forms of utopianism, thereby offering the chance of discovering and experimenting with possibilities, grabbing latent options, and proposing alternatives to the *status quo*.

2. Immanent Utopia

A critical sociological perspective seems the most effective in understanding the functioning mechanism that characterizes Western societies. Given its focus on the social organization and expression of phenomena, it can better penetrate the reasons behind the display of the paradoxical belief in the fulfillment of utopia and the absence of any transcendence.

Jean Baudrillard seems especially relevant, given his description of the image of itself that the society of consumption presents and believes in as that of a "realized Utopia" [*Utopie réalisée*]¹, explaining the apparent disenchantment of the world, which truly corresponds to a kind of disenchanted enchantment that exhausts reality and all the alternative possibilities into the signs of reality.

2.1. Simulacra

Jean Baudrillard explains the contemporary world through the concepts of simulacra and simulation².

Disneyland is the perfect example of a simulacrum, an image that conceals the fact that the United States of America *is* Disneyland, meaning that the real is no longer real³. This calls into question the distinction between true and false, real and unreal: there is nothing real against which the unreal Disneyland stands, Disneyland *is* the real. Indeed, it is the "hyperreal", in the

¹ Jean Baudrillard, *La société de consommation*, Gallimard, Paris 1970, pp. 95, 318.

² Cfr. Id., *La société de consommation*, Gallimard, Paris 1970; Id., *Le système des objets*, Gallimard, Paris 1968; Id., *L'échange symbolique et la mort*, Gallimard, Paris 1976; Id., *Le miroir de la production ou l'illusion critique du matérialisme historique*, Galilée, Paris 1975/1973; Id., *Simulacres et simulation*, Galilée, Paris 1981.

³ Id., *Simulacres et simulation*, Galilée, Paris 1981.

sense of a third-order simulation that constructs a wholly representative world detached from any reference to actual reality, connected to all the other simulacra in an infinite chain of equivalent symbols.

Hyperreality creates a system of self-referential connections between images, without any reference to reality, so that the hyperreality thus produced corresponds to a “simultaneity of all functions, without past, without future, with totalizing operationality” (my translation from French)⁴. Bernard Stiegler’s work further explains this mechanism, enhanced by the digital nature of capitalism in contemporaneity, where all interactions and knowledge are reduced to algorithmic combinations and calculations, thereby deepening the consumption of reality through its immaterial interchangeable symbols⁵.

The conceptual grid created by representations synthesized in simulacra is therefore a hyperreal grid that simultaneously absorbs, produces, sustains, and represents reality, similarly to Guy Debord’s “society of spectacle”⁶. In the hyperreal, the relations among all elements that compose both reality and the hyperreal are consumed within the grid of images, which at once divide and unify reality within themselves.

Simulacra, then, create a world where there is no distinction between reality and images of that reality, because, *de facto*, reality is no longer considered. This is relevant for the account of utopianism that will be outlined through this paper, since it explains how a disenchanted enchantment is actually possible: the hyperreality created by simulacra is believed to be the actual reality, and all the possibilities are absorbed into the chain of symbols of reality, leaving no space for further experimentations.

2.2. *The Simulacrum of the Realized Utopia*

The world is understood, represented, and created as an infinite chain of images, where the final purpose of action is the domination and control of every aspect of (hyper)reality.

In this context, the simulacrum of an infinite world at the disposal of the human species emerges. What is believed is that the best of all possible worlds is here, and that to improve it all that is needed is already here, just waiting to be properly utilized.

⁴ Ivi, p. 118.

⁵ Bernard Stiegler, *De la misère symbolique. T1. L’époque hyperindustrielle*, Galilée, Paris 2004; Id., *De la misère symbolique. T2. La catastrophe du sensible*, Galilée, Paris 2005.

⁶ Guy Debord, *La société du spectacle*, Buchet-Chastel, Paris 1967.

This feature is well exemplified by contemporary ecomodernist ideas. The essential claim of the ecomodernist project – that Mathias Thaler does not hesitate to qualify as utopian⁷ – is that humanity already possesses the cultural (including social, moral, political, and economic practices) and, more importantly, the scientific and technological knowledge to turn the ecological crisis into a flourishing future. In the *Ecomodernist Manifesto* it is clearly stated:

Modernization has liberated ever more people from lives of poverty and hard agricultural labor, women from chattel status, children and ethnic minorities from oppression, and societies from capricious and arbitrary governance. [...]. Modernizing processes are far from complete, even in advanced developed economies. Material consumption has only just begun to peak in the wealthiest societies.⁸

We can see the work of the realized – and yet hyperreal – utopia. The fundamental assumption is that there is no need to look for something else, because what is realized is already good; it just needs to be brought to fulfillment.

Reality is conceived as being exhausted in what is existing and considered, and the attitude associated with this kind of conception is that of technical dominion over the world aimed at ensuring humanity's prosperity. The most reasonable behavior in a perfectly realized Utopia is that of maximizing the enjoyment of the infinite resources at humans' disposal, with the aim of bringing to completion all the possibilities already present in this perfect reality⁹.

Underlying this kind of behavior is the assumption that humans are capable of controlling the existing through their scientific and objective understanding of the world. Augusto Del Noce, appropriately, sees precisely

⁷ Mathias Thaler, *No Other Planet: Utopian Visions for a Climate-Changed World*, Cambridge University Press, Cambridge 2022, pp. 146-221.

⁸ Ted Nordhaus et al., *An Ecomodernist Manifesto*, "Breakthrough Journal", (online) 2015, <https://www.ecomodernism.org/manifesto-english> (vd. 10 February 2026).

⁹ The idea that in a perfect reality humans would only have to maximize their scientific competences to exploit for their prosperity what the world offers already informs early modern utopias. Cfr. Francis Bacon, *The New Atlantis*, Floating Press, Auckland 2009/1627; Tommaso Campanella (edited by Massimo Baldini), *La città del sole*, Newton & Compton, Roma 1995/1602; Thomas More (edited by William Dallam Armes), *The Utopia*, The MacMillan Company, New York 1912/1516.

in scientism the core characteristic of modernity, that is paired with atheism¹⁰. This connection between scientism and the absence of transcendence can be identified in the pretense of scientism to exhaust reality in its objective and statistical inquiries. As Hartmut Rosa interestingly suggests when reflecting on how to translate the German term *Unverfügbarkeit*¹¹, “This is exactly what this book is about: modernity’s incessant desire to make the world engineerable, predictable, available, accessible, disposable (i.e. *verfügbar*) in all its aspects”¹².

The crucial problem is therefore the connection between faith in the reality and objectivity of the scientific representation of reality, and the exhaustion of everything into this perfect, closed, understandable and controllable reality.

2.3. *Disenchanted Enchantment*

The existing order is believed to be the best of all possible worlds, the realization of the Utopia of infinite resources, that humans can control and utilize.

To better understand this confusion between utopia and reality, consider a famous utopian image, spread across Europe from the Middle Ages: the “Land of Cockaigne”, “the profane corporal imaginary of a land of shared plenty, pleasure, and leisure”¹³, that Sylwia Dominika Chrostowska identifies as the origin of utopianism¹⁴. The “Land of Cockaigne” used to represent the *bouleversement* of peasants’ everyday life in the late Middle Ages: in the “Land of Cockaigne”, peasants can sleep and enjoy themselves, food is abundant and ready to be eaten, without requiring any labor. This image is a profoundly bodily utopia, focused on the connection between social justice and abundance and on the free enjoyment of pleasure.

In advanced capitalist societies, the “Land of Cockaigne” acquires a very different meaning. Gianluca Cuzzo employs this image to expose the paradox of consumerist societies, that is the belief in the reality of the myth of abundance:

¹⁰ Augusto Del Noce, *Il problema dell’ateismo*, Il Mulino, Bologna 1964.

¹¹ Hartmut Rosa, *Unverfügbarkeit*, Residenz Verlag, Salzburg 2018 (*The Uncontrollability of the World*, translated by James C. Wagner, Polity Press, Cambridge 2020), pp. vii-ix.

¹² *Ivi*, p. viii.

¹³ Sylwia Dominika Chrostowska, *Utopia in the Age of Survival: Between Myth and Politics*, Stanford University Press, Stanford 2021, p. 18.

¹⁴ *Id.*, *The Flesh Is Not Sad: Returns of the Body in the Utopian Tradition*, “Diacritics”, 2018, No. 46/3, pp. 4-30.

First and foremost, it [melancholia] means *anchoring to the world*, in order to overcome the spurious fabulations that cloak it, conferring upon reality the semblance of the Land of Cockaigne, in its postmodern and consumerist variant: an immense supermarket stretching in every corner of the globe, where all that exists – as if it were an image without referent – can be bought and consumed on credit, becoming always available to our ontophagic delirium (my translation from Italian).¹⁵

The transformation of the utopian image of the “Land of Cockaigne” is quite transparent. If utopia should normally represent the Other, the beyond-yet-to-come, in contemporaneity utopia is instead an immanent vision without projection, since “paradoxically, it is the real that has become our true utopia – but a utopia that is no longer of the order of the possible, one that we can now only dream of as a lost object” (my translation from French)¹⁶. Abundance and consumption are the utopia onto which the common imaginary of contemporary is projected.

The contemporary understanding of the world is therefore paradoxical, being at the same time a utopia and the set of all the actualized possibilities, a fictional representation and reality itself, an infinite chain of symbols and the only possible horizon.

On the one hand, the conviction of understanding the world as it is in the name of Science is based on crude realism, practice-oriented policies, and solutionism. According to Evgeny Morozov, what he calls “technological solutionism” is indeed the most common posture assumed to face crisis: instead of reasoning on the causes of the problems, usually action is guided by the belief in the capacity of science and technology to tackle every problem and better any situation through control and engineering¹⁷. On the other hand, this belief is actually the expression of the hallucinatory Utopia of a materialized Eden, believing that the perfect conditions of living are always and everywhere within reach.

Contemporary societies, then, are not disenchanting, but rather they are trapped in a hallucinatory version of enchantment. What is believed to be reality is in fact a utopia, leaving no space for actual utopias to flourish.

¹⁵ Gianluca Cuzzo, *Utopie e realtà: Tra desiderio dell'altrove, ecosofia e critica del presente*, Moretti & Vitali, Bergamo 2015, p. 65.

¹⁶ Jean Baudrillard, *Simulacres et simulation*, Galilée, Paris 1981, p. 179.

¹⁷ Evgeny Morozov, *To Save Everything Click Here. The Folly of Technological Solutionism*, Public Affairs, New York 2013.

3. William James's philosophy: Re-opening the horizon of possibilities

Even if the realized utopia tends to exhaust all possibilities in hyperreality, every system produces its opposing forces and critiques¹⁸, and William James is a strong candidate to galvanize these resistance efforts, due to his eclectic interests and pivotal concepts of openness and pluralism¹⁹. The value of James's philosophy for a re-discussion and re-configuration of politics has been long recognized. However, these debates usually operate in the liberal democracy paradigm – hence somehow reducing the plurality of possibilities opened by pragmatism – or focus on the concept of *meliorism* – which could lead to a conception of progress, thereby being too close to some of the fundamental characteristics of the realized utopia²⁰.

Instead, here the suggestion of Martin Savransky is followed and expanded²¹. The value of William James's pluralistic attitude resides in the explosion that this conception entails, namely an ontological fragmentation of the world into a plurality of worlds where tensions and struggles are always in place, outside of any determined paradigm and instead oriented through constant experimentation. Taking this suggestion seriously from an epistemological point of view, here is argued that William James's epistemic reflections are the starting point for the elaboration of a conceptual apparatus apt to re-open the horizon of utopian possibilities closed by the simulacrum of the realized utopia.

¹⁸ On the interplay between power and resistance practices, see Luc Boltanski and Ève Chiapello, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Gallimard, Paris 2011/1999; Stewart Clegg, David Courpasson, Nelson Phillips, *Power and Organizations*, Sage Publications, London 2006; Michel Foucault, *Histoire de la sexualité 1. La volonté de savoir*, Gallimard, Paris 1976; Id., *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France (1975–1976)*, Gallimard, Paris 1997; Id., *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France (1978–1979)*, Gallimard, Paris 2004; Id., *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France (1977–1978)*, Gallimard, Paris 2004; James C. Scott, *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*, Yale University Press, New Haven 2008/1990.

¹⁹ Cfr. Sarin Marchetti (ed.), *The Jamesian Mind*, Routledge Philosophical Minds, New York 2022.

²⁰ Cfr. Joe Hoover, *The dangers of utopia: World building and the careful practice of hope*, "Journal of International Political Theory." 2025, Vol. 21 Issue 3, pp. 346-365; Colin Koopman, *Pragmatism as Transition: Historicity and Hope in James, Dewey, and Rorty*, Columbia University Press, New York 2009; Richard Rorty, *Achieving Our Country. Leftist Thought in Twentieth-Century America*, Harvard University Press, Cambridge 1999/1998; Id., *Contingency, irony, and solidarity*, Cambridge University Press, Cambridge 1989; Id., *Philosophy and Social Hope*, Penguin Books, London 1999.

²¹ Martin Savransky, *Around the Day in Eighty Worlds: Politics of the Pluriverse*, Duke University Press, Durham 2021.

3.1. *Pluralism and Non-finitude*

The core feature of a pragmatist utopia relates to the idea that reality is not concluded but always in creation.

According to James, the world is not the product of one unified and teleologically oriented story, but a jagged collection:

The world is full of partial stories that run parallel to one another, beginning and ending at odd times. They mutually interlace and interfere at points, but we can not unify them completely in our minds. In following your life-history, I must temporarily turn my attention from my own. Even a biographer of twins would have to press them alternately upon his reader's attention.²²

The world is to be conceived as a range of possibilities²³, which result in a range of choices and possible actions for humans.

Reality is not a fixed, fully knowable entity waiting to be discovered; it is always experienced and interpreted through human activity:

Now however fixed these elements of reality may be, we still have a certain freedom in our dealings with them. [...]. We read the same facts differently. "Waterloo", with the same fixed details, spells a "victory" for an Englishman; for a Frenchman it spells a "defeat". So, for an optimist philosopher the universe spells victory, for a pessimist, defeat. What we say about reality thus depends on the perspective into which we throw it.²⁴

This does not mean that there is not such a thing as a reality, but rather that humans cannot discover and understand reality as something objective, pure, and eternal, because reality itself is always changing and expanding, since it is full of activity and humans continuously reorganize it through their experiences, ideas, and perspectives.

²² William James, *Writings: 1902–1910*, Literary Classics of the United States, New York 1996/1987, p. 548.

²³ Following his pragmatic maxim, James advocates in favor of an option over another in virtue of the greatest advantages in the long run that the first option rather than the latter provides. For preferring pluralism to monism in particular, cfr. *Pragmatism and A pluralistic universe* in William James, op. cit., pp. 479–624, 625–820; *The will to believe* in Id., *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*, Longmans, Green, and Co., New York 1912/1897.

²⁴ Id., *Writings: 1902–1910*, Literary Classics of the United States, New York 1996/1987, p. 594.

This focus on perspective suggests that understanding reality involves adapting our beliefs to reality, through the integration of new experiences into our set of beliefs.

We can extend this insight from the individual mind to social contexts, exploring how collective activity shapes shared realities and arguing in favor of a different way to interpret reality and live in an active and ever-unfinished world. Martin Savransky precisely explores a plurality of stories and ways of inhabiting the world to illustrate all the different worlds that are constantly brought to life by different actors²⁵. At the opposite end of the spectrum from simulacra relations to reality, there is the pragmatist account of the interconnections between human creativity, reality, and relations between all elements of reality. The world and, accordingly, our understanding of it is thus conceived as never-ending and open.

James maintains that our beliefs display their practical value if and only if we recognize that the horizon of human beings is the future – that is, possibility. In the absence of a future, everything would appear settled and resolved. The theme of the possible within the given is central to James's thought, and it is from this that his pluralism emerges: it is because we live within the realm of the possible that we can affirm one belief rather than another by considering their practical consequences. Our theories are not grounded in an original foundation; rather, they must be evaluated in terms of what they mean for life, that is, according to their practical consequences in the future. The pragmatist's point of view looks to possible consequences – to what may unfold in the long run: the pragmatist's outlook is grounded in possibility, future, and pluralism.

Hence, a vision of the world as a realized utopia, which understands reality as fixed and exhausted, is far removed from actual reality, since it suppresses activity and contingency:

The world of concrete personal experiences to which the street belongs is multitudinous beyond imagination, tangled, muddy, painful and perplexed. The world to which your philosophy-professor introduces you is simple, clean and noble. The contradictions of real life are absent from it. Its architecture is classic. Principles of reason trace its outlines, logical necessities cement its parts. Purity and dignity are what it most expresses. It is a kind of marble temple shining on a hill.²⁶

²⁵ Martin Savransky, op. cit.

²⁶ William James, *Writings: 1902–1910*, Literary Classics of the United States, New York 1996/1987, p. 495.

A pluralistic conception of the world as fragmented, incomplete, relational, experienced, and full of incompatible possibilities clearly opposes the hyperreal conception of reality, seen as exhausting all the existing and being fully intelligible and controllable.

3.2. *Necessity and Possibility*

The world is still in the making and open, and human creativity plays a fundamental role in shaping reality. However, the importance given to human activity is not to be mistaken for the belief in the capacity of humans to achieve everything and always succeed in their plans.

Indeed, contrary to scientism and, more broadly, the idea characterizing the realized utopia that everything is controllable and within reach, James teaches that contingency is the universe's most fundamental feature:

James was a passionate advocate for pragmatism because it supports a pluralistic metaphysics that he felt best meets these needs: balancing melioristic hope that our actions *may* steer events to better outcomes with awareness of the possibility of tragic failure that makes our actions necessary and meaningful.²⁷

Human activity is simultaneously orienting reality and adjusting itself to it. The power of humans' capability – that in the view of the realized utopia is ready to bring to fulfillment the perfection of the world – is embedded in the contingency of the universe.

James suggests a conduct of cautious fallibilism. Even if human actions play a decisive role, reality constitutes a resisting force to humans' freedom. James's pluralism does not entail an independence of human action regarding reality; rather, humans can organize and orient reality, always knowing that necessity still exists, but humans can bend it by choosing what best accords with it. Agreement is not simply a matter of getting along with reality or not; to "agree" means being able to frame something, to come into contact with it²⁸. Reality is not a scattering of unrelated and independent atoms; rather, it is a world in ferment in which we are immersed, and therefore the agreement we establish with the world is an unstable one.

²⁷ Sarin Marchetti (ed.), op. cit., p. 541.

²⁸ Cfr. *The Meaning of Truth* in William James, *Writings: 1902–1910*, Literary Classics of the United States, New York 1996/1987, pp. 821–978.

Nothing is determined and necessitated in the strong sense of a monistic and deterministic vision. And yet, necessity is still at play, but in a universe governed by contingency. This means that humans need to be aware of the provisionality of knowledge and to remember the constant effort required to update our set of true beliefs about the world. In this sense, scientific knowledge as well is just an adequate set of tools to orient ourselves through reality. Contrary to scientism, pragmatism offers a conception of science that does not lead to control and perfectionism, but rather to a collective and never-ending process of inquiry and testing.

The interplay between necessity and possibility is a fundamental issue. A pragmatist approach claims to operate freely outside of any necessitating framework with our intellectual tools, keeping them open to experience and willing to call acquired instruments into question. The underlying idea that the universe we inhabit is open and never closed entails that we are never completely determined, but neither are we entirely dissolved into a chaos devoid of order. In fact, human life is bound up with the category of possibility: things are not simply given with certainty, yet for something to come about, the conditions must allow it. Possibility means glimpsing and believing that what is given to us is not given once and for all.

In the social dimension, this understanding of reality as tangled and ambiguous entails a commitment to accept the non-finitude of the world, thereby taking the chance to actively participate in the creation of social realities and their exceeding what is already given.

4. Re-enchantment: Pragmatist Utopia

A different utopia is required, one capable of bringing a new enchantment, being aware of itself and transcending the realm of actualized reality by being projected into the realm of possibility. Silvia Federici explicitly longs for a re-enchantment of the world in connection with utopianism: “It is to the discovery of reasons and logics other than those of capitalist development that I refer when I speak of “re-enchanting the world”, a practice that I believe is central to most anti-systemic movements and a precondition for resistance to exploitation”²⁹.

The necessity of this kind of practice can be satisfied through a discussion of utopianism intended as a potentiality. Through a jagged collection of authors, a utopian epistemology based on ambiguity, the

²⁹ Silvia Federici, *Re-enchanting the World: Feminism and the Politics of the Commons*, PM Press, Oakland 2018, p. 188.

interplay of different temporalities, the recollection of all differences, and the constant and never-ending effort to construct society can be elaborated. Walter Benjamin and Ernst Bloch show how to rupture the linear progressive temporality of the realized utopia by highlighting the unfinished character of the past and the latency of the future. Miguel Abensour proposes a definition of the meaning of utopias strongly connected to their potentiality for desiring alternatives, by anchoring his definition on ambiguity and tension, without connecting it to any institutional paradigm nor limiting his exploration of utopia's potential to a historical and linguistic excursus. Finally, Silvia Federici advocates for the necessity of the re-introduction of enchantment in the world, but through collective and communitarian practice, rather than technological dominion or pure transcendence.

4.1. Different Temporalities

When thinking about utopia, it is usually the future that is addressed. And James equally focuses on the future as the horizon that allows for possibilism and pluralism in the first place. Whereas in hyperreality there is no past and no future, since everything is consumed in the equivalency of all functions, a core feature of utopianism is its anchorage in an intertwined and complex conception of time.

Walter Benjamin³⁰ and Ernst Bloch³¹ offer a strong argument for a different relation between past, present, and future in the emergence of utopian thought³². As Benjamin argues, time is not an inert and inactive *continuum*; rather, it is a *discontinuum* in which past and future must be constantly re-actualized in the present to seize opportunities to change the course of events.

Benjamin's notion of "cultural heritage" [*Kulturgüter*]³³ is particularly interesting, since it corresponds to the flat and diachronic reconstruction of the past carried out by historicism, which, with its continuous vision of history, perpetuates the tradition of only the victorious. By contrast, the past should be the object of remembrance, which reactivates the past by breaking the *continuum* of historicism. In this way, the past becomes the engine of

³⁰ Walter Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, Suhrkamp Verlag, Berlin 2010/1942.

³¹ Ernst Bloch, *Geist der Utopie*, Duncker & Humblot, München and Leipzig 1918.

³² Their proposals diverge in countless non-secondary respects, yet both put forward a revolutionary project that is not deferred to an indefinite future, but instead begins from a new vision of history which, by intertwining past and future, aims to serve as a tool for action in the present.

³³ Walter Benjamin, op. cit., Thesis VII.

political action, carrying the revolutionary chance as an opportunity to redeem what has not received justice, snatching it from its encapsulation in the past to make it a new response in favor of the oppressed of the present.

Bloch's vision of the future interprets the present as a moment that is neither concluded nor yet arrived, containing within itself a latency that comes from the past and can materialize in a future whose first signs are already actualizable. Bloch indicates it is appropriate to imagine an alternative horizon already in the now, without waiting passively for a future capable of redemption. Redemption is in the hands of the present, which can move in the imagined direction precisely thanks to fragments of what is configured in utopia that are already latent in the present.

Their visions become more understandable within the Jamesian conception of the universe as pluralistic and ever-finished, which allows for a connection between past, present, and future actions that highlights the non-definitive and ever-evolving nature of truths and facts, thereby fostering an attitude of continual openness to discovering difference. Within a deterministic perspective, humans are fixed, and this gives rise to pessimism, because there is nothing to be done. By contrast, the indeterminist believes that human beings have the possibility of interrupting and redirecting the causal chain of events, which leads to optimism, because there is something that can be done. This leads us to see history not as closed, but as open, and to conceive of the universe as a bundle of possibilities – a tolerant universe in which there is not a single story entitled to be *the* narrative.

A pragmatist utopia operates by reactivating unrealized possibilities of the past in view of future consequences, within the openness of the present.

4.2. *Ambiguity*

As Miguel Abensour recalls, utopia is *ab origine* an ambiguous concept³⁴, since the word “utopia”,

³⁴ The ambiguous nature of utopias and the connected anti-dogmatic conception of utopianism is discussed at length in recent debates (cfr. Gregory Claeys, *Utopianism for a Dying Planet. Life after Consumerism*, Princeton University Press, Princeton 2022; Fredric Jameson, *Archeologies of the Future. The Desire Called Utopia and Other Science Fictions*, Verso, New York 2005; Ruth Levitas, *The Concept of Utopia*, Peter Lang, Witney 2011/1990). However, Abensour's account is the one that better and more clearly highlights the connection between this ambiguity and a radical and actual political practice infused by the power of a different way of desiring, disconnected to any determined pre-existing political paradigm and more effectively shifting the attention to the education of utopian desire for the envisioning of something radically different.

coined by Erasmus's friend More from the Greek to designate the island on which the best form of political community is found, is a play on words and from the beginning stands under the sign of ambiguity. [...]. It [the game between the place of bliss and that of nowhere] calls our attention to More's writing, an oblique writing that, thanks to indirection and ambiguity, plays with the prohibitions of the existing order, carefully avoiding attacking it head-on. By the same stroke, it prevents dogmatic readings [...].³⁵

Playfulness and ambiguity are not something superficial or trivial: what is at stake is the posture one must adopt in the face of tensions, contradictions, and irreducible differences.

In the realized utopia, tensions and differences are absorbed in the grid of the hyperreal and thereby resolved with no mediation or dialectics, being canceled in the name of the chain of symbols or transposed into the novelty of commodified products. On the contrary, in a re-enchanted and open utopian thought the tensions are maintained and addressed as an indelible part of reality. Contradictions express the plurality of experiences and perspectives that emerge within an open universe, while also revealing the inequalities that shape different ways of inhabiting the same world, depending on one's position among the dominant or the oppressed.

According to James there is not one unified narration about the universe. This differentiation of stories does not only come from the fact that different individuals operate differently, but also from the fundamental opposition between victors and vanquished³⁶. Walter Benjamin explains how history is written by victors, thereby excluding from the dominant narrative the lived experiences of the oppressed throughout history³⁷.

Hence, not trying to resolve the contradictions and tensions that characterize the world and our understanding of it is not only a more accurate representation of reality – as argued by James – but it is also the way to avoid the elimination of the stories and experiences that have so far been excluded. This entails a more comprehensive shared image of the world, oriented at including as many different forms of knowledge and experiences as possible, instead of an image that only plays with the elements already given inside it.

³⁵ Miguel Abensour, *Persistent Utopia*, "Constellations", 2008, No. 3, pp. 406-421, p. 406.

³⁶ Even if James does not address this issue, it is worth noting that he chose the example of Waterloo to illustrate the difference of perspectives (cfr. section 3.1).

³⁷ Walter Benjamin, op. cit.

In the realized utopia the main goal is to comprehensively understand reality in order to control it and maximize its resources for human flourishing. On the contrary, in the case of a pragmatist utopia the aim is to create a vision capable of always embracing difference, thereby reducing exclusions based on the non-coherence with the rest. Indeed, the problem with a vision such as the one of the realized utopia is that it cannot include what does not go in accordance with what is already understood, since it is believed that what is here is all that there is and should just be completed. Consequently, what has not been included already is doomed to be always excluded, even if it is clearly a portion of reality. This entails both the misconception of reality and, perhaps more importantly, the perpetuation of the same errors.

Contradictions should then not be resolved but further investigated and evaluated through practice and experimentation.

4.3. No blueprints

Going back to Miguel Abensour's quote that opened section 4.2, I would like to bring attention to the importance of avoiding "dogmatic readings" of utopia(s)³⁸.

The intrinsic ambiguity of utopia can be reinforced by James's fallibilistic conduct, in order to strongly stand against the reduction of utopias to strict and definitive blueprints for the construction of a fixed reality.

A parallelism can be established between James's account of attaining truth and the definition of utopia as a tool to orient actions in the present. According to James, truth is not a simple correspondence to a fact of reality, but it is what works in experience over time. Ideas that are verified as true are not then set aside; rather, they serve to further explore experience, since truths are not considered true only because they have been verified, but also because we make use of them. There is a dynamic within the horizon of ideas and truths. Thus, the process of knowledge proceeds through these partial truths, which we connect to others we take to be true because they have been verified. This process is not necessitated but open. In this sense, truths function as tools for the expansion of knowledge.

Similarly, utopia should not be a model for a perfect society, but rather a regulative and experimental orientation that can guide collective action. As in the case of truths and beliefs, so in the discussion of utopia the focus is not the creation of a fixed and final answer, but a hypothesis that needs to be experienced, tested, and always updated.

³⁸ Miguel Abensour, op. cit.

Not only is the universe plural and open, but our lives and the tools we use to navigate them, precisely because of the openness of the world, need to be open as well. Human beings live in a state of precariousness: their relationship with the environment and with others is always provisional, a continual passage from one situation to another. Indeed, the world is one, yet it is composed of parts that are not unrelated but interconnected; these relations, however, are mobile and not closed.

5. *Final Thoughts*

Utopia is then to be understood “as an indeterminate speculation about a qualitatively better future for human society and as a hypothesis, by assuming it to be possible”³⁹. Utopia thus becomes a pragmatic hypothesis in a plural and open universe, and not a model, but rather a field of tensions and contradictions, where experimentation with all possibilities is encouraged. In this context, re-enchantment signifies the reintroduction of transcendence, meaning the reintroduction of possibility and pluralism, of something that goes beyond what is given. Transcendence refers then to the excess of reality and possibilities compared to what is given and realized, it is what exceeds reality in its current comprehension. Hence, utopianism expresses its potentiality at best if it is understood in its ontological and epistemological characterization, rather than in its potential connections with consolidated practices and ideologies. Utopia thus becomes a radical means of critique and experimentation, that opposes all forms of determination and rigid instantiations, in favor of a conception of a provisional hypothesis that is always modifiable and that emerges from continuous experimentations.

³⁹ Sylwia Dominika Chrostowska, *Utopia in the Age of Survival: Between Myth and Politics*, Stanford University Press, Stanford 2021, p. 14.

TRA SPIRITO E STORIA, PLATONE E ISAIA:
L'UTOPIA "SPORCA" DI MARTIN BUBER
*GIANNETTO Antonino***Abstract*

Tracing utopia involves confronting the etymological ambiguity of its prefixes—eu and ou—which simultaneously make it a good place and a non-place: a good place that is not. This contribution presupposes this inherent duplicity in utopia as a method, adopting Martin Buber's category of "dirty utopia": a utopian thought devoid of teleology, impotent yet animated by a dialogical desire for universal justice, capable of accepting confrontation with the human world and its contradictions. The paper is divided into two parts: the first examines the relationship between spirit and history in Buber's critique of evaluative sociology, which omits the ethical responsibility of the social scientist and the transformative function of critique; the second compares Plato's utopia, which tends toward de-responsibilization and imposition on reality, with that of Isaiah, understood as a dialogical call to responsibility and dialogical conversion. From this perspective, tracing utopia means identifying in its "dirt" the very condition of its transformative effectiveness, remaining faithful to what Buber hopes for: a good-place-that-is-not, precarious but capable of making spirit and history dialogical partners.

Keywords: Utopia, Martin Buber, dirty utopia, dialogical responsibility, spirit and history.

Introduzione

In questo lavoro, l'utopia di Martin Buber viene definita un'utopia "sporca". Con tale termine – provocatorio, se si vuole, ma che rende concreta l'immagine, da egli stesso evocata in *Gandhi, die Politik und wir*, di una parola situata nella "*corruptio seminis*" del dialogo, del conflitto e della contingenza storica¹ - si intende rintracciare un modello di utopia che non si risolve in un finalismo astratto o felicemente postulato. Al contrario, il pensiero utopico del filosofo ebreo viene qui associato alla "sporcizia" non nel senso di un degrado o di una contaminazione, ma proprio per il suo carattere precario, impotente e *in situazione*, che reca con sé la duplicità

* Dottorando presso l'Università degli Studi di Messina.

¹ M. Buber, *Gandhi, la politica e noi*, in ID., *Profezia e politica. Sette saggi*, tr. it. di L. Verardi, Città Nuova, Roma 1996, p. 50.

metodologica insita nell'utopia: la *pars costruens* di un “buon-luogo-che-non-è”² e la *pars destruens* della necessità di criticare il reale³. Ci si propone dunque di rintracciare tale configurazione utopica partendo da quello che il filosofo tematizza nella sua prolusione alla *Hebrew University of Jerusalem*, intitolata *Die Forderung des Geistes und die geschichtliche Wirklichkeit*⁴. Il centro tematico di questa lezione di Buber, tenuta dopo il suo esilio dalla Germania nel 1938⁵, è quello del rapporto tra lo spirito e la storia, qui inquadrato nel contesto epistemologico della sociologia moderna. Ad avviso del filosofo, il problema dello scienziato sociale è quello di non assumersi il compito etico che dovrebbe spettargli, ricercando tanto il rinnovamento dell'uomo quanto quello della società, a partire dall'esigenza critica di trasformare quest'ultima. In questa prospettiva, Buber si oppone all'impostazione avalutativa di autori come Max Weber, i quali promuovrebbero una deresponsabilizzazione affine alla neutralità del loro approccio conoscitivo, finendo per favorire un'asimmetria nella relazione tra lo spirito e la storia, dove il primo rischierebbe di intellettualizzare la seconda o di essere sottomesso ai *Diktat* del potere.

A partire da questi presupposti, l'argomentazione di Buber sposta il *focus* del problema nel confronto paradigmatico tra l'utopia “pura” di Platone e quella impotente, “sporca” di Isaia, dal filosofo fatta coincidere con quella anarchica della comunità, rendendo complessa una chiara distinzione dei confini tra utopia e profezia⁶. Come scrive il filosofo in *Königtum Gottes*,

² C. Danani, *Utopia*, in *Le parole della filosofia*, a cura di A. Motta e L. Palumbo, Federico II University Press, Napoli 2024, p. 36.

³ Cfr. R. Mordacci, *Ritorno a utopia*, Laterza, Roma-Bari 2020, pp. 10-11.

⁴ La scelta di questo opuscolo è giustificata per la sua posizione peculiare nel *corpus* buberiano. Essa è in linea di continuità con la trilogia biblica che introduce la teopolitica del pensatore – *Königtum Gottes*, *Der Glaube des Prophetens* e *Moses*, principiata dalla pubblicazione del primo volume nel 1932 e ultimata con l'ultimo nel 1946 – e prima delle sue opere che espliciteranno la sua tensione utopica con sempre più progressiva evidenza, come *Pfade in Utopia* e *Zwischen Gesellschaft und Staat*. Cfr. D. Bourel, *Martin Buber. Sentinelle de l'humanité*, Albin Michel, Parigi-New York 2015, pp. 536-541.

⁵ Cfr., *Ivi*, pp. 494-500; F. Ferrari, *La comunità postsociale. Azione e pensiero politico di Martin Buber*, Castelveccchi, Roma 2018, pp. 123-133.

⁶ Cfr. M. Buber, *Die Forderung des Geistes und die geschichtliche Wirklichkeit*, in ID., *Martin Buber Werkausgabe* 11.2, *Schriften zur politischen Philosophie und zur Sozialphilosophie*, a cura di M. De Villa e F. Ferrari, pp. 9-21; tr. it. di L. Verardi, *Le esigenze dello spirito e la realtà della storia*, in ID., *Profezia e politica. Sette saggi*, a cura di G. Morra, Città Nuova, p. 92; Y. Hadad, *Martin Buber's Dialogical History: Theopolitics as a Critique of the History of Human Power*, in “The Jewish Quarterly Review”, 113, 2, 2023, pp. 249-

facendo riferimento alla sua idea di “anarco-teocrazia”⁷, poi dislocata nell’“escatologia profetica”⁸ nell’ambito del socialismo utopico: “l’“utopia” sociologica di una comunità su base volontaria non è altro infatti che l’aspetto immanente della teocrazia diretta”⁹. In questa prospettiva, mentre l’utopia pura ricalcherebbe l’avalutatività cui il filosofo si oppone, finendo per declinare lo spirito come possesso del reale nel tentativo di immetterlo nel

272, qui p. 250. Se in una parte di *Die Forderung des Geistes und die geschichtliche Wirklichkeit*, Buber, in effetti, scrive che “lo spirito profetico non stabilisce per gli uomini alcuna idea unica e assoluta, alcuna utopia”, facendo intendere che il profetismo abbia una distinzione con l’utopia, egli, allo stesso tempo, in *Königtum Gottes* e in *Pfade in Utopia*, pone in relazione la sua utopia comunitaria con l’escatologia profetica, mutuando in tutto e per tutto ciò che rinviene nella sua lettura dei profeti stessi. Verosimilmente, ciò è dovuto al fatto che, nella prospettiva della prolusione del 1938, il termine “utopia” è riferito al modo in cui è intesa la visione utopica di Platone, che per Buber si traduce come un’utopia astratta. A differenza della sua utopia della comunità, in situazione e sempre dipendente dal *topos*, l’utopia nel senso platonico non può essere quella dei profeti; mentre l’utopia della comunità, che ricalca appunto lo stesso operare che egli riferisce ai profeti – in situazione, concreta e impotente è quella che, per lui, può rispecchiarsi nel profetismo.

⁷ S. H. Brody, *Is Theopolitics an Antipolitics?*, in ID., *Dialogue As a TransDisciplinary Concept: Martin Buber’s Philosophy of Dialogue and Its Contemporary Reception*, a cura di P. Mendes-Flohr, De Gruyter, Berlin-Boston 2015, p. 78; Cfr. S. H. Brody, *Martin Buber’s Theopolitics*, Indiana University Press, Bloomington 2018.

⁸ Cfr. M. Buber, *Sentieri in utopia, Sulla comunità*, tr. it. di D. Di Cesare, Marietti 1820, Bologna 2020, p. 49. In un certo senso, questa distinzione tra l’utopia “pura” di Platone e quella “sporca” di Isaia si ritrova, *mutatis mutandis*, nel confronto operato da Buber tra il socialismo scientifico e quello utopico: l’uno riferito a un’escatologia apocalittica, necessitarista e radicata nella tradizione iraniana, e l’altro a un’escatologia profetica, in situazione e radicata nella tradizione israelita. Come scrive il filosofo: “Ci sono [...] due forme fondamentali di escatologia: una escatologia profetica, che ad ogni istante e in misura non determinabile rimette la preparazione della redenzione al potere di decisione di ciascun individuo a cui si rivolge; e un’escatologia apocalittica, per la quale il processo di redenzione è fissato sin dai suoi primordi in tutti i dettagli, fasi e svolgimento, e ai fini della sua attuazione gli uomini sono usati solo come strumenti, benché possa essere in anticipo “schiuso”, svelato il corso immutabile e indicata la loro funzione. La prima di queste forme fondamentali proviene da Israele, la seconda dall’antico Iran [...] Nella secolarizzazione socialista dell’escatologia queste due forme operano separatamente: la forma profetica in alcuni sistemi dei cosiddetti utopisti, quella apocalittica soprattutto nel marxismo”. Sull’argomento rimando anche a D. Di Cesare, *Buber e l’utopia anarchica della comunità*, in M. Buber, *Sentieri in utopia*, pp. 7-34.

⁹ M. Buber, *La regalità di Dio*, tr. it. di M. Fiorillo, Marietti, Genova 1989, p. 172. Su questo tema, si guardi anche a Y. Hadad, *Martin Buber’s Dialogical History: Theopolitics as a Critique of the History of Human Power*, p. 251; F. Filauri, *La comunità anarchica. Il principio teopolitico in Martin Buber*, in *Congetture politiche. Scritti in onore di Maurizio Merlo*, Padova University Press, Padova 2022, pp. 173-191.

suo *topos*, l'utopia sporca risponde esattamente del contrario. A differenza di Platone, Isaia non parte da una conoscenza o da un desiderio postulati, ma dal messaggio utopico e dialogico che proviene dall'Assoluto. Per l'utopia isaiana, definita anche un "realismo teopolitico"¹⁰, il messaggio è un invito e una critica alla comunità: un invito alla conversione verso una fratellanza universale e una critica al *topos* in cui deve necessariamente "sporcarsi". In questo modo, secondo il filosofo, lo spirito e la storia, più che porsi in una relazione asimmetrica, sarebbero l'uno il *partner* dell'altra, proprio come egli auspica nella comunità degli uomini.

Seguendo l'ordine dell'argomentazione buberiana, il lavoro si articola in due parti. Nella prima parte, si affronta la relazione tra lo spirito e la storia nella critica che Buber compie all'avalutatività della sociologia e alla necessità di un suo rovesciamento etico e situato nel reale. In questa sede, si ritiene inoltre che la critica all'avalutatività, intesa come autarchia dello spirito, si ritrovi in Buber già nella sua opera di rinarrazione chassidica e nei suoi scritti dedicati al taoismo, a loro volta depositari dell'influsso di Nietzsche e della *Lebensphilosophie* di inizio secolo¹¹, che qui non si tratteranno. Tuttavia, il chassidismo e il taoismo sono sufficienti per comprendere come il filosofo si opponga alla reificazione del pensiero in luogo dell'azione nella realtà: il primo come compimento della trascendenza attraverso la "redenzione del quotidiano"¹², il secondo come accordo tra "forma e contenuto"¹³ nel Tao, costitutivamente refrattario alla neutralità del solo intellettualismo. Entrambi ineriscono perciò a una concezione olistica

¹⁰ Cfr. A. Poma, *Nota introduttiva*, in M. Buber, *La fede dei profeti*, a cura di A. Poma, Marietti, Casale Monferrato 1983, p. XXVIII.

¹¹ Si guardi, a questo proposito, a B. Casper, *Il pensiero dialogico. Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner e Martin Buber*, Morcelliana, Brescia 2022, p. 32.

¹² M. Buber, *Il messaggio del chassidismo*, a cura di F. Ferrari, Giuntina, Firenze 2012, p. 39. Sul chassidismo, rimando anche a: M. Buber, *Il cammino dell'uomo*, tr. it. di F. Giuntoli, Einaudi, Torino 2023; M. Buber, *I racconti dei chassidim*, tr. it. di G. Bemporad, Guanda, Milano 2021; M. Buber, *Il chassidismo e l'uomo occidentale*, a cura di F. Ferrari, Il melangolo, Genova 2012; G. Scholem, *L'interpretazione del chassidismo di Martin Buber*, in ID., *L'idea messianica nell'ebraismo e altri saggi sulla spiritualità ebraica*, a cura di R. Donatoni e E. Zevi, Adelphi, Milano 2008; F. Ferrari, *Religione e religiosità. Germanesimo, ebraismo e mistica nell'opera predialogica di Martin Buber*, Mimesis, Milano-Udine 2014, pp. 202-208.

¹³ Id., *L'insegnamento del Tao. Scritti tra Oriente e Occidente*, a cura di F. Ferrari, Il Melangolo, Genova 2013, p. 24.

dello spirito e della realtà, allo stesso modo di come essa sarà declinata nell'*Ich-Du Beziehung* e nell'utopia di Buber¹⁴.

Nella seconda parte, si tematizza invece il confronto tra l'utopia platonica e quella isaiana, mostrando come Buber ricalchi la critica all'avalutatività nella prima e la necessità di un orientamento etico del reale nella seconda. In tal contesto, si intende mettere in luce come l'analisi del filosofo si concentri sul fallimento storico dell'una e dell'altra, arrivando poi alla formulazione del modello che rappresentano: l'utopia "pura" di Platone fallisce a Siracusa per la sua ostinazione di volersi trapiantare nel reale, quella "sporca" di Isaia perché non viene colto il messaggio di conversione dialogica durante il conflitto siro-efraimita. Diversamente da Platone, si vuole mettere a fuoco come Isaia non voglia imporre l'appello messianico dell'Assoluto prescindendo dal confronto con la comunità degli uomini. Al contrario, l'utopia "sporca" di Isaia deve necessariamente misurarsi con il suo *topos*, con la sua impotenza e con le contraddizioni del reale. Ad avviso di Buber, solo così è forse possibile rintracciare l'utopia: non omettendo la comunità, ma includendola nella tortuosa e condivisa ricerca di una relazione trasformativa, sia essa quella dello spirito e della storia o semplicemente interumana.

Lo spirito come partner della realtà: dal compito etico del sociologo all'unità del chassidismo e del Tao

Il 12 marzo 1938, lo stesso giorno dell'*Anschluss*, Martin Buber lascia la Germania per la Palestina, dove trascorrerà il resto della sua vita¹⁵. Pensatore intrinsecamente utopico, il suo esilio darà origine, da quell'anno in avanti, a una vasta produzione di scritti che, con sempre maggiore evidenza, tematizzeranno il problema dell'uomo (*Das Problem des Menschen*), la comunità postsociale e utopica¹⁶, i rapporti tra lo spirito e la storia¹⁷. A livello generale, sono proprio questi ultimi a racchiudere i nuclei teorici attorno a cui gravitano le sue opere postesiliche, rappresentando il soggetto della sua lezione inaugurale alla *Hebrew University of Jerusalem*. La stessa che nel

¹⁴ Cfr. *ivi*, p. 21; M. Buber, *Io e tu*, in *Il principio dialogico e altri saggi*, a cura di A. Poma, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 1993, p. 67.

¹⁵ Cfr. D. Bourel, *Martin Buber. Sentinelle de l'humanité*, p. 511.

¹⁶ Cfr. M. Buber, *Antica e nuova comunità*, in ID. *Antica e nuova comunità*, a cura di G. Ragona, Diabasis, Parma 2018, p. 27.

¹⁷ Id., *Il problema dell'uomo*, a cura di I. Kajon, Marietti, Bologna 2019; M. Buber, *Sentieri in utopia*; M. Buber, *Le esigenze dello spirito e la realtà della storia*.

1902, nell'acme del suo *Kulturzionism*, aveva contribuito a fondare¹⁸, animato da una tensione utopica che, già un anno prima, attraversava il suo progetto di Rinascimento ebraico (*Jüdische Renaissance*)¹⁹: “il segreto del nuovo, la ricca mente dello scopritore, la libera vita degli azzardi e della traboccante voglia di creare”. Non senza difficoltà, è proprio nella *Hebrew University* che Buber verrà collocato come professore di *philosophia shel ha-chevra* (filosofia sociale)²⁰, presentando un intervento intitolato *Die Forderung des Geistes und die geschichtliche Wirklichkeit*.

La relazione tra lo spirito e la storia che il filosofo presenta al suo auditorio risulta decisiva per due ordini di ragione. In primo luogo, per l'impronta etica che investe il compito dello scienziato sociale, cui non può appartenere, in contrasto con l'impostazione di Max Weber²¹, una neutralità conoscitiva e avalutativa. Nel percorso del filosofo, tale riflessione investe la sociologia solo in modo indiretto, giacché quest'ultima è assunta come esempio di un dovere etico di rigenerazione spirituale, perseguita da Buber con l'intento di superare il riduzionismo dell'approccio scientifico ai problemi sociali: “il sociologo potrebbe essere definito piuttosto come una persona che desidera riconoscere le cose che vanno cambiate”²². In secondo luogo, per il confronto che egli istituisce tra Platone e Isaia, dal quale emergono due modelli di utopia corrispondenti ai diversi modi in cui lo spirito si rapporta alla realtà. Lungi dal configurarsi come due momenti disgiunti, la problematizzazione dello statuto della sociologia moderna si pone, dunque, quale necessario preludio a una più ampia riflessione su due metodi utopici che, tra l'altro, gettano luce sulla stessa concezione di utopia assunta da Buber, da *Königtum Gottes* fino a *Pfade in Utopia*.

¹⁸ Cfr. F. Ferrari, *Religione e religiosità*, p. 145.; D. Bourel, *Martin Buber. Sentinelle de l'humanité*, p. 81.

¹⁹ Come scrive Buber, riferendo al Rinascimento degli elementi marcatamente utopici: “il segreto del nuovo, la ricca mente dello scopritore, la libera vita degli azzardi e della traboccante voglia di creare”. M. Buber, *Rinascimento ebraico*, in ID. *Rinascimento ebraico. Scritti sull'ebraismo e sul sionismo (1899-1923)*, Mondadori, Milano 2013, pp. 32-33; si guardi anche a: A. Lavagetto, *Buber e l'ideale del rinnovamento ebraico*, in M. Buber, *Rinascimento ebraico*, pp. XXIII-XXIX.

²⁰ Cfr. F. Ferrari, *La comunità postsociale*, p. 123.

²¹ Si prenda in considerazione quanto scrive il sociologo tedesco a tal proposito: “Non è affatto in discussione in quale misura le valutazioni pratiche, in particolare quelle etiche, possano da parte loro pretendere una dignità normativa”. Cfr. M. Weber, *Il metodo delle scienze storico-sociali*, a cura di P. Rossi, Einaudi, Torino 2003, p. 251.

²² M. Buber, *Le esigenze dello spirito e la realtà della storia*, cit., p. 79.

Concentrandoci al momento sul primo punto, è necessario premettere che il rapporto tra lo spirito e la storia, secondo il filosofo, non può mai essere unilaterale. Con la stessa sostanza dialogica con cui egli aveva scritto il suo *opus magnum* del 1923, *Ich und Du*, anche per questi due *relata* Buber prevede una congiuntura inscindibile, inquadrandola direttamente nella crisi antropologica del suo tempo. Più nello specifico, il sociologo non può rinchiudersi nel monologo dello spirito o della sola realtà. Al contrario, tanto lo spirito quanto la realtà devono innervarsi a vicenda in rapporto a quello che, per Buber, deve inerire a un'autentica rivitalizzazione interumana. In funzione di quest'ultima, egli richiama l'esempio di Henri de Saint-Simon, Auguste Comte e Lorenz von Stein, con il fine di pervenire alla conclusione per cui "lo spirito [...] è il partner della realtà, deciso a imparare da essa che cosa è e a mostrarle che cosa dovrebbe essere, e la crisi che accomuna"²³.

A questo riguardo, il filosofo sottolinea che, se la "sociologia moderna nasce come scienza autonoma, critica e propositiva", il suo fondatore e padre, Saint-Simon, aveva intuito che le profonde contraddizioni della realtà sarebbero state superate solo dalla conoscenza scientifica, che per il pensatore francese costituisce il "passo decisivo per il suo superamento". Auguste Comte e Lorenz Von Stein, però, riuscirono a comprendere i limiti del maestro e i rischi di un'ideocrazia il cui "spirito conoscente e propositivo sarebbe stato il dittatore del futuro". Per questo motivo, secondo Buber, Comte arricchisce la riflessione di Saint-Simon attraverso "*une régénération sociale fondée sur une rénovation mentale*", veicolando l'idea che "nessuna nuova istituzione può portare alla salvezza, se non è preceduta da un nuovo atteggiamento spirituale dell'uomo in grado di prevenire la degenerazione e il sovvertimento delle istituzioni". In altre parole, se il Comte di Buber intuisce che non basta la sola *rénovation mentale* a determinare una ridefinizione dell'assetto sociale, Von Stein ha il merito di formulare tale questione nella sua pregnanza filosofica. Per Buber, il cui principale problema etico-politico è sempre stato quello della comunità – da quella ebraica a quella universale dell'*Ich-Du Beziehung* – Von Stein assurge a tale merito quando riconosce che "la concezione scientifica della società come realtà assolutamente diversa, anzi contrapposta allo Stato e all'"esistenza di una società autonoma", nascono [...] dall'esistenza dei *disturbi* che conducono

²³ *Ibidem*.

l'esistenza sociale odierna a una condizione "definibile come la dissoluzione della comunità e dei suoi organismi"²⁴.

Se questo agile percorso sulla genesi della sociologia moderna, attraverso i suoi limiti e correttivi, si rivela indispensabile per comprendere come essa tragga "origine dall'incontro dello spirito con la crisi della società umana", il nodo fondamentale, attraverso la lente teorica di Buber, resta quello di una crisi della società intesa primariamente come crisi dello spirito. In questo senso, il problema epistemologico della sociologia apre per il filosofo il nodo gordiano del suo tempo, in cui lo spirito, più che *partner* della realtà, viene da essa ricondotto e subordinato a un mero ruolo di supporto conoscitivo. Questo è evidente se si prende in considerazione che, tra la seconda metà del XIX secolo e la prima del XX, la sociologia, autonomizzandosi come scienza dopo Comte e Stein, "si prefisse di descrivere e analizzare i fenomeni sociali", prescindendo dalla loro valutazione in rapporto all'aspetto antropologico. Scrive Buber:

Dal suo carattere di scienza "oggettiva" le è derivato l'obbligo di essere "avalutativa", secondo la definizione di Max Weber e di altri sociologi tedeschi. Ciò significa che essa deve presentare i fatti oggettivi e i rapporti tra loro e specificarli, astenendosi da una valutazione.²⁵

Isolare lo spirito dalla realtà, adottando gli stessi presupposti del metodo scompositivo cartesiano²⁶, significa non riconoscere che il suo svilimento

²⁴ Ivi, pp. 77-78. Nel chiamare in causa Lorenz Von Stein, Buber chiama fa anche riferimento a Ferdinand Tönnies, il quale, dalla pubblicazione di *Gemeinschaft und Gesellschaft* nel 1887, aveva contribuito a influenzare il pensiero del giovane filosofo sull'organicità dei legami comunitari, sclerotizzati dalla meccanizzazione atomistica della *Zivilisation*. Cfr. M. Buber, *Le esigenze dello spirito e la realtà della storia*, pp. 77, 78, qui p. 80; F. Tönnies, *Comunità e società*, tr. it. di M. Ricciardi, Laterza, Bari 2011, p. 92; P. Mendes-Flohr, *From mysticism to dialogue. Martin Buber's Transformation of German Social Thought*, Wayne State University Press, Detroit 1989, p. 77.; F. Ferrari, *Einleitung*, in M. Buber, *Martin Buber's Werkausgabe 11.1, Schriften zur politischen Philosophie und zur Sozialphilosophie*. Teilband 1: 1906–1938, a cura di S. Franchini e F. Ferrari, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, p. 19.

²⁵ M. Buber, *Le esigenze dello spirito e la realtà della storia*, cit., pp. 78-80.

²⁶ Cfr. Il riferimento è ai quattro precetti del metodo cartesiano in *Discours de la méthode*: Cfr. R. Descartes, *Discorso sul metodo*, tr. it. di E. Mazza, Einaudi, Torino 2015, p. 45. Si guardi a questo proposito anche quello che scrive Mendes-Flohr sul panorama epistemologico del tempo: "Buber attributed this decline to the contemporary acceptance of the individuated, phenomenal world as the single and ultimate reality. Prompted by

coincide con quella del suo “potere creativo e rinnovatore, che avrebbe condotto all’assolutizzazione della realtà storica e, quindi, dei detentori del potere del qui e ora”²⁷. Non volgendosi verso una rivoluzione prima di tutto umana e, congiuntamente, *tra* uomini, gli effetti dell’assolutizzazione della realtà espungono la critica dalla scienza sociale e relegano quest’ultima al servizio dell’immobilismo pedagogico-politico, non permettendo quell’intrinseco trascendimento del sé verso l’altro e la trascendenza che pertiene al principio dialogico buberiano, nonché alla sua estensione etico-politica. Come scrive Francesco Ferrari:

La politica, in Buber, fa sempre appello a un’ulteriorità: essa si adempie come dialogo con Dio e servizio rivolto a Dio, e ha pertanto come fondamento ultimo quella “potenza dello spirito” che non è mai possesso umano, ma di cui l’uomo è chiamato a farsi ricettacolo e catalizzatore.²⁸

In merito a questo ruolo ausiliario dello spirito, e all’interdizione del compito pedagogico del sociologo, che dovrebbe “anche educare in chiave sociologica, educare gli uomini che convivono gli uni con gli altri, gli uomini che possono convivere gli uni con gli altri”, il filosofo considera l’avalutatività come una “componente di rassegnazione che possiamo così riassumere: lo spirito è efficace solo finché si sottomette ai *Diktat* dei gruppi di potere, che hanno un peso nella storia e che sono perciò i rappresentanti del potere”. In questo modo lo spirito viene isolato dalle questioni sociali, rispetto alle quali agisce “in un ambito in cui non deve raggiungere degli effetti, ma *soltanto* conoscere”. Secondo Buber, un compito siffatto, “già di per sé limitato”²⁹, non solo deresponsabilizza coloro che hanno per oggetto la società, ma finisce anche per servire quello stesso potere che signoreggia sulla totale passività dello spirito.

Su tale questione, una prima avvisaglia è riscontrabile nella cosiddetta fase “predialogica” di Buber e, specificamente, nelle diverse polarità che sostanziano il suo pensiero intorno alla realizzazione dell’unità. Ancor prima

empiricism and positivism, the bourgeoisie has permitted its external senses, especially that of vision, to dominate its perception of the world. Thus, it perceives the world exclusively as a series of individuated phenomena, and all facts of being locked in eternal separation from, and perforce in opposition to, one another”, P. Mendes-Flohr, *From mysticism to dialogue*, cit., p. 49.

²⁷ F. Ferrari, *La comunità postsociale*, cit., p. 26.

²⁸ *Ivi*, p. 24.

²⁹ M. Buber, *Le esigenze dello spirito e la realtà della storia*, cit., p. 83.

del dialogo, infatti, e dell'*epoché* concettuale che è per natura essenziale al presente assoluto della relazione³⁰, il filosofo aveva dimostrato una certa diffidenza rispetto all'autarchia del pensiero, dimostrando invece una certa sensibilità nei riguardi dell'azione. Nell'affrontare questa spaccatura, egli scrive in *Der Heilige Weg*:

Non la verità in quanto idea e non la verità in quanto figura, lo ripeto, bensì la verità in quanto azione è compito dell'ebraismo; non il filosofema e non l'opera d'arte è la sua meta, bensì la vera comunità [...] Chi ha avuto la grazia di creare un filosofema perfetto o una perfetta opera d'arte, ha aggiunto una creazione felice ai colonnati dello spirito e ha contemplato la perfezione [...] intoccato e intoccabile, l'eidos, la verità formata, getta la sua luce nel mondo. Non così l'azione. Per sua natura, l'azione rimanda oltre se stessa [...] e tanto più l'azione tesa al divenire della comunità!³¹

Non è un caso che, dal 1934 in poi, entro una cornice squisitamente ebraica, Buber si adoperi per rinarrare le leggende chassidiche di Rabbi Nachman e del Baal Shem Tov, attraverso le quali egli intendeva offrire un modello agli ebrei in crisi della *wesjüdische Zeit*³². Per mezzo del chassidismo, il filosofo richiamava allo stesso compito etico che egli riferisce all'attività del sociologo, rifacendosi all'idea fondante di questa fioritura mistica dell'ebraismo sorta nel XVIII secolo. In particolare, secondo la torsione ermeneutica di Buber, il chassidismo esemplifica questo intreccio tra spirito e realtà poiché quest'ultima è intesa come realtà pansacramentale³³. Con questo termine, egli si richiama al fatto che il chassidismo presuppone

³⁰ Come scrive Buber in *Ich und Du*: "La relazione al tu è immediata. Tra l'io e il tu non vi è alcuna conoscenza concettuale, alcuna precomprensione, alcuna fantasia [...] solo attraverso il farsi presenza del tu, il presente nasce". Cfr. M. Buber, *Io e tu*, cit., p. 67.

³¹ M. Buber, *La via santa. Una parola agli ebrei e ai popoli*, in ID., *Rinascimento ebraico*, cit., pp. 215-216.

³² Come scrive Giuliano Baioni nel suo pregevole lavoro sul sincretismo tra letteratura ed ebraismo nell'opera di Franz Kafka, dove una parte consistente è dedicata al cultursionismo di Buber nell'ambito delle sue *Reden über das Judentum*: "Trascrivendo e in gran parte rielaborando poeticamente nel tedesco ornato del *fin de siècle* le leggende chassidiche delle due raccolte *Die Geschichten des Rabbi Nachman* (Le storie del Rabbi Nachman) del 1906 e *Die Legende des Baalschem* (La leggenda del Baal Shem) del 1908, Buber si presentava al pubblico tedesco e alla borghesia ebraica assimilata come un Herder dell'ebraismo", G. Baioni, *Praga e il cultursionismo di Martin Buber*, in ID., *Kafka. Letteratura ed ebraismo*, Einaudi, Torino 1984, p. 19.

³³ Cfr. M. Buber, *Il messaggio del chassidismo*, p. 139.

non una teoria, ma una prassi etico-religiosa, dove lo spirito non è estrinseco rispetto alla realtà, né quest'ultima è avventizia allo spirito. Questo è riscontrabile in quello che Buber riferisce al modo esistenziale dei *chassidim*, laddove la loro intenzione rivolta al divino è suscettibile di sacramentare la prosaicità del quotidiano, riconducendo il bene al male e le scintille divine sparse per il mondo alla *Shekinah*, cioè alla presenza di Dio errante nel mondo³⁴. Nel chassidismo non c'è nessuna separazione tra sacro e profano, spirito e realtà, giacché nessuna teologia o avalutatività conoscitiva appartengono all'atto etico-religioso del *chassidim*. Come racconta Rabbi Löb: ““Se io andai dal *Magghid* non fu per ascoltare insegnamenti da lui, ma solo per vedere come egli si slaccia le scarpe di feltro e come se le allaccia””³⁵.

Questo rifiuto dell'insegnamento di Rabbi Löb rimanda invero a un altro tipo di insegnamento che, come nei *chassidim*, permette questa relazione tra lo spirito e la realtà. Buber ne tratta estesamente in *Die Lehre vom Tao* a proposito di Lao Tsu e Chuang Tsu, dove l'insegnamento non è lo spirito monologico della conoscenza oggettiva, ma ciò che “trascende il descrittivo e il normativo, il soggettivo e l'oggettivo”³⁶. Il filosofo opera tale discriminazione comparandolo alla scienza e al diritto: mentre entrambe si riferiscono a contenuti intellettualmente astrabili sia dalle discipline stesse sia dagli oggetti cui si riferiscono, l'insegnamento “non comprende un oggetto, possiede solo un oggetto, sé stesso: l'Uno necessario [...] Il necessario non è in nessun modo un essere accessibile alla conoscenza; non si trova né sulla terra né in cielo, ma viene posseduto e vissuto”³⁷. Come scrive a proposito Jonathan Herman: “l'insegnamento non può essere reificato; non può essere ridotto a proposizioni o concepito separatamente dalla sua attualizzazione nella vita umana”³⁸. In questo senso, è possibile supporre che nella caparbieta del filosofo di cimentarsi nello studio del Tao – caparbieta che peraltro lo condusse ad essere “il primo docente dell'Università Ebraica di Gerusalemme a incorporare materiale taoista nelle sue lezioni”³⁹ - egli ne abbia tratto una declinazione pertinente sul rapporto tra lo spirito e la storia nella sua prolusione del 1938.

³⁴ Cfr. *ivi*, p. 160.

³⁵ Id., *I racconti dei chassidim*, cit., p. 146.

³⁶ J. R. Herman, *I and Tao. Martin Buber's Encounter with Chuang Tzu*, State University of New York Press, Albany 1996, p. 108.

³⁷ M. Buber, *L'insegnamento del Tao*, cit., p. 19.

³⁸ J. R. Herman, *I and Tao*, cit., p. 109.

³⁹ I. Eber, *Einleitung*, in M. Buber, *Martin Buber Werkausgabe 2.3. Schriften zur chinesischen Philosophie und Literatur*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2013, p. 13.

Come il Tao premette infatti che la vera vita è il “puro compimento in una vita umana centrale”⁴⁰, vita che in *Die Lehre vom Tao* informa il pensiero sull’unità del primo Buber, il legame che scioglie l’”antitesi dialettica tra interno ed esterno”⁴¹, si ritrova in sede etico-politica come rapporto tra lo spirito e la storia nella forma della conoscenza valutativa sulle questioni sociali. Solo entrambi uniti, nel medesimo senso di quanto Buber scrive sul Tao, conducono alla considerazione per cui lo spirito “non è infatti una tra varie potenzialità o funzioni umane, bensì il concentrato della loro totalità”⁴². Come l’uomo può realizzare il Tao con l’intero essere, e come l’*Ich-Du* ne richiede parimenti per la relazione, così la trasformazione della società in senso dialogico e interumano, perseguita dal filosofo dopo la *Kehre* al dialogismo del 1923, concerne lo spirito umano solo quando è il *partner* della realtà.

Tra utopia pura e “sporca”: il possesso di Platone e l’impotenza di Isaia

Il corollario di queste considerazioni preliminari tra lo spirito e la storia, nella stessa lezione del 1938, permette a Buber di introdurre una distinzione paradigmatica di tale rapporto, declinandolo in funzione di due tipi di utopia. È bene specificare che questa distinzione, lungi dall’essere circoscritta al consesso accademico di Gerusalemme, informa l’utopia di Buber dalla sua trilogia biblica - che comprende i testi *Königtum Gottes*, *Der Glaube des Prophetens* e *Moses* - fino alle opere sulla comunità, da *Pfade in Utopia* in avanti. Non da ultimo, lo stesso Buber, nel suo attivismo dialogico, incarna uno dei due tipi di utopia di cui adesso tratteremo, essendo sempre quel pensatore che, come riconosce Paul Mendes-Flohr, aveva innestato “la questione morale [...] al centro della fantasia politica del sionismo”⁴³.

Al fine di mostrare in che modo lo spirito possa separarsi dalla realtà o esserne il suo *partner*, il filosofo prosegue la sua argomentazione adducendo gli esempi di Platone e Isaia. È interessante notare che, nel trattare l’immagine utopica dell’uno e il messianismo dell’altro, egli faccia riferimento al tipo di fallimento che si verifica nelle situazioni in cui entrambi tentarono di realizzare la loro giustizia ideale. Riguardo a Platone, Buber cita la vicenda siracusana in cui il filosofo greco tentò di erigere il suo Stato ideale, così come quest’ultimo emerge nella *Repubblica*. Per Isaia, il riferimento è invece ai

⁴⁰ M. Buber, *L’insegnamento del Tao*, cit., p. 26.

⁴¹ J. R. Herman, *I and Tao*, cit., p. 71.

⁴² M. Buber, *Le esigenze dello spirito e la realtà della storia*, cit., p. 80.

⁴³ P. Mendes-Flohr, *Introduzione*, in M. Buber, *Una terra e due popoli. Sulla questione ebraico-araba*, Giuntina, Firenze 2008, p. 34.

capitoli sesto e settimo del libro omonimo, che mettono al centro la sua vocazione profetica e la guerra siro-efraimita.

In che modo lo spirito differisce nel fallimento dei loro tentativi utopici e, specialmente, come si declinano le loro utopie? Partendo da Platone, Buber si richiama ai libri V e VI della *Repubblica*, laddove per il filosofo greco “le vie per riuscire a realizzare il governo dei giusti sono essenzialmente due: il filosofo deve assumere il potere oppure deve essere lui a educare i politici alla vita dello spirito”⁴⁴. Alla base di questo richiamo buberiano c’è ovviamente il dialogo tra Socrate e Glaucone, dove il primo sostiene che, se i “filosofi non diventeranno re o quelli che ora sono detti re e sovrani non praticheranno la filosofia in modo genuino e adeguato, potere politico e filosofia non verranno a coincidere”⁴⁵. È su questo punto che si gioca, per Buber, il fallimento che Platone sperimenta a Siracusa:

La rassegnazione di Platone consiste proprio in questo. Di quando in quando, quando viene chiamato, si reca a Siracusa, nonostante le continue delusioni [...] Secondo le parole di Dione, lì si potrebbe realizzare concretamente la speranza che filosofi e politici possano stabilire un legame profondo [...] Platone affermava che per risanare l’umanità era necessario che i filosofi [...] fossero anche uomini di Stato e viceversa [...] Tuttavia l’utopia dello Stato di Platone non si è realizzata né nell’uno, né nell’altro caso. Platone non è riuscito a rinnovare la degenerata democrazia ateniese, e non è riuscito a fondare lo Stato da lui teorizzato. Si tratta forse della dimostrazione pratica dell’impotenza dello spirito di fronte alla storia?⁴⁶.

La risposta alla domanda non solo rimanda a quanto il filosofo critica alla sociologia avalutativa, rea di aver ridotto lo spirito ad ancella del potere storico o a sua mera rappresentante, ma si volge anche contro la pretesa di una verità universalmente valida alla base dell’utopia platonica. Come lucidamente riconosce Buber, “Platone è la testimonianza più eminente dello spirito che parte dal possesso della verità per incontrare la realtà”. Non a caso il filosofo chiama in causa la dottrina della reminiscenza dell’anima, che dopo aver visto l’idea del bene e l’immagine della giustizia, vuole infondere tale conoscenza e “renderla viva tra gli uomini, sotto forma di uno Stato giusto”⁴⁷. A sostegno di questo giudizio, Roberto Mordacci associa questo tipo di utopia

⁴⁴ Ivi, cit., p. 84.

⁴⁵ Platone, *Repubblica*, 473e.

⁴⁶ M. Buber, *Le esigenze dello spirito e la realtà della storia*, cit., p. 86.

⁴⁷ Ivi, p. 87.

a un “esperimento mentale della “migliore forma di Stato” come un modo per pensare *sistematicamente* l’ambito politico”. In quanto “espressione dell’anima razionale”⁴⁸, tale utopia, prendendo “le mosse dalla definizione di giustizia”⁴⁹, è paradigmatica di un rapporto unidirezionale tra lo spirito e la realtà: “Platone crede sia nello spirito che nel potere, e crede anche nella vocazione dello spirito al potere. Il potere che conosce è degenerato, ma lo spirito ha la capacità di rigenerarlo”⁵⁰. Nella prospettiva di Buber, il fallimento dell’utopia platonica riguarda dunque due aspetti: la mancata dialogicità tra lo spirito e la realtà e l’insufficienza di un’utopia che si pretende valida per tutti i tempi, partendo da una conoscenza anticipata nel pensiero e trapiantata a forza nell’ora storica in cui si pretende di realizzarla.

Di fronte a quello che Warren Zeev Harvey ha giustamente definito un “antiplatonismo”⁵¹ da parte di Buber, il messianismo utopico di Isaia è di tutt’altra specie e perfettamente in linea con le idee del filosofo ebreo. Se Platone muove dall’assunto che “lo spirito possiede la verità, e per mezzo dello spirito la verità diventa reale”, Isaia è essenzialmente ostile a un’immagine utopica data una volta per tutte. Al contrario, il profeta, per Buber, partendo dal rapporto dialogico tra egli stesso e Dio, “non crede neppure che il potere appartenga all’uomo. Esso è conferito all’uomo per dargli la possibilità di assolvere al compito di rappresentante divino; qualora ne faccia uso, il potere finisce per divorarlo”⁵². Nel profetismo buberiano, che si sostanzia attraverso la “realtà della relazione tra JHWH e Israele”⁵³, vi è un intrinseco antiautoritarismo che principia non da un filosofo-re platonico, ma dal *riconoscimento di JHWH come unico re*⁵⁴. Questa concezione, che sta alla base dell’anarco-teocrazia di Buber, mette al centro il non possesso dello spirito da parte dell’uomo, e quindi l’incompatibilità, da parte di questi, di un potere non affidato da Dio. Questo non si traduce in una visione ierocratica⁵⁵, ma in una costitutiva impotenza affidata al messianismo di Isaia per portare il messaggio di relazione, generatore di comunità, da Dio agli uomini: “è nel

⁴⁸ R. Mordacci, *Ritorno a Utopia*, cit., pp. 40, 38

⁴⁹ Cfr. D. De Brasi, *Platone, padre dell’utopia?*, in “Les Étude Classiques”, 75, 2007, pp. 207-226, qui p. 212.

⁵⁰ M. Buber, *Le esigenze dello spirito e la realtà della storia*, cit., p. 85.

⁵¹ W. Zeev Harvey, *On Buber’s Antiplatonism*, in “Journal of World Philosophies”, 9, 2024, 36-43, qui p. 36.; P. Travis Kroeker, *The Theological Politics of Plato and Isaiah. A Debate Rejoined*, in “The Journal of Religion”, vol. 73, 1, 1993, pp. 16-30.

⁵² M. Buber, *Le esigenze dello spirito e la realtà della storia*, cit., pp. 87-88.

⁵³ Id., *La fede dei profeti*, cit., p. 28.

⁵⁴ Cfr. Id., *La regalità di Dio*, pp. 106-139.

⁵⁵ Cfr. *ivi*, p. 50.

destino del profeta l'impotenza di fronte al potere, che continua a richiamare alle sue responsabilità. Il profeta non riceve alcun potere per sé, e ciò sta a fondamento del significato sociologico del suo compito".

Come la sociologia che muove dal rinnovamento dell'uomo in quanto parte della rivoluzione sociale, così l'operare profetico di Isaia, lungi dall'essere avalutativo, è portatore di "critiche" ed "esigenze" che "hanno a che vedere con la società, con la vita comunitaria degli uomini"⁵⁶. Secondo Buber, l'utopia di Isaia è un'*utopia impotente* poiché laddove egli cerca di convertire gli uomini con il messaggio che Dio gli affida, quest'ultimo non ne garantisce la riuscita.

A tal riguardo, il filosofo si avvale di un esempio emblematico: il tentativo di Isaia di assicurare Acaz. Il profeta invita il re a confidare in Dio, promettendo che la minaccia dei nemici svanirà. Isaia offre ad Acaz anche un segno miracoloso, ma Acaz rifiuta, mostrando diffidenza e preferendo affidarsi alle strategie politiche umane piuttosto che alla fiducia in Dio. Acaz non è qui oggetto di un'imposizione, ma di un invito dialogico suscettibile di realizzare l'immagine del giusto di Dio nella storia, riconoscendone la regalità. Nel tentativo di convertire l'uomo, rinnovandolo nell'interezza del suo essere – come nel caso del Tao e del Tu – Isaia fallisce e così anche la giustizia sociale di Dio nella sua ora storica.

In questo senso, l'utopia e il fallimento di Platone sono diversi da quelli di Isaia per un aspetto fondamentale: mentre l'utopia del primo è un'utopia "pura" che si rinserra nel pneuma del suo *utopos*, quella di Isaia mantiene la dialettica tra *topos* e *utopos*, validando la dialogicità tra lo spirito e la storia. L'utopia del profeta risulta dunque sempre *in situazione, topica; un'utopia sporca* che oscilla, dinamicamente, tra la *pars destruens* e *costruens*, senza alcuna garanzia di riuscita⁵⁷. Tuttavia, quest'ultima non è slegata dalla speranza, né alla possibilità differita di una comunità fraterna e di pace:

Lo spirito profetico non ritiene di possedere una verità assoluta, valida per tutti i tempi, come quella platonica. Esso riceve un messaggio che si riferisce a una situazione specifica, ed è proprio per questa ragione che la sua parola, a distanza di millenni, è ancora valida per le mutevoli

⁵⁶ Id., *Le esigenze dello spirito e la realtà della storia*, cit., pp. 89, 92.

⁵⁷ Quanto questa asserzione sia consustanziale al pensiero etico-politico di Buber, si guardi ciò che egli scrive a proposito del socialismo utopico, qui assunto come contraltare al socialismo scientifico: "In un senso peculiare il socialismo "utopistico" può essere definito topico: non è privo di luogo, ma al contrario vuole realizzarsi di volta in volta nel luogo e nelle condizioni dati, dunque "qui e ora", nella misura del possibile". Cfr. M. Buber, *Sentieri in utopia*, cit. p. 130.

situazioni della vita dei popoli [...] Gli manca dunque la possibilità di scegliere tra la propria patria e un altro paese che “si adatti meglio”: la sua realizzazione è legata indissolubilmente a un *topos*, a un luogo, al popolo chiamato a *iniziare* quest’opera⁵⁸.

Quanto Buber abbia interiorizzato del suo profetismo non è solo evidente nella sovrapposizione che egli opera tra il messianismo e il compito del sociologo, che “dovrà calare nella realtà contemporanea la critica esigente di Isaia”⁵⁹, ma anche in quello che egli stesso, dal conflitto arabo-israeliano al dialogo interreligioso e ai *Colloqui Mediterranei* con Giorgio La Pira⁶⁰, ha incarnato come tensione utopica: “la parola “vince”, ma in termini diversi da quelli che i suoi rappresentanti si auguravano. La parola, infatti, non vince nella purezza, bensì nella corruzione; essa dà i suoi frutti nella *corruptio seminis*”⁶¹. L’utopia di Isaia è l’utopia sporca che deve imbrattarsi nella situazione, allo stesso modo di come quella della *corruptio seminis* di Buber scende a patti con la “dura terra degli uomini”⁶², nella relazione tra spirito e realtà e nella sacramentalità dell’azione dialogica. In questo senso, rintracciare l’utopia significa alla fine confrontarsi con la stessa “sporcizia” della relazione incarnata da Buber stesso, come egli scrive in un suo lacerto autobiografico: “io non ho un insegnamento, bensì conduco a un dialogo”⁶³.

⁵⁸ Id., *Le esigenze dello spirito e la realtà della storia*, cit., p. 92.

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ A. Tumminelli, *Martin Buber a Firenze: dallo studio del Rinascimento al dialogo con Giorgio La Pira*, Studium, Roma 2020;

⁶¹ M. Buber, *Gandhi, la politica e noi*, in *Profezia e politica*, cit., p. 50.

⁶² L’espressione è tratta da una lettera che Buber scrive a Lévinas nel 1963: E. Levinas, *Martin Buber*, tr. it. di C. Armeni, Castelveccchi, Roma 2014, p. 32.

⁶³ M. Buber, *Un resoconto filosofico*, in Id., *Il chassidismo e l’uomo occidentale*, a cura di F. Ferrari, Il Melangolo, Genova 2012, p. 43.

WHAT'S THE COMMON OF UTOPIA? TO MERAB
MAMARDASHVILI'S UNDERSTANDING OF PERSONAL UTOPIA
*SOROKINA Sofia**

Abstract

The concept of utopia faces several challenges. One of them is related to the lack of clarity as to how different views on what is desirable, may be compatible, whereas the very notion of utopia necessarily implies a certain communality. This problem, however, arises from a confusion between u-topia, a non-place, and eu-topia, a good place. If eutopia aspires to a picturing place which is “good”, for this or that reason, utopia may be seen as a no-place, which can be understood as a place other than given. Both of these understandings have their own shortcomings. If eutopia excludes multiplicity of perspectives of what is good by proposing only one vision of “good place”, in other words, welcomes singular without plural (Morris), utopia risks embracing plural without proposing any common ground for it to be (Kinna). This paper examines how a non-place can harbor common without reducing it to eu-topian elements, and we would like to do so by examining the concept of personal utopia of Georgian philosopher Merab Mamardashvili (1930-1990), as opposed to social utopia (which, as we will argue, may be better understood as social eu-topia).

Keywords: utopia, eutopia, commonality, multiplicity, Mamardashvili.

Introduction

In *Introduction to Philosophy*, Merab Mamardashvili writes in relation to the word “utopia”:

One doesn't even need a deep knowledge of the Greek language to immediately perceive the inner form of this word – its true meaning, contrary to how we usually use it automatically. We say “utopia,” meaning something beautiful, unattainable, or something that may come true at some indefinite point in time. But in fact, this Greek word is more technical – that is, quite precise in its meaning.

*PhD Student at the *University of Södertörn, Sweden*.

Let us try to decipher what “utopia” is: “u-topos.” “Topos” means place, and “u-” is a negation. A no-place, a non-existent place – utopia is a world that exists nowhere¹.

Utopia as a “world that exists nowhere” can be differentiated from eutopia, a good place, either “beautiful and unattainable” or “something that may come true at some indefinite point in time”. One could argue that discussions around the notion of utopia can be – at least, partly, – explained by the difference of limits and possibilities that both terms (eu-topia and utopia) imply. On the one hand, striving to eutopia, understood as a good place, independently from the exact way this good place is understood, means following a certain pre-constructed narrative, where understandings of the meaning of at least “good”, “place” and “good place”, are already made. This ready-made character intrinsic to the concept of eutopia implies a certain closure (which we would like to address in more details in the first part of this paper), excluding the possibility of plurality itself, which, as we would like to argue, is central to utopia. On the other hand, following utopia – which, in exact opposite to eu-topia, excludes any clear picture of what is good but is constructed around the fact of its non-existent character – may imply an abstinence from any unifying picture which can be seen as a goal, which makes it an easy goal of criticism in the lack of any common ground.

In this paper, we would like to examine the possibility of common within a u-topical project in conditions of lack of *shared*. We will propose to understand this shared as a foundation, and, consequently, we will relate utopia as a foundationless one to post-foundational political tradition, which we will discuss using the notion of ur-topia. This later, which we will represent by Jean-Luc Nancy and Jan Patočka for the purposes of this paper, has no solid essence (such as ideology or belief) which can be shared, contrary to eu-topical (or social utopian, to use Mamardashvili’s vocabulary) one, but this lack of shared allows itself sharing. However, how exactly is this sharing to be understood, as opposed to the shared, on a political and epistemological level?

We propose to examine this difference (between *sharing* and the *shared*, therefore, within this paper, u-topian and eu-topian project) through the dichotomy of form and content, or, to be more precise, by associating eu-topian project to an isolated content, while presupposing that utopia implies

¹ M. Mamardashvili, *Введение в философию*, Фонд Мераба Мамардашвили, Москва 2019 (*Introduction to Philosophy*), p. 284.

an interrelated character between form and content. In other words, we would like to argue that, if the shared is understood as an *isolated content* of what is believed (i.e., certain values), sharing can be seen as manifestation of interrelatedness of form and content, form being seen as a way towards transcendence, whereas content given through the individual embeddedness of one's own life.

We argue that, in eu-topian project, where sharing is conceived through *content*, one may risk getting stuck in reproduction of the same form with different content, a form which brings with it a number of different, unexamined presuppositions, such as, to list only one, that a human social construction can last by its own means without being constantly rethought and renewed, and not just “fueled” by human “material”, or that one can decide for a number of other people what is the real good for them.

An alternative to this rather problematic utopian thinking may be found in the texts of Merab Mamardashvili. This still rather unknown in the West thinker has been influential in the Soviet Union, where he spent the biggest part of his working life. Considered as neither a dissident, nor a philosopher loyal to the party, he has, one could argue, worked on and throughout the tension between the two: on the one hand, a total disapproval of what was happening in the world surrounding him, on the other hand, an incapacity and unwillingness to join any existing, therefore preestablished, movement that would identify itself as a dissident one. He looks for another, third way of dealing with the given, historical, and the aspired for, utopian, which excludes any form of collective pre-determination.

This leads a number of critics to read Mamardashvili as a representative of an individualist current in soviet reality, that which would exclude any possibility of common. The question is, therefore, whether the exclusion of any collectively preestablished meanings would mean the impossibility of common or whether a person-driven form of utopia can aspire for another, new understanding of common.

The goal of this paper is to examine the possibilities that such understanding of utopia may have, as well as its limitations. We will claim that Mamardashvili's understanding of utopia answers the challenge that utopian thinking (both political and philosophical) is facing today – namely, its disenchantment due to the stubborn repressiveness of the dominance of the content in the classical understanding of utopia.

*Between οὐ-τόπος and εὖ-τόπος*²

As has already been mentioned, etymologically, utopia refers to a non-place, u-topos (οὐ-τόπος), whereas eu-topia refers to a good place, eu-topos (εὖ-τόπος). Traditions of approaching utopia can be roughly divided between those that are striving for picturing a good place and those that are elaborating on a non-place. An eu-topos is understood as a place which is “good” for humans, for this or that reason, a happy future to which, once we understand how it looks, we all have to strive. The principal remaining question within such a project is whether it is achievable and, if yes, how to strive for it and how to achieve it in the given reality.

Utopia as a non-place, on the contrary, doesn’t provide one with a content to which one can aspire. A project of a non-place is directed towards not that much picturing and elaborating on a particular content of what one is supposed to strive to (and to want), as on elaborating a non-existent, different from existing, something that doesn’t exist in empirical sense but may have some meaning for human being. Be it because the force of imagination is seen itself as a force of resistance towards the given, or because appealing to a non-place while being situated (and potentially stuck) in this or that *place* allows for living a human life despite the chaos surrounding us, u-topos resists to providing a picture of what is to be achieved – or, as we will argue later, resists to elaborating one shared content of this latter – and is instead referring to its very resisting pulsation that for some reason is important for humans³.

Whether utopia needs to include eutopia is an old question to which a lot of pages have been already devoted. Without entering into the debate of a long history and greater complexity than we could allow ourselves to have here, we can pinpoint a problematic tension in these discussions relevant to our argument.

It has been stated that the idea of a particular “good” is antiliberal as it presupposes a compromise precisely where a discussion and agonism is most

² The idea of applying the tension between eutopia as a good place and utopia as a non-place for deepening understanding of Mamardashvili’s utopia is not mine but has been kindly proposed by Tora Lane during a private conversation.

³ Nancy writes: “Utopia means that it exists nowhere, and that it has no other place than its own representation, which does not refer to a possible referent but, rather, represents an explicit non-reality using elements copied from the real. And yet, it is a place. This non-place is not simply atopic: if it is not another place, it is a place that is other, a place otherwise local and localized, and this outside-place is, in itself, a topos or a figure”. J.-L. Nancy, *In Place of Utopia*, in P. Vieira (ed.), M. Marder (eds.), *Existential Utopia: New Perspectives on Utopian Thought*, Continuum International Publishing Group, London 2012.

needed (see, for example, Tormey, 2005)⁴. It has equally been argued that reducing utopia to u-topos without any eu-topic content, i.e. without any understanding of what good is, is an equally risky strategy as, depriving an utopian impulse of any image of good place, it risks joining any image available⁵. As Kinna argues, taking eu-topian thinking as automatically antiliberal excludes the possibility of any common image of future and, therefore, according to her, excludes any common as such.

While we take this tension as a productive one and as a one that shouldn't be resolved, but, on the contrary, feed the reflection about utopia, we would like to argue that common doesn't stop where no more positive vision of what is to be aspired for is present. Or, at least, the idea of what is aspired for can be thought as being based not on content (which we will later relate to the given), as is the traditional way of thinking utopia, but on *form* (which, in turn, can be related to the possible). This form-based utopian thinking, we would argue, would propose a u-topos deprived of a priori given content, which is to be filled by every participant by their own, and manifesting a sort of foundationless, if one may prolong the usage of this term beyond its normal political usage, utopian thinking. Foundationless, once again, in the sense of an open declaration of danger of endorsing a particular content. It is foundationless in the sense that it doesn't have any pre-given content – however, one couldn't say that it is content-less, since, as we will see, the content is always to be filled in by a person themselves.

The foundationless character of utopia that we would like to insist upon in this paper, is due not only to the fact that every foundation is random and therefore cannot monopolise the whole space of utopia. Utopia, as a political project, is, by its essence, multi- – multilingual, multicontent, multicontextual etc, i.e. utopia is a manifestation of plurality. As Ruth Kinna claims, following Tormey's argument:

⁴ See Simon Tormey, *From Utopian Worlds to Utopian Spaces: Reflections on the Contemporary Radical Imaginary and the Social Forum Process*, "Ephemera", 2005, No. 5, p. 399.

An example of incorporating such an understanding of risks of eutopia can be found, for example, in Maria Lugones, when she distinguishes between dialogical knowing and utopia: "<...> Her knowing is necessarily dialogical; it doesn't lie in her. It is a cultivation of memory in its poly-logical, poli-vocal complexity that has an anti-utopian direction to the future". María Lugones, "Tactical Strategies of the Streetwalker/Estrategias tácticas de la callejera," in *Pilgrimages/Peregrinajes: Theorizing Coalition Against Multiple Oppressions*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham 2003, pp. 207–237.

⁵ R. Kinna, *Politics, Ideology and Utopia: A Defence of Eutopian Worlds*, "Journal of Political Ideologies," 2011, No. 16(3), pp. 279–294.

Authentically radical utopianism embraces multiplicity. In declaring how we would like to live we must all recognize that our ideals are only individual preferences and that the problem of utopianism is one of ‘the incommensurability of utopias’⁶.

For Tormey, this means that no eu-topian project is defensible, since any idea of a “good place” builds upon its proper exclusivity, preventing any possibility of plurality. As was already mentioned, for Ruth Kinna this is not convincing since the lack of any good place means no common at all.

Ur-topia as a post-foundationalist one

Is there any common left if our ideals are incommensurable? Or, probably, these ideals are to be seen from within different levels, so that a principal incommensurability on one level – let us say on the level of concept, which we will later show the relation to content – would be made possible through a certain common ground achieved on another level? Is there any sort of primordial crux of utopia, which allows the common in the very movement of hosting the multiple?

This multiplicity whose manifestation is a utopia, is, one could argue, primordial in the very sense that Jean-Luc Nancy understands the way meaning is shared, as a pure sharing preceding any possible closure. Or, as Nancy says:

Utopia is always, above all, *social*⁷ in the broadest sense of the word: it places itself in the order of sharing/partitioning of meaning (partage de sens) - that is to say, of meaning itself, absolutely, given that meaning is nothing other than sharing/partitioning. It is ur-topia in a new sense, that of its novel apparition⁸.

The ur-topia Nancy mentions here refers to “a place of origin, of a new and pure origin”⁹ that he introduces a few pages earlier, *ur-*, of which he reminds etymological similarity with “Ursprung” and “Urteil” in German

⁶ R. Kinna, *Politics, Ideology and Utopia: A Defence of Eutopian Worlds*, “Journal of Political Ideologies”, 2011, No. 16(3), pp. 279–294, p.281.

⁷ The usage that Nancy makes of the term “social” is paradoxically closer to what Mamardashvili names “personal” in his understanding of personal utopia (namely, as we argue, as sharing as opposed to shared).

⁸ J.-L. Nancy, “In Place of Utopia”, in P. Vieira (ed.), M. Marder (eds.), *Existential Utopia: New Perspectives on Utopian Thought*, Continuum International Publishing Group, London 2012, pp. 3–14, p.8.

⁹ *Ivi*, p. 5.

language (“it has been compared to the English out, and we could also link it to the privative Greek *ov*”) (Ibid.). The usage of Ur- and “pure” is to be distinguished from understanding purity as one of the origin given by birth, so to speak, empirical origin; such purity would mean eliminating anything that interferes with this origin. In the case of Nancy, and for the purposes of this paper, *Ur-* refers to an *invented, artificial* origin which, as matter of fact, opposes itself to a natural, empirical one. This artificially found origin, therefore, is situated in the mode of sharing, it *is* itself sharing. In this perspective, utopia can’t by its very definition be singular without being plural, it is meant to open a singular towards plurality, or, better to say, to see a singular as an opening towards plurality. Or, should one see the singular as a cut in the body of the existing common which exists as an exposure towards (not as a position within) the common?

The above cited passage of Nancy on utopia gains in clarity when being put next to some of his reflections from “Being Singular Plural”. The *being-with*, central to his argument in this book, is seen by him as a core of common being, both irreplaceable and inevitable as primordial (which makes an echo to the *Ur-* prefix). In the part of the book named “Gaining access to the origin”, he writes:

Our being-with, as a being-many, is not at all accidental, and it is in no way the secondary and random dispersion of a primordial essence. It forms the proper and necessary status and consistency of originary alterity as such. *The plurality of beings is at the foundation* [fondment] *of Being*¹⁰.

In other words, being-with, plurality of beings is not a constitution of a higher order which appears only after being somehow cultivated. Being-with is there from the start, before any common project could be put in place, the plurality of being is its proper foundation, being is only as far as it is plural. Does that mean that any kind of *political project* would satisfy the demand of opening towards plurality? Nancy seems to have been opposed to such understanding, as creating a project that would actually respect this plurality seems itself to be a challenge. When one starts trying to create a “communion” instead of common, that is to say, when plural becomes a *single*, one loses this being-with: “The community that becomes a *single* thing

¹⁰ Id., *Being Singular Plural*, engl. transl., Stanford University Press, Stanford 2000, p.12.

(body, mind, fatherland, Leader ...) necessarily loses the *in* of being-in-common”¹¹.

The common *is* as long as it is being-with, both “being” and “with”, singular plural. This is why any attempts to get rid of either one part, – if one can at all see a part in something indivisible – singular, or another, plural, means condemning this enterprise to an auto-identity, self repetivity, auto-immunity (Derrida), immanence. It is in this auto-immunal identity that “individual” and “communism”, paradoxically (as being seemingly opposites) meet, according to Nancy:

The theme of the individual and that of communism are closely bound up with (and bound together in) the general problematic of immanence. They are bound together in their denial of ecstasy¹².

Neither individual, nor communism allow for going beyond what is given, for transcending the auto-identity of immanence. We will later see that this resistance to both “individual” and “communist” themes takes its form through, on the one hand, the critique of social utopia, and, on the other, opposition to individualism in Mamardashvili’s texts. We would like to argue that, contrary to what has been addressed to him in the form of critics (Bibikhin, Mezhuiev etc), Mamardashvili distances himself both to social and individual utopia, searching for a third, unexplored way, a personal utopia (*lichnaya utopia*)¹³, which is, as we will claim, to be understood as a post-foundationalist utopia.

This post-foundational character of u-topia of Mamardashvili is enabled, as we argue, by the sharing as driving principle of personal utopia, as opposed to shared. As has already been hinted the way Mamardashvili treats the concept “social” is not the same as Nancy does. When Nancy states that any meaning is social, he insists on sharing whereas when Mamardashvili confronts himself to “social utopia”, he resists precisely to the shared of it, to what Nancy called, in a quote cited above, “a single thing (body, mind, fatherland, Leader ...)”. This controversy in terms can be seen as

¹¹ Id., *The Inoperative Community*, engl. transl., University of Minnesota Press, Minneapolis 1991, p. XXIX.

¹² *Ivi*, p. 6.

¹³ It has to be noted that the word личность in Russian has a slightly different connotation than the word personal which makes it more difficult to mistake it for some kind of personalistic approach. Personality, contrary to individual, is not born naturally, it becomes such by interiorizing a set of norms and values.

symptomatic, as both Nancy and Mamardashvili are searching for singular plural, reducible neither to “individual” nor to “communist”.

As we have seen, a presupposition according to which there is no reason to believe that one understanding of what is good is better than another one, obliges us to restrain from founding utopia on any particular idea of what is good. The idea of what is good is to be bracketed in the sake of searching for some kind of preconceptual, if under concept we understand a general representation following understanding about the world, that is precontentual, as deprived of concrete embeddedness which allows the concrete material of fulfillment of content, common. An attempt to found politics on a lack of foundation is in no case novel and has already got a name of post-foundationalist political thought.

As has already been said, this primordial character of being-with is in play already before any common project has been formulated, and it is not a simple task for a common (political) project to maintain this sharing, instead of reducing its opening to one or another pole of auto-identitital repetition (such of singularity or of communism). However, does this primordial character of sharing of meaning also imply its pre-historicity, in other words, does it mean that it is a naive, natural state of being which is further “spoiled” when becoming part of human history, or culture?

It seems as if for Nancy this primordial sharing is there from the very beginning, one doesn’t need to become a part of any community in order to experience being-with. On the contrary, community, which is a certain historical embedment, risks to fold either “being” or “with”, and it is on the second step, on the step of political (or any common) project that this being-with is to be found again. Being-with exists therefore *before history* (understood as unfolding of diverse human projects) but is also to be voluntarily found and maintained *within history*.

This is not exactly the case for someone like Jan Patočka, for whom prehistoricity happens in some sort of suffocating meaningfulness due to the embedment in a myth. Its “*shaking*” (and therefore *sharing*, given that the latter is possible when no unshaken shared is left) is possible only on the level of historicity, which is when myth, an organizing force of pre-historical society, doesn’t function anymore. This is when the domination of meaningfulness is shaken, and the ruins of this latter become a new mode of meaning:

The constant shaking of the naive sense of meaningfulness is itself a new mode of meaning, a discovery of its continuity with the mysteriousness of being and what-is as a whole¹⁴.

This shaking of the naive sense of meaningfulness is possible only from the position of “historic humanity”, which means that it is not pre-given: “History differs from prehistoric humanity by the shaking of accepted meaning”¹⁵.

Solidarity of the shaken for Patočka refers to the mode of common being which is pre-reflexive, pre-conceptual, no-meaningful, but this very shaking of meaning has as its condition the state of shakeness, which suggests that the work of doubt is already underway. In other words, if we continue the line of thought started with Nancy, solidarity of the shaken is primordial but in no way pre-historical, it is a sort of primordiality sought after having been shaken, that is to say, after letting a disrupt the consolidated meaning. Or, probably, one could say that what Patočka calls naive meaningfulness would be for Nancy a naive type of community based on myth, which doesn't allow sharing but merely a filling in of existential gaps which would provide a shared meaning without it really being shared. In other words, utopia, if there was any for Patočka, would have been not an ur-topia but as a u-topia, contrary to Nancy (as it is also the case for Mamardashvili, as we will show later). The ur-topia becomes utopia by the act of acknowledgment of no-placeness of the Ur that Nancy is elaborating. In other words, the Ur-, for Mamardashvili, becomes the u- itself which is to be held and maintained despite the density of real - real physical place and time, as will be argued later.

As Elisa Pontini mentions, while the movement of Hegelian thought (which is to be associated with eu-topian project for Mamardashvili¹⁶) is:

¹⁴ J. Patočka, *Heretical Essays in the Philosophy of History*, engl. transl., Open Court, Chicago and La Salle, Illinois 1996, p. 61.

¹⁵ *Ivi*, p.62.

¹⁶ “<...> Hegel fell into the ideological temptation of realizing his utopian ideas not upon himself, but upon others; that is: this is how the state should be organized, this is how society can be organized, and this is how it must be organized. It must follow, after Hegel, the truth he has discovered—and if it does not, it can even be dragged there by force, because a person does not know what is good for him.” (Mamardashvili, 2019b, p. 292, our translation)

“conceived in its directionality, as a back-and-forth movement that, just like a hand movement of a weaver, weaves the texture of reality”¹⁷,

Mamardashvili's understanding of movement:

*had more to do with the setting of the loom, even prior to any weaving*¹⁸.

This precise metaphor of a weaver and the loom that Elisa Pontini proposes can be continued in understanding of how human social tissue is made. While for Hegel there is a certain directionality to be followed, and the movement of thought is joining this directionality in order to develop the social tissue, sublating pieces of cloth or thread, Mamardashvili is more interested in what precedes any possible weaving, which is, in a certain sense, a primordial act to which one has to come back again and again, without being able to establish it once and forever¹⁹. But what exactly can be shared in the situation of lack of anything that can be established in a more or less solid way?

¹⁷ See E. Pontini, *Topology of Difference. Trace, Repetition and Responsibility in the Philosophy of Merab Mamardashvili*, Dissertation to obtain doctor's degree, Radboud University Nijmegen (2024).

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ Using the occasion, we would like to elaborate on the following. The title of this call for papers, “Re-tracing utopia”, seems particularly appropriate for this reason. Utopia cannot be drawn or conceptualized in a “once and forever” way. Traces are not the same as drawings or words; traces can be left by a child who has no words, who cannot speak, an autistic child (as described by Deligny in *L'arachnéen et autres textes*, Arachnéen, 2008, p. 256), by an animal, whom a human deprived of ability to answer (as Derrida develops in “The animal that I am).

Traces resist conceptualization. Or, as Clément Lion argues in his text “Lieu d'être et non présence” (2024), “Ce *tracer* ne s'appuie sur aucune connivence acquise *a priori*, ni même sur l'espoir d'une coïncidence. Il rencontrera cependant peut-être un autre *tracer*, par hasard. L'espace pur <...> est un espace où chaque mode d'être trace sa propre ligne selon ce qu'il est proprement, en traversant les lieux qui sont ajustés à son être, dans une divergence irréductible que toute écriture systématique vient nécessairement rompre, en tant que négation nécessaire de l'extériorité constitutive de l'espace pur, où s'inscrit, de façon primordiale, toute trajectoire de sens, y compris et avant tout celle qui ne peut pas être réfléchie comme telle par cet être, là, qui l'émet”. Clément Lion, *Lieu d'être et non présence*, in “Tijdschrift voor Filosofie, Fernand Deligny”, Vol. 86, No. 4, 2024, pp. 661-686.

(Non)-foundation as a form

We would like to argue that one productive way to approach this notion of sharing without the solid shared is to view it through the lens of the dialectic of form and content. If “meaning” is understood as a kind of filling of emptiness prior to any disruption, then it can be conceived as content. In a classical understanding of the eu-topian project, there is typically a goal, and this goal constitutes content, even when defined negatively (as something unachievable). By contrast, a u-topian, foundationless enterprise would not include any tangible goal or pre-established content. Instead, it would enable sharing as such, sharing as sharing, which, as we propose, operates at the level of *form*. This formal dimension is especially evident in the case of Mamardashvili’s notion of personal utopia.

What is a form for Mamardashvili in the first place? It refers merely to:

something different from the natural. For example, Kant notes that we cannot be saints in a natural way. Remember, I told you about the second birth. Now refer it all to the term “form”, by the representation of formal, of an inwardly given connection in the sense of co-joining²⁰.

In other words, a form is to be understood here by its opposition to the natural, as an artificial creation that allows a human to become human (while being born for the second time – actively born as a human being, as a personality, in contrast to a first, natural, inertially made birth). It is by being born for the second time that one approaches the common, namely, one could propose, the common of secondly born, of a form that allows it. Mamardashvili continues (in a most characteristic for him way):

A hoop that holds together a barrel which is bursting apart from within itself; the barrel is us. (Here the Georgian archetype within me started speaking, and I involuntarily shifted to the language of the wine barrels familiar to me.) Thus, to overcome our propensity to evil, neither the human being’s own strength as a natural creature—meaning his psychological impulses, drives, intentions—nor the improvement of the social order is sufficient²¹.

Humans need forms in order to become humans and maintain humanness in themselves. One can’t resist “propensity to evil” from within the naturality of their existence, to do so, one needs to go through a second

²⁰ М. Mamardashvili, *Очерк современной европейской философии*, Фонд Мераба Мамардашвили, Москва 2017 (*Outline of Contemporary European Philosophy*), p. 88.

²¹ *Ibidem*.

birth. The improvement of social order can't help either, for the reasons discussed above related to utopian project and the problematicity of social utopian thinking.

Does the hoop metaphor refer to a control over emotions, a stoic-like control that has become the aim of Nietzsche's attack in "Beyond Good and Evil"? Indeed, one could say that Mamardashvili's thought comes close to control, and can even be seen as a provocative one in the context of Soviet history, as the metaphor of a hoop holding the barrel could have very well be used for illustrating the necessity to control the people²² – and this can join an impression one could get while reading passages on cartesian politeness, for example²³. However, what Mamardashvili emphasizes, is not form as control and not control for the sake of control, but form as a crucible of human being, which prevents a barrel from "bursting apart from within itself" not by a mere control over what could burst apart, but by *reinvention of the content* of what is bursting itself, reinvention impossible without interaction between form and content. One can even argue that the totality of the self that bursts around itself without being contained by any form is the totalization itself which necessarily requires limiting others in order for this totalization to take place. Such a common which allows for coexistence presupposes that its actors go through the hoops of humanization as opposed to such of totalization.

²² See, for example, Dobrenko, referring to soviet power, "the masses ... are squeezed by the hoop of power ... strive to wrap their bare flesh ...". E. Dobrenko, *Метафоры власти. Литература сталинской эпохи в историческом освещении*, München. Verlag Otto Sagner, Slavistische Beiträge, Band 302, p. 408.

Mamardashvili's usage of the term "form" is not classical – compare, for example, with the meaning of this concept that Alexei Yurchak develops in his work "Soviet Hegemony of Form: Everything was forever Until it was no more". According to Yurchak's understanding, *formality* and *proforma* became the concepts that allowed the ideological machine to function smoothly, and the pragmatic turn that took place in the late Soviet Union allowing for the dominance of form over meaning was a condition for the dominance of a rigid form. As Yurchak writes, "it was increasingly important to reproduce precise ideological forms than to adhere to the precise meanings these forms were supposed to convey". A. Yurchak, *Soviet Hegemony of Form: Everything Was Forever, Until It Was No More*, "Comparative Studies in Society and History", 2003, Vol. 45, No. 3, pp. 480–510.

²³ "And Descartes says, as a well-bred person, <...>, that for a polite person there still remains at least the possibility and the strength to control their gestures. Convulsions may shake us, but a polite person controls their gestures, and all the more so their words <...>. Of course, such states cannot be avoided; we are shaken, our body is shaken, and with it the soul—but at least control your gestures if you are polite and well brought up, and even more so—your words" (Mamardashvili, 2019b, p. 48, my translation – S.S.)

As Elisa Pontini notes, form and content are related in Mamardashvili's understanding of dialectical movement in a very close way:

Mamardashvili understands the difference between form and content as a matter of perspective, since content and form, as we shall soon see, are the expression of one and the same activity. In fact, he defines activity as "content" when considered in its objective expression, independently from human input, and he defines the same activity as "form" when taken from the perspective of the subjective human process of thought²⁴.

In other words, the form for Mamardashvili allows the individual to *touch* on an objective expression, independent from human input, but the very "path" towards it is allowed via form, whose existence it to be reanimated by human input. Content exists autonomously from human beings, at the same time being driven by them, - which is rather counterintuitive - and can be seen as a starting point of dialectical movement.

The form, in its turn, is one's *way* towards this absolute. Not only the way cannot exist without its goal, even a very abstract and vague one, but also the condition of possibility of the goal's (content's) existence lies in perpetual renovation of the human *way* towards it. A form for Mamardashvili is, therefore, a hoop which allows not holding together by force a certain content which is naturally destined for being bursted, but reinvention of the barrel, as well as of the points between the hoop and the barrel.

It would therefore be hard to give a concrete example of what a form may be, given the fact that it is a rather abstract concept whose manifestation on its own doesn't yet tell anything concrete about its origin. Thus, almost any activity that aims at transcending one's own being – be it painting, writing, researching – can be part of either a gesture belonging to and maintaining "social utopia" or as a gesture aspiring to touch on form which would enable personal utopia. What distinguishes personal utopia from a social one, however, is that it aims at touching upon the absolute without either appropriating it or being subsumed by it. As the author of the only paper on utopia in Mamardashvili which we know, Polyakov²⁵, notes that utopical

²⁴ E. Pontini, *The Roots of Mamardashvili's Topological Approach. Normativity and the Problem of Form in Hegel in Rethinking Mamardashvili*, Philosophical Perspectives, Analytical Insights, Brill, 2022, p. 188.

²⁵ A. V. Polyakov, *Мамардашвили об утопическом мышлении: от логики мифа к логике символической* (Mamardashvili about Utopian Thinking: From the Logic of Myth to the Logic of Symbol), "Гуманитарный вестник", 2021, No. 3.

thinking in Mamardashvili can be distinguished between such of a myth, which searches for solid basis (and which belongs to social utopia, we can add), which is utopia of *existing*, and such of a symbol, which is utopia of *possible*.

The natural part of human beings refers to the barrel itself (which is not the same as the content, to which we will come back later), and this natural part has no resources inside itself that would allow it not to follow the flow of evil dominated by the forces of inertia. In fact, the barrel, being natural, *is* driven by the forces of inertia, that is to say, by the forces of blindly made random relations that are conditioned by what already exists - either in an inner, instinct-driven, or external, social world. Neither our personal natural strength, nor (eutopical) improvement of social order may help resisting evil, and only introducing the form – the hoop in Mamardashvili’s metaphor – can help doing it. Mamardashvili continues:

Kant’s thought moves along the edge of a knife between two things that it rejects equally. On the one hand, there is what we are aware of in ourselves and cannot help but love, flattering ourselves. Our beautiful states of soul, intentions, good impulses, and their psychological sign—the “good,” when I feel, am conscious, that I am “good.” But all of this is empty, Kant would say. If there is no form. Only on form can one rely, not on intentions, not on impulses (for example, the impulse to be brave, to be kind—this is something one is conscious of as one’s own state, but which, according to Kant, is not sufficient)²⁶.

One could continue: the impulse to be brave (which we could roughly compare with the eu- impulse) is not enough in order to belong to humanity since it can be practiced for opposite purposes – both for killing and for avoiding killing, both for speaking out and being silent (in line with what has been said above about ahistorical fascist understanding of culture). What counts for Mamardashvili as a gesture of belonging to humanity that an individual can make is the respect towards the *form*. Neither subjective feelings, nor social structure of society can allow one to respect the form. As to subjective feelings (even if collectively shared) about a good act in each single person, they may refer to completely different forms of act. Thus, shaving women who had intimate relations with Nazi soldiers in post-war France has been seen as a just form of revenge, but it may also be seen as a reproduction of the basis of human relations that Nazism built itself on:

²⁶ *Ibidem*.

It has been truly said that the system of terror which Mussolini introduced into Western Europe enjoyed a sinister triumph in the orgy of vengeance over the dead bodies of the fascist dictator and his mistress. It triumphed when French girls were paraded with shaved heads before a vituperative populace in punishment for intimate relations with German soldiers²⁷.

Following the instincts of revenge could nourish the *animal-like* feeling of being moral - that is, an inertial, barrel-like type of belonging, but it does not allow to "hold the barrel together". In fact, these very instincts that lead to humiliation of the enemy don't allow one to resist or struggle against this latter as one speaks up from the same place as the enemy - namely, on the place where the barrel stays.

This is not to be confused, though, with what could have been provided by a certain organization of society regulating human behaviour by a set of legislations in such a way that citizens perform what is considered to be appropriate according to the current governor (which refers to what Mamardashvili calls *social utopia*). This second extreme is problematic for several reasons, but one of them which interests Mamardashvili the most is that it is based on the assumption that social life may be built on a certain idea of what is good may rely on how others perform it²⁸. We can also add that social utopia relies on a number of people who are in power, and therefore the content of what is considered to be appropriate is contingent and depends on the possibility of these people in power to lead a non-barrel existence that would not leave the others without any epistemic and existential agency.

A hoop as a form is not "controlling" a barrel overloaded with emotions in a somewhat totalitarian manner, but first and foremost allows it to transform this barrel. The barrel (content) stands for a particular existence of a single human, and it can't transcend itself neither by a will to do so, nor by joining a concrete social force. It has to be con-jugated with form, or to go through the crucible of form, in order to join the common, to be neither

²⁷ L. Löwenthal, *Terror's Atomization of Man*, "Commentary: Law, Government and Society," 1946, No. (January), p. 6.

²⁸ "I could count on working with others, on accomplishing something through others—say, a utopia—if I believed that what I built upon them could exist on its own. I have built something beautiful, and this beauty will endure. I repeat: the very assumption that one must transform other people contains an entirely rigid and inexorable premise—that I can claim to be building something, building it upon others, if I assume that it is possible to build something once and for all". M. Mamardashvili, *Картезианские размышления*, Фонд Мераба Мамардашвили, Москва 2019b, p. 285.

isolated, and stuck in auto-immunal repetivity of one's own identity, nor dissolved in a project which excludes any individual differences. The form, therefore, is not to be understood as an empty package, or a shell with no mussel inside. On the contrary, form and content are connected in such a way that form is not imaginable without content. This means that in order for this form to be, it has to be maintained by an effort made by human beings, an effort which is not embedded in any particular historical time and still, as we would like to argue, is historical.

Historicity of utopia: no-place, no-time

Personal utopia of Mamardashvili has a very particular relation to time: it is both in time and out of time, or, better to say, it is in some kind of parallel time. If social eu-topia pretends to be part of historical time, its alternative, one could say, is not only a no-place, but also a no-time; utopian time, if there is any, is of another kind than the historical one. In the following passage Mamardashvili elaborates on philosophy as being essentially utopian (considering what has already been mentioned about the status of philosophy for utopia, one can clearly read the following as referring to a particular case of utopia as such²⁹):

For philosophy, there is no historical time – not in the sense that it truly does not exist, but that it does not exist as an object or subject matter from which philosophy could be constructed. <...> Strictly speaking, at the foundation of great philosophies and religious reflections lies a very simple idea: that there is some other kind of life besides our everyday, ordinary one – and that this other life is more meaningful, more whole. And what is everyday, ordinary life? It is precisely history: that which happens; where we live and what we are sick of. If, by definition, philosophy is what comes after you feel sick, then naturally philosophy cannot consist in digging into what makes you sick and accepting it. Consequently, I return you – and philosophy – to a *u-topos* constructed above the historical process and across it; that is, to a non-existent world, though now in a somewhat different sense³⁰.

Philosophy can not have historical time as its base, as its mission consists precisely in overcoming this historicity (which refers to “everyday”,

²⁹ “Philosophy, without any doubt, contains within itself an element of utopia”. M. Mamardashvili, *Введение в философию*, Фонд Мераба Мамардашвили, Москва 2019 (Introduction to Philosophy), p. 282.

³⁰ *Ivi*, p. 285.

“ordinary” as opposed to “meaningful” and “more wholesom”). Philosophy, as a highmost utopical construction, exists on the basis of a utopia, “constructed above the historical process and across it”, to a non-place as an expression of a research of meaning by human being.

Philosophy, and utopia, therefore don’t exist in time, or, “better to say, in some other kind of time, or in what we very conditionally call time just because we have no other words for it”³¹.

Utopia is out of time, but, as we would like to argue later, it doesn’t mean that it is ahistorical.

Indeed, personal utopia for Mamardashvili is not only a non-place but also a non-time, which means that it is out of historical time. This doesn’t mean, however, that personal utopia is deprived of historicity - the contrary is the case, as will be argued below.

Indeed, the only possible utopian thought for Mamardashvili is referring to a non-place (and non-time) in a sense that this u-topos presents a form, an ahistorical, or, probably, metahistorical, human form which allows a human to become human by directing their effort in this form, as if this latter was a lever allowing for a singular empirical effort to amplify it to a truly human one:

Such crystallizers, or coagulators, are simple things – any invention, for example, a lever. It transforms our abilities and contains within itself a certain number of potential human actions which, once embedded in the form of the lever, accomplish what cannot be done by direct physical effort. This lever exists as a transformer of our physical forces, and everything we might do is already embedded in it, already present. Whether it will be done or not – whether the lever will actually be brought into one position today or tomorrow, or whether it will be brought into the next position, following from the first, in a thousand years – the lever itself does not depend on this: within it, all positions are played out outside of time, in a u-topos³².

A timeless lever (a form) for the human soul are, for Mamardashvili, art, philosophy, notions of love, dignity, honesty, etc. They are forms, that is, they contain “within themselves a certain number of potential human

³¹ *Ivi*, p. 282.

³² *Ivi*, p. 289.

actions”. This is not to be understood as a determination of a limit of human action but, on the contrary, as a space where an infinite number of ways to appropriate it can be born. The second birth, that is the birth of personality, is made through their appropriation, one could say, if under appropriation one understands fulfilling the content - that is, one’s effort made through and from their particular position in space and history – towards fulfillment/appropriation of the form.

Does this timelessness imply lack of historicity? We would like to argue that, somewhat paradoxically, while “social utopian” attempts to gain historicity are condemned to fail, personal utopia, being out of time, allows this historicity. Being a subject of social utopia means being part of a project whose idea is not ours, in other words, it implies that a subject plays a role of a material, play-doh fulfilling functions pre-conceived by an author of social utopia. From the point of view of the subject, this means joining forces that are bigger and more powerful than them, handing over one’s own agency to a social one. It can easily resemble at what Paul-Louis Landsberg described analysing the phenomenon of personal engagement:

The will to escape the horror of an individual life devoid of any valid foundation by identifying with any power whatsoever provided that it’s strong, this betrayal may produce excellent partisans, but it is nothing else than a form of active falsehood, not an access to a true historicity of human being³³.

This *escapist* form of engagement and agency related to it are, paradoxically (since that’s what they are aiming at, allegedly), out of history, by willing to join any force, they “don’t have an access to a true historicity of human”. In this sense, the content of an ideology is becoming unimportant “provided that it’s strong”, as well as emotions and sense of community that it provokes. Such understanding of the *common* allows any content to take place and paradoxically it doesn’t have any grip on *what* is believed since the act of joining the power becomes more important than the content of belief itself. The content is detached from its origin. This very detachment allows for an ideological eclecticism, where one belief may be easily substituted with another one, tsarist ideology with a communist one, communist with

³³ P.-L., Landsberg, *Réflexions sur l’engagement personnel*, Éditions Allia, Paris 2021, pp. 16-17 (my translation).

neoliberal and so on³⁴. The fascist form of culture plays on mass will and mass energy through thoroughly organized symbols that allow for any content to fit it, which makes it ahistorical. This brings us back to what has been stated in regard to Nancy above, namely that basing common on a forcefully retrieved shared is self-deceiving.

As a non-place and non-time, personal utopia is historical because, contrary to social utopia, it demands from its subject to fulfill the gap between ideal and historical themselves. In an uneasy movement between one's own position in history, the historical context, between form and content, an actor of personal utopia is to find the way to historicity in every moment by their own effort³⁵. This way is by no means guaranteed, but at least allowed, given that no historical structure exists in a ready form.

Conclusion

Utopia, whichever form it takes, is centered around the idea of common. It resists, either positively, that is by providing an alternative picture, or negatively, by providing an unreal picture or resisting to picturing anything, to what is given. As we have seen, this very idea of common tends to be replaced by something that we call *communal* within this paper, that is such which endorses solid and solidified shared which prevents any real plurality, or by *individual*, which means that in any of these cases it is condemned to be close in its identity instead of the process of sharing. We have examined the arguments according to which eu-topia, as one whose goal is to provide a picture of a good place, necessarily faces the challenge of reducing the possible plurality of "good places" to one of them. On the other pole of it, the possible challenge of u-topia as a non-place consists in not having any common picture whatsoever. Agreeing with the risks following from the lack of common picture and therefore of common goal, imminent to u-topian movement, we nevertheless argue that u-topia can be seen as a manifestation of common. Whether this non-place is still to be thought as an exclusively ethical-existential construction or can be seen as containing any political force is an open question, the tension between the two being essential for questioning itself.

We argue that a non-place which allows for common, is such that oscillates between its ur-topian and u-topian state. Ur-topia, as the one which

³⁴ As it has been happening in URSS and Russia for the last century, as some of the analysis suggest – see, for example, M. Laruelle, *Russia's Ideological Construction in the Context of the War in Ukraine*, "Russie. Eurasie. Reports", No. 46, Ifri, March 2024.

³⁵ One may suggest that by insisting on this historicity, Mamardashvili's thought goes further than post-foundationalism.

precedes any articulated project, corresponds to Nancy's understanding of meaning as *sharing* itself, without any meaningfulness to be articulated yet. The challenge of a political project is to articulate something common which wouldn't disable this sharing and *replace* it by shared. It is for this reason that ur-topia doesn't seem to be enough as a political project and demands a utopian agenda, which, as we have tried to show, can be articulated by introducing the dialectical movement between form and content. If an eutopian project (or social utopian, in Mamardashvili's terminology) aims at detaching form and content from each other, we argued that an u-topian, at least in the understanding of personal utopia that Mamardashvili is depicting, allows for a close interrelatedness of both in such a way that form can be seen as allowing a foundationless common. It is precisely form in its relation to content that allows to escape the process of eutopical replacement of different visions of what is good, with no resistance to each other and with no place for common.

STRATIFICAZIONI TEMPORALI E UTOPIA CONCRETA
NEL PENSIERO DI ERNST BLOCH

VASAI Irene*

Abstract

In the face of a contemporary world increasingly marked by regressive nostalgia, Ernst Bloch's thought can provide the critical tools to trace the latency of the possible within the folds of the present. This paper offers an interpretation of the role of utopian imagination in Bloch's work, through three key moments: the theory of non-contemporaneity, the ontology of the not-yet, and the vision of history as a *multiverse*. Through this analysis, Bloch's proposal emerges as a synthesis between the desiring dimension of utopia and concrete praxis, which derives from the interpretation of historical-material conditions. In this way, Bloch's concrete utopia is able to heal the fracture between an unresolved past and a possible future, orienting the historical process toward the realization of the *humanum*.

Keywords: Ernst Bloch, concrete utopia, non-contemporaneity, multiverse, hope.

1. Introduzione

Rintracciare dove, e quando, le forme del pensiero utopico si fanno esplicite è uno dei motivi principali di tutta l'opera di Ernst Bloch. Ci sono periodi in cui la tendenza utopica rimane semplicemente latente e ci sono dei momenti di rottura: sono momenti storici, rivoluzioni, ma anche opere d'arte, progetti, prodotti culturali, atteggiamenti quotidiani. Nell'opera blochiana si assiste al prender forma di una specifica forma di immaginazione politica, che è l'immaginazione utopica, e che trova il proprio correlato nella costruzione di immagini di desiderio che sono immagini di emancipazione, ovvero di *utopie concrete*.

Ciò che vorrei proporre è una lettura trasversale dell'opera blochiana alla luce della tensione che si instaura tra la tendenza utopica e la temporalità, intesa non come una semplice analisi critica del passato, una diagnosi del presente e una progettualità futura, ma in maniera più complessa e stratificata. Per fare questo credo sia necessario ripercorrere tre momenti della produzione blochiana. Faccio riferimento, in primo luogo, alla teoria della *Ungleichzeitigkeit*, ossia della non-contemporaneità del contemporaneo, per come articolata in *Erbschaft dieser Zeit* (1935).

* PhD in *Political Philosophy* at *Scuola Normale Superiore, Pisa*.

In secondo luogo, alla concezione del tempo come intrinsecamente orientato verso il futuro, la speranza e l'emancipazione, per come emerge dalle pagine di *Das Prinzip Hoffnung* (1959). Su questo terreno, l'impostazione temporale trova il proprio corrispettivo nella teoria antropologica blochiana e nella sua conseguente progettualità politica. Infine, si riscontra la necessità di interpretare il tempo – e la storia – quale *multiversum*, una struttura elastica e dinamica, che, attraverso una tale metafora spaziale, possa dar ragione della ricchezza storico-politica di un mondo sempre più ampio e di una Storia sempre meno euro-centrica ed euro-centrata. Questo vuol dire, credo, anche aprirsi a una lettura plurale della contemporaneità, che dia piena legittimità alle sue diverse voci e ai suoi molteplici sguardi.

2. Irrazionalismo e non-contemporaneità

L'operazione che, in *Erbschaft dieser Zeit*, Bloch mette in atto si iscrive in un progetto di comprensione – e, in una certa misura, di razionalizzazione – delle forze e delle immagini dell'irrazionale. Uno dei nodi teorici fondamentali dell'opera è il tentativo di comprendere le ragioni dell'ascesa dei fascismi europei: per farlo, è necessario individuare i desideri e gli immaginari su cui questi hanno fatto leva. Perciò, sostiene Bloch, è l'ambito dell'*irratio* e della mitologia quello verso cui rivolgere lo sguardo. Questa ricerca non deve cadere, tuttavia, nella semplice equivalenza di mito e irrazionale: in altre parole, bisogna rifuggire l'inganno illuminista che pone sullo stesso piano mito e religione, etichettandoli come immaginari e, quindi, irreali e irrazionali, in contrapposizione a un *logos* e a una razionalità scientifica tipicamente moderni³⁶.

Bloch opera una distinzione tra i miti che sono il risultato di paure, di ignoranza e di superstizione e quelli che sono, invece, espressione di una ribellione allo stato di cose attuale e che rappresentano, dunque, “il sognare

³⁶ Come noto, lo smascheramento dei rapporti profondi e sotterranei che intercorrono tra Illuminismo e mito è ciò che si propongono di fare Horkheimer e Adorno a metà degli anni Quaranta nella *Dialettica dell'Illuminismo* (Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Querido Verlag, Amsterdam 1947; *Dialettica dell'Illuminismo*, trad. it. di R. Solmi, Einaudi, Torino 2017). Nella sua ricerca di autolegittimazione, l'Illuminismo tende ad esacerbare il proprio contrasto con il mito, nascondendo che esso è già di fatto una forma di rischiaramento in quanto concerne lo scoprire le origini delle cose. A tal riguardo, si veda anche Chiara Bottici, *A Philosophy of Political Myth*, Cambridge University Press, Cambridge 2007; *Filosofia del mito politico*, Bollati Boringhieri, Torino 2012.

che spinge in avanti”³⁷, e questo fa sì che egli possa distinguere, in un secondo momento, tra un mito regressivo e uno propriamente utopico³⁸. Analizzare le forme del mito regressivo ha il significato specifico di prendere in piena considerazione i fenomeni che apparentemente esulano dalla *ratio* borghese e moderna: sono le forme dell’immaginario di quelle classi e di quei gruppi sociali i cui posizionamenti socioeconomici e il cui sguardo sul mondo rimane non-incorporato, non-omogeneizzato al capitalismo contemporaneo ³⁹. Perciò, indagare le forme dell’*irratio* non vuol dire contrapporre la politica moderna, che si autoproclama autonoma e razionale, a un elemento irrazionale che minerebbe la tenuta stessa dell’impianto della modernità. Piuttosto, significa riconoscere le modalità con cui la politica di inizio Novecento si è rapportata agli elementi mitici ancora ben presenti nella società – e questo con duplice finalità: da un lato, si individueranno quali sono i fattori che, in tale contesto, hanno permesso l’ascesa dei fascismi europei; dall’altro, quali sono recuperabili, ereditabili, da un movimento critico e improntato all’emancipazione. Una delle domande centrali è, allora, se non sia possibile che quell’inquietudine e quelle contraddizioni reali che trovano manifestazione nella situazione storico-sociale della Germania degli anni Trenta – e che il nazismo riempie attraverso immagini mitiche – non possano essere risignificate sotto un segno diverso, sotto un’insegna di emancipazione e non di regresso reazionario.

Per Bloch il nazismo deve essere interpretato come un fenomeno eminentemente ideologico e culturale. Un’interpretazione delle ragioni dell’ascesa dei fascismi che faccia riferimento esclusivo a spiegazioni di ordine economico o sociale si rivela povera di fronte alla complessità del reale. La conquista del potere è una questione non solo di consensi elettorali, o di forza e violenza, ma passa attraverso sia il risveglio di speranze e di immaginari sopiti, sia il conio di nuove immagini culturali e di nuove mitologie:

³⁷ Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 1959; *Il principio speranza*, trad. it. di E. De Angelis, T. Cavallo, Mimesis, Milano-Udine 2019, p. 8. A tal proposito, si veda: Roland Boer, *The Privatization of Eschatology and Myth: Ernst Bloch vs. Rudolph Bultmann*, in P. Thompson, S. Žižek (a cura di), *The Privatization of Hope: Ernst Bloch and the Future of Utopia*, Duke University Press, Durham-London 2013, pp. 106-120.

³⁸ Una tale distinzione sarà ricalcata, nel *Principio speranza*, nella differenziazione tra i sogni notturni e i sogni ad occhi aperti: si veda E. Bloch, *Principio speranza*, cit., pp. 92-134.

³⁹ Di queste forme, dice Bloch, si potrebbe fare come un “*catalogo delle cose tralasciate, dei contenuti che non trovano posto nel sistema concettuale maschile, borghese, religioso*” (E. Bloch, *Erbschaft dieser Zeit*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 1973; *Eredità di questo tempo*, trad. it. di L. Boella, Mimesis, Milano-Udine 2015, p. 458).

I bisogni “irrazionali” di oggi, certo, derivano anch’essi in ultima analisi dalla situazione economica, ma in modo non tanto semplice e facile, e di conseguenza non si possono trattare e far scomparire in maniera altrettanto semplice e facile⁴⁰.

In questo modo, accanto alla violenza, appaiono, sotto una nuova forma, sogni antichi, arcaici: non nelle grandi città, non negli strati economicamente più avanzati sono da ricercare le radici dell’ascesa dei fascismi, ma in quelli più antichi, meno contemporanei. Il nazismo tedesco fa leva, nell’interpretazione blochiana, su una coscienza non contemporanea al suo mondo, ma legata a spazialità e temporalità antiche. Nel discorso nazista si manifesta un residuo “arcaico-emozionale”⁴¹, che fa leva su di uno strato *temporale* che non appartiene in senso stretto al presente, che non è *contemporaneo* al presente della struttura socioeconomica della Germania degli anni Trenta. È ciò che Bloch sintetizza nella teoria della non-contemporaneità del contemporaneo, che, prendendo le mosse dalla considerazione di diverse esperienze dell’attualità⁴², arriva a sostenere che la storia non è un’entità rettilinea, che avanza in maniera omogenea, il cui fronte corrisponderebbe alle forme più progredite del capitalismo. Al contrario, la storia si dimostra un’entità “*poliritmica e plurispaziale, con zone non ancora sufficientemente padroneggiate e ben lontane dall’essere portate alla luce, superate*”⁴³.

Leggere la contemporaneità attraverso la lente della non-contemporaneità permette a Bloch di individuare diverse classi sociologiche, che corrispondono, quindi, a diverse esperienze temporali. Dove proletariato e borghesia manifestano la contemporaneità capitalista, sono i giovani, i contadini e gli esponenti del ceto medio a dar voce alla non-contemporaneità reale propria della Germania di inizio Novecento. Quella della gioventù è una condizione particolare: ci si aspetterebbe un’inclinazione al futuro, alla speranza di una vita adulta piena e soddisfatta. Invece, la gioventù non si sente

⁴⁰ Ivi, p. 470.

⁴¹ Ivi, p. 102.

⁴² Ivi, p. 145: “L’esperienza dell’attualità non è la stessa per tutti [*Nicht alle sind im selben Jetzt da*]. Alcuni vivono il presente solo esteriormente, per il semplice fatto che li si può vedere oggi. Ma ciò non vuol dire che vivano nello stesso tempo degli altri. Essi portano invece con sé qualcosa di anteriore che viene a mescolarsi con il presente. Il modo in cui un uomo vive il tempo dipende dal luogo in cui si trova in carne ed ossa e soprattutto dalla classe alla quale appartiene. Epoche più antiche di quella attuale continuano a vivere nei ceti più antichi. Si ritorna facilmente, si sogna di tornare, ai vecchi tempi”.

⁴³ Ivi, p. 105.

a proprio agio nella contemporaneità, e sarebbe più incline “a tornare indietro che ad attraversare l’oggi per raggiungere il domani. E ciò sarà vero finché il tempo diverso, nel quale essa si trova, non sarà trasposto nel futuro”⁴⁴.

D'altronde, su di un piano socioeconomico, sono due le categorie non-contemporanee, i contadini e il ceto medio. La distinzione tra città e campagna si trasfigura nell'opposizione tra l'urbanizzazione e un'esistenza legata ai cicli della terra, a rapporti di produzione dalla forma relativamente arcaica, a una temporalità circolare. Nella ricostruzione blochiana, si assiste a un movimento analogo anche per quel che riguarda il ceto medio: localizzato spazialmente nella contemporaneità, entra in contatto con le classi contemporanee e da esse si ritrae. Il desiderio dell'impiegato è quello di non essere proletario e, attraverso una tale ritrazione, non si osserva che una regressione temporale: “[i]l desiderio dell'impiegato di non essere proletario si amplifica fino a diventare aspirazione orgiastica alla subordinazione, alla condizione magica del funzionario agli ordini di un duca”⁴⁵. L'insicurezza sociale, la precarietà economica e immaginativa, spinge questi ceti verso una nostalgia di qualcosa che non-è-più, piuttosto che verso un futuro che non-è-ancora. Un passato non completamente consumato, quindi, che il discorso nazionalsocialista è stato in grado di occupare, facendo leva su immaginari, desideri, speranze – e linguaggi – non esauriti e non corrispondenti alla forma della conflittualità propriamente contemporanea: “sono dunque all'opera impulsi e riserve provenienti da epoche e sovrastrutture precapitalistiche, non contemporaneità autentiche che una classe in declino riattualizza nella propria coscienza o lascia che vengano riattualizzate”⁴⁶.

La stratificazione temporale che si manifesta, a livello sociale, nella contrapposizione tra classi contemporanee e non-contemporanee trova il proprio corrispettivo nella distinzione tra *ratio* e *irratio* con cui si sono caratterizzate le costruzioni di immaginari, di desideri e speranze. È nelle classi che si pongono in contrapposizione al tempo presente, ossia nelle classi non-contemporanee, che l'*irratio* trova proprio terreno più fecondo. Di fronte a questa realtà sociale intimamente processuale, la necessità che Bloch individuerà è quella di un nuovo tipo di dialettica, in grado di render conto della stratificazione della realtà, e di aprire la possibilità di un futuro qualitativamente diverso.

⁴⁴ *Ivi*, p. 147.

⁴⁵ *Ivi*, p. 151.

⁴⁶ *Ivi*, p. 155.

3. *Passato e presente alla prova del futuro*

Un concetto di tempo che si propone come intrinsecamente e teleologicamente orientato verso il futuro riflette la complessità della teoria del non-essere-ancora, che Bloch sviluppa fin dai suoi primi lavori, ma che trova la propria più compiuta esplicazione nel *Principio speranza*. Il punto centrale dell'argomentazione blochiana si esemplifica nella costruzione di un sistema ontologico che si basa non sulla natura statica dell'essere, ma sul suo divenire continuo e processuale. L'ontologia blochiana è una teoria del desiderio, del non-essere-ancora – il che vuol dire, una teoria che prende in considerazione un soggetto (S) che non-è-ancora il suo predicato (P). In questo senso, la teoria blochiana prende la forma di un'ontologia *utopica*. Il mondo, nell'interiorità del soggetto così come nell'esteriorità del reale, non-è-ancora, è preso in un processo senza fine. Il reale non è allora il reame del divenuto, ma è esso stesso processo. Non si compone di fatti, compiuti, già-divenuti, in cui il soggetto si trova gettato, ma è processualità e dinamismo: “il *non-ancora* caratterizza la *tendenza* nel processo materiale, la tendenza dell'origine che si sviluppa, e che tende alla manifestazione del suo contenuto”⁴⁷. In questo quadro, l'essere umano è mosso dalla sua fame di un mondo migliore che non-è-ancora realizzato. Non ha un'esistenza solida, compiuta: la realizzazione di questo “spazio cavo”⁴⁸ che è l'esistenza umana avviene in un primo momento interiormente, sulla scorta di un sentimento di mancanza e di “ribollente” utopia⁴⁹, ma trova immediatamente una corrispondenza nell'esteriorità. Il mondo esterno non è chiuso, né compiuto:

Ci sono unicamente processi, cioè riferimenti dinamici, in cui il divenuto non ha vinto completamente. L'effettuale è processo; questo è l'intricata mediazione fra presente, passato non liquidato e soprattutto futuro possibile. Sì, tutto ciò che è reale trapassa, nel suo fronte processuale, nel possibile, e possibile è tutto ciò che in primo luogo è parzialmente condizionato, in quanto non ancora determinato in maniera compiuta o conclusa⁵⁰.

La possibilità reale, ossia tutto ciò le cui condizioni non siano completamente già iscritte nell'oggetto stesso, si mostra quale il fondamento di ogni processualità – ossia del mondo, della vita e dell'essere umano stessi. A circondarci non è la presenza, ma la possibilità. La modalità del divenire reale della possibilità ruota attorno al suo legame con la materia: “la materia

⁴⁷ E. Bloch, *Il principio speranza*, cit., p. 361.

⁴⁸ *Ivi*, p. 231.

⁴⁹ *Ivi*, p. 230.

⁵⁰ *Ivi*, p. 231.

è la possibilità reale per tutte le forme che sono latenti nel suo grembo e che vengono generate da essa attraverso il processo”⁵¹. Inoltre, trasporre l’elemento della processualità nel campo della materia comporta un legame indissolubile tra materia e anticipazione reale: “*senza materia non c’è alcun terreno dell’anticipazione (reale), senza anticipazione (reale) non è comprensibile alcun orizzonte della materia*”⁵². In questo modo, il materialismo storico-dialettico trova il proprio fondamento nell’ontologia del non-essere-ancora: ciò significa rintracciare il futuro nel passato e nella materia stessa.

Tuttavia, individuare il futuro nel passato non garantisce la possibilità di comprendere pienamente il presente. Il soggetto vede solo il processo e il suo procedere, nel tentativo di portar-fuori ciò che fermenta nel fatto-che: il presente che egli, soggettivamente, vive è, in quanto immediato e proprio in virtù della sua immediatezza, sempre oscuro ai suoi occhi. L’oscurità dell’attimo vissuto conduce a un’inconscia insoddisfazione per quell’esistenza che appare incompiuta, mutilata, e, quindi, alla necessità di una ricerca di identità intravista e promessa. In questo modo, si manifesta una tensione verso una forma del sé non ancora dispiegata, ma che, in quanto tale, ci appare come sempre più appagante e più riuscita di quella attuale. Tale tensione è tanto singolare, quanto collettiva: è una tensione verso qualcosa di diverso, verso un *novum*. Da un punto di vista individuale, è rivolta verso una versione migliore e più compiuta del singolo; da un punto di vista collettivo, verso il *summum bonum*, verso il desiderio di una vita migliore.

L’obiettivo è di costruire un futuro qualitativamente diverso, in grado di rispondere ai bisogni e ai desideri che innervano la contemporaneità. In quanto intrinsecamente desiderante e utopico, guidato dai propri desideri di una vita migliore, l’essere umano non può che riempire i propri sogni con la promessa della loro attualizzazione. In quanto tale, l’essere umano è al contempo un essere utopico e un essere speranzoso: è precisamente questa predisposizione alla speranza che determina l’umano come un essere il cui sguardo si spinge in avanti, e per il quale sia il presente che il passato sono permeati dall’anticipazione di ciò che non-è-ancora.

Nelle sue aspirazioni, ogni uomo vive in primo luogo nel futuro, il passato viene solo in seguito e un vero presente non c’è ancora proprio quasi per niente. Il futuro contiene quel che si teme o quel che si spera; dunque,

⁵¹ Ivi, p. 276.

⁵² Ivi, p. 278.

secondo le intenzioni umane, qualora non le si frustra, contiene solo quel che si spera⁵³.

Come noto, quello di *speranza* è il concetto che serve da cardine di tutta la filosofia politica di Bloch. La speranza incarna non soltanto un *affetto di attesa*⁵⁴, ma svolge anche la funzione di orientare l'azione umana, nel tentativo di trovare un riempimento dell'assenza implicata in ogni essere. Si può facilmente vedere in che modo, dunque, essa diventi motore di ogni utopia, nonché di ogni utopia concreta. Muovendosi non verso una passata età dell'oro, ma sempre verso l'avanti, la speranza anticipa i contenuti del futuro, rimettendo in movimento anche gli stessi contenuti del passato: "solo un pensiero rivolto al cambiamento del mondo, e che dia forma alla volontà di cambiamento, si riferisce al futuro (allo spazio di nascita non chiuso che ci sta davanti) senza considerarlo un imbarazzo, e al passato senza considerarlo una malia"⁵⁵.

Desiderio, speranza, così come l'anticipazione e l'intrinseco orientamento verso il futuro propri della teoria blochiana, sono concetti che instaurano una difficile relazione col presente. Una teoria critica delle pratiche esistenti si pone sempre in una stretta relazione con una visione alternativa di tali pratiche sociali – anche se questa alternativa non trova realizzazione in nessun luogo o in nessun tempo. Tuttavia, pensare il futuro come una redenzione rispetto a un presente insoddisfacente od opprimente crea delle serie problematiche. La redenzione rischia di essere sempre rimandata a un futuro non localizzato, e il presente corre il pericolo di vivere all'ombra di un futuro promesso ma mai realizzato. La proposta blochiana è di abbracciare un *ottimismo militante*, che corrisponda al desiderio di trasformare il mondo nonostante e in risposta al fallimento, alla catastrofe e alla distruzione⁵⁶. L'attenzione posta sulla possibilità, che innerva ogni passo del percorso del mondo e dell'essere umano che vi agisce, permette di soffermarsi sul fatto che le cose possono andare diversamente, anche quando il presente sembra perduto. A una tale impostazione corrisponde, in seconda battuta, una precisa scelta teorica: calibrare la teoria su una nuova dialettica, *a molteplici livelli*, che sia in grado, per mezzo della propria molteplicità, di render conto della "*problematicità* di una totalità a molteplici livelli"⁵⁷.

⁵³ Ivi, p. 6.

⁵⁴ Cfr. ivi, pp. 78-91.

⁵⁵ Ivi, p. 12.

⁵⁶ Cfr. Joe Davidson, *A Dash of Pessimism? Ernst Bloch, Radical Disappointment and the Militant Excavation of Hope*, "Critical Horizons", 2021/4, n. XXII, pp. 420-437.

⁵⁷ E. Bloch, *Eredità di questo tempo*, cit., p. 164.

4. *Multiversum e narrazioni plurali*

Se una tale realtà stratificata richiede una nuova dialettica, a molteplici livelli, è perché si propone di rispondere alla necessità di spiegare in maniera globale e unitaria i dislivelli temporali della società contemporanea. Ma essa rappresenta anche il bisogno di uno strumento che possa far muovere in avanti. È una dialettica “poliritmica”⁵⁸ e un “contrappunto di tempi diversi” in cui la voce dell’oppresso funge da *cantus firmus*⁵⁹:

- Per padroneggiare la non contemporaneità, sorge quindi il problema di una dialettica rivoluzionaria a molteplici livelli; è chiaro, infatti, che nel capitalismo e nella sua dialettica la totalità dell’evoluzione anteriore non è stata ancora “superata”. La storia mondiale, lo ha già detto il rivoluzionario borghese Börne, è una casa con più scale che stanze, e lo stesso Marx [...] ritiene che quell’”infanzia sociale dell’umanità” conservi un fascino duraturo e che il capitalismo in ogni caso non è l’unica casa della storia dalla quale occorra ereditare dialetticamente⁶⁰.
- La contraddizione non-contemporanea fa il gioco del sistema capitalistico perché alle soggettività non-contemporanee non è dato un altro orizzonte di riferimento futuro, né la possibilità di un immaginario, di desideri o di speranze diversi. In questo modo, il capitalismo rimane l’unica stanza possibile, non sembra esservi alternativa. Solo il proletariato, in quanto figura contemporanea dell’oppressione, in grado di parlare una lingua che è insieme contemporanea e aperta al futuro, può farsi carico degli elementi utopici e sovversivi pur presenti nell’epoca attuale: così, li restituirà al loro significato autentico – che è un significato di liberazione.

Una dialettica a molteplici livelli è necessaria per ritrovare nel passato elementi ancora effettivamente operanti – “*nebulose autentiche* (che devono ancora generare una stella)”⁶¹ –, non ancora superati. Solo in questo modo sarà in grado di ereditare realmente il presente, nelle sue contraddizioni, nella sua complessità e nei suoi elementi genuinamente emancipatori. La

⁵⁸ E. Bloch, *Eredità di questo tempo*, cit., p. 105.

⁵⁹ *Ivi*, p. 169.

⁶⁰ *Ivi*, pp. 166-167.

⁶¹ *Ivi*, p. 167.

soggettività collettiva che si viene delineando mantiene in sé la molteplicità che caratterizza il tempo presente: tiene insieme gli elementi non-contemporanei, ma anche quello ultra-contemporaneo [*übergleichzeitig*] rappresentato dal proletariato. Solo così sarà in grado di prendere coscienza di quel “sogno di una cosa”⁶² della quale non si ha che da possedere la coscienza per possederla realmente. E solo così sarà possibile realizzare i pensieri e i desideri del passato, senza per questo tracciare un solco insuperabile tra passato e futuro.

L'appello a strutturare un nuovo tipo di dialettica, a molteplici livelli, trova il proprio corrispettivo nella proposta di leggere la storia globale come un *multiversum*, in cui le differenze storiche o geografiche non siano appiattite sull'unidimensionalità eurocentrica, ma possano trovare una piena rappresentazione. Questo implica, in primo luogo, la necessità di individuare un tempo propriamente storico, parallelo al tempo strettamente cronologico. Quest'ultimo è omogeneo, continuo, astratto, progredisce a intervalli regolari – quelli scanditi dallo scoccare delle lancette dell'orologio. Ma allo stesso modo esso è “*del tutto indifferente rispetto ai contenuti*, che in esso accadono o non accadono”⁶³. Nel suo essere una vera e propria astrazione dell'esperienza vissuta, esso è uniformemente vuoto e rigido. D'altra parte, il tempo storico indica “un *tempo-tendenza*, un tempo molto qualitativo, quindi non un tempo di per sé neutro”⁶⁴. Per quanto il tempo cronologico si trovi necessariamente alla base di ogni contenuto storico, esso non rappresenta altro che “il rigido scheletro sotto la carne e il sangue di questo tempo-tendenza”⁶⁵.

Se dal tempo storico e dal mondo viene espunto qualsiasi tipo di scopo e di direzionalità, lasciandolo in preda semplicemente alle leggi della fisica, al tempo vuoto e astratto, allora: “la storia sarebbe come quando i pesci in una tinozza si mordono l'un l'altro o fanno un gioco d'amore, e fuori entra dalla porta la cuoca con diversi coltelli, ponendo fine a tutto”⁶⁶. In questo senso,

⁶² Cfr. K. Marx, *Un carteggio del 1843 e altri scritti giovanili*, Editori Riuniti, Roma 1954, pp. 40-41: “Apparirà chiaro [...] come da tempo il mondo possieda il sogno di una cosa della quale non ha che da possedere la coscienza, per possederla realmente Apparirà chiaro come non si tratti di tirare una linea retta tra passato e futuro, bensì di realizzare i pensieri del passato”.

⁶³ E. Bloch, *Differenzierungen im Begriff Fortschritt*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 1963; *Differenziazioni sul concetto di progresso*, trad. it. a cura di V. Morfino, Pgreco, Milano 2023, p. 48.

⁶⁴ *Ivi*, p. 49.

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ *Ivi*, p. 61.

Bloch propone la possibilità di considerare il tempo storico in analogia allo spazio di Riemann⁶⁷ – e, in questo modo, propone l’idea di un concetto di tempo storico *non rigido*, ma concepito *elasticamente*. Al concetto di tempo cronologico manca l’elemento della processualità del contenuto: manca, cioè, la possibilità di una *pluridimensionalità* della linea del tempo, richiesta ormai dalla “ricchezza geografica del materiale storico”⁶⁸. La linearità e la rigidità non sono più in grado di rendere conto di una tale ricchezza storica:

Il concetto di progresso [...] invece dell’unilinearità ha bisogno di un *multiversum* ampio, elastico e pienamente dinamico, un contrappunto costante e spesso intrecciato di voci storiche. Quindi, per rendere giustizia all’enorme materiale extraeuropeo, non è più possibile lavorare con un’unica linea, né senza curvatura nella serie, e nemmeno senza una nuova complessa molteplicità temporale [...]⁶⁹.

La proposta blochiana è quindi di intendere secondo il modello di un *multiversum* tanto il tempo storico, quanto il concetto di progresso. Ciò vuol dire che l’attenzione deve essere posta non sulla pretesa omogeneità della serie temporale, ma sui “differenti piani temporali subordinati e sovrapposti gli uni agli altri”⁷⁰, di cui la storia si compone. Essi non sono omogenei, ma *differenziati*, discontinui. Il tempo deve allora prendere parte, in maniera elastica e plastica, ai movimenti e ai processi materiali e, al contempo, essere materialmente determinato da essi.

Nella differenza si riscontra, tuttavia, un centro fecondo, un’unità di fondo che emerge processualmente: è quello che qui, come già altrove, Bloch denomina come *humanum*⁷¹. Umano è il contenuto-fine della storia stessa, ne è il “*solo punto temporale autenticamente tollerabile, [...] utopicamente-tollerabile*”⁷². E il *multiversum* delineato da Bloch è precisamente espressione del fatto che l’*humanum* non sia stato ancora realizzato. Se la modernità ha privilegiato una rappresentazione del tempo come lineare è perché, in questo

⁶⁷ Vd. *ivi*, p. 51: “Lo spazio di Riemann non porta più in sé la rigidità, è bensì variabile, permette di cambiare le misure in esso e questo di nuovo non per ragioni di calcolo puramente operativo-idealistiche, ma soprattutto per ragioni di oggetto. Per cui, Riemann considera come oggettivo (e ha fatto con ciò posto alla teoria della relatività) che il campo metrico non sia rigidamente dato una volta per tutte, ma che sia causalmente dipendente dalla materia e che cambi con essa”.

⁶⁸ *Ibidem*.

⁶⁹ *Ivi*, p. 63.

⁷⁰ *Ivi*, p. 55.

⁷¹ Si veda, per esempio, E. Bloch, *Il principio speranza*, cit. p. 311.

⁷² E. Bloch, *Differenziazioni sul concetto di progresso*, cit., p. 47.

modo, ha escluso l'ipotesi della molteplicità dei tempi⁷³. In questo senso, allora, l'intera storia si struttura secondo un senso e uno scopo ben preciso, che corrisponde allo sviluppo dell'*humanum*:

E l'*humanum* è così inclusivo nella reale *possibilità* del suo contenuto-meta *che permette di ordinare tutti i movimenti e le forme delle civiltà umane nella coesistenza di tempi differenti, e in modo così forte da non impantanarsi di fronte a un tempo circolare concepito in modo puramente meccanicistico*.⁷⁴

Per l'*humanum*, che emerge dalla processualità della storia, le diverse culture, passate e presenti, europee e non, diventano così testimonianze di una ricerca continua: esse non convergono in un'unica cultura già presente e manifesta, ma “in un *humanum* in nessun luogo ancora sufficientemente manifesto, ma certo sufficientemente anticipabile”⁷⁵.

In una spinta centripeta⁷⁶, nella ricerca di un'unità al di sotto della molteplicità, Bloch cerca di immaginare non tanto una coabitazione di differenze all'interno di un unico quadro temporale, ma di ripensare il ritmo stesso della storia in un senso di superamento di quell'immagine e di quell'uso capitalistico del concetto di progresso. Non si tratta di rigettarlo, ma di riconquistare la meta, il *plus* rivolto al meglio, schierato dalla parte non dei vincitori, ma degli oppressi⁷⁷. D'altro canto, come lo stesso Bloch ricorda nella chiusura del saggio dedicato, appunto, al concetto di progresso (*Differenzierungen im Begriff Fortschritt*, 1963), esso non implicava un vertice europeo nelle sue rivoluzioni, ma “una terra migliore”⁷⁸.

5. Conclusioni: ottimismo militante e utopia concreta

L'atteggiamento che, concretamente mediato, conduce verso una “terra migliore”, Bloch lo aveva già individuato, nel *Principio speranza*, in quello

⁷³ Cfr. V. Morfino, *Sulla temporalità plurale. La tradizione marxista spazzolata a “contropelo”*, in E. Bloch, *Differenziazioni sul concetto di progresso*, cit., p. 68.

⁷⁴ E. Bloch, *Differenziazioni sul concetto di progresso*, cit., p. 62.

⁷⁵ *Ivi*, p. 64.

⁷⁶ Cfr. M. Farnesi Camellone, *Multiversum: la storia di un concetto politico*, in E. Bloch, *Differenziazioni sul concetto di progresso*, cit., p. 21.

⁷⁷ Come sottolinea Bodei, per Bloch solo nell'attimo dello *Jetztzeit* si può mettere in moto il progresso; l'attimo blochiano, tuttavia, a differenza di quello di Benjamin, contiene un'insoddisfazione che mira al futuro piuttosto che a benjaminiane *Illuminationen*. Si veda R. Bodei, *Multiversum. Tempo e storia in Ernst Bloch*, Istituto Italiano di Studi Filosofici Press, Napoli 2022, pp. 78-82.

⁷⁸ E. Bloch, *Differenziazioni sul concetto di progresso*, cit., p. 63.

di un ottimismo militante⁷⁹, per mezzo del quale si apre alla possibilità di un’*utopia concreta*. Un’utopia diviene concreta nella misura in cui è in grado di anticipare il non-ancora-conscio per poterlo innestare nel non-ancora-divenuto, latente in ogni processo storico e materiale: “si ha bisogno del cannocchiale più potente, quello della *coscienza utopica* levigata, per penetrare proprio la prossimità più vicina”⁸⁰. Essa è una forza anticipante, nella sua capacità di suscitare una tensione verso un’effettiva trasformazione del reale⁸¹. Attraverso il concetto di utopia concreta, il principio speranza blochiano “sorpassa il principio di realtà, secondo il quale una cosa deve essere reale così e non diversamente”⁸²:

Dove si ha [...] costantemente di mira anche l’orizzonte prospettico, il reale si manifesta come ciò che esso è in concreto: come intreccio di processi dialettici, che si svolgono in un mondo incompiuto, in un mondo che non sarebbe assolutamente mutabile senza il gigantesco futuro della possibilità reale in esso. [...] *L’utopia concreta sta all’orizzonte di ogni realtà; la possibilità reale circonda fino alla fine le tendenze-latenze dialettiche aperte*⁸³.

L’utopia concreta viene determinata nel senso del futuro, del *novum*, che è tensione verso il non-ancora-divenuto: l’utopia non accoglie su di sé solo i desideri non ancora soddisfatti, ma concentra su di sé quell’apertura verso un futuro migliore. La concretezza di tale utopia è da imputare alla connessione della “*potenza della speranza umana*”⁸⁴ alla “*potenzialità che è nel mondo*”⁸⁵. A differenza delle utopie astratte, l’utopia concreta non favorisce un *wishful thinking*, bensì un *will-full thinking*⁸⁶, e si lega in questo modo alla progettualità della prassi e della speranza. Essa mantiene insieme la funzione anticipante e la possibilità di azione effettiva sul futuro. È quel

⁷⁹ Per Bloch, l’ottimismo militante si contrappone all’ottimismo ingenuo alla stessa maniera in cui la speranza si contrappone alla fiducia. Si veda: E. Bloch, *Gespräche mit Ernst Bloch*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 1975; *Speranza e utopia. Conversazioni 1964-1975*, trad. it. di E. Zigiotta, Mimesis, Milano-Udine 2022, p. 57. Solo attraverso l’ottimismo militante, poi, è possibile liberare gli “elementi oppressi della società nuova, umanizzata” (E. Bloch, *Il principio speranza*, cit., p. 234).

⁸⁰ *Ivi*, pp. 16-17.

⁸¹ Cfr. *Ivi*, p. 16; p. 186.

⁸² E. Bloch, *Speranza e utopia*, cit., p. 44.

⁸³ *Id.*, *Il principio speranza*, cit., p. 262.

⁸⁴ *Id.*, *Über Karl Marx*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 1968; *Karl Marx*, trad. it. di L. Tosti, il Mulino, Bologna 1972, p. 211.

⁸⁵ *Ibidem*.

⁸⁶ Cfr. Ruth Levitas, *Educated Hope: Ernst Bloch on Abstract and Concrete Utopia*, “Utopian Studies”, Penn State University Press, I, 1990/2, p. 15.

“sogno di una cosa” della quale il mondo “non ha che da possedere la coscienza, per possederla realmente”⁸⁷.

⁸⁷ K. Marx, *Un carteggio del 1843 e altri scritti giovanili*, cit., pp. 40-41; citato anche in E. Bloch, *Il principio speranza*, cit., p. 229.

AGLI INIZI E AL TRAMONTO DELLA POLITICA.
UTOPIA, REALISMO E PROFEZIA NEL PENSIERO
DI MARIO TRONTI
*CAVALLERI Matteo **

Abstract

This article investigates the forms of compossibility between utopia and realism in Mario Tronti's political thought, taking Miguel Abensour's theorization of utopiques as its initial hermeneutic cue. Building on Abensour's attempt to reconstitute historical and political density to utopia by inscribing it within a theory of history, the essay reconstructs how Tronti radicalizes this gesture within a political theory of history structured by the conflict between politics and history and by the two coupled polarities realism–transcendence and pragmatism–immanence. It follows Tronti from the modern beginnings of politics, in the Machiavelli/More constellation, through the “intermediate time” and the sunset of twentieth-century politics, to the displacement of the utopian register into the domain of prophecy and theological-political motifs. The article argues that the triad utopia–realism–prophecy outlines a distinctive way of thinking the “beyond” of the present: not as an external elsewhere, but as the critical possibility of interrupting the self-legitimizing continuity of capitalist modernity, while preserving and reactivating the truth contained in the beginnings of the workers' revolution in spite of its historical failure.

Keywords: Utopia, Mario Tronti, political realism, prophecy, philosophy of history.

Introduzione

Il saggio si propone di indagare alcune forme di compossibilità fra utopia e realismo rintracciabili nel pensiero di Mario Tronti (1931-2023), istituendo un rimando fra l'elaborazione teorica di Miguel Abensour (1939-2017) e il percorso del filosofo italiano. Non si tratterà di sviluppare un confronto tra i due autori, ma del tentativo di scorgere nelle rispettive traiettorie una movenza di pensiero comune che, individuata nelle pagine di Abensour, verrà poi sviluppata con specifico riferimento all'opera trontiana. Muovendo dal modo in cui il primo restituisce all'utopia una densità storica e politica, sottraendola tanto alla semplice classificazione storico-filosofica quanto alla funzione consolatoria dell'immaginario, il contributo mette alla prova, sul versante trontiano, la possibilità di una forma di pensiero in cui la critica dell'esistente si accompagni a una proiezione dell'*oltre* che rimanga costitutivamente ancorata alla concretezza dei processi storici.

**Ricercatore presso l'Università “G. d'Annunzio” di Chieti-Pescara.*

In questa prospettiva, la riflessione di Tronti viene letta a partire dagli inizi moderni della politica – nella costellazione che affianca Machiavelli e More – per poi seguirne gli sviluppi lungo il tempo intermedio e il tramonto della grande politica novecentesca, là dove l'utopia cede progressivamente il passo alla profezia come figura possibile per ricostituire quel nesso tra realismo e trascendenza che, agli occhi del filosofo romano, solo salva la politica dall'esaurirsi in pragmatismo. L'ipotesi che orienta il percorso è che, nella teoria politica della storia trontiana, la relazione fra utopia e realismo non sia un semplice equilibrio da ricomporre, ma una divaricazione produttiva da riattivare: è nella persistenza di questa tensione che si dà la possibilità di una critica radicale dell'esistente, capace di pensare ancora rotture e salti dentro la continuità apparentemente compatta, e autogiustificantesi, del tempo storico.

Il problema dell'oltre: la forma di un pensiero

“Pensare l'utopia” e non “pensare sull'utopia”¹. Questa l'indicazione ermeneutica che Abensour, in un dialogo di alcuni anni fa con Michel Enaudeau, sceglie per rappresentare la sua ricerca sulle *utopiques*². Un'indicazione che intona non solo un metodo – caratterizzato dal rifiuto di una teorizzazione storico-filosofica dell'utopia, atta a “possedere il fenomeno in questione”³ attraverso una ricostruzione genetica, al di là della vastità sincronica e diacronica della stessa –, ma che delinea, seppur attraverso una costitutiva insondabilità ed enigmatica⁴, anche l'oggetto dell'analisi filosofica. Un oggetto che può costituirsi solo in forme di esploso, sul modello di un “aggettivo sostantivato”: una contrazione plurale tra soggetto e qualificazione, la cui morfologia è sempre quella di una tensione di scarto

¹ M. Abensour, *La comunità politica. Desiderio di libertà, desiderio di utopia*, Jaca Book, Milano 2017, p. 220.

² Questo il nome della “serie” nella quale sono stati raccolti tutti i tentativi attuati dal filosofo francese di pensare l'utopia: M. Abensour, *Utopiques I. Le procès des maîtres rêveurs*, Sens&Tonka, Paris 2013; Id., *Utopiques II. L'homme est un animal utopique*, Sens&Tonka, Paris 2013; Id., *Utopiques III. L'utopie de Thomas More à Walter Benjamin*, Sens&Tonka, Paris 2016; Id., *Utopiques IV. L'histoire de l'utopie et le destin de sa critique*, Sens&Tonka, Paris 2016 e Id., *Utopiques V. Le Nouvel Esprit utopique*, Sens&Tonka, Paris 2024.

³ Abensour, *La comunità politica*, cit., p. 220.

⁴ Per una perlustrazione della vastità semantica assunta dal concetto di utopia, unitamente ai relativi luoghi bibliografici, cfr. G. Bonaiuti, *Perché l'utopia è morta. Introduzione blochiana alla fine di una finzione*, “Scienza & Politica”, XXIV, 56 (2017), pp. 87-106 e F. Pannozzo, *La ricostituzione immaginaria della società: Ruth Levitas e l'utopia come teoria sociale*, “Scienza & Politica”, XXIV, 56 (2017), pp. 35-56.

rispetto a un orizzonte interpretativo consolidato. Per Abensour⁵, infatti, l'utopia si può pensare solo – il metodo – e in quanto – l'oggetto – “utopiche”, ovvero “linee di fuga o varchi utopici”⁶. Uno dei varchi rintracciati e seguiti dal filosofo francese è quello che segue la “trascrescenza” presente – a suo avviso – nella teoria marxiana, che non avrebbe comportato – a differenza delle posizioni engelsiane – un abbandono della prospettiva utopica per un suo connaturato difetto di scientificità, ma, in forza della ripresa hegeliana della critica al *Sollen*⁷, avrebbe promosso una ripresa della tensione utopica attraverso il suo inserimento all'interno della concretezza – concettualmente intesa – della determinazioni storiche. Perché, per Abensour, è proprio la mancanza di una teoria della storia – e non di un modello scientifico – a costituire, agli occhi di Marx, la debolezza delle correnti utopiche del socialismo e, di conseguenza, a muoverlo verso un salvataggio dell'utopia verso la propria piena concettualizzazione:

Marx non è il becchino dell'utopia: ne ha semmai ripreso e portato l'energia a un altro livello, proiettandola nel movimento reale del comunismo come “principio energetico del futuro prossimo” [...]. Marx serve la causa dell'utopia in primo luogo rifiutandosi, per

⁵ Per un inquadramento del pensiero di Abensour, cfr. M. Breaugh, *Critique de la domination, pensée de l'émancipation. Sur la philosophie politique de Miguel Abensour*, “Politique et Sociétés”, 22, 3 (2003), pp. 45–69; A. Kupiec, É. Tassin (eds), *Critique de la politique. Autour de Miguel Abensour*, Paris, Sens&Tonka 2006; M. Cervera-Marzal, *Prolonger Abensour: la désobéissance civile comme modalité de l'utopie*, “Variations”, 16 (2012), <http://variations.revues.org/163> (consultato il 31 marzo 2026); M. Cervera-Marzal, *Miguel Abensour. Critique de la domination pensée de l'émancipation*, Paris, Sens&Tonka, 2013; M. Breaugh, *From a Critique of Totalitarian Domination to the Utopia of Insurgent Democracy: On the “Political Philosophy” of Miguel Abensour*, in M. Breaugh, C. Holman, R. Magnusson, P. Mazzocchi e D. Penner (eds), *Thinking Radical Democracy: the Return to Politics in Post-war France*, UTP, Toronto 2015, pp. 234-254; A. De Simone, *Dismisura. Abensour, Machiavelli e la contemporaneità*, Milano, Mimesis, 2017; F. Tomasello, *L'utopia come politica dell'emancipazione: Miguel Abensour, Jacques Rancière e le eredità del socialismo utopico*, “Scienza & Politica”, XXIV, 56 (2017), pp. 57-86; G. Labelle, *L'écart absolu: Miguel Abensour*, Paris, Sens&Tonka, 2018; M. Cervera-Marzal, N. Poirier (eds.), *Désir d'utopie. Politique et émancipation avec Miguel Abensour*, Paris, L'Harmattan 2018; *Utopia e insorgenze. Per Miguel Abensour*, numero monografico della rivista “Altraparola”, 1 (2018), curato da F. Biagi, M. Cappitti, G. Ferraro, M. Pezzella e P.P. Poggio e C. Pagès, *Miguel Abensour – Contre l'état*, “Cahiers philosophiques”, 180, 1 (2025), pp. 43-60.

⁶ Abensour, *La comunità politica*, cit., p. 219.

⁷ Cfr. R. Comay, *Afterword: Antinomies of Resistance*, in B. Zantvoort, R. Comay (eds.), *Hegel and Resistance. History, Politics and Dialectics*, Bloomsbury, London-New York 2018, p. 198.

comprenderla, di limitarsi ai suoi soli caratteri negativi [...]. Egli concepisce la possibilità di un'utopia che presenti un carattere positivo, inventivo, che da questo punto di vista partecipi senza riserve al movimento di emancipazione moderna⁸.

Fuggendo quindi l'orizzonte interpretativo che vede in Marx una critica unilaterale dell'utopia⁹, indifferenziabile da quella di Engels, Abensour¹⁰, sulla scorta di una rilettura di opere quali *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel*, mette in evidenza come, all'interno del laboratorio politico e teorico del filosofo di Trier, accanto alla critica nei confronti di un'utopia omogenea con l'ordine esistente – quella immanente alla “rivoluzione parziale, soltanto *politica*, la rivoluzione che lascia in piedi i pilastri della casa”¹¹ – conviva una tensione utopica – “non la rivoluzione *radicale* è per la Germania un sogno utopistico”¹² –, propriamente immaginativa, che trova nella realtà storica non la conferma speculare di sé stessa, ma una fuoriuscita – appunto, radicale, totale – dalla tensione autolegittimante dei processi storico-sociali. Il varco che Abensour rintraccia è quello che porta Marx a Hegel, e viceversa, per il transito di una biunivoca trasformazione: Marx salva “per transfert” l'utopia attraverso “un'”iniezione” di Hegel, cioè di una filosofia della storia monista, nell'utopia e un'”iniezione” dell'utopia, ovvero la tensione verso il futuro fino a quel momento preclusa, in Hegel”¹³. Solo così, commenta puntualmente Silvia Dadà, per il filosofo francese l'utopia può “essere filosoficamente e politicamente rilevante”: deve infatti “poggiare sulla storia, ossia sulla possibilità di realizzazione e, in forza di ciò, “promuovere una critica della società presente attraverso la configurazione di una realtà differente, immaginata, ma pur sempre realistica, che apre la riflessione al futuro”¹⁴.

Non è intenzione, né tantomeno oggetto, del presente contributo saggiare sia la sostenibilità storico-filosofica della proposta di Abensour sia

⁸ Abensour, *La comunità politica*, cit., pp. 222-226.

⁹ Cfr., tra gli altri, D. Webb, *Marx, Marxism and Utopia*, Ashgate, Aldershot–Burlington 2000.

¹⁰ Posizioni simpatetiche con la proposta di Abensour sono presenti in R. Levitas, *The Concept of Utopia*, Syracuse University Press, London–New York 1990, p. 41.

¹¹ K. Marx, *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione*, tr. it. R. Panzieri, Editori Riuniti, Roma 2018, pp. 111-112.

¹² *Ivi*, p. 111.

¹³ Abensour, *La comunità politica*, cit., p. 231.

¹⁴ S. Dadà, *Una stravagante utopia. Abensour lettore di Levinas*, “Philosophy Kitchen”, 23, 2 (2025), p. 49.

la sua coerenza interna da un punto di vista concettuale. Ciò che invece risulta interessante ai nostri fini è quello di aver schizzato, grazie al riferimento a un autore che ha fatto dell'utopia uno dei fuochi principali della propria riflessione, la possibile morfologia di una movenza di pensiero in grado di tenere in tensione realismo e utopia. Movenza che prende le mosse da una ripresa della critica marxiana all'utopia che viene, al tempo stesso, letta come un suo consustanziale salvataggio e innalzamento: pensare l'utopia all'interno di una teoria della storia.

Un simile tentativo può essere rintracciato, come anticipato, in Tronti. Un autore che ha in comune con Abensour non solo il dato biografico di aver attraversato da protagonista – da un punto di vista sia intellettuale sia politico – la seconda metà del Novecento, ma che condivide con il filosofo francese quella che abbiamo definito la forma di un atto di pensiero, al di là delle significative differenze tra gli orizzonti teorici generali e le loro trasfigurazioni pratiche. Un primo aspetto che i due pensatori condividono è rappresentato dalla comune lettura eterodossa di Marx, che in Tronti si esplicita non solo nell'aver contribuito in modo determinante alla delineazione della proposta operaista¹⁵, ma che accompagna tutta la sua parabola teorica, quella caratterizzata dalla giovanile critica al marxismo italiano di stretta ispirazione gramsciana, dalla riflessione sull'autonomia del politico, sul rapporto tra realismo e trascendenza, sulla teologia politica, sulla cultura della crisi, sulla deriva antropologico-politica della contemporaneità e sulla critica della democrazia, per citare solo alcuni dei nodi del percorso

¹⁵ Per una ricostruzione della proposta teorico-politica operaista cfr. – unitamente al volume di prossima uscita D. Palano, *Nietzsche a Mirafiori. Per una storia critica dell'operaismo italiano*, Scholé, Brescia 2026 – S. Wright, *L'assalto al cielo. Per una storia dell'operaismo italiano*, Alegre, Roma 2007; M. Trotta, F. Milana (eds.), *L'operaismo degli anni Sessanta. Da "Quaderni rossi" a "classe operaia"*, DeriveApprodi, Roma 2008; A. Zanini, *On the "Philosophical Foundations" of Italian Workerism: A Conceptual Approach*, "Historical Materialism", 18 (2010), pp. 39-63; M. Filippini, *Mario Tronti e l'operaismo politico degli anni Sessanta*, "Cahiers du GRM", 2 (2011), <https://journals.openedition.org/grm/220> (consultato il 28 marzo 2026); D. Gentili, *Italian Theory. Dall'operaismo alla biopolitica*, il Mulino, Bologna 2012; D. Gentili, E. Stimilli, G. Garelli (eds.), *Italian Critical Thought: Genealogies and Categories*, Rowman and Littlefield International, London-New York 2018; M. Tronti, G. Dettori, *Origini ed eredità dell'operaismo*, "Filosofia italiana", 2, 2020, pp. 133-140; F. Guidali, *Intellectuals at the factory gates: Early Italian operaismo from Raniero Panzieri to Mario Tronti*, "Labor History", 62 (2021), 454-469 e F. Engster, *Marx, l'operaismo e il tramonto di un'aristocrazia*, in A. Cerutti, G. Dettori (eds.), *La rivoluzione in esilio. Scritti su Mario Tronti*, Quodlibet, Macerata 2021, pp. 74-87.

teorico trontiano¹⁶. In tale percorso – caratterizzato da una continuità che spesso si è cadenzata per salti – il pensare l’utopia costituisce una delle più plastiche espressioni di quella critica radicale dell’esistente – e non una sua fuga – alla quale Tronti si è sempre autoconvocato. Una critica che, per continuare le assonanze con Abensour, costituisce la *ratio* dell’origine moderna della politica – che, si vedrà, è una genesi percorribile in due sensi, ovvero anche come origine politica della modernità – proprio in quanto tensione ineludibile, complementare ma divaricata, tra realismo e utopia. Realismo e utopia che si caricano della medesima vocazione immaginativa evocata da Abensour. Con la differenza che, nella riflessione trontiana, l’immaginazione debba essere messa in sommatoria vettoriale con la

¹⁶ Per una ricostruzione del pensiero trontiano, cfr., tra gli altri, i contributi raccolti in M. Tronti, *Politica e destino*, Luca Sossella Editore, Roma 2006; S. Farris, *Workerism's Inimical Incursions: On Mario Tronti's Weberianism*, “Historical materialism”, 3 (2011), pp. 29-62; F. Milanese, *Nel Novecento. Storia, teoria, politica nel pensiero di Mario Tronti*, Mimesis, Milano-Udine 2014; D. Palano, *L'ultimo lampo del Novecento. Appunti di lettura intorno a "Dello spirito libero" di Mario Tronti*, “tysm”, 2015, <https://tysm.org/mario-tronti/> (visionato il 10 aprile 2026); M. Filippini, *Punto di vista e autonomia del politico. Mario Tronti e l'Italian Theory*, in P. Maltese, D. Mariscalco (eds.), *Vita, politica, rappresentazione. A partire dall'Italian Theory*, ombre corte, 2016, pp. 76-96; M. Cavalleri, *Cristianesimo e rivoluzione nel pensiero politico di Mario Tronti. Una prospettiva antropologica*, “Filosofia e Teologia”, 3 (2016), pp. 549-559; M. Cavalleri, M. Filippini, J.M.H. Mascot, *Introduzione*, in M. Tronti, *Il demone della politica. Antologia di scritti (1958-2015)*, il Mulino, Bologna 2017, pp. 11-63 (l’antologia, aggiornata, è ora disponibile in inglese: *The Demon of Politics (1958-1984)*, Vol. 1, ed. by M. Cavalleri, M. Filippini and J.M.H. Mascot, Routledge, London 2026 e *The Demon of Politics (1985-2023)*, Vol. 2, ed. by M. Cavalleri, M. Filippini and J.M.H. Mascot, Routledge, London 2026); M. Montelisciani, *Pensare contro: conversazione con Mario Tronti. Un pensiero antagonista tra operaismo, autonomia del politico e critica della democrazia*, “Politica & Società”, 1 (2019), pp. 69-88; D. Palano, *Nietzsche a Mirafiori. Il giovane Mario Tronti e la critica dello storicismo: note di rilettura*, “Rivista di politica”, 4 (2020), pp. 171-198; A. Cerutti, G. Dettori (eds.), *La rivoluzione in esilio. Scritti su Mario Tronti*, Quodlibet, Macerata 2021; É. Balibar, A. Negri, M. Tronti, *Anatomia del politico*, a cura di J.M.H. Mascot, Quodlibet, Macerata 2022 (in particolare l’*Introduzione* della curatrice, pp. 7-25); M. Cimarosti, *Marxismo y feminismo. Mario Tronti: otro puente*, “Revista de estudios marítimos y sociales”, 16 (2023), pp. 3-24; D. Gentili, *Mario Tronti: dalla fine al principio*, “Shift”, 2 (2024), pp. 117-126; A. Destasio, *Tronti e lo Stato capitalistico: dai Quaderni rossi all'“autonomia del politico”*, “Democrazia e diritto”, 1 (2024), pp. 132-150; P. Serra, *Sul Marx del giovane Tronti. Logica e storia di una ricerca post-gramsciana*, “Democrazia e diritto”, 1 (2024), pp. 101-131 e J.M.H. Mascot, *Mario Tronti e il partito come problema. Fenomenologia del Pci e metafisica del politico*, in M. Cavalleri, F. Cerrato (eds.), *La battaglia delle idee*, Sossella, Roma 2024, pp. 202-222.

memoria, in nome del comune riferimento all'assenza di una presenza¹⁷ – non più o non ancora presente – da recuperarsi non nell'immediatezza del momento più prossimo, ma nella mediatezza della lontananza. Attraversata, ancora una volta, con impeto critico:

Non è tempo di utopie. Per questo è necessario tornare a parlare di Utopia. Siamo in catene tra le sbarre di un eterno presente, una condizione che ci toglie la libertà sia di guardare indietro sia di mirare avanti: perché, secondo l'opinione corrente e dominante, il passato ha il dovere di morire e l'avvenire non ha il diritto di vivere. Per reazione, a cercare luce dalla caverna, sovversive diventano allora due facoltà grandemente umane, la memoria e l'immaginazione. Esse vanno coltivate insieme e non l'una contro l'altra: è questo quanto voglio tentare di dire. Aggiungendo: il riferimento non deve essere a ieri, ma all'altro ieri; non al domani, ma al dopodomani. L'immediato passato è ciò che ha prodotto questo presente: va messo sotto critica. L'immediato futuro è tutto nelle mani di chi comanda oggi: occorre strapparglielo¹⁸.

Ripercorrere i nodi problematici della ripresa trontiana della movenza di pensiero che connette realismo e utopia, per come si presentano all'interno della modificazione del contrasto, ineludibile, tra storia e politica – ovvero all'interno di una vera e propria proposta di teoria della storia politicamente orientata – sarà l'oggetto del presente contributo. Un contributo che ha per obiettivo quello di mostrare come sia proprio la qualità del tempo delle diverse congiunture storiche – dagli inizi della modernità, ovvero della politica, al suo tramonto, decretato a partire dagli anni ottanta – a richiedere, a dettare, la forma di questo contrasto e, quindi, anche l'opzione, più volte presentata da Tronti, tra utopia e profezia¹⁹. Due forme di critica alla storia –

¹⁷ Sul rapporto tra memoria, immaginazione e politica ha più volte insistito Paul Ricœur. Cfr., tra gli altri, Id., *Ricordare, dimenticare, perdonare* [1998], il Mulino, Bologna 2004, pp. 51-119.

¹⁸ M. Tronti, *Disperate speranze*, "Infiniti mondi", 11 (2019), p. 9.

¹⁹ Cfr., su tutti, M. Tronti, *Politica è profezia*, in Id., *La politica al tramonto*, Einaudi, Torino 1998, pp. 164-178 (originariamente apparso in "Bailamme", 20 (1996), pp. 26-35 con il titolo *Profezia "versus" utopia*); M. Tronti, *Il Principe e l'Utopia*, in Id., *La politica al tramonto*, cit., pp. 136-150; M. Tronti, *Perché profezia e politica? Di questi tempi*, in Id., *Cenni di castella*, Cadmo, Fiesole 2001, pp. 164-169; M. Tronti, *Utopia e profezia nella politica di oggi*, in Camaldolesi Romani (eds.), *Forma futuri della chiesa e della società*, Edizioni Camaldoli, Camaldoli, 2007, pp. 89-97 e M. Tronti, *Disperate speranze*, "Infiniti mondi", 11 (2019), pp. 1-9.

al suo volersi legittimare come normativo dover essere in forza del suo semplice essere – che il filosofo italiano non presenta assolutamente come equipollenti – anzi, spesso, si vedrà, le propone come radicalmente antitetiche²⁰ – ma che riveste di un comune compito. Il compito di proporre una soluzione al “problema dell’oltre”²¹ rispetto all’esistente, che non può mai esprimersi come un neutro e pacificato *post* – che è sempre una forma “catturata dalla restaurazione”²², “un lascito delle cose” che “ti viene dato per sovrappiù”, come automatismo dettato dalla stessa logica autolegittimante che si vuole insita nel dato storico –, ma si esprime sempre come “prodotto della volontà” in grado di cogliere, in ogni situazione – anche quella che sembra più alienata, quella nella quale la tensione politica pare annichilita –, “la volontà non ancora espressa di metter[e] in crisi”²³ la forma del tempo nel quale si attua il presente; di oltrepassarlo, non, semplicemente, di farvi seguito:

Sono ultimamente tornato a parlare di utopia, sia pure nella forma blochiana di “utopia concreta”, dopo aver a lungo antagonisticamente preferito la dimensione della profezia. Quanto più la realtà si chiude, tanto più il pensiero ha bisogno di aprirsi. Credo che sia così: che la storia del movimento operaio, finale riassunto, elevato a potenza, delle eterne lotte delle classi subalterne, mi autorizzi a tenere rigorosamente insieme realismo e messianismo. Empiricamente, e dunque sostanzialmente, è probabile che sbagli: ma non me ne importa niente. Non mi preoccupa l’errore: quello che mi preoccupa di tenere lontano è lo spettro della resa. Questa è impossibile da pensare e da dire. La resa non più solo a ciò che è, ma anche a ciò che diviene, e dunque avviene. Oggi l’avvenire è tutto nelle mani del presente. Il divenire è tutto nell’essere. Heidegger non c’entra niente. C’entra semmai Romano Guardini, che, in dialogo polemico con lui, escludeva quel ruotare su sé stessa della finitezza esistenziale, indicando la ricerca del senso come direzione verso un al di là, che comporta sempre un salto. Si tratta

²⁰ Sulla necessità di mantenere distinte utopia e profezia cfr. P. Prodi, *Profezia vs utopia*, il Mulino, Bologna 2013; Id., *Profezia, utopia, democrazia*, in M. Cacciari, P. Prodi, *Occidente senza utopie*, il Mulino, Bologna 2016, pp. 11-59 e G. Bonaiuti, *Mappe dell’utopia. Geometrie instabili di un concetto politico*, “Scienza & Politica”, XXIV, 56 (2017), pp. 5-11.

²¹ M. Tronti, *Un passo indietro, un salto in avanti. Risposte a Étienne Balibar e Toni Negri*, in Balibar, Negri, Tronti, *Anatomia del politico*, cit., p. 74.

²² Id., *Per un altro dizionario politico*, in Id., *Con le spalle al futuro*, Editori Riuniti, Roma 1992, p. 14.

²³ Id., “L’utopia urgente”, in Id., *Con le spalle al futuro*, cit., p. 39.

allora, con tutti i mezzi possibili, di strappare il filo della continuità storica attuale²⁴.

Seguire la logica e la plurima morfologia di questo salto sarà ora il compito del prosieguito del presente contributo, nel tentativo di esplicitare come per Tronti utopia e profezia incarnino, nelle diverse epoche della sua attuazione, la tensione costitutiva che anima la politica moderna, quella tra *realismo* e *trascendenza*. Una tensione, quest'ultima, sempre pensata, dal filosofo italiano, come necessaria resistenza katéchontica²⁵ al compiersi unilaterale del destino capitalistico della modernità, ovvero quello caratterizzato da un'accezione neutralizzata della politica, quella espressa dalla coppia di *pragmatismo* e *immanenza*²⁶. Un destino che, in un pensatore che fugge con forza sia la prospettiva antimoderna sia quella post-moderna, occorre cercare di tenere aperto grazie alla forza della critica. Utopia e profezia sono quindi due strumenti teorici, due forme del pensiero, che Tronti usa per sviluppare un'autocritica del moderno, nel – tragico – tentativo di trovare i salti verso un suo compimento diverso da quello che ha visto il realizzarsi dell'*homo democraticus* nell'*homo oeconomicus-politicus*²⁷. Perché la politica moderna è nata sotto un altro segno. E da qui occorre proseguire l'analisi, seguendo quella che Abensour, lettore antidogmatico di Marx, avrebbe definito come una vera e propria teoria politica della storia trontiana, in grado di accogliere dentro di sé e al contempo salvare ed elevare

²⁴ Tronti, *Un passo indietro, un salto in avanti*, cit., p. 74.

²⁵ Cfr. M. Tronti, *Politica storia novecento*, in Id., *La politica al tramonto*, Einaudi, Torino 1998, pp. 5-82.

²⁶ Cfr. Id., *Il tempo della politica* [1980], in Id., *Il demone della politica*, cit., p. 411. Tronti ritorna sull'opposizione trascendenza/immanenza nel 2019: "Utopia, per me, è un al di là. Al di là terreno. Esito a dire mondano. Perché mondo oggi si identifica con questo mondo: esattamente ciò che mi respinge e che mi spinge a cercare un oltre. Sento vicina, per questa via, ogni misura o dimensione trascendente. Senza identificarmi con le forme teologiche che essa assume, trovo lì, e utilizzo, un pensare, e un parlare, di misura politica, che metaforicamente, o allegoricamente, accenna a qualcosa d'altro da qui, da questo. C'è antagonismo già in questa sola scelta. Mentre nella scelta, opposta, di un rigoroso immanentismo, non c'è via d'uscita dalla subalternità a ciò che è, così com'è" (Tronti, *Disperate speranze*, cit., p. 9).

²⁷ "Lì dentro, tra Rinascimento e Riforma, ci fu il colpo d'ala vincitore, che vide la società borghese nascente identificarsi con la storia moderna. Quando divenne tutt'uno capitalismo ed evo moderno, la politica, ripeto, o fu subordinata all'economia – fino all'esito di oggi, l'*homo democraticus* come forma dell'*homo oeconomicus-politicus* –, oppure fu ridotta a eruzione violenta di minoranze organizzate" (Tronti, *Politica storia novecento*, cit., p. 11).

l'utopia, acquisendo a sua volta, in forza di questa incorporazione, una nuova piegatura.

Gli inizi moderni della politica: il Principe e l'Utopia

“Il politico e il moderno nascono insieme”²⁸, sentenzia Tronti in apertura a *Politica storia novecento*. Una forma di scrittura, la sua – “estremisticamente paratattic[a]”²⁹, come la definisce Alberto Asor Rosa – che esprime plasticamente l'andamento di un pensiero, la sua sostanza: un pensiero che si autoconvoca al compito di capire il proprio tempo, di pensare la storia – a partire da quella novecentesca, nella quale la modernità culmina e deflagra – e che, al contempo, non vuole spiegare né convincere, perché, come sottolinea lo stesso Tronti nel suo volume postumo, “non è l'ascolto dei pochi che ti rassicura, è la condizione dei molti che ti inquieta. Scrivi non per chi ti legge, ma per quelli che non possono leggerti. Il pensiero è a loro che pensa [...]. Essere uno di loro, non uno che parla a loro”³⁰. Ecco perché la sua scrittura “dice il pensiero”³¹, libera da qualsiasi stilema comunicativo e persuasivo, nell'atto di “apprendere il proprio tempo”; ma questo, continua Tronti, “è già fare politica”³², poiché vi è un rapporto consustanziale, inscindibile per il politico, tra pensiero e azione: “la conoscenza non è neutra – scrive – chi semplicemente vuole conoscere ha già scelto da che parte stare”³³. Ha scelto di stare in pace col mondo. Mentre, centrale, rimane il fatto di conoscere per trasformare. Questo è pensare la storia. Attività che non appartiene all'intellettuale, ma al politico. Perché vale la reciproca: “il politico che non pensa la storia, non fa politica”³⁴. E pensare la storia, per il politico, significa trovare in che rapporto di composibilità stiano storia e politica. Si è visto come la politica abbia un *incipit* propriamente moderno, un inizio che a sua volta retroagisce sul suo inizio storico, e ne diviene origine: “a fondamento, come radice, della modernità sta la politica”³⁵. Non solo la politica e la modernità condividono un *Beginn*, ma la politica diviene *Ursprung* della modernità, ovvero – per usare una costellazione semantica

²⁸ *Ivi*, p. 5.

²⁹ A. Asor Rosa, *Mario Tronti, stile e destino*, in M. Tronti, *Politica e destino*, Sossella, Roma 2006, p. 34.

³⁰ M. Tronti, *Il proprio tempo appreso col pensiero. Scritto politico postumo*, il Saggiatore, Milano 2024, p. 20.

³¹ Asor Rosa, *Mario Tronti, stile e destino*, cit., p. 35.

³² M. Tronti, *Il proprio tempo appreso col pensiero*, cit., p. 19.

³³ *Ibidem*.

³⁴ *Ivi*, p. 20.

³⁵ M. Tronti, *Politica storia novecento*, cit., p. 5.

cara a Walter Benjamin, autore che informa sin dall'inizio la riflessione di Tronti sulla filosofia della storia – la politica condiziona il compimento della stessa modernità non come “un divenire del già nato, bensì [come, *ndr*] un divenire e un trapassare di ciò che nasce. L'origine [*Ursprung*] sta nel fiume del divenire come un vortice e trascina dentro la propria ritmica il materiale della nascita”³⁶. Appare subito come questo co-appartenersi non sia pacificato. Se, infatti, “nella politica moderna c'è tutta la storia moderna” – appunto, fino al suo compimento – “e viceversa”, ovvero si presentino come “due forme di destino in una vita sola” e spesso abbiano “camminato insieme”³⁷, la logica della loro, diversa, forma temporale, non poteva che portarle a una lotta. Perché tra politica e storia esiste una “divaricazione di potenza”³⁸ che trae la propria energia polemica proprio dalle differenti temporalità che le intessono. La storia, infatti, possiede “una potenza naturalmente dotata di forza, materialmente “formata” da processi di lunga durata. Dalla sua parte, sempre, la ragione, e di più, una ragione con sviluppo e senza progresso, misterioso evolversi delle cose, in modo né lineare né circolare ma piuttosto a spirale”³⁹. La politica, invece, “non ha in sé disegno, se lo deve volta a volta dare, consegnandolo a un soggetto del tempo, non ha dalla sua, mai, la ragione delle cose, sa che le stesse cose ritornano ma non può accettare questa condizione, è costretta a chiedere progresso nello sviluppo ma proprio questo depotenzia la sua forza, fino a lasciarla disarmata, nell'immediatezza della fase, di fronte a ogni grande ritorno dell'epoca con i suoi invalicabili confini”⁴⁰. L'essere *contro* della politica non significa fuggire la storia, ma sfidarne, dall'interno e per incepparla, la spiroidale forma temporale, ovvero il ripiegamento su di sé del tempo lungo, che trova proprio in questa sintassi di una durata apparentemente eterna la propria forza assiologica e giustificatrice:

La weberiana gabbia d'acciaio della storia tiene qui imprigionata la politica. Questa infatti è contingenza, è occasione, è breve periodo, qui e ora, fallacemente, ideologicamente, nominato come decisione, mentre

³⁶ W. Benjamin, *Il dramma barocco tedesco*, tr. it. E. Filippini, Einaudi, Torino 1971, p. 28. Benjamin è un autore al quale Tronti dedica molte pagine, su tutte vanno qui ricordate le *Tesi su Benjamin* (in Tronti, *La politica al tramonto*, cit., pp. 195-209) e *Walter Benjamin. Frammento teologico-politico*, in M. Tronti, *Il nano e il manichino. La teologia come lingua della politica*, Castelveccchi, Roma 2015, pp. 29-40.

³⁷ M. Tronti, *Politica storia novecento*, cit., p. 5.

³⁸ *Ivi*, p. 6.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ *Ivi*, pp. 6-7.

l'altra è permanenza, regolarità, ripetibilità, è *longue durée*, è necessità, fato, destino. Tutta l'età moderna, l'epoca del soggetto, ha accentuato la forza immane dei processi oggettivi, dei meccanismi impersonali, delle logiche di sistema, delle leggi materiali di movimento⁴¹.

Per questo motivo, continua Tronti, la politica deve combattere non l'ingiustizia degli uomini, antropologicamente intesa, ma la "storia del tempo"⁴², che quella stessa ingiustizia contribuisce a fondare. Una tale genesi non può che dare alla politica una intonazione drammatica, ma, soprattutto, non può che definirla come "armata", nata ontologicamente "contro": "su di sé il segno della condotta eretica verso la tradizione, rottura, peccato e colpa, scandalo"⁴³.

E le armi di cui la politica si dota, nell'inizio della modernità, in questa lotta impari, ma inevitabile, contro la storia sono proprio quelle del realismo e dell'utopia: due armi che coesistono, ma in quanto rigorosamente separate, che "si guardano a vicenda"⁴⁴, proprio perché differenti. Questa compresenza distinta di realismo e utopia incarna perfettamente la condizione tragica della politica, che trova la *ratio* della pensabilità di una possibilità di futuro esattamente nella consapevolezza dell'impossibilità di una vittoria contro il proprio avversario: "il Dio della storia non può essere vinto dal Signore di questo mondo, il demone della politica, ma combattuto sì, e nella lotta riconosciuto, e alla fine persino amato. Combattere chi sai che non si può vincere, contrastare questo mondo lucidamente sapendo che non ce ne sarà un altro: di nuovo, non un'etica ma una politica per il futuro, se ci sarà futuro per la politica"⁴⁵.

A partire dalla loro *stellare* contemporaneità – l'*Utopia* di More viene data alle stampe nel 1516 e i primi anni del *De principatibus* vanno proprio dal 1513 al 1516 – Tronti riflette su come queste due opere, con le loro insite forme dell'agire politico, inaugurino la politica moderna, delineando la prassi di un "che fare" che non trova frattura tra l'analisi realistica della situazione e la progettualità di un mondo e di un tempo – per Tronti l'utopia è sempre un oltre temporale, prima che spaziale – altro: "parlare di ciò che è o di ciò che dovrebbe essere, della realtà effettuale o del luogo che non c'è, è la stessa

⁴¹ *Ivi*, p. 7.

⁴² *Ivi*, p. 8.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ *Id.*, *Utopia e profezia nella politica di oggi*, cit., p. 89.

⁴⁵ *Id.*, *Politica storia novecento*, cit., p. 10.

cosa. Serve per dire che cosa bisogna fare”⁴⁶. La politica, infatti, non può mai ridursi a semplice amministrazione dell’esistente: nel momento in cui dice ciò che c’è, non lo sta semplicemente descrivendo, ma lo sta già oltrepassando. In questo il realismo trova nell’utopia la propria paradossale complementarietà, come evidenzia Massimo Cacciari in un saggio dedicato a Tronti: “non si è realisti perché si coglie e si viviseziona il fatto, ma quando si comprende che fatto viene da fare, che il fatto è il nostro *pragma* – e che nel fatto, proprio perché è il segno del nostro fare, sempre si nasconde il possibile-da-fare. È realista chi vede la realtà nella sua dimensione di possibilità, di ulteriorità, di apertura”⁴⁷. Una postura, questa, che necessita di introdurre nell’agire in situazione “esempi del passato” e “immagini del futuro”⁴⁸, di piegarli a sé, in una condizione che non può mai essere irenica, e che comporta, sempre, ricadute esistenziali e teoriche, perché, va ribadito, il politico, quando pensa la storia, lo fa in modo diverso dall’intellettuale – che la conosce solamente: lo storico la racconta e il filosofo la interpreta⁴⁹ –, poiché la conosce per trasformarla: “Machiavelli e More saranno alla fine due condannati” e la loro opera dovrà “sacrificare il rigore all’efficacia, la profondità allo stile, la verità della ricerca all’utilità del discorso”⁵⁰.

Nella teoria politica della storia trontiana, quindi, la politica moderna può nascere solo quando l’analisi disincantata e spregiudicata dell’azione evoca a sé la “prescrizione immaginaria”⁵¹ di un mondo altro. Parimenti, ogni tensione utopica si manifesta nella forma di una scelta per una condizione conoscitiva differente: “il sogno di una cosa serve più che per cambiare il mondo, per saperlo così com’è, attraverso un contrasto immaginativo, una coscienza negativa. Ecco perché si può dare “il luogo che non c’è””⁵², perché è nel qui e nell’ora pensati in modo alternativo. Machiavelli può allora scrivere che “uno naturale difetto degl’huomini” consiste, da un lato, nel “voler vivere di per di” e, dall’altro, nel “non credere che possa essere quel che non è stato”⁵³, proprio in forza del fatto che, per il filosofo fiorentino, la politica moderna, nel nascere, deve contraddire questa inclinazione naturale dell’umano, incredulo di fronte al possibile. Allo stesso tempo, quel possibile,

⁴⁶ Id., *Il Principe e l’Utopia*, cit., p. 136.

⁴⁷ M. Cacciari, *Dall’estremo possibile*, in Tronti, *Politica e destino*, cit., p. 46.

⁴⁸ M. Tronti, *Il Principe e l’Utopia*, cit., p. 137.

⁴⁹ Cfr. Id., *Il proprio tempo appreso col pensiero*, cit., p. 20.

⁵⁰ Id., *Il Principe e l’Utopia*, cit., p. 137.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² *Ivi*, p. 144.

⁵³ Lettera del 10 agosto dicembre 1513 a Francesco Vettori, in N. Machiavelli, *Opere*, Einaudi, Torino 1999, vol. 2, p. 278.

non è, per More, oggetto di un discorso stravagante, sganciato dalla presa realistica sulla contingenza, ma consiste nell’“adoprarsi”, per “vie oblique”, “in ogni modo a condurre le cose, in modo da rendere quanto meno dannoso sia possibile ciò che non si può cangiare in bene”⁵⁴. Per vie oblique: ovvero seguendo quella diagonale che, secondo un’intuizione di Hannah Arendt lettrice di Kafka, caratterizza, a partire dalla lacuna del presente schiacciato tra passato e futuro, la forma stessa della pensabilità della possibilità in politica⁵⁵.

Per Tronti, però, in questo essere complementari di realismo e utopia che inaugura la politica moderna sussiste un’asimmetria qualitativa. Solo il realismo, infatti, è in grado di tenere ferma la contraddizione che nasce dalla necessità, per la politica, di usare e la forza e la prudenza, ovvero di tenere “insieme la complessità del processo storico piegato all’agire politico”⁵⁶. Da questo punto di vista, l’utopia si dà come subordinata nei confronti del realismo: “può stare solo insieme ad esso. Tommaso Moro è già in parte dentro Niccolò Machiavelli. Mentre non vale l’inverso”⁵⁷. Detto altrimenti: la logica della loro coesistenza è dettata dal realismo, non dall’utopia. Tuttavia, finché tale coesistenza si è data, c’è stata politica moderna. Solo la loro compresenza ne ha garantito le condizioni di possibilità. Ma presto, dopo l’inizio cinquecentesco, le due forme dell’agire politico si sono separate, dettando la logica della conservazione dell’esistente: “il realismo alle classi dominanti, l’utopia alle classi subalterne”⁵⁸. Solo con Marx, e con il movimento operaio che si attrezza della sua filosofia, la presa realistica sulla contingenza e il salto utopico verso il futuro – divaricati, spesso contraddittori, alternativi – hanno trovato una nuova forma di complementarietà. Ma solo perché – e qui Tronti e Abensour, nuovamente, concordano – Marx ha saputo rispondere al deficit di storicità caratteristico delle correnti utopiche. Una storicità che, per Tronti, si esprime nella lotta tra il Dio della storia e il demone della politica. E proprio nella prima metà del Novecento, quando la storia – con le due guerre mondiali e la rivoluzione bolscevica – è salita alla grande Storia, “la politica ha dovuto sollevarsi all’altezza dell’epoca”⁵⁹, promuovendo l’evoluzione della più importante

⁵⁴ T. More, *Utopia*, tr. it. T. Fiore, Laterza, Roma-Bari 1986, pp. 47-48.

⁵⁵ Cfr. H. Arendt, *Tra passato e futuro* [1961-1968], tr. it. T. Gargiulo, Garzanti, Milano 1991, pp. 25-39.

⁵⁶ Tronti, *Il Principe e l’Utopia*, cit., p. 145.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ *Ivi*, p. 137.

⁵⁹ Id., *Politica storia novecento*, cit., p. 23.

soggettività politica, quella incarnata, per l'appunto, dalla plurima fenomenologia assunta dal movimento operaio. Come si diceva, è la forma del tempo che detta la forma della politica e, quindi, della possibilità, o meno, della compresenza di realismo e utopia.

La dannazione del tempo intermedio. Profezia e rivoluzione nel tramonto della politica

“Lo spirito della politica ha soffiato dove ha voluto nei tempi moderni. E il grande Novecento, cioè la sua prima metà, è stato alla sua altezza. Poi, “quale caduta fu quella!”, in questa seconda metà, dove ci è toccato maledettamente di vivere”⁶⁰. In queste amare parole si condensa la filosofia della storia con la quale Tronti pensa il Novecento che, decomprimendosi, diviene “piccolo” già nel secondo dopoguerra – il Sessantotto, nella sua analisi, non è infatti che un colpo di coda del grande Novecento, un bagliore che annuncia il tramonto della politica, non certo un suo nuovo inizio⁶¹ – neutralizzando, così, la politica stessa. È solo diminuendo la propria grandezza, infatti, che la storia moderna può compiersi nella propria monodimensionale versione borghese. Dopo aver sentito la “grande paura della politica”⁶², la storia decide di liberarsi dal pungolo polemico del movimento operaio, ovvero quell’evento sì “assolutamente moderno”, ma che la storia moderna non aveva previsto, “che poi ha subito e che infine ha superato”⁶³. In questo sta la natura paradossale del rapporto tra storia e politica: la politica nasce con la modernità, ma ha cercato di pervertirne in ogni modo la realizzazione dettata dalla progressione dei suoi vettori meramente oggettivi, ovvero quelli di natura economica. E, in questo, la politica ha cercato di svolgere la funzione di autocritica del moderno. Ha cercato di esprimerne un nuovo *Ursprung*. Per questo il movimento operaio – “figlio della prima modernità” e “padre della modernità matura”⁶⁴ – è stato un soggetto inatteso del moderno⁶⁵. Ma la storia ha vinto. Superando lo stato

⁶⁰ *Ivi*, p. 14.

⁶¹ Per una critica della lettura trontiana, cfr. S. Mezzadra, *Senza lacrime per le rose. “Operai e capitale” di Mario Tronti e l’operaismo italiano*, in M. Baldassarri, D. Melegari (eds.), *La rivoluzione dietro di noi. Filosofia e politica prima e dopo il ‘68*, Roma, Manifestolibri, 2008, pp. 62-63.

⁶² Tronti, *Politica storia novecento*, cit., p. 24.

⁶³ *Ivi*, p. 18.

⁶⁴ *Ivi*, p. 21.

⁶⁵ Cfr. M. Tronti, *Dello spirito libero*, il Saggiatore, Milano 2015, p. 36: “la grande modernità ha avuto sempre la capacità di guardarsi dentro, per riconoscere lo stadio di sviluppo o di

d'eccezione del grande Novecento, recuperando una normalità – dove la restaurazione si esprime nel linguaggio dell'innovazione⁶⁶ – e “allontana[ndo, ndr] da sé il calice della croce”: “per sconfiggere la grande politica, sua nemica, la storia ha solo un mezzo: ridimensionare la politica stessa, riducendo fini, strumenti, soggetti, cancellando orizzonti, neutralizzando conflitti”⁶⁷.

Per Tronti l'esito che si esprime nel tramonto della politica, nel tempo della sua fine – ovvero quello che, nella sua analisi, caratterizza la nostra contemporaneità – ha una genesi nella forma del tempo *intermedio*. Un tempo che si inaugura già a ridosso degli inizi del moderno. Ed è caratterizzato da una mutazione minima, ma devastante, della relazione tra realismo e utopia: ovvero quella insita nell'aver superato la divaricazione che ne dettava la logica della compresenza complementare alla volta di una loro pacificata unificazione. Superando dialetticamente la contraddizione tra realismo e utopia – l'unica in grado di trasformare il fatto in un possibile – si approda infatti a una sintesi inerte, ideologica, quella icasticamente espressa – e qui Tronti legge, liberamente, *Ideologia e utopia* di Karl Mannheim⁶⁸ – “nei diritti dell'uomo come maschera degli interessi borghesi”⁶⁹.

In questa differenza minima rispetto all'origine moderna della politica sta, quindi, il futuro della fine della politica. Ma l'analisi di Tronti non si lascia irretire dal fascino della contemplazione della fine. *Con le spalle al futuro* (1992), *La politica al tramonto* (1998), *Dello spirito libero* (2015) e il volume postumo *Il proprio tempo appreso con il pensiero* (2024) si aprono, infatti, con l'esclamazione della medesima impellente necessità di capire, necessità che assume la coloritura e l'incedere del progetto e che intona, quindi, non solo le singole opere, ma la traiettoria di un trentennio di ricerca e pensiero.

L'oggetto di questo comprendere, seppur colto da plurime prospettive, è sempre lo stesso: la fine di una “grande storia”⁷⁰, quella incarnata e agita

crisi del progetto che aveva messo in campo agli inizi della sua avventura storica”. Capacità che, certifica Tronti, ad un certo punto svanisce, a causa del venir meno della scissione interna alla modernità stessa, ciò che la rendeva un'unità rotta dalla sua costitutiva e immanente differenza: “Da quando [la modernità, ndr] è diventata cieca di autoriconoscimento? A me pare non da molto. Ma certo da quando è caduta una visione interna alternativa, che la spingeva, forse la costringeva, a continuamente ripensarsi” (*ibidem*).

⁶⁶ Cfr. Id., *Per un altro dizionario politico*, cit., pp. 3-15.

⁶⁷ Id., *Politica storia novecento*, cit., p. 24.

⁶⁸ K. Mannheim, *Ideologia e utopia* [1929], tr. it. A. Santucci, il Mulino, Bologna 1999.

⁶⁹ M. Tronti, *Il Principe e l'Utopia*, cit., p. 138.

⁷⁰ Id., *Dello spirito libero*, cit., p. 9.

dal movimento operaio ed espressasi, al suo apice, nella rivoluzione bolscevica. A partire dagli anni Novanta la rivoluzione è infatti colta procedendo dalla sua fine. Quella decretata dal paradosso del 1917: “come il più audace progetto libertario di dissoluzione del potere è arrivato a costruire una delle forme più totali di potere?”⁷¹. Nel pensiero della fine Tronti non trova scandalo o disillusione. Ciò che qui costituisce il problema della comprensione, il suo vero oggetto, è la modalità, la tonalità drammatica e tragica di questa fine. Scrive: “Capire che cosa? Non tanto come una grande storia possa finire. Anche le cose grandi finiscono. Ma come possa finire miserevolmente: passione e morte divise, l’una senza l’altra, l’una contro l’altra”⁷². Ed è questo utilizzo di riferimenti teologici – “passione” e “morte” – ciò che qui ci interessa, in quanto spia delle qualità epistemologiche della teologia e dell’utilizzo che Tronti ne fa. La sua potenzialità sta nell’aiutare la politica a pensare ciò che deve essere pensato, quando e soprattutto la politica non è più incarnata in soggetti organizzati in grado di farlo. Nel pensiero di Tronti i piani di compostibilità tra politica e teologia sono infatti molteplici e, a nostro avviso, la “teologia politica” – seppur rivesta un ruolo importante nella riflessione del filosofo, che si confronta su questo terreno con autori come Carl Schmitt, Jacob Taubes e il già menzionato Benjamin⁷³ – non li esaurisce. Infatti, il riferimento alla teologia costituisce, tra le altre cose, la rappresentazione plastica, ancora una volta, di una possibile forma del pensiero. Rispondendo, così, a quell’esigenza che – venuta meno la possibilità della politica come azione modificatrice dell’esistente – è ora un *Sollen* teorico-politico: “io devo capire. Questo è l’imperativo categorico:

⁷¹ Id., *Über das Geistige in der Politik* [1992], in Id., *Il demone della politica*, cit., p. 435.

⁷² Id., *Dello spirito libero*, cit., p. 9.

⁷³ Cfr., oltre al già citato *Il nano e il manichino*; M. Tronti, *Karl und Carl*, in Id., *La politica al tramonto*, cit., pp. 151-164 e M. Cacciari, M. Tronti, *Teologia politica. Al crocevia della storia*, Milano, Albo Versorio, 2007. Sulla riflessione trontiana in ambito teologico politico cfr. M. Di Piero, *Mario Tronti lettore di Carl Schmitt. Da Marx alla teologia politica*, “Storia del pensiero politico”, 2 (2017), pp. 261-280; D. Giulia, *Mario Tronti in dialogo con Schmitt, Benjamin e Taubes*, “Democrazia e diritto”, 3 (2020), p.121-145; M. Björk, *La riteologizzazione del politico. Mario Tronti e la lotta contro la storia*, in Cerutti, Dettori (eds.), *La rivoluzione in esilio. Scritti su Mario Tronti*, cit., pp. 231-248; G. Dettori, *Un’indivisibile costellazione: Mario Tronti e la teologia politica*, in ivi, pp. 249-269 e M. Cuesta, *Teologia politica e “movimento popolare” nel pensiero politico di Mario Tronti*, in ivi, pp. 271-280. Per una panoramica sulla riflessione teologico politica contemporanea, cfr. E. Stimilli, A. Bradley (eds.), *Teologia politica oggi?*, Quodlibet, Macerata 2023.

non etico, teorico”⁷⁴. Da qui la necessità, per il pensiero, di divenire metaforico. Un pensiero che allude. Che cambia disposizione e posizione rispetto all’ambito classico della politica. Sottesa a questa nuova modalità di indagine è la raggiunta consapevolezza che la politica, di per sé, non esaurisca più lo spazio dell’esistenza umana e delle relazioni intersoggettive, ma che esista una dimensione non-politica del politico, una dimensione che transita dalla politica ma vi residua, insistendovi, dall’esterno. Ancora una volta la forma è fondamentale: l’immagine di un Dio che insiste sul mondo, non che esista fuori dal mondo. È questa la trascendenza alla quale allude il pensiero metaforico trontiano⁷⁵. La nuova topica è quella di una sorta di fruttuosa slogatura tra il piano del realismo – mai abbandonato – e quello della trascendenza, alla quale è necessario riferirsi per mantenere nel mondo, per inocularvi, una sorgente di contrapposizione che, con il venire meno della forza polemica del movimento operaio, sembra esaurirsi.

È in questo contesto ermeneutico che la profezia⁷⁶ assume il ruolo di nuova arma della politica – in un’epoca nella quale l’utopia è ormai depotenziata dalla logica normalizzante del tempo intermedio – al fine di continuare a pensare la possibilità dell’oltre. In forza di ciò, per Tronti la relazione tra politica e profezia – che l’autore esprime, leggendo Sergio Quinzio, come “visione apocalittica del futuro più lettura realistica del presente”⁷⁷ – si specifica proprio in opposizione al rapporto tra la politica e questa forma “svilita” di utopia:

Profezia non è utopia. Non è la prefigurazione dell’isola felice che non c’è, del non-luogo da bramare, che è come la finale Salvezza da attendere, magari dall’inarrestabile progresso umano. Il più incatenato dei riformisti lo troverete sempre aperto ai sogni di utopia. L’utopista, infatti, viene accarezzato. Il profeta, invece, nessuno lo ascolta. Perché

⁷⁴ Tronti, *Dello spirito libero*, cit., p. 9. Programma e metodo di ricerca che Tronti abbozza sulla scorta della rilettura di Cesare Luporini, in particolar modo il suo *Situazione e libertà nell’esistenza umana*, Le Monnier, Firenze 1942.

⁷⁵ Cfr. Cavalleri, Filippini, Mascitelli, *Introduzione*, cit., p. 38.

⁷⁶ Oltre alle opere qui citate, altri importanti riferimenti trontiani sul tema della profezia sono A.J. Heschel, *Il messaggio dei profeti* [1936], Borla, Roma 1981; M. Miegge, *Il sogno del re di Babilonia. Profezia e storia da Thomas Müntzer a Isaac Newton*, Feltrinelli, Milano 1995; S. Quinzio, *Diario profetico*, Milano 1996; A. Neher, *L’essenza del profetismo* [1972], Marietti, Casale Monferrato 1984 e M. Cacciari, *Della cosa ultima*, Adelphi, Milano, pp. 210-229.

⁷⁷ Tronti, *Politica è profezia*, cit., p. 177. Una lettura dell’opera di Quinzio in relazione alla teologia politica è offerta da R. Fulco, *Sergio Quinzio e la teologia politica*, “Democrazia e diritto”, 3-4 (2008), pp. 282-302.

fa un discorso di verità sul qui e sull'ora. [...] Nel "deve accadere" sta tutta la potenza della sua parola"⁷⁸.

La profezia trontiana rifugge quindi l'utopia resa ideologia, ma abbraccia l'"utopia concreta"⁷⁹ di Ernst Bloch, intessuta di un "deve accadere" che si impone come tendenza e che trova nella realizzazione dell'*homo absconditus*⁸⁰ – ovvero nella dimensione antropologica, così centrale anche nel pensiero dell'ultimo Tronti – il primo orizzonte della propria effettualità.

La profezia possiede, come del resto l'intero riferimento al teologico, un valore epistemico: *è un discorso di verità sul proprio tempo*. Un discorso che non è dato, ma che necessita di un "calcolo di verità", che scorge nel qui e nell'ora non ciò che c'è, ma ciò che "deve stare per essere"⁸¹. La verità della profezia, che è la medesima di quella della grande politica – ovvero della politica che è in grado di far scantonare, anche se solo puntualmente, la storia dai binari del proprio tempo lungo –, è innervata da un processo proiettivo, nel quale imponderabilità e certezza coesistono, sfociando in un discorso, quello del profeta, destinato a essere compreso solo nel paradosso: "la profezia non implica alcuna certezza e nello stesso tempo non può comunicare dubbi. [...] Il profeta compone per immaginazione i segni di Dio e quelli per gli uomini"⁸².

Ma una verità che si annida nel "deve accadere" è una verità che trova il proprio campo d'esistenza nelle premesse più che negli esiti, nel *deve stare per* più che nell'accaduto. Ed è proprio questa impostazione epistemica a permettere a Tronti il continuo ripensamento del Novecento; a permettergli il ritorno, necessario dopo il 1989 e il 1991, sull'esperienza rivoluzionaria sovietica, indagata e colta in quella che potremmo definire la verità degli inizi. La verità che era insita in ciò che stava per accadere e che il politico/profeta vedeva nel presente come in un'ombra proveniente dal futuro. Soffermarsi sul fallimento degli esiti, infatti, non permette nessuna ripartenza di pensiero

⁷⁸ M. Tronti, *Perché profezia e politica? Di questi tempi*, cit., pp. 166-167.

⁷⁹ E. Bloch, *Il principio speranza* [1959], vol. II, tr. it. T. Cavallo, Garzanti, Milano 1994, pp. 717 ss.

⁸⁰ Cfr. E. Bloch, *Tracce* [1959], a cura di L. Boella, Coliseum, Milano 1989, p. 24: "l'uomo è qualcosa che deve ancora essere scoperto".

⁸¹ Tronti, *Politica è profezia*, cit., p. 171.

⁸² *Ibidem*. Qui Tronti commenta B. Spinoza, *Trattato teologico politico* [1670], tr. it. A. Droetto, E. Giancotti Boscherini, Torino, Einaudi, 1980, p. 47: "I profeti non furono dotati di una mente più perfetta, ma di una più viva facoltà di immaginare".

e, quindi, nessuna redenzione della rivoluzione stessa e, quindi, della politica. Perché, va ribadito, l'immaginazione trova il proprio senso sempre e solo in connessione con la memoria dell'altro ieri. E l'altro ieri che va recuperato è proprio quello della rivoluzione. Non solo redimere, quindi, i vinti del passato. Ma redimere la verità degli inizi, per salvarli dalla falsità – non storica, che è acclarata per Tronti, ma politica – degli esiti, che hanno pervertito quella verità. Il tutto è condensato, in pieno stile trontiano, nella criptica sentenza: “Il tentativo comunista di rivoluzione nel Novecento doveva farsi e al tempo stesso non poteva riuscire”⁸³. Una sorta di *Doppelsatz*.

“Doveva farsi”: il rivoluzionario, come il profeta, coglie la rivoluzione a partire dalla verità – incontestabile – degli inizi. Una verità che è tale perché il profeta predice un evento futuro per ambasceria divina. A partire dalla verità disciolta nei segni che gli altri e le altre non vedono. Attraverso, appunto, un calcolo di verità: così deve accadere, perché è stato predetto. E, quindi, predire è far sì che qualcosa accada. Qui torna il problema, per il politico, della relazione tra pensiero e azione. Che, va ricordato, non è il medesimo problema che ha l'intellettuale. Come il pensiero del profeta non è quello del sapiente o del sacerdote, come puntualizza Tronti citando Quinzio:

Il profeta non scrive libri, ma fa gesti e dice parole, inseparabilmente, che appartengono alla immediata realtà primaria in cui si soffre o si gioisce, si vince o si perde, si vive o si muore, non alla realtà riflessa e secondaria costituita dalle forme liturgiche o sapienziali che rievocano il passato per confortare e rendere accettabile il presente [...]. La profezia annuncia il futuro, non perché sia lo specchio o la formula di realtà già data, ma perché è il germe delle cose che la profezia stessa in quel momento suscita⁸⁴.

Come immaginabile, i gesti e i discorsi del profeta sono spezzati tra speranza e disperazione, tra un inizio, vero, che accade e fa accadere e un non ancora compiuto che inquieta e angoscia. Scrive Tronti: “Salvezza e dannazione, speranza e caduta, messaggio messianico e passaggio apocalittico, un intreccio caotico di eventi che “si succedono e risuccedono”, in un eterno circolare ritorno. La parola profetica fa luce su questa trama tragica della storia umana”⁸⁵.

⁸³ Tronti, *Über das Geistige in der Politik*, cit., p. 438.

⁸⁴ S. Quinzio, *Un commento alla Bibbia*, Milano, Adelphi 1991, pp. 257-258.

⁸⁵ Tronti, *Politica è profezia*, cit., p. 167 (la citazione è da S. Quinzio, *La croce e il nulla*, Adelphi, Milano 1984, p. 210).

E qui veniamo al secondo corno del nostro *Doppelsatz* trontiano.

Il tentativo comunista di rivoluzione nel Novecento doveva farsi e, “al tempo stesso non poteva riuscire”. Perché? Anche qui sembra esserci una verità all’opera: non poteva riuscire. Anche questo è un dover stare per essere. Ma dove sta la sua verità? Sta nel fatto che in quel doveva farsi si muovevano non solo contingenze sociali, economiche – la gramsciana rivoluzione “contro il *Capitale*”⁸⁶ – ma anche istanze teoriche. Tronti lo dice chiaramente in *Il tempo della politica*:

la possibilità di riuscita dell’azione, le probabilità di realizzare un’idea, dipendono in tutto dalle premesse teoriche, oltre che dalle condizioni pratiche. “Cambiare il mondo”, era già socialismo. “Cambiare l’uomo”, questo era comunismo. Era, abbiamo detto, la sua base strutturale. Fine della preistoria, inizio della storia umana. Qui si inceppa il cammino tra il processo della rivoluzione e il suo sbocco. Non si poteva andare dal pensiero [...] a un sistema di potere. Era praticamente impossibile. Se di fatto ci si è andati, o questo o quello non erano autentici. Autentico fu senz’altro il sistema di potere. Dunque non lo fu quel punto di vista del pensiero⁸⁷.

Questo è il problema che Tronti chiama il “buco antropologico del marxismo”⁸⁸: l’essenza del comunismo aveva un problema: finiva per presupporre quell’uomo nuovo che, invece, si proponeva di raggiungere come risultato. Alla base del crollo del progetto bolscevico starebbe quindi il riferimento, ingenuo, a un’antropologia positiva, basata sull’ottimismo della volontà. Il comunismo avrebbe invece avuto bisogno di una concezione del mondo e della vita che ancorasse il progetto di cambiamento antropologico a un’accezione negativa dell’uomo; quell’antropologia negativa approfondita dal pensiero politico classico borghese, che ha saputo meglio corrispondere al problema uomo.

Come uscirne? Come redimere la verità degli inizi anche a partire dal “non poteva riuscire”? Attraverso la disposizione di un pensiero critico, quello al quale il movimento operaio, sono sempre parole tratte da *Il tempo della politica*, non ha saputo dare una forma:

⁸⁶ A. Gramsci, *La rivoluzione contro il “Capitale”*, “Avanti!”, 24 dicembre 1917 (ora in Id., *La città futura 1917-1918*, Einaudi, Torino 1982, pp. 513-517).

⁸⁷ Tronti, *Il tempo della politica*, cit., pp. 438-439.

⁸⁸ Id., *Über das Geistige in der Politik*, cit., p. 454.

Non c'è corrispondenza, non c'è coerenza tra capacità pratica e capacità critica del movimento operaio. Il movimento comunista – almeno a livello di “socialismo reale” – ha perso la funzione di avanguardia che all'inizio della sua storia aveva saldamente preso nelle sue mani. Qui il limite e il difetto delle origini. Il movimento comunista non provoca una rivoluzione teorica all'altezza di quella pratica⁸⁹.

Per Tronti è ancora una volta la teologia – anche qui mediata dalla riflessione di Quinzio⁹⁰ – a offrire una possibile morfologia per una tale capacità critica. Che si dispone anche in questo caso attorno alla verità e a partire dalla verità. La forza critica trae infatti la sua energia da una fede critica che è “aperta al dubbio non sui suoi fondamenti ma sui suoi esiti, macerata nell'incertezza che quanto sta per accadere sia diverso da quanto doveva accadere, drammaticamente esposta dal suo bisogno di eventi futuri alla delusione delle cose presenti”⁹¹.

Il progetto di Tronti sembra quindi voler tener ferma una duplice certezza: da un lato, il fatto che nell'inizio della rivoluzione ci fosse una verità che va mantenuta e non buttata con il fallimento tragico degli esiti; dall'altro, il fatto che il “doveva farsi” della rivoluzione fosse vero. Il mantenere questi due orizzonti di certezza permette l'esplosione della critica e, quindi, il pensiero del fallimento e, quindi, una nuova possibilità per la politica, la sua redenzione: “i veri problemi, le vere domande, sono quelli che esplodono all'interno di un orizzonte di certezza”⁹², scrive Dostoevskij citato da Quinzio. La critica, quindi, non preesiste alla verità, ma nemmeno la fronteggia estrinsecamente. Piuttosto, sporge e si trae dalla verità, retroagendovi. Una verità pesante, della quale occorre reggere il peso. Una verità che è contenuto, non solo disposizione d'animo. Come Tronti, pacatamente ma inesorabilmente, commenta: è “la fede che viene creduta” – e non quella per la quale crediamo, che ispira l'utopista divenuto pragmatista – “quella che tiene, cerca di tenere, anela a tenere, tragicamente insieme, profezia e realismo”⁹³. Vale a dire: passione e morte insieme, la rivoluzione e il suo fallimento – comprensibile solo attraverso l'assunzione e la gestione del negativo che la investe necessariamente sin dall'inizio e che soltanto un

⁸⁹ Id., *Il tempo della politica*, cit., p. 416.

⁹⁰ Cfr. S. Quinzio, *Il silenzio della Chiesa*, in Id., *Mysterium iniquitatis*, Milano, Adelphi 1995, pp. 89-112.

⁹¹ Tronti, *Politica è profezia*, cit., p. 169.

⁹² Cfr. Quinzio, *Mysterium iniquitatis*, cit., pp. 94-95.

⁹³ Tronti, *Politica è profezia*, cit., p. 169.

riferimento alla teologia, nell'esempio offerto dalla croce e dalla resurrezione, permette di reggere senza lasciarsene schiacciare⁹⁴ – e, quindi, la sua redenzione. La sua nuova e continua pensabilità. È questa, confessa Tronti, l'unica logica possibile, nel tramonto della politica, per le necessarie “*desperate speranze*”, quelle tese – e qui il filosofo segue l'indicazione dei Salmi, tradotti dal “poeta inquieto” David Maria Turollo – a far sì che “non per sempre andrà delusa/la speranza dei disperati”⁹⁵.

Conclusioni

Il riferimento iniziale ad Abensour ha forse permesso di misurare meglio la posta in gioco del percorso trontiano: l'idea che l'utopia divenga filosoficamente rilevante solo quando rifugga la forma di dottrina o di *rêverie* e si lasci attraversare da una teoria della storia, trasformandosi in varco critico interno ai processi storici stessi. È precisamente questa movenza – pensare l'oltre a partire dalla struttura del tempo storico, e non scappando da essa – che il saggio ha seguito nella sua trascrizione trontiana, là dove il nesso fra realismo e utopia si configura dapprima come condizione originaria della politica moderna, per poi attraversare il tempo intermedio – in cui quella tensione viene neutralizzata – e riemergere nella forma “disperata” della profezia, capace – anche – di recuperare la verità presente negli inizi di una rivoluzione fallita.

Nel passaggio dall'utopia alla profezia non si consuma, infatti, un semplice mutamento di lessico, ma si radicalizza il compito inaugurato da Abensour: pensare una critica dell'esistente che non si sottragga alla durezza del reale e tuttavia continui a cercare, nella trama della storia, i punti in cui il tempo può essere interrotto, rovesciato, “strappato”. In questo senso, la teoria politica della storia trontiana – con la sua insistenza sul conflitto tra storia e politica, sull'autocritica del moderno e sul carattere messianico, mai pacificato, dell'oltre – non offre tanto una nuova figura dell'utopia, quanto la forma di un pensiero che, anche nel tramonto della politica, si rifiuta di consegnare definitivamente il futuro nelle mani del presente.

⁹⁴ Cfr. Id., *Politica storia novecento*, cit., pp. 77-78: “Non c'è da scegliere tra monoteismo e trinitarismo, tra Schmitt e Peterson, c'è da assumere il terribile contrasto tra il Padre e il Figlio. Il Dio che si fa uomo e l'uomo che si fa Dio alla fine non si sono incontrati. La sconfitta di Dio, di cui ci ha parlato Sergio Quinzio, sta qui. Stupendo quel suo pensiero: “La croce è la vera matrice del nichilismo, e la resurrezione la possibilità di guardarlo”” (cfr. S. Quinzio, *Dalla gola del leone*, Milano, Adelphi, 1980, p. 164).

⁹⁵ Cfr. M. Tronti, *Ancora su Utopia proseguendo una discussione*, “Infiniti Mondi”, 13 (2020), p. 16 (la citazione è da *I Salmi*, tr. it. D. M. Turollo e commento G. Ravasi, Oscar Classici Mondadori, Milano 1991, Sal 9 (10), v. 19).

TIMOTHY MORTON: LA *DARK ECOLOGY* COME
PROGETTO UTOPICO
*D'ANGELO Linda***Abstract*

In the age of global warming, reality takes on dystopian contours with apocalyptic overtones. This state of affairs corresponds to a profound paralysis of action, causing every utopian attempt to degenerate into a vulgar and distorted sense of impossibility. The price to pay for such an attitude is a drift between two extremes: the irresoluteness of cynicism and the ascetic rigor grounded in individual guilt. Resonating against these approaches, typical of traditional environmentalism, is the original ecological proposal of British philosopher Timothy Morton: a utopian conception in the highest sense of the term, that is, in its transformative potential with respect to the status quo. The prevailing cynicism and austerity regime of classical environmental ethics are overturned in a dark ecology, scandalously grounded in enjoyment. Morton's ecology is also "dark" because it recognizes life as undeath, in its dazzling beauty and uniqueness.

Keywords: Morton, utopia, dark ecology, Nature, world.

Introduzione

Il termine “utopia” ha percorso un sentiero ambiguo e articolato a partire dal gioco di parole che sta al suo fondamento, come sottolinea Mumford nella sua *Storia dell'Utopia*:

- 1) La parola Utopia rappresenta nell'uso comune lo stadio ultimo dell'umana follia o dell'umana speranza: inutili sogni di perfezione in una Never-Never Land, il paese che non esisterà, oppure tentativi razionali di ricostruire l'ambiente umano, le sue istituzioni e perfino le imperfezioni della sua natura, allo scopo di aumentare le opportunità nella vita di tutti i giorni. Tommaso Moro, che ha coniato questa parola, era conscio delle due implicazioni.

*Dottoranda in Scienze Filosofiche presso l'Università “G. d'Annunzio” di Chieti-Pescara.

Per paura che qualcun altro ne confondesse il significato, egli esprime il suo paradosso in una quartina, che, purtroppo, è stata talvolta omessa dalle traduzioni inglesi della sua *Utopia*¹, il libro che ha finalmente dato un nome a una gran serie di sforzi precedenti di raffigurare le comunità ideali. Moro faceva giochi di parole, in un'epoca in cui questo era l'esercizio preferito dalle menti più acute, e quando non sembrava abbastanza saggio parlare troppo semplicemente. In questi brevi versi egli spiega che "utopia" può derivare sia dalla parola greca "eutopia" che significa il buon posto, sia da "outopia", che significa nessun posto.²

Quasi cento anni dopo, in un clima di rinnovato interesse per il pensiero utopico, Mordacci si richiama ancora a More e utilizza la sua opera come dispositivo per rileggere la storia percorsa da questo concetto, tentando di superare la tensione tra il "buon luogo" ideale e auspicabile, e il "nessun luogo" in cui questo possa realizzarsi, per valorizzare piuttosto la dimensione progettuale e il potenziale trasformativo che l'utopia continua a sprigionare:

2) Il nucleo originario e tuttora pulsante dell'utopia deve essere in qualche modo riportato alla luce proprio contro le sue distorsioni, che sono divenute prevalenti nel senso comune contemporaneo. Questo recupero non è affatto una nostalgia. Di utopia abbiamo urgente bisogno, oggi, e occorre, di fronte alle contorsioni folli dell'attuale assetto del mondo, riscoprire la profondissima *ragionevolezza* del pensiero utopico, il suo realismo, la sua concretezza.³

L'urgenza segnalata da Mordacci è tanto più pervasiva se la si applica al tema della crisi ambientale, come lui stesso dichiara: "[...] l'insieme delle misure che consentano agli esseri umani di continuare ad abitare questo pianeta costituisce indubbiamente oggi la più colossale delle utopie"⁴. In ambito ecologico, infatti, pensare l'utopia come il progetto impossibile, irrealizzabile, o ingannevole⁵ pone dei grossi limiti; reconsiderarla invece

¹ Thomas More, *Libellus vere aureus, nec minus salutaris quam festivus, de optimo rei publicae statu deque nova insula Utopia*, Dirk Martens, Lovanio 1516, trad. it. di Ugo Dotti, *Utopia*, Feltrinelli, Milano 2016.

² Lewis Mumford, *The Story of Utopias*, Boni and Liveright, New York 1922, trad. it. di Roberto D'Agostino, *Storia dell'Utopia*, Feltrinelli, Milano 2017; *Prefazione* del 1922, p. 12.

³ Roberto Mordacci, *Ritorno a Utopia*, Laterza, Bari 2020, pp. 8-9.

⁴ *Ivi*, p. 150.

⁵ Si tratta delle tre accezioni principalmente individuate da Mordacci nella storia del concetto di "utopia", e rimesse in discussione nel suo testo.

come realistica, permette di trovarvi una nuova linfa – quantomai necessaria – per immaginare degli scenari inediti, ma possibili, in termini di decisione e azione per la gestione dell'emergenza ambientale. In particolare, porre in risonanza lo studio di Mordacci sull'utopia con la proposta ecologica di Timothy Morton, permette di rilevare che continuare a postulare l'esistenza di un "altrove" in cui le cose potrebbero stare diversamente, in cui il progetto utopico potrebbe avere più senso che "qui" nella realtà che abitiamo, sminuisce l'azione o, peggio, la paralizza. Si tenterà dunque di esplorare la proposta ecologica di Morton per svelarne il potenziale utopico nel senso più elevato – e quindi più concreto – possibile. Morton, infatti, scardina l'idea di un "altrove" trascendentale da preservare e a cui fare ritorno, volgendosi piuttosto alla realizzazione del "buon luogo" qui, sul piano fattuale. Il "realismo umanistico" come carattere fondante dell'utopia secondo Mordacci⁶ intercetta il pensiero ecologico di Morton nella misura in cui entrambi si distinguono "tanto dalle immagini edeniche quanto da quelle apocalittiche"⁷, si contrappongono tanto alla trascendenza degli ideali immaginati e mai realizzati, quanto al cinismo e alla rassegnazione tipici del postmodernismo.

Immaginare l'ecologia senza la Natura

Il progetto ecologico di Morton si caratterizza per una critica serrata all'ambientalismo "standard", identificato con le teorie e pratiche ecologiche tradizionali fondate sul presupposto, di matrice romantica, di un rapporto originario dell'uomo con la Natura⁸. L'emergenza ambientale esige un pensiero in grado di farsi anticipatore, di immaginare un futuro possibile e per questo realizzabile. Se l'approccio ecologico standard si caratterizza spesso

⁶ Id., *op. cit.*, pp. 25-26: in queste pagine l'autore definisce i cinque caratteri fondamentali dell'utopia.

⁷ Ivi, p. 26.

⁸ Per ambientalismo "standard" Morton intende tutto il pensiero ecologico tradizionale, che compie una lunga traiettoria dal Romanticismo alle sue forme attuali. In particolare, Morton critica la *deep ecology* (espressione coniata dal filosofo norvegese Arne Næss nel 1973) fondata sul biocentrismo, che riconosce il valore intrinseco delle forme di vita. La *deep ecology* viene rigettata anche nella sua forma più progressista, quella ecocritica. L'ecocriticismo è un movimento interdisciplinare sorto in ambito umanistico che studia, in forma comparatistica e non, la letteratura, l'ambiente e le relazioni tra i due, affrontando temi come il binomio natura-cultura, le soggettività non umane e la crisi ambientale. Per una panoramica sulla dottrina ecocritica si veda Serenella Iovino, *Ecologia Letteraria. E altri scritti di Ecocritica*, Edizioni Ambiente, Milano 2006. A queste correnti di pensiero ambientalista, Morton contrappone la *dark ecology* come alternativa realmente "deep".

per uno sguardo nostalgico rivolto verso il passato, quello di Morton si configura come un “pensiero del futuro”⁹ rivelandosi anche in questo senso utopico, e configurandosi come una possibile *anterotopia*, cioè “l’immagine credibile di un futuro in vista del quale agire con decisione”¹⁰.

*Ecology without Nature*¹¹ è il testo con cui Morton esordisce nel dibattito ecologico operando una decostruzione dell’idea di Natura¹², come emblematicamente dichiarato nel titolo. La Natura è un concetto fortemente normativo, che crea numerose distinzioni, a partire da quella tra *dentro* e *fuori*, cui fa eco il dualismo *naturale-artificiale*, generando altrettanti cortocircuiti, abilmente messi in mostra da Morton. Come sostiene Nuti,

3) proprio la dimensione estetica, intesa sia genericamente come percezione soggettiva che come mediazione specificamente artistica, viene identificata con lo spazio in cui tali cortocircuiti emergono più manifestamente, poiché secondo Morton il potere gravitazionale esercitato sul discorso ecologista dal concetto di Natura si radica in primis nell’apparente immediatezza sensibile di quest’ultimo, nell’aura di originaria autenticità che la tarda modernità ha saputo infondergli.¹³

Secondo Morton, il Romanticismo ha inventato l’idea di Natura – “un termine trascendentale in una maschera materiale”¹⁴, nonché “l’arma di distruzione di massa più lenta e forse più efficace che mai sia stata concepita”¹⁵ – ma anche l’estetica, con cui l’ha plasmata per mezzo del *nature*

⁹ R. Mordacci, *op. cit.*, p. 30.

¹⁰ *Ivi*, p. 10.

¹¹ Timothy Morton, *Ecology without Nature: Rethinking Environmental Aesthetic*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 2007, traduzione mia.

¹² Morton capitalizza il sostantivo “natura” quando si riferisce all’idea di Natura, al supposto trascendentale che rappresenta. Lo fa, dichiaratamente, per denaturalizzarla, per mostrarne il carattere di costruito arbitrario, e per tenerla distinta davanti a sé come qualcosa da mettere profondamente in discussione, quasi come fosse un monito interno al lavoro che sta svolgendo.

¹³ Renzo Nuti, “Ecologia senza natura o ontologia senza storia? Soggetto, ambiente e storicità in Timothy Morton”, in *Nóema*, 12 (2021): *Filosofia dell’ecologia: eco-poietica ed eco-paidetica*, p. 92.

¹⁴ T. Morton, *Ecology without Nature*, p. 14.

¹⁵ Id., *Dark Ecology: For a Logic of Future Coexistence*, Columbia University Press, New York 2016, tr. it. di G. Pellegrino, *Ecologia oscura. Logica della coesistenza futura*, Luiss University Press, Roma 2022, p. 51.

*writing*¹⁶. Nel Romanticismo la dimensione estetica e quella ecologica intrecciano i loro destini, scrivendo una storia condivisa alla quale si aggiunge un altro prodotto romantico: il consumismo. Questo nasce con l'avvento del capitalismo commerciale e si configura come una "modalità riflessiva di consumo. Riguarda come uno appare in quanto un determinato tipo di consumatore. [...] Nella società moderna siamo tutti potenziali consumatori riflessivi, [...]. Il consumatore riflessivo è interessato a cosa si prova nello sperimentare un certo tipo di consumismo [come] guardare le vetrine nel centro commerciale della soggettività"¹⁷. Il consumismo si evolve, fino a diventare una componente fondamentale del processo identitario: esperienze trasformative ed estreme come i traumi, l'utilizzo di droghe, i rave all'aperto, divengono forme di soggettività "oggettivata" che si attualizzano nel consumo di una sostanza o di un'esperienza.

Inoltre, il consumismo romantico, astraendo l'idea di una *natura selvaggia* che può esistere solo come riserva non sfruttata di capitale, l'ha sempre posta "laggiù", a distanza, plasmando la relazione che l'uomo ha con essa in un senso estetico più che etico, e influenzando le teorie ambientaliste fino ai nostri giorni. Gli ambientismi, nell'ottica di Morton, sono consumismi, in tutte le loro forme. Persino l'ecocriticismo, che si sforza di concepirsi come extra-politico, finisce per diventare una "nuova e migliorata"¹⁸ forma di consumismo ambientale. La genesi degli ambientismi, per Morton, è informata dal consumismo romantico, che ha reso la foresta una "vetrina", legittimando per contro che una vetrina possa essere esperita come il "tempio della natura". Il consumismo *green* offerto dagli ambientismi, anche nelle sue manifestazioni estreme di protesta e boicottaggio, sono per Morton forme ironiche e riflessive di consumismo che puntano il dito verso la possibilità del cambiamento, senza attuarlo realmente. Nelle parole di Morton, l'ambientalismo è l'emblema della "sindrome dell'anima bella", la fusione tra dimensione morale e dimensione estetica che si realizza nell'intreccio tra ecologia e consumismo e si incarna storicamente negli autori romantici. "Nella sindrome dell'anima bella l'immersione è

¹⁶ Con questa espressione Morton intende la scrittura – sia essa narrativa o descrittiva – naturalistica attraverso cui i poeti romantici hanno veicolato la realtà naturale attraverso il linguaggio, servendosi in particolare del dispositivo estetico dell'*ecomimesis*, atto a simulare l'immersione dello scrittore nella Natura.

¹⁷ Id., *Ecology without Nature*, p. 111.

¹⁸ "New and improved" è una formula usata spessissimo da Morton per segnalare che quando una nuova teoria tenta di scardinare una logica preesistente, spesso finisce per diventarne una rivisitazione.

ridotta a emulsione. L'anima bella ecologica spera che diffondendo la retorica ambientale abbastanza, l'olio d'oliva della soggettività si fonda con l'aceto del mondo oggettivo"¹⁹: l'emulsione è il massimo che l'anima bella può ottenere con il *nature writing*, perché nella sua pretesa di fondersi con la *natura selvaggia* finisce in realtà per reificarla, ponendola a una distanza estetica imprecisata, "laggiù". Il corrispettivo attuale della sindrome dell'anima bella è rappresentato dalla *couch potato syndrome*²⁰: "Nelle sitcom, le risate registrate sollevano gli spettatori dall'obbligo di ridere. Il *nature writing* solleva *noi* dall'obbligo di incontrare la non-identità, qualcosa chiamato "natura", il "più che umano", il "non-umano"²¹. La *couch potato syndrome* è una delle manifestazioni contemporanee della distanza – contemplativa, nella migliore delle ipotesi – tra *noi*, esseri umani – e la realtà: "Possiamo sperimentare (il dolore), restando nel comfort. E questo è un principio del consumismo romantico"²². Da Kant in poi, per Morton "possediamo esteticamente la *natura selvaggia* [...]. Come un oggetto di valore in una vetrina vista da un passante, la consumiamo in una maniera intenzionalmente non intenzionale"²³. Morton, al contrario, sembra invece rivolgere un'*intenzionale* attenzione verso la realtà ecologica e il suo dispiegarsi come *coesistenza* di tutte le entità, superando la distinzione tra naturale e artificiale.

L'ambizione mortoniana di un'ecologia deprivata dell'idea di Natura può essere letta come il primo tassello di un progetto a tutti gli effetti utopico. Infatti, Morton rifiuta quanto Mordacci il sentimento della nostalgia, definito dal secondo "in totale antitesi con il pensiero utopico"²⁴ e identificato nell'anelito postmoderno verso un passato idealizzato. Questo aspetto concorda con la critica che Morton rivolge all'ambientalismo *standard*, di matrice romantica e per questo ancorato all'idea infondata di uno stato originale – "naturale" – dell'uomo a cui fare ritorno. Nel pensiero utopico, tale atteggiamento finisce per dare luogo a "'retrotopie": visioni situate nel passato perduto/rubato/abbandonato ma non ancora morto, e non – come la loro progenitrice due volte rimossa [l'utopia] – legate al futuro non ancora

¹⁹ Id., *Ecology without Nature*, p. 121.

²⁰ Letteralmente "sindrome da teledipendente": si ricordi che *Ecology without Nature* è un testo del 2007, in cui la *couch-potato syndrome* poteva essere associata alla fruizione di prodotti televisivi. Oggi tale sindrome si potrebbe sostenere in relazione al continuo consumo di contenuti social, sottoposto anch'esso alla mediazione di uno schermo.

²¹ Id., *Ecology without Nature*, p. 125.

²² *Ivi*, p. 127.

²³ *Ivi*, p. 139.

²⁴ R. Mordacci, *op. cit.*, p. 126.

nato, quindi inesistente”²⁵. L’utopia in quanto tale, infatti, si configura piuttosto come *orientata al futuro*.

Fine del mondo

Il futuro è la sfida maggiore che viene posta al pensiero ecologico, a partire dalla possibilità del suo stesso darsi, messa in dubbio dalla crisi climatica. Morton fa della seguente presa di coscienza uno dei suoi assunti fondamentali: “È molto difficile abituarsi all’idea che la catastrofe [ambientale], lungi dall’essere imminente, *sia già avvenuta*”²⁶. Infatti, l’autore ricorre frequentemente all’espressione *fine del mondo* per riferirsi tanto alla consapevolezza che la crisi climatica costituisca un evento già in atto, e non più una possibilità da scongiurare in un futuro indeterminato, quanto al venir meno della cornice teorica entro cui la catastrofe stessa — così come le possibili reazioni e soluzioni a essa — viene pensata: l’idea di *mondo*.

- 4) La tesi che l’autore porta avanti è estremamente chiara: il mondo fin oggi considerato è morto. Sono stati gli Iperoggetti ad ucciderlo. E con questa tesi Morton non intende affatto porre fine alla “speranza per un’etica o per una politica ecologica”, quanto piuttosto vuole dimostrare l’ipocrisia della retorica contemporanea. [...] Morton afferma che il mondo è finito, ucciso due volte: la prima nell’Aprile del 1784 quando Watt brevettò la macchina a vapore, la seconda nel 1945 con l’invenzione della bomba atomica. Due eventi che hanno causato la fine di un’era geologica e non solo storica. L’attuale era geologica vede esibirsi come protagonisti assoluti oggetti non appartenenti al mondo umano: plastica, petrolio, elementi radioattivi costituiscono una piccola parte di questo nuovo mondo.²⁷

Le date che Morton indica per la *fine del mondo* corrispondono significativamente alle due principali ipotesi sulla “data di nascita”

²⁵ R. Mordacci fa riferimento a Zygmunt Bauman, *Retrotopia*, Polity Press, Cambridge 2017, trad. it. di M. Cupellaro, *Retrotopia*, Laterza, Bari-Roma 2017, p. xv.

²⁶ T. Morton, *Ecology without Nature*, p. 28.

²⁷ Federica Deo e Augusto Fabio Cerqua, “Progettare l’incertezza. Coesistere dopo la fine del mondo”, in *CRIOS 19-20/2020 LETTURE*, Franco Angeli 2020, pp.84-89 (87-88). Gli oggetti menzionati sono esempi di Iperoggetti.

dell'Antropocene²⁸, l'era geologica e storica in cui l'uomo diventa una "forza geofisica su scala planetaria"²⁹ ma che, lungi dall'essere antropocentrica come il nome sembra suggerire, designa un nuovo e assoluto protagonismo del non umano. In tale contesto, assumono particolare rilievo gli *iperoggetti*³⁰, entità ampiamente distribuite nello spazio e nel tempo – emblematico in questo senso è il *riscaldamento globale*. Gli iperoggetti mettono in discussione l'idea di uno sfondo neutro – come "il mondo" – costringendoci a portarlo in primo piano, rivelando che lungi dall'essere "neutro", esso è ideologicamente connotato: "Il mondo è funzione di un insieme complesso e inveterato di forme sociali che potremmo sommariamente definire logistiche dell'agricoltura"³¹. La fine dell'idea di mondo corrisponde al tramonto dell'illusione moderna di un senso del mondo proveniente – e quindi prodotto – dal pensiero umano: gli iperoggetti ci costringono a decentrarci e a creare nuove alleanze con il non-umano. "Nell'epoca degli iperoggetti ci riscopriamo all'interno di altri grandi oggetti (e quindi più grandi di noi): la Terra, il riscaldamento globale, l'evoluzione. Ecco per cosa sta *eco* in ecologia: *oikos*, casa"³², una casa che tuttavia scopriamo essere *estranea*, che ha un senso autonomo e indipendente da quello che gli esseri umani le forniscono.

L'elemento cruciale dell'idea di *mondo* è la sua trascendenza, il suo lasciar persistere la sensazione che vi sia un "altrove" rispetto al piano concreto e fattuale, ponendo problemi tanto al pensiero utopico quanto a quello ecologico. Infatti, la nozione di "altrove" legittima a etichettare il

²⁸ Il termine Antropocene viene coniato nel 2000 dal chimico Paul Crutzen – cfr. Paul Crutzen e Eugene Stoermer, "The Anthropocene" in *Global Newsletter*, 41, 2000, pp. 17-18. Le due "date di nascita" indicate da Morton fanno riferimento rispettivamente alla posizione sostenuta da Paul Crutzen, "Geology of mankind", in *Nature*, Vol. 415, 3 January, 2002 e dall'Anthropocene Working Group (AWG), un gruppo di lavoro interdisciplinare sul tema. Per una discussione critica del concetto di Antropocene si veda Paolo Missiroli, *Teoria critica dell'Antropocene. Vivere dopo la terra, vivere nella terra*, Mimesis, Milano 2022.

²⁹ T. Morton, *Ecologia Oscura*, p. 64.

³⁰ Il testo di riferimento su questo concetto è Timothy Morton, *Hyperobjects: Philosophy and Ecology after the End of the World*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2013, tr. it. di V. Santarcangelo, *Iperoggetti. Filosofia ed ecologia dopo la fine del mondo*, Produzioni Nero, Roma 2018.

³¹ Ivi, p. 137. Con "logistiche dell'agricoltura" o "agrilogistica" Morton intende un progetto che dura da dodicimila anni, a partire dalla Rivoluzione Neolitica dell'agricoltura, che dà l'avvio al processo di nascita e sviluppo della civiltà occidentale – cfr. Morton, *Ecologia Oscura*, pp. 80-100.

³² Ivi, pp. 152-153.

primo come irrealizzabile³³, e il secondo a cercare ancora un *altro* posto dove poter scaricare le responsabilità della crisi climatica³⁴. Il motivo per cui la proposta ecologica di Morton dovrebbe risultare accattivante per il pensiero utopico è proprio questo: il filosofo britannico nega che vi sia un “altrove” rispetto alla realtà concreta della coesistenza ecologica in cui siamo invischiati. Pertanto, ogni orizzonte progettuale non ha alcun luogo, se non quello fattuale, concreto, in cui le entità esistono e si relazionano.

Per Morton, la rivelazione degli iperoggetti agli esseri umani segna l'ingresso in una nuova era, l'Età dell'Asimmetria³⁵, caratterizzata dalla sincerità fenomenologica – la consapevolezza di essere partecipi del tutto ecologico che è la coesistenza – e “da un'intrinseca ironia che è ben altro rispetto all'ironia estetizzante e un po' forzata tipica del postmodernismo”³⁶. Quest'ultima dà luogo a uno sguardo cinico sul reale, definito da Morton “la moda dominante della filosofia e dell'ideologia”, “l'ideologia standard contemporanea”³⁷ o addirittura “una forma di monoteismo”³⁸, colpevole dell'atteggiamento inconcludente del pensiero contemporaneo nei confronti dell'emergenza climatica. Infatti, si tratta di “una modalità critica non in sintonia con l'epoca degli iperoggetti” laddove quest'ultima “ha messo finalmente fine al cinismo” dopo che dal periodo romantico “il cinismo diventò la migliore filosofia sul mercato”³⁹. Gli iperoggetti svelano l'ipocrisia dell'ambientalismo standard, fondato sull'illusione che il nostro atteggiamento etico e politico sia completamente governato dal libero arbitrio.

³³ Ci si riferisce al secondo significato assunto tradizionalmente da utopia secondo Mordacci, quello dell'irrealizzabilità, secondo cui l'utopia non è impossibile da concepire, ma non è realizzabile sul piano concreto e progettuale in cui ci si trova a operare.

³⁴ Si pensi alle pratiche di *greenwashing*, *greenhushing* e *offsetting* operate dalle aziende per deviare l'attenzione dal loro impatto reale a livello ecologico. In questo senso risulta ancor più calzante riferirsi all'*outsourcing*, la delocalizzazione della produzione in paesi le cui norme vigenti sono meno stringenti dal punto di vista della tutela ambientale. Pratiche di questo tipo e la disinformazione che ne consegue rendono impossibile per il consumatore finale operare una scelta etica di acquisto, scaricando peraltro sul singolo la responsabilità di un'intera filiera, spesso intercontinentale.

³⁵ Cfr. T. Morton, *Iperoggetti*, pp. 203-261. *Età dell'Asimmetria* è il titolo dell'ultimo capitolo di *Iperoggetti*.

³⁶ *Ivi*, p. 165.

³⁷ *Ivi*, pp. 198-199.

³⁸ T. Morton, *Ecologia Oscura*, p. 156.

³⁹ *Id.*, *Iperoggetti*, p.201.

5) Il cinismo è la peggiore delle ipocrisie: è ipocrisia al quadrato, poiché il cinico è ipocrita riguardo alla sua stessa ipocrisia. L'ipocrita a un certo punto capisce di aver fallito, il cinico spera sempre che se continuerà a vomitare veleno le cose cambieranno. Il cinico spera: non è al di là della speranza – è semplicemente un ipocrita, cerca di scappare dal destino.⁴⁰

Cinismo e ideologia sono criticati da Morton in quanto ostili al discorso ecologico, e da Mordacci come nemici dell'utopia. In entrambi i casi, assume un ruolo fondamentale l'ironia: "L'ironia è inscindibile dallo spirito utopico [...]: se ogni ironia scompare, se il presunto disegno utopico si presenta con la pedanteria della certezza e il rigore di un sistema, allora siamo di fronte a un'ideologia che finge di essere utopia, che si è impossessata dell'immaginazione e l'ha ridotta al proprio servizio"⁴¹. Per Morton, infatti, l'Età dell'Asimmetria richiede di abbandonare l'ironia propria del cinismo, per accoglierla in una nuova forma: "Ironia significa che più di una cosa è nei paraggi. L'ironia è l'eco di una presenza misteriosa. Perché si possa fare ironia, qualcosa deve già essere nei dintorni. [...]. Ma questo lo sappiamo solo ora, nell'epoca degli iperoggetti"⁴². L'ironia perde il suo carattere moderno infarcito di slogan e di cinismo, e diventa la risorsa fondamentale di questa epoca, l'alleata dell'esperienza della sincerità totale, della consapevolezza di essere un oggetto dentro a un altro oggetto, circondato da altri oggetti⁴³.

La coscienza ecologica di cui Morton è promotore viene ridestata, come accennato in precedenza, dagli iperoggetti, talmente estesi nello spazio e nel tempo che è impossibile coglierli nella loro interezza; guardare un iperoggetto è come guardare una moneta, o la luna: non si possono mai vedere contemporaneamente le sue due facce. Per questo motivo, Morton concluderà

⁴⁰ *Ivi*, p. 189.

⁴¹ R. Mordacci, *op. cit.*, p. 33.

⁴² T. Morton, *Iperoggetti*, p. 116.

⁴³ Questo passaggio è molto importante per l'adesione di Morton al progetto della Object-Oriented-Ontology (OOO), una delle correnti sorte all'interno del Realismo Speculativo. La OOO sostiene l'esistenza reale e autonoma degli oggetti – indistintamente, naturali o artificiali, fisici o immaginari – indipendentemente dalla percezione umana e dalle relazioni che essi hanno. In questo senso, la OOO è anti-antropocentrica, non correlazionista e non relazionale. Tra i massimi esponenti di questo movimento di pensiero c'è Graham Harman, un punto di riferimento essenziale per Morton.

che le cose sono dei *mentitori*⁴⁴ e che “Il gioco dell’illusione e dell’occultamento è un sintomo di realtà. [...] Qui si cela il vero motivo per cui all’interno degli iperoggetti abbiamo sempre torto. [...] Siamo ipocriti nei confronti degli iperoggetti [...] Superare la sindrome dell’anima bella equivale a rendersi conto di essere un ipocrita”⁴⁵.

La Dark Ecology: utopia oltre la sostenibilità

“Fine del mondo”, “ironia”, “ipocrisia”, sono i termini che la riflessione ecologica di Morton pone davanti agli occhi del lettore, rendendo facile pensare che non ci sia una soluzione, che tutto sommato una volta riconosciuti tali limiti – teorici e pratici – l’atteggiamento da assumere sia quello della rassegnazione. Invece – e qui sta il potenziale utopico dischiuso dalla prospettiva di Morton – nonostante la *fine del mondo* sia già avvenuta, progettare il futuro non solo è ancora possibile, ma è l’unica opzione percorribile per far fronte all’attuale stato di cose. Gli iperoggetti sono “messaggi in bottiglie inviateci dal futuro”⁴⁶ sia perché mettono in discussione la sua stessa possibilità d’essere, sia perché ci costringono a fare i conti con scale temporali *altre* da quelle dell’esperienza umana. Prendendo ad esempio alcuni iperoggetti come i materiali radioattivi, Morton osserva che l’emivita del plutonio-239 è di 24100 anni; considerando il riscaldamento globale, sottolinea che secondo alcune stime degli esperti il 7% dei suoi effetti persisterà ancora per centomila anni⁴⁷. Per fronteggiare situazioni di questo calibro, sono necessarie teorie etiche che trascendano le concezioni normative fondate sull’interesse personale e allarghino la prospettiva della temporalità dalla scala umana a quella geologica. La consapevolezza ecologica di Morton, riconoscendo l’apertura al futuro dischiusa da entità come gli iperoggetti, si configura come un’ecologia *a venire*, e in questo senso, coerentemente con i caratteri dell’utopia delineati da Mordacci, è un “pensiero del futuro”. Va

⁴⁴ Cfr. Timothy Morton, *Realist Magic: Objects, Ontology, Causality*, Open Humanities Press, Londra 2013. In questo testo, contemporaneo a *Iperoggetti*, Morton espone la sua prospettiva, coerente con la Object-Oriented-Ontology, sull’essenza intrinsecamente contraddittoria e sfuggente degli oggetti, che li rende inafferrabili nella loro interezza e li sottrae quindi a ogni tentativo di accesso.

⁴⁵ Id., *Iperoggetti*, pp. 197-198.

⁴⁶ *Ivi*, p. 171.

⁴⁷ Su questo si vedano gli studi di David Archer, *The Long Thaw. How Humans Are Changing the Next 100.000*

Years of Earths’ Climate, Princeton University Press 2008; David Archer, “How Long Will Global Warming Last?” su <https://www.realclimate.org/index.php/archives/2005/03/how-long-will-global-warming-last/>.

tuttavia sottolineata una differenza sostanziale tra i due approcci al tema ambientale: mentre Mordacci individua nella nozione di “sviluppo sostenibile”⁴⁸ il nucleo di una possibile utopia ecologica, Morton è critico verso tale nozione, considerandola conservatrice e non sufficientemente fondata a livello teorico, vedendola come una “nuova e migliorata” versione del progetto agrilogistico, applicata al tema ambientale.

6) Il linguaggio della sostenibilità e dell’efficienza, secondo Morton, è “un prodotto del linguaggio che le grandi corporations utilizzano quando s’interrogano sulle strategie da impiegare per salvare i loro profitti, in un’epoca di grandi rivolgimenti nella selezione delle fonti energetiche”, un linguaggio che non è adeguato “all’avvio di una trattazione di temi etici” e che rappresenta un’ennesima espressione della logica dell’agrilogistica.⁴⁹

La *dark ecology* di Morton si muove in direzione opposta rispetto al progetto agrilogistico. Quest’ultimo pone confini, è escludente ed esclusivo – Morton sostiene che da esso dipendono istituzioni e fenomeni come il patriarcato, le diseguaglianze, le epidemie, ma anche la stessa impostazione di pensiero della tradizione occidentale: dal principio di non contraddizione alla concezione aristotelica di “sostanza”, fino a giungere all’idea di essere padroni del proprio destino. L’atteggiamento derivante dal progetto agrilogistico ha tracciato una demarcazione rigida fra umano attivo e non umano inerte, che rifiuta ogni ambiguità e ibridazione e sancisce che tutto ciò che ricade al suo interno è normale, mentre ciò che sta fuori è patologico, abolendo ogni stranezza (*weirdness*). Tuttavia, da una fessura dell’agrilogistica germoglia “l’archilitico, una relazione primordiale tra umani e non umani che non è mai cessata”⁵⁰, e che riabilita tutta la stranezza di cui il mondo agrilogistico ha tentato di sbarazzarsi. La stranezza (*weirdness*) è un concetto che assume valenza ontologica in Morton e permea l’intera realtà, in virtù della discrepanza tra l’essere e l’apparire delle cose, un interstizio ontologico che Morton definisce Crepa (*Rift*). Per Morton: “Le

⁴⁸ R. Mordacci, *op. cit.*, pp. 151-152.

⁴⁹ Cfr. Gianfranco Pellegrino, *Dopo la natura. La new-wave post-ecologista di Timothy Morton*, Introduzione a *Ecologia Oscura*, *op. cit.*, pp. 28-35; le citazioni interne sono tratte da Timothy Morton, *Cosa sosteniamo*, Aboca, Sansepolcro 2019; tr. it. di “What Are We Sustaining?”, conferenza tenuta a Milano, 29/09/2018, nel corso del festival “A seminar la buona pianta”, p. 7.

⁵⁰ T. Morton, *Ecologia Oscura*, p. 103.

cose contengono al loro interno una Crepa⁵¹ invisibile, impossibile da trovare se la si cerca nello spaziotempo percettivo: posso pensarla, ma non riuscirò mai a toccarla. È la Crepa tra ciò che le cose sono e il modo in cui esse appaiono: e proprio perché non riesco a toccare con mano quella Crepa, non riesco a tenere separati questi due aspetti”⁵². Ciò che è non è mai del tutto come appare, ed è sempre strano (*weird*), collegando così il discorso al sentiero dell’illusione, dell’apparizione magica, del possibile *reincantamento* della realtà⁵³. La consapevolezza ecologica – o *ecognosi* – è presentata da Morton come una forma strana del conoscere, più simile al lasciarsi conoscere, simile al *coesistere*. *Ecognosi* significa fare l’abitudine a qualcosa di strano, fare i conti con il perturbante⁵⁴ (*uncanny*) che abita in tutte le entità, compresi noi stessi.

In questo senso, la *dark ecology* è una postura teorica, ma anche una prassi, dal momento che il pensiero per Morton è già di per sé un tipo di azione, in cui ci scopriamo di essere entità coesistenti tra le altre, e di essere implicati nella catastrofe ambientale. Come nell’ironia romantica l’autore pretende di sedere a margine della sua narrazione ma scopre di esservi immerso, così nell’*ecognosi* scopriamo di essere coinvolti nella “scena del crimine”: la catastrofe ambientale viene riletta da Morton mediante la metafora con la trama di un *noir* in cui il detective inizia a dubitare di essere l’assassino. “Nei *noir* più intransigenti, il narratore è implicato nella trama: due livelli che normalmente non si intrecciano, che alcuni ritengono strutturalmente non intrecciabili. Noi popoli “civilizzati” – noi mesopotamici – siamo i narratori del nostro destino. La consapevolezza ecologica è quel momento in cui i narratori scoprono di essere i tragici criminali”⁵⁵. Accorgersi di appartenere a un’entità che è diventata una forza geofisica che agisce su scala planetaria, vuol dire riconoscere la propria responsabilità nella vicenda, una responsabilità non individuale ma *di specie*. Questo non vuol dire che l’assunzione di una responsabilità di specie elimini quella individuale; anzi, Morton si preoccupa di ridefinire i criteri del concetto di persona proprio per dare corpo alla sua proposta ecologica: se c’è una responsabilità individuale

⁵¹ La parola è lasciata volontariamente in maiuscolo, perché è Morton stesso a capitalizzarla nei suoi testi, considerandola uno dei suoi concetti ontologici fondamentali.

⁵² Ivi, p. 130.

⁵³ Questo tema non può essere approfondito nel presente contesto poiché sarebbe necessario spiegare tutto l’apparato ontologico di Morton per mostrare come il suo progetto nel complesso può essere letto anche come un possibile tentativo di *reincantamento*.

⁵⁴ Il riferimento qui è a Sigmund Freud, “Das Unheimliche” in *Imago* 5, no. 5-6 (1919): 297-324, tr. it. di Cesare L. Musatti, *Il perturbante*, in *Opere*, Bollati Boringhieri, Torino 1989.

⁵⁵ T. Morton, *Ecologia Oscura*, p. 50.

da cui partire, questa è la messa in questione dell'essere una persona. "Esistere è essere paranoico nei confronti dell'ipotesi che tu sia un algoritmo. Essere una persona è essere preoccupato della possibilità di non esserlo"⁵⁶: il dubbio cartesiano incorpora l'*uncanny* freudiano e si spinge alla massima radicalità, sostenendo che "persona" è "chi pone in questione l'essere persona". Ancora una volta, l'analisi è svolta in analogia con la trama narrativa di un *noir*, in questo caso tratto dal cinema: Morton fa riferimento a *Blade Runner* – concepito come la migliore lettura contemporanea di *Frankenstein* – per osservare che il cacciatore di replicanti Deckard, mentre svolge il proprio lavoro, inizia a dubitare di essere egli stesso un replicante, ponendo il suo stesso "essere persona" in questione. Opere come *Frankenstein* e *Blade Runner* insegnano ad amare le persone anche quando non sono persone, ad amare "l'automatico in quanto automatico"⁵⁷, una lezione che Morton considera cruciale per la svolta ecologica. Soltanto a partire da queste considerazioni si può comprendere in quale modo la *dark ecology*, contrariamente agli ambientalismo *standard*, può essere fondata sul godimento.

Le strategie dell'ambientalismo *standard*, fondate su restrizione e senso di colpa, sono inefficaci ed errate secondo Morton: "La colpa è piacere alla rovescia"⁵⁸ e in quanto tale è impossibile pensare che possa fornire una leva motivazionale per l'azione responsabile. Morton reputa fallimentare fondare qualsiasi tipo di etica su questo sentimento; quindi, opera una rivoluzione concettuale che punta sul piacere, considerandolo un aspetto ineliminabile nella nostra relazione con l'alterità. L'analisi di Pellegrino illustra perfettamente questo passaggio:

7) L'ecologia non deve demonizzare il piacere e il consumo: consumare significa entrare in contatto con le cose, avere un desiderio verso cose differenti dal proprio sé. E il desiderio, l'apertura all'altro e la conoscenza sempre più approfondita dell'Altro diverso da sé, eppure in simbiosi con sé – l'estraneo o lo straniero strano, come lo chiama Morton – sono il punto di partenza della consapevolezza ecologica, cioè della prospettiva che considera esseri umani e non umani sullo stesso piano.⁵⁹

⁵⁶ *Ivi*, p. 140.

⁵⁷ *Id.*, *Ecology without Nature*, p. 188.

⁵⁸ *Id.*, *Ecologia Oscura*, p. 170.

⁵⁹ G. Pellegrino, art. cit., p. 16.

La valorizzazione del piacere è un ulteriore punto che accomuna la riabilitazione del pensiero utopico operata da Mordacci alla proposta ecologica di Morton: “La vita come piacevolezza condivisa, questo è l’orizzonte morale verso il quale l’utopia richiama le energie personali dei singoli e delle relazioni: “è prerogativa dell’uomo – la sua più tipica – mitigare le pene altrui e, tolta ogni amarezza, restituire la vita alla gioia, vale a dire al piacere”⁶⁰. Il pensiero ecologico, infatti, pone il problema dell’Altro che soffre – la Terra, gli animali, le piante, i replicanti di *Blade Runner* – e per aprirsi ad esso c’è bisogno di un atto di compassione, ma questo non è possibile senza il desiderio dell’Altro. L’elemento più originale di *Dark Ecology* forse è proprio questo: la consapevolezza ecologica *a venire* non si compie nella negatività della privazione generata dal senso di colpa, ma nel desiderio. La coesistenza diventa un bagno nella realtà che non è l’immersione romantica nella Natura, ma l’attrazione verso la trama giocosa del tutto ecologico che abitiamo. Questo sentimento diventa bramosia ardente, condizione di possibilità della compassione necessaria a instaurare un nuovo tipo di rapporto con le entità non-umane. Irretiti dalla trama misteriosa della realtà ecologica di Morton, iniziamo a provare fascinazione verso tutte le cose che coesistono, e così facendo a desiderare il loro godimento quanto il nostro.

Il godimento, che è di fatto un tipo di ricezione estetica, salda il pensiero ecologico di Morton alla dimensione estetica, ma ne ribalta i canoni. Se l’estetica tradizionale di matrice romantica idealizza la Natura nel suo aspetto armonico e rigoglioso, benevolo e gradevole, l’estetica dell’Età dell’Asimmetria deve assumere un tono *dark*, oscuro, deve cioè rendersi disponibile a riconoscere l’aspetto spettrale e morente della realtà posteriore alla *fine del mondo*, che è strana e misteriosa e non coincide con la sua apparenza. La *dark ecology* è un progetto estetico ed etico insieme: riveste le entità di un incanto gotico, ma non per questo le desidera meno; anzi, è proprio per questo che invita alla coesistenza, all’amore per il vischioso e il mostruoso che si cela in esse. In una frase: l’*ecognosi* insegna ad amare “l’automatico *in quanto* automatico”⁶¹. La *dark ecology* è il progetto utopico di un’“ecologia senza ambientalismo”⁶², senza concetti trascendentali come

⁶⁰ R. Mordacci, *op. cit.*, 51; cfr. pp. 50-51, p. 134. La citazione interna è di T. More, *op. cit.*, p. 102.

⁶¹ T. Morton, *Ecology without Nature*, p. 188.

⁶² Id., *The Ecological Thought*, Harvard University Press, Cambridge 2010, trad. it. di L. Candidi, *Come un’ombra dal futuro. Per un nuovo pensiero ecologico*, Aboca, Sansepolcro 2019, p. 16.

la Natura e il *mondo* che sovrascrivono il dato semplice e ineludibile della coesistenza, ma “non è senza di noi”⁶³. In questo senso, il pensiero ecologico sembra saldare il proprio destino a quello di “utopia”, il cui esercizio immaginativo verso il futuro e il cui potenziale trasformativo nei confronti dello *status quo* ne sanciscono l’essenza insostituibile: “Senza utopia si può forse distruggere un ordine esistente, ma non se ne può creare nessun altro”⁶⁴.

Conclusioni

La *dark ecology* si configura, alla luce del dialogo instaurato con le categorie individuate da Mordacci, come un autentico progetto utopico. Sebbene Morton muova dalla premessa che “la fine del mondo” sia già avvenuta, egli indica la possibilità di abitare consapevolmente tale condizione, proiettandosi in un futuro che gli iperoggetti fanno precipitare già nel presente. La *dark ecology* è prima di tutto un riposizionamento del pensiero, che invita a lasciar essere – e amare – le alterità non umane così come sono, riconoscendo loro dignità e autonomia. Morton incarna una postura, teorica e pratica, non violenta e non coercitiva, rinunciando a qualsiasi pretesa di dominio sul reale: “Forse anche l’indifferenza indica un modo di interessarsi a umani e non umani, ma in maniera meno violenta, concedendo loro semplicemente di esistere [...], per nessun motivo valido”⁶⁵.

Si tratta di un approccio “non prescrittivo” all’etica che solleva indubbiamente una serie di questioni teoriche controverse. Paolo Pecere, ad esempio, ne contesta la carenza sul piano della prassi etico-politica, rilevando che la *dark ecology* rischia di risolversi in un mero esercizio estetizzante dinanzi a una realtà poeticamente morente⁶⁶. A tale obiezione è possibile contrapporre l’analisi etnografica di Dębińska, in cui la proposta di Morton non paralizza l’attivismo ma, al contrario, stimola forme di mobilitazione concrete e storicamente situate in risposta alla crisi climatica⁶⁷. In questa stessa direzione si inserisce la prospettiva ecocritica di Sullivan⁶⁸, che

⁶³ Id., *Ecology without Nature*, p. 205.

⁶⁴ R. Mordacci, *op. cit.*, p. 122.

⁶⁵ T. Morton, *Being Ecological*, Penguin Books, Penguin Random House UK 2018, tr. it. di Giancarlo Carlotti, *Noi, Esseri Ecologici*, Laterza, Bari 2018, p. 176.

⁶⁶ Su questo si veda la critica rivolta a Morton da Paolo Pecere in *Il senso della Natura*, Sellerio, Palermo 2024, pp. 429-433.

⁶⁷ Maria Salomea Dębińska, “Witnessing from within: Hyperobjects and climate activism in Poland” in *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, vol. 11, no. 2, 2021, pp. 445-460.

⁶⁸ Heather I. Sullivan, “Dirty Traffic and the Dark Pastoral in the Anthropocene: Narrating Refugees, Deforestation, Radiation, and Melting Ice” in *Literatur für Leser*, vol. 37, no. 2, 2014, pp. 83-98.

valorizza la *dark ecology* come superamento dei residui nostalgici del pastoralismo ecologico, offrendo strumenti critici per narrare e abitare la realtà del cambiamento climatico.

Il dibattito critico attorno a Morton lascia emergere l'esigenza di leggere questo autore dismettendo le lenti ancora "moderne" del pensiero occidentale, e rinunciando alla pretesa di trovare nel suo lavoro la ricetta perfetta per un'etica ambientale collaudata e funzionante. Tale impostazione risulta del resto estranea allo stesso metodo del filosofo britannico. In quest'ottica, risulta più funzionale riconsiderare la *dark ecology* a partire dallo stimolo di Mordacci di un "ritorno a utopia", accompagnato all'invito mortoniano ad abitare l'Età dell'Asimmetria. È proprio entro questo futuro già dischiuso, nei suoi paradossi e nelle sue minacce, che si avverte l'urgenza di teorie e pratiche capaci di realizzare il "buon luogo" qui, e non altrove.

SEZIONE III

TEMI

Themes

L'UTOPIA DI UN'ALFABETIZZAZIONE DIFFUSA *FINOCCHI Riccardo**

Abstract

This paper analyzes the long and unfinished process of literacy in Italy, interpreted as a political and institutional utopia due to its evident criticalities and the risk of historical failure. A comparison of the 2013 and 2024 OECD-PIAAC data reveals that the level of core competencies (literacy, numeracy, and adaptive problem solving) among Italian adults remains significantly below the OECD average. Approximately 70% of the adult population falls short of the minimum threshold for functional text comprehension, highlighting a progressive decline in skills with age and the long-term ineffectiveness of the school system.

From the unification of Italy to the present day, mass schooling has reduced instrumental illiteracy, yet it has failed to curb return illiteracy and the worrying spread of a pervasive and invisible functional illiteracy. To ensure a participatory democracy, it is essential to overcome rigid and standardizing educational models by promoting new language and lifelong learning policies aligned with the equity goals of the 2030 Agenda.

Keywords: Functional literacy, Lapsed illiteracy, OECD-PIAAC Survey, Language policies, educational utopia.

1. Premessa

Il lavoro che segue è una ricognizione ampia e documentata del lungo processo di alfabetizzazione che ha riguardato l'Italia e che, possiamo affermare, non si è ancora concluso. I dati che commentiamo non sono inquadrati in un discorso teorico di fondo in grado di rendere ragione di ciò che è accaduto sul piano dell'educazione linguistica e, forse, lo spazio di un articolo non sarebbe nemmeno sufficiente a tale scopo. Ci preme, invece, offrire un quadro descrittivo, poiché siamo convinti che ciò sia, di per sé, l'evidenza di un'utopia sotto molteplici aspetti: per un verso, è l'ideale regolativo che ha guidato le azioni politiche nel campo dell'educazione linguistica; per altro verso, rappresenta una costruzione ideologica che continua a essere il volano di una realtà da ripensare; per altro verso ancora, infine, è un fallimento storico del quale osserviamo gli esiti.

**Professore di Filosofia e teoria dei linguaggi presso l'Università di Cassino e del Lazio Meridionale.*

Questa ambiguità è presente nell'impianto complessivo del nostro contributo, il cui scopo primario è trasformarla in un'osservazione esplicita che renda manifeste le criticità e serva, ragionevolmente, da spunto per ulteriori valutazioni.

Riprendiamo qui alcune riflessioni sviluppate già in una precedente pubblicazione (cfr. Finocchi 2024) alla luce di nuovi dati provenienti dal secondo ciclo dell'indagine PIAAC (*Programme for the International Assessment of Adult Competencies*) del dicembre 2024 (anche detto PIAAC 2). Nella nostra precedente analisi disponevamo solo dei dati della prima indagine PIAAC 2013, la seconda indagine, prevista per il 2023, è uscita in ritardo anche per un prolungamento dei lavori dovuto alla pandemia da Covid. Tra il 2011 e il 2012 viene svolta la prima indagine PIAAC sulle competenze degli adulti promossa dall'OCSE/OECD¹ che analizza il livello di competenze fondamentali della popolazione tra i 16 e i 65 anni in 24 paesi (Australia, Austria, Belgio, Canada, Cipro, Corea del Sud, Danimarca, Estonia, Finlandia, Francia, Germania, Giappone, Irlanda, Italia, Norvegia, Paesi Bassi, Polonia, Regno Unito, Repubblica Ceca, Russia, Slovacchia, Spagna, Stati Uniti e Svezia). Dal primo rapporto è emerso che il 70% della popolazione italiana in età attiva (cioè tra i 16 e i 65 anni) è al di sotto delle capacità minimali di comprensione dei testi, anche semplici, e dunque al di sotto della possibilità di partecipare consapevolmente alle funzioni democratiche richieste per una cittadinanza attiva. Prima di allora, nel 2008, De Mauro, in un articolo apparso sulla rivista *Internazionale* (n. 734 7/14 marzo 2008), già denunciava:

Cinque italiani su cento tra i 14 e i 65 anni non sanno distinguere una lettera da un'altra, una cifra dall'altra. Trentotto lo sanno fare, ma riescono solo a leggere con difficoltà una scritta e a decifrare qualche cifra. Trentatré superano questa condizione ma qui si fermano: un testo scritto che riguardi fatti collettivi, di rilievo anche nella vita quotidiana, è oltre la portata delle loro capacità di lettura e scrittura, un grafico con qualche percentuale è un'icona incomprensibile. Secondo specialisti internazionali, soltanto il 20 per cento della popolazione adulta italiana possiede gli strumenti minimi indispensabili di lettura, scrittura e calcolo necessari per orientarsi in una società contemporanea. Questi dati risultano da due diverse indagini comparative svolte nel 1999-2000 e nel 2004-2005 in diversi paesi².

¹ Cfr. www.oecd.org/skills/piaac/ - Organizzazione per la cooperazione e lo sviluppo economico (OCSE) – Organisation for Economic Co-operation and Development (OECD).

² De Mauro, 2008, snp.

Con buona probabilità, già così, è chiaro, anche a chi non fosse informato, di cosa si tratta e dell'entità del problema.

La comparazione tra i nuovi dati dell'indagine PIAAC 2024 e quelli della precedente 2013, purtroppo, non fa emergere una condizione di miglioramento per l'Italia. Come sintetizzato dall'Accademia della Crusca, il confronto “mostra che, negli ultimi dieci anni, la competenza media in alfabetizzazione è migliorata solo in Danimarca e Finlandia, rimanendo stabile o in calo in tutti gli altri Paesi partecipanti, compresa l'Italia”³, sottolineando che “l'espansione educativa diffusa non ha compensato queste tendenze, perché la competenza tra i laureati universitari è diminuita o è rimasta stagnante nella maggior parte dei casi”⁴.

Possiamo cogliere quanto appena descritto attraverso i dati numerici riportati nella tabella di fig. 1, in cui sono evidenziati i risultati dell'indagine PIAAC relativi a 13 dei 31 paesi coinvolti per quanto riguarda le competenze alfabetiche (*literacy*), matematiche (*numeracy*) e di problem solving (*adaptive problem solving*) degli adulti tra i 16 e i 65 anni, in un raffronto tra l'Italia e il valore medio tra i paesi OCSE.

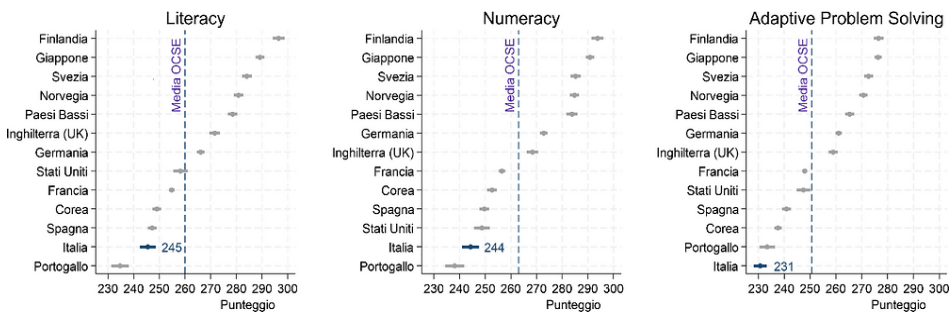


Fig. 1 – Confronto tra *literacy*, *numeracy* e *adaptive problem solving* (fonte: OECD - Organisation for Economic Co-operation and Development)⁵.

L'Italia, tra i paesi riportati nelle tabelle, occupa una posizione molto bassa, al di sotto della media OCSE, confermando i dati già emersi

³ Cfr. <https://accademiadellacrusca.it/it/contenuti/il-rapporto-piaac-ocse-2024/40918> (vistato marzo 2026).

⁴ *Ibidem*

⁵ I Paesi messi a confronto includono i Paesi e le economie con i più alti punteggi di competenza e quelli più ampi in termini di popolazione adulta (16-65 anni). Cfr. https://www.oecd.org/it/publications/indagine-sulle-competenze-degli-adulti-2023_e014cfb-it/italia_859a992c-it.html#section-d1e35 (vistato marzo 2026).

dall'indagine PIAAC 2013. Nel rapporto PIAAC, la *literacy* non deve essere intesa come semplice capacità alfabetica, bensì come la capacità di comprendere, valutare e utilizzare i testi scritti per raggiungere i propri obiettivi, sviluppare le proprie conoscenze e potenzialità per prendere parte attiva alla società. Include la capacità di cogliere il significato di frasi o testi lunghi, di comprendere le intenzioni dell'autore e di compiere inferenze. Non è semplicemente lettura ma competenza funzionale. Lo stesso vale per la *numeracy*, indica la capacità degli adulti di reperire, utilizzare, interpretare concetti matematici per gestire le situazioni della vita quotidiana, come esaminare un budget, calcolare sconti, comprendere percentuali, interpretare grafici e tabelle, stimare quantità. Altrettanto, *adaptive problem solving* (APS) nel PIAAC-OCSE è la capacità di risolvere problemi complessi e dinamici attraverso le proprie strategie, analizzando le informazioni, valutando i rischi, gestendo gli imprevisti e prendendo decisioni.

Se osserviamo nel dettaglio i risultati dell'indagine PIAAC 2024 possiamo vedere (fig. 2) che il 70% circa della popolazione adulta italiana non supera la soglia del livello 2 nelle tre competenze misurate, e almeno 35% si posiziona al livello 1 o al di sotto del livello 1, mentre oltre il livello 4 troviamo solo il 5-6% della popolazione adulta.

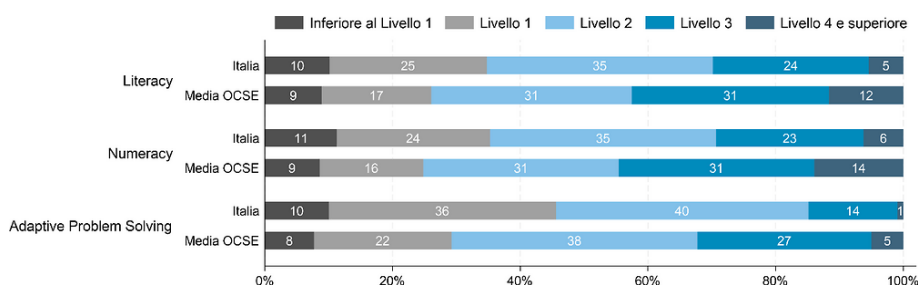


Fig. 2 - Percentuale di adulti per livello di competenza in *literacy*, *numeracy*, *adaptive problem solving*: Italia e media OCSE (fonte: OECD - *Organisation for Economic Co-operation and Development*)⁶.

Al livello 1 o inferiore si collocano gli adulti con una competenza ridotta: sono in grado, in *literacy*, di comprendere testi brevi ed elenchi quando le informazioni sono chiaramente indicate; non sono invece in grado di comprendere informazioni complesse che richiedono collegamenti testuali e intertestuali o inferenze. Chi non ha superato il livello 1 è in grado di comprendere solo frasi brevi e molto semplici. Per quanto riguarda le

⁶ Ivi.

competenze in *numeracy*, i soggetti con punteggio 1 riescono a compiere calcoli di base con numeri interi, a comprendere i decimali e a reperire informazioni da tabelle e grafici, ma possono avere difficoltà con attività matematiche più complesse; al di sotto del livello 1 sono in grado solo di eseguire somme e sottrazioni con piccoli numeri. Per l'*adaptive problem solving*, il livello 1 indica adulti in grado di risolvere problemi semplici, con poche variabili e informazioni che non cambiano; hanno difficoltà con problemi che richiedono più passaggi e più variabili; al di sotto del livello 1 le competenze sono sufficienti per risolvere problemi molto semplici a un solo passaggio. Al contrario, il ristretto numero di adulti, pari al 5-6% (1% per il *problem solving*), che hanno ottenuto un punteggio di livello 4 o 5 nelle tre competenze deve essere considerato ad alta *performance*.

Se poi osserviamo il dato disagregato delle tre competenze per fasce d'età (fig. 3), la situazione diviene preoccupante, poiché il punteggio che misura le competenze diminuisce con l'aumentare dell'età. Dunque, tendenzialmente, visto che la popolazione compresa entro 65 anni d'età è pienamente scolarizzata, dobbiamo rilevare un progressivo indebolimento delle competenze acquisite, ossia un'inefficacia complessiva nel mantenimento della formazione impartita attraverso il sistema scolastico.

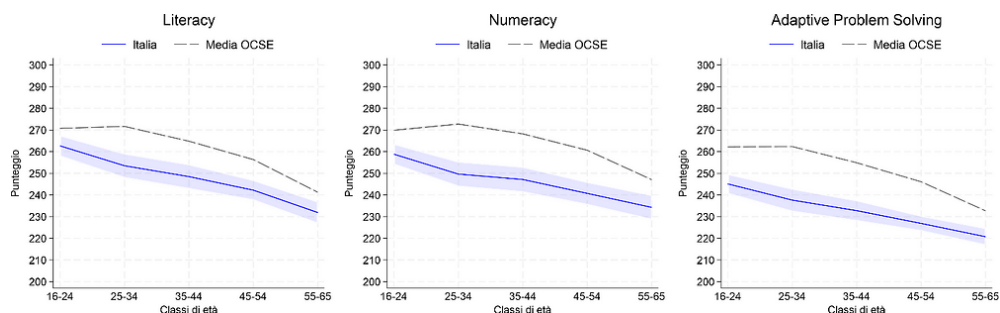


Fig. 3 - Punteggio medio in *literacy*, *numeracy* e *adaptive problem solving*, per classi di età. Confronto delle medie dell'Italia e dell'OCSE (fonte: OECD - *Organisation for Economic Co-operation and Development*)⁷.

Quest'ultimo aspetto, ovvero il progressivo indebolimento delle competenze misurate dal rapporto PIAAC e, di conseguenza, una certa fragilità della formazione scolastica, è particolarmente evidente nel confronto - già rilevato dall'accademia della Crusca - tra i dati PIAAC 2013-2024 per

⁷ Cfr. https://www.oecd.org/it/publications/indagine-sulle-competenze-degli-adulti-2023_e014cfb-it/italia_859a992c-it.html#section-d1e35 (vistato marzo 2026).

quanto attiene alla *literacy*. Come si può notare (fig. 4), il dato non è omologabile tra i diversi paesi. Infatti, i primi 5 paesi nel PIAAC 2013 erano (nell'ordine) il Giappone, la Finlandia, i Paesi Bassi, l'Australia, la Svezia. Sostanzialmente gli stessi, in un diverso ordine, nel PIAAC 2024: Giappone, Svezia, Finlandia, Norvegia, Paesi Bassi. I primi 5 paesi mantengono più o meno invariato il dato ad esclusione della Norvegia che migliora il livello di competenza. L'Italia, sempre posizionata nettamente al di sotto della media OCSE, non è più l'ultima per il livello di competenze nella *literacy* negli adulti; ci sono paesi più svantaggiati: Israele, Lituania, Polonia, Portogallo e Cile. Nonostante ciò, in Italia si registra un aumento dei soggetti con punteggio 1 o inferiore, a conferma del generale impoverimento delle competenze di base.

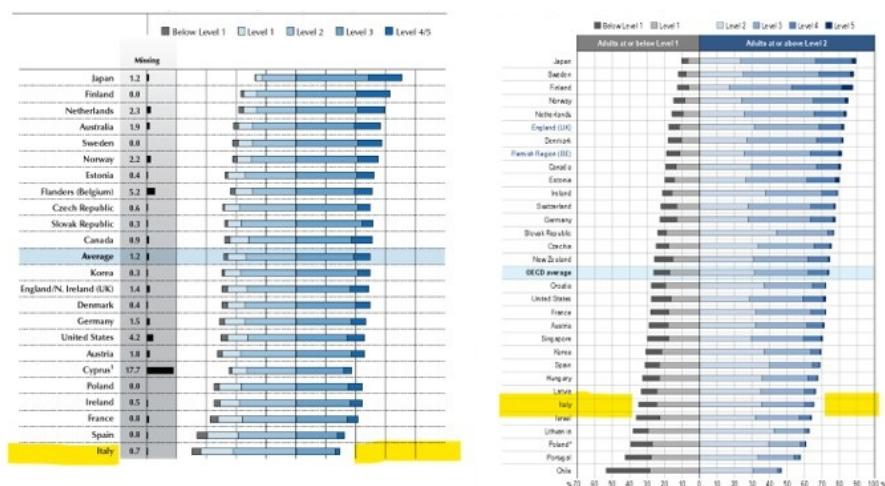


Fig. 4 – Confronto tra i dati relativi alla *literacy* di PIAAC 2013 e PIAAC 2024 (fonte: Accademia della Crusca)⁸.

2. Utopia, alfabetizzazione e analfabetismo

La pianificazione politica delle questioni linguistiche è di vitale importanza negli stati democratici moderni. Proprio attraverso la realizzazione di una compiuta educazione scolastica e linguistica per i diversi strati sociali è possibile una democrazia funzionale, equa e sostenibile. La

⁸ Cfr. <https://accademiadellacrusca.it/contenuti/il-rapporto-piaac-ocse-2024/40918> (vistato marzo 2026).

scolarizzazione, e in particolare l'acquisizione di un'adeguata competenza linguistica, consente ad ogni cittadino la partecipazione attiva alla vita democratica e ai processi decisionali, nonché garantisce trasparenza e consapevolezza delle scelte di delega rappresentativa alla base di ogni democrazia. La domanda che qui ci poniamo, anche alla luce dei dati recenti, e meno recenti, ricavabili dall'indagine PIAAC, è se la relazione tra scolarizzazione e acquisizione delle competenze base necessarie per la partecipazione consapevole a quel processo di democratizzazione equo e diffuso sia davvero avvenuta o se, invece, non sia da considerare sul piano utopico e, dunque, debba essere riletta in una diversa prospettiva sicuramente meno funzionalista e positivista.

L'idea, o l'ideale, di realizzare una scolarizzazione di massa è iniziata dopo l'unità d'Italia e ha avuto come primo obiettivo proprio l'educazione linguistica, nella *Storia linguistica dell'Italia unita* De Mauro⁹ sottolinea che "al momento dell'unificazione la popolazione italiana era per quasi l'80% priva della possibilità di venire a contatto con l'uso scritto dell'italiano, ossia, per la già rammentata assenza dell'uso orale, dell'italiano senz'altra specificazione". La nazione italiana, appena unificata nei territori, doveva costituirsi anche nelle forme di un'identità culturale, come un'utopia rispetto all'evidente frammentazione derivata dalle profonde diversità regionali, e il primo passo per costituirla era la diffusione di una lingua nazionale comune – la lingua manzoniana – da far acquisire a una popolazione che, in modo netto, era prevalentemente dialettale. Per questo programma linguistico la sola azione scolastico/educativa non sarebbe stata sufficiente, scrive ancora De Mauro¹⁰: "sperare di modificare le condizioni linguistiche italiane soltanto attraverso l'azione dei maestri toscani che diffondevano la lingua comune era e doveva rivelarsi illusorio. Era stata, questa, la proposta della più sistematica delle dottrine linguistiche elaborate negli anni dell'unificazione: la teoria manzoniana". La scuola, in primis, dovette rispondere al programma di diffusione della lingua comune che si presentava, come già sottolineato, piuttosto come un progetto utopico, e al quale parteciparono in modo strutturante, a volte anche implicitamente, la stampa e gli altri media (radio e poi TV), l'esercito, le istituzioni burocratiche. Il processo di alfabetizzazione della popolazione italiana non fu immediato e, tantomeno, omogeneo sia tra le diverse aree geografiche sia tra le differenze di genere. Basta ripercorrere

⁹ De Mauro 1963, p. 35

¹⁰ *Ivi*, p. 43

rapidamente i dati riportati al tempo da De Mauro¹¹ e disponibili presso l'ISTAT¹² per comprendere come le politiche scolastiche, e dunque linguistiche in primo luogo, dovessero mantenere come obiettivo primario la riduzione dell'analfabetismo. Nel 1871 la percentuale di analfabeti era del 69% (sette italiani su dieci); nel secondo dopoguerra, ancora, il 12,9% della popolazione risultava analfabeta; nel 1961 l'analfabetismo si riduce all'8,3% (otto italiani su cento), laddove però, a metà degli anni Cinquanta, era intervenuta la legge che estendeva l'obbligo scolastico fino ai quattordici anni d'età. La scolarizzazione è sicuramente un dato rilevante da correlare al processo di alfabetizzazione avviato con le politiche linguistiche post unitarie e proseguito nel dopoguerra: nel 1951, riporta l'ISTAT¹³, circa venti milioni di italiani (46,3%) nonostante sapessero leggere e scrivere non avevano titoli di studio (considerati *alfabeti*); tredici milioni (30%) di cittadini con licenza elementare; due milioni e mezzo circa (5,9%) con la licenza media; un milione e quattrocentomila (3,3%) con diploma; e con la laurea solo quattrocentomila persone (1%). Dopo i primi cinquant'anni, nel 2001, il dato è mutato: quasi dieci italiani su cento non hanno titoli di studio, una porzione residua di popolazione; un quarto, invece, ha conseguito la licenza elementare e il 30% ha la licenza media, mentre un 25% è diplomato. I laureati sono ancora pochi: il 7,1%. I dati ricavati dal censimento del 2011 e del 2020 (si vedano fig. 5 e 6) mostrano ancora un progresso nel livello di istruzione: aumento dei laureati, diminuzione dei cittadini senza titolo o con licenza elementare e media, conseguenza anche del ricambio demografico, poiché proprio le generazioni più anziane non avevano avuto accesso all'istruzione. Nelle classi sociali a più bassa scolarizzazione, e dunque al livello minimo di alfabetizzazione, sussiste un costante rischio di regresso verso stati di semianalfabetismo, un analfabetismo di ritorno, che è "condizione di chi ha disimparato a leggere e scrivere per mancanza di pratica"¹⁴. Questa mancanza di pratica e conseguente rischio di un ritorno di analfabetismo, possiamo affermare, riguarda anche coloro che, usciti dalle scuole medie, hanno smesso di leggere e di scrivere.

¹¹ Cfr. *ibidem*.

¹² Cfr. <https://www.istat.it/it/files/2011/03/Italia-in-cifre.pdf>.

¹³ Si veda ancora il rapporto ISTAT *Italia in cifre*, p. 15 - <https://www.istat.it/it/files/2011/03/Italia-in-cifre.pdf>

¹⁴ Cfr. il dizionario "De Mauro" su www.dizionario.internazionale.it – su questi temi, inoltre, cfr. De Mauro 1977; De Mauro 1980, De Mauro 1994.

-» Anno di Censimento		2011									
-» Tipo dato		popolazione residente (valori assoluti)									
i	-» Titolo di studio	nessun titolo di studio	licenza di scuola elementare	licenza di scuola media inferiore o di avviamento professionale	diploma di scuola secondaria superiore (2-3 anni)	diploma di scuola secondaria superiore (4-5 anni)	diploma terziario non universitario del vecchio ordinamento e diplomi A.F.A.M.	diploma universitario (2-3 anni) del vecchio ordinamento (incluse le scuole dirette a fini speciali o parauniversitarie)	laurea	laurea magistrale	totale
		▲▼	▲▼	▲▼	▲▼	▲▼	▲▼	▲▼	▲▼	▲▼	▲▼
-» Territorio											
🇮🇹 Italia		4 920 233	11 279 166	16 706 879	3 044 248	13 906 688	206 412	441 072	932 372	4 691 104	56 128 173

Fig. 5 - Dati ISTAT titoli di studio in Italia nel 2011¹⁵.

Dunque, il rischio concreto di analfabetismo di ritorno, stando ai dati ISTAT, riguardava più della metà della popolazione ancora nel 2011 (vedi fig. 5) – cioè 32 milioni di italiani su 56 milioni in totale – e poco meno della metà della popolazione italiana nel 2020 – 24 milioni di persone su 51 milioni complessivi di abitanti (fig. 6).

Classe di età		15 anni e più ▾					
Seleziona periodo		2020					
Titolo di studio	licenza di scuola elementare, nessun titolo di studio	licenza di scuola media	diploma 2-3 anni (qualifica professionale)	diploma 4-5 anni (maturità)	laurea e post-laurea	totale	
	▲ ▽	▲ ▽	▲ ▽	▲ ▽	▲ ▽	▲ ▽	
Territorio							
🇮🇹 Italia	8 263	16 733	2 841	16 197	7 944	51 977	

Fig. 6 - Dati ISTAT sui titoli di studio in Italia nel 2020¹⁶.

La questione di un processo sostenibile di democratizzazione che perseguisse un'utopia di politica linguistica diffusa e consolidata a larghi strati della popolazione avrebbe dovuto affrontare il problema dell'analfabetismo di ritorno e il rischio di regressione delle competenze di base necessarie a una partecipazione consapevole. Il processo di alfabetizzazione, iniziato con l'unificazione politica e linguistica dell'Italia, ha avuto tempi di attuazione lunghi e nessuna programmazione successiva alla semplice alfabetizzazione. Dunque, nell'ipotesi di una programmazione educativa sostenibile, capace di tradurre l'utopia di un'alfabetizzazione di massa in un progetto democratico compiuto, sarà necessario attivare politiche

¹⁵ http://dati-censimentopopolazione.istat.it/Index.aspx?DataSetCode=DICA_TITSTUDIO

¹⁶ <http://dati.istat.it/index.aspx?queryid=55981#>

linguistiche volte a mantenere l'alfabetizzazione nelle classi sociali meno attrezzate dal punto di vista della scolarizzazione e delle funzionalità linguistiche, anche attraverso l'uso dei nuovi strumenti di comunicazione. In passato, sperimentazioni extrascolastiche di alfabetizzazione primaria sono state fatte, tra il 1960 al 1968 la RAI ha mandato in onda con il sostegno del Ministero della Pubblica Istruzione il programma *Non è mai troppo tardi* condotto dal maestro Alberto Manzi¹⁷, un corso di istruzione popolare per il recupero dell'adulto analfabeta per insegnare a leggere e a scrivere a coloro che avevano già superato l'età scolare. Ispirarsi alla prima alfabetizzazione, riprogrammare le politiche linguistiche per fronteggiare il rischio di un analfabetismo di ritorno, per l'immediato e per il futuro, deve essere un obiettivo.

2. Dall'utopia delle competenze diffuse a un analfabetismo funzionale diffuso

Dall'indagine PIAAC sul livello di competenze fondamentali della popolazione è emerso che l'Italia occupa le ultime posizioni (in particolare tra i paesi europei). Questo denota la rilevanza di un problema italiano, legato probabilmente alla conformazione socioculturale del paese e, in parte, alla scarsa efficacia dei sistemi educativi. Sussiste una porzione della popolazione che non possiede un livello accettabile di quelle competenze che l'OCSE definisce necessarie per interagire, comprendere e comunicare efficacemente nelle attuali società complesse: "The Survey measures adults' proficiency in key information-processing skills - literacy, numeracy and problem solving - and gathers information and data on how adults use their skills at home, at work and in the wider community"¹⁸. Questa carenza di competenze è paragonabile all'analfabetismo strutturale post-unitario, una nuova forma di analfabetismo, ormai da diverso tempo definita come *analfabetismo funzionale*. La definizione di analfabeta funzionale – functionally illiterate, elaborata a partire da quella functionally literate - è ribadita dall'UNESCO:

A person is functionally literate/illiterate who can/cannot engage in all those activities in which literacy is required for effective functioning of his or her group and community and also for enabling him or her to continue to use reading, writing and calculation for his or her own and

¹⁷ Cfr. <https://www.raiplay.it/programmi/nonemaitroppotardi>

¹⁸ Cfr. cfr. www.oecd.org/skills/piaac/: "L'indagine misura la competenza degli adulti nelle principali abilità di elaborazione delle informazioni - alfabetizzazione, calcolo e risoluzione dei problemi - e raccoglie informazioni e dati su come gli adulti utilizzano le loro competenze a casa, al lavoro e nella comunità in generale".

the community's development. (Definition originally approved in 1978 at UNESCO's General Conference, and still in use today.)¹⁹

Evidentemente non si tratta di analfabeti strumentali, incapaci di leggere, scrivere e fare conto, ma di una nuova e diversa forma di disagio: tutti coloro che pur sapendo leggere e scrivere non riescono a gestire in modo efficace la comprensione linguistica, cioè sostanzialmente leggono (ascoltano) ma non colgono appieno, nella loro complessità, i significati; la qual cosa comporta il non poter utilizzare funzionalmente (come ribadito dall'UNESCO) per scopi sociali o personali le informazioni contenute nei testi con cui entrano in contatto. L'analfabeta funzionale ha difficoltà a comprendere, nella lettura, il senso di testi complessi e a scrivere ed esprimere correttamente concetti elaborati. Un analfabeta funzionale è in grado di interagire linguisticamente, attraverso la scrittura o l'ascolto di audiovisivi, sui social media, però non è in grado di cogliere appieno il senso di un bugiardino dei medicinali, o i termini di una polizza assicurativa, o un'offerta d'investimento bancario, non riesce a comprendere pienamente un articolo di giornale o un romanzo, fatica a esprimere le proprie idee in una assemblea pubblica, è in difficoltà quando deve redigere testi lunghi. Dunque, si trova in difficoltà quando gli si chiede di intervenire attivamente nella società, sia come produttore sia come ricettore di testi linguistici. L'analfabetismo funzionale, inoltre, non è evidente come lo era l'analfabetismo strumentale: un analfabeta funzionale è apparentemente alfabetizzato, legge e scrive autonomamente, non ha bisogno di un mediatore linguistico, anche se, secondo i dati rilevati dall'indagine PIAAC in Italia, circa il 70% della popolazione vive, lavora ed esercita i propri diritti democratici, pur essendo al di sotto della soglia minima di comprensione.

2.1. Com'è accaduto?

Viene da chiedere: perché? Perché si è giunti a un risultato così negativo in termini di alfabetizzazione funzionale? Perché in Italia più che altrove in Europa?

¹⁹ Cfr. UNESCO, 2006: "Una persona è funzionalmente alfabetizzata/analfabeta se può/non può impegnarsi in tutte quelle attività in cui l'alfabetizzazione è richiesta per un efficace funzionamento del suo gruppo e della sua comunità e anche per permetterle di continuare a usare la lettura, la scrittura e il calcolo per il proprio sviluppo e quello della comunità. (Definizione originariamente approvata nel 1978 dalla Conferenza generale dell'UNESCO e tuttora in uso)".

Un primo dato è la condizione di svantaggio iniziale, spieghiamo meglio: alla metà dell'800 del secolo scorso in Svezia gli analfabeti strumentali erano il 10% e in Scozia il 20% (per fare alcuni esempi)²⁰, in Italia nel 1871, come abbiamo visto, si registrava il 69% di analfabeti strumentali (cfr. ISTAT 2011), dunque almeno il 50% di popolazione non alfabetizzata in più rispetto a stati europei più consolidati. Questo dato ha nettamente orientato le politiche linguistiche nazionali verso l'urgenza, nel tentativo di risolvere, in tempi brevi, le problematiche post-unitarie. Dunque le politiche linguistiche, e soprattutto scolastiche, sono state orientate all'alfabetizzazione di base attraverso la scolarizzazione di massa come forma di inclusione primaria: la scolarizzazione come alfabetizzazione. Nella scuola, ancor oggi, quella programmazione linguistica è rimasta più o meno invariata; non c'è stato un *upgrade* verso un progetto di educazione linguistica che considerasse gli aspetti *funzionali* dell'alfabetizzazione. Di qui una seconda risposta: la scuola. Una scuola che avrebbe forse bisogno di un ripensamento radicale, quantomeno di prendere in considerazione nuove problematiche, di riorientarsi verso la prospettiva di una nuova utopia, che non preveda solo l'alfabetizzazione di massa ma che consideri uno spettro più ampio dei bisogni educativi e della crescita degli individui, che ad esempio sia volta a valorizzare l'individualità delle intelligenze e le differenze cognitive come fattori di una funzionalizzazione estranea a modelli universalistici e omologanti, che ripensi la creatività e l'emotività come fattori funzionalizzanti se pur divergenti. Così, Maragliano, introducendo il testo di Parodi sui problemi dell'analfabetismo funzionale, scrive a proposito della scolarizzazione:

per provare a cambiare la situazione attuale dell'alfabetismo funzionale, che è tutt'altro che tranquillizzante, non fosse altro che per le ristrettezze quantitative che assume sul piano sociale, occorrerebbe, come primo e necessario passo, lavorare a delegittimare la presenza implicita di quell'aggettivo [scolastico] all'interno dell'impegno pedagogico, prima ancora che didattico, esercitato dalla scuola [...]. Detto in altro modo, per liberare la scuola occorrerebbe descolarizzare la cultura, a cominciare da quella accademica, e riconoscere che ci sono tanti e tanto diversi modi di concepire, praticare, insegnare, apprendere la parola parlata, quella letta, quella scritta²¹.

²⁰ Cfr. Russo 2001; Cipolla 2012.

²¹ Maragliano 2018, pp. 7-8.

Il problema non è certamente inedito, la 7° commissione permanente (istruzione pubblica, beni culturali, ricerca scientifica, spettacolo e sport) del Senato della Repubblica già nel gennaio del 1992 aveva reso pubblica una *Indagine conoscitiva sulla dispersione scolastica, l'analfabetismo funzionale, l'analfabetismo di ritorno, i nuovi analfabetismi nella società italiana*, da cui si evince che il problema era stato rilevato con consapevolezza già trent'anni addietro e che, altresì, sono mancate risposte concrete al problema.

Certamente, sul piano istituzionale e della ricerca scientifica sono state avviate riflessioni sulle strategie di contrasto del problema dell'analfabetismo funzionale, anche se non è mai stato condotto un vero e proprio lavoro di coordinamento sistematico volto a individuare una strategia da intraprendere. La distribuzione degli analfabeti funzionali italiani per titolo di studio e fasce d'età (dati OECD-PIAAC) ha evidenziato che il 50% degli analfabeti funzionali è compreso nelle fasce d'età superiori ai 50 anni. Proprio questo deve spingere verso programmi di formazione degli adulti. Proprio su questo aspetto insistono sia Mineo e Amendola dell'INAPP (Istituto Nazionale Analisi Politiche Pubbliche) con una ricerca assieme a UNIEDA (Unione Italiana di Educazione degli Adulti) dal titolo *Emergenza analfabetismo funzionale*²²; sia l'INVALSI (Istituto nazionale per la valutazione del sistema educativo di istruzione e di formazione) individuando la problematicità de *Le competenze degli adulti nell'Indagine OCSE PIAAC*²³. Sul fronte della ricerca scientifica per il contrasto all'analfabetismo funzionale sussistono alcune sperimentazioni tra cui quella sviluppata nell'ambito delle metodologie del dispositivo ROLL (Réseau des Observatoires Locaux de la Lecture) e ACT (Atelier di Comprensione del Testo) nel progetto *Prévenir l'illettrisme par des dispositifs pédagogiques innovants et la coopération avec les familles* attivato nell'ambito dei partenariati strategici – KA201 del programma Erasmus+ e al quale hanno partecipato, per l'Italia, l'Ufficio Scolastico Regionale (USR) Piemonte e l'Università degli Studi della Basilicata²⁴. Il ROLL è un dispositivo del Centro Internazionale di Formazione a Distanza dei Maestri (CIFODEM) sviluppato in Francia per favorire la comprensione del testo scritto; il ROLL e gli Atelier di Comprensione del Testo (ACT) aiutano gli studenti a osservare il proprio percorso di comprensione, stimolando l'autoriflessione e valutando i progressi nell'acquisizione delle competenze, misurati tramite test e griglie di osservazione.

²² Cfr. Mineo, Amendola, 2017

²³ Cfr. <https://www.invalsiopen.it/competenze-adulti-indagine-ocse-piaac/>

²⁴ Cfr. Lastrucci, Milito, Surmonte, 2021. Si veda anche www.erasmus-illettrisme.fr

2.2. *L'utopia per una nuova educazione*

Il tema che abbiamo affrontato in questo contributo è di importanza strategica per un'educazione sostenibile. Sarà necessario avviare un programma che sappia accogliere nuove utopie educative e, al contempo, farsi portatore dello sviluppo linguistico (alfabetizzazione funzionale) come fonte di sviluppo sostenibile. Come scrive Gallina, l'agenda 2030:

pone al centro degli impegni da mantenere, ancora per l'oggi, il tema dell'equità delle opportunità di apprendimento ed educazione per tutta la vita, e indica la necessità di uscire dalla retorica delle affermazioni per agire in vista di uno sviluppo equo e sostenibile [...]. Nell'articolazione dei diversi progetti previsti per la scadenza del 2030, l'agenda denuncia l'insufficiente impegno sviluppato finora, e misura lo stato attuale dell'analfabetismo nel mondo in relazione all'obiettivo del programma Efa: dimezzare entro il 2015 il numero degli *illiterate* del mondo²⁵.

Il tema dell'analfabetismo, nella sua forma di analfabetismo funzionale, che accompagna, come uno spettro, le complesse società contemporanee, non può più essere trascurato nelle politiche educative, scolastiche, universitarie e di formazione permanente. Serve necessariamente un piano di portata pari a quella del progetto di alfabetizzazione scolastica avviato dopo l'unità nazionale.

In conclusione, però, è necessario riflettere anche sul fallimento sostanziale del programma educativo che ha guidato l'istruzione in Italia (e non solo), e farlo rivalutando l'aspetto utopistico alla base di quel programma: l'ideale di una società in cui tutta la popolazione è istruita e consapevole, in grado di partecipare attivamente alle funzioni democratiche. Perché solo recuperando l'utopia che ha guidato la prima formazione dello Stato e gli ideali di un'inclusione sociale ad essa sottesi sarà possibile recuperare quell'energia necessaria a un nuovo, grande, progetto di alfabetizzazione funzionale.

²⁵ Cfr. Gallina 2018, p.3, si veda anche Gallina 2006.

ÉTHOS DELLA VITA URBANA: TRACCE DI UTOPIA PER UNA SOSTENIBILITÀ RELAZIONALE *RUSSO Maria Teresa**

Abstract

This article examines the contemporary crisis of urban dwelling as a condition of existential and relational uprootedness, advancing the concept of “relational sustainability” as a normative framework for rethinking the ethos of urban life. By considering dwelling as a fundamental anthropological structure of being-in-the-world, the erosion of place-based rootedness generates disorientation, identity fragility, and weakened social ties. Recent analysis of transformations in late modern urban contexts highlights processes of functional separation, socio-spatial segregation, and fragmentation, that have a significant impact on social capital. The crisis of metropolitan relations is further explored through the lenses of anonymity, urban overload, and social disengagement, with particular attention to the ambivalent role of digital technologies in reshaping social interaction. In response, the article proposes a relational redefinition of sustainability, grounded in practices of care, reciprocity, and minimal mutual recognition. Special emphasis is placed on “third places” and low-intensity everyday interactions as key mechanisms for fostering trust and belonging. Relational sustainability thus emerges as a “positive utopia”, that is, as a critical-normative project aimed at reconstructing the social fabric of urban life.

Keywords: Human Ecology, Relationships, Sustainability, Urban Ethics, Utopia.

1. L'abitare come radicamento

La crisi del nostro tempo può essere definita come sradicamento della persona dal contesto organico della città. Ebbene: questa crisi non potrà essere risolta che mediante un radicamento nuovo, più profondo, più organico, della persona nella città in cui essa è nata e nella cui storia e nella cui tradizione essa è organicamente inserita¹.

L'osservazione dell'allora sindaco di Firenze, Giorgio La Pira, ha superato il mezzo secolo. Eppure, appare molto attuale nel ricondurre la crisi della nostra epoca alla mancanza di quel contesto indispensabile

* Professoressa di Filosofia Morale presso l'Università Roma Tre.

¹ Giorgio La Pira, *Discorso inaugurale del Congresso dei Sindaci delle capitali del mondo*, 2 ottobre 1955: www.giorgiolapira.org/it/content/introduzione-ai-testi-1951-1957.

per lo sviluppo dell'identità e per la sicurezza di ciascuno, che significativamente egli definisce "organico".

Se abitare è la condizione di esistenza propria dell'uomo, risulta vitale radicarsi in uno spazio che, proprio in quanto vissuto e modificato, si trasforma in un luogo dove ci si inserisce "organicamente", ossia in modo armonico, con una coerenza e un ordine tra le parti.

Più o meno negli stessi anni in cui La Pira pronunciava il suo discorso, Heidegger, nella nota conferenza al convegno di architettura di Darmstadt del 1951², osservava come la crisi dell'abitare fosse "la crisi" per eccellenza, un segno dello sradicamento e dello spaesamento dell'uomo contemporaneo. Il modo tipicamente umano di essere nel mondo non è infatti quello di trovarsi in un mero ambiente, di occupare un puro spazio o di installarsi semplicemente in un sito, ma quello di "abitare": "l'uomo esiste come uomo in quanto abita un luogo"³.

La categoria heideggeriana della *Cura*, sollecitudine, inquietudine (*Sorge*), che esprime l'essere dell'esserci in quanto "essere-nel-mondo" (*in-der-Welt-sein*) è strettamente collegata all'abitare. Comporta "prendersi cura degli utilizzabili" (*Besorgen*), come dominio e occupazione finalizzata alla sopravvivenza, ma anche sollecitudine e premura (*Fürsorge*), che presuppone l'altro e se ne preoccupa. È grazie alla cura che l'uomo si apre al futuro, proiettandosi verso gli altri e verso le cose ed entrando in sintonia con il suo orizzonte, che diventa, in certo modo, una casa. Se ciò non avviene, il mondo resta uno spazio disabitato e l'uomo è privo di orizzonte, spaesato, *unheimlich*, senza casa, che ha chiare risonanze freudiane⁴. La condizione dell'essere-senza-casa, la *Unheimlichkeit*, pur nella sua polisemia, esprime sempre il *non-sentirsi-a-casa-propria*⁵, l'essere estromessi da un luogo familiare e rassicurante. Indica estraneità, incapacità di riconoscersi e di

² Cfr. Martin Heidegger, *Costruire, abitare, pensare*, in Id., *Saggi e discorsi*, trad. di G. Vattimo, Mursia, Milano 1976, pp. 96-108. Vd: Carla Danani, *Human Dwelling: a Philosophical Question Concerning Place and Space*, in M. George and D. Pezzoli-Olgati, *Religious Representation in Place Exploring Meaningful Spaces at the Intersection of the Humanities and Sciences*, Palgrave MacMillan, London 2014, pp. 47-60.

³ Cfr. Id., *op. cit.*, p. 105.

⁴ Cfr. Sigmund Freud, *L'inquietante estraneità*, trad. di P. Gorgoni, Lucarini, Roma 1992.

⁵ Cfr. Martin Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, trad. di G. Vattimo, Mursia, Milano 1986, p. 157. Sintetizzando i concetti di *Heim*, casa e di *Heimat*, patria, *heimlich* racchiude i significati di intimo, familiare, fidato, tranquillo, domestico, laddove *unheimlich* è perturbante, estraneo, inquietante.

riconoscere. “Abitabile” è invece lo spazio che consente al corpo dell’uomo non soltanto di poter stare, ma di poter star bene e di agire⁶.

Il dimorare dell’uomo è pertanto essenzialmente un prendersi cura e si contrappone al permanere in un punto casuale dello spazio: significa piuttosto appartenere ed essere radicato in un determinato luogo, che è anche un centro al quale ancorarsi, un rifugio per sfuggire dai pericoli del mondo esterno, il punto al quale farà sempre ritorno. Per l’uomo il centro del mondo è la sua casa: “il luogo umano per eccellenza, scena del suo raccogliersi in sé e dell’accoglienza/ospitalità che lo rende possibile”⁷. La categoria della casa non equivale al semplice possesso di un’abitazione, ma comprende un sistema di relazioni, di pratiche che rispondono a dei bisogni umani fondamentali. In un certo senso l’uomo, oltre a cercare un suo centro, deve anche imparare a dimorare. “Habitat, abitazione, appartamento, alloggio, domicilio, dimora, focolare, riparo ‘tetto’, ‘la mia casa’ – quanti termini per quello che sembra il medesimo oggetto!”⁸. Oltre al bisogno di stabilità e di sicurezza, legato alla corporeità che rende l’uomo vulnerabile e dipendente dalla cura, nella casa si riflettono altri bisogni, non materiali: il bisogno di intimità, il bisogno identitario e di appartenenza, nonché quello di relazione⁹.

Nella casa l’uomo si appropria di uno spazio che costruisce a propria immagine e somiglianza, istituendovi un legame con il proprio corpo e la propria percezione sensibile: si può dire che abitando si “incarni” in qualcosa. Non a caso si parla di spazio tattile, acustico, visivo, di volta in volta misurati dagli organi di senso e interpretati anche dalle emozioni, dall’immaginazione, dalla memoria. In questa prospettiva, il corpo è metafora della casa e la casa è metafora del corpo, in quanto spazio e limite del suo movimento e della sua azione.

Abitare rappresenta dunque una struttura antropologica che fa riferimento non soltanto alla capacità tecnica dell’uomo, ma soprattutto alla sua esistenza incarnata e all’esigenza di radicamento e di relazione. È comunque innegabile che mentre l’abitare della modernità si muoveva nel

⁶ Cfr. Kurt Lewin, *Der Richtungsbegriff in der Psychologie. Der spezielle und allgemeine hodologische Raum*, “Psychologische Forschung”, 1934, n. 19, pp. 249-299. Cfr. Jean-Paul Sartre, *L’essere e il nulla. La condizione umana secondo l’esistenzialismo*, il Saggiatore, trad. di G. Del Bo, Milano 2002, p. 379.

⁷ Cfr. Gaston Bachelard, *La poetica dello spazio*, trad. di E. Catalano, Dedalo, Bari 2006, pp. 47-48.

⁸ Eugène Minkowski, *Spazio, intimità, habitat*, in *Cosmologia e follia. Saggi e discorsi*, trad. di F. Leoni, Guida, Napoli 2000, p. 78.

⁹ Bachelard li riassume in: valori d’intimità, valori di riposo, valori di sogno. Cfr. *op. cit.*, pp. 25 e ss.

rapporto tra due luoghi, la casa e la città, piuttosto antitetici -luogo degli affetti e della sosta il primo, luogo della freddezza emotiva e dell'attività frenetica il secondo- oggi i luoghi che abitiamo si sono moltiplicati, tanto che si parla di *terzi* e *quarti* luoghi. Come rendere sostenibile il rapporto tra questi poli della nostra vita quotidiana?

2. *Trasformazioni dello spazio urbano*

Dal punto di vista storico, l'urbanizzazione rappresenta l'orizzonte della modernità, la condizione materiale tipica delle società industriali. Con il passare del tempo, questo processo ha prodotto nella postmodernità o ipermodernità, come si voglia definire, evidenti *esternalità negative*¹⁰: basti pensare alla separazione tra lo spazio della vita e dell'interazione umana dallo spazio razionalizzato ed efficiente degli apparati burocratici o commerciali. Mezzo secolo è trascorso dall'analisi di Manuel Castells, ma la sua denuncia di due rischi della città sembra essere ancora attuale. Il primo è la perdita di significato dei posti per la gente: "lo spazio è dissolto in flussi: le città diventano fantasmi che esplodono e scompaiono in base a decisioni di cui i loro abitanti rimarranno sempre all'oscuro. L'esperienza esterna è scissa dall'esperienza interiore. Il nuovo significato tendenziale delle città è la separazione spaziale e culturale delle persone dal loro agire e dalla loro storia"¹¹.

Il secondo rischio è quello della moltiplicazione delle separazioni. Una prima separazione è quella tra zone residenziali nettamente distinte dai quartieri dedicati al commercio, all'amministrazione, allo svago. I quartieri degli uffici e del lavoro, animati durante il giorno, la sera si svuotano, mentre le strade delle zone residenziali sono deserte sia di giorno che di notte. Sono spesso vere e proprie *gated communities*, ben blindate all'esterno, che creano all'interno della città nuovi "spazi d'interdizione" pensati non per integrare, ma per escludere in un'ottica segregazionista. Questi spazi diventano così "pietre miliari della *disintegrazione* del modo di vita locale, condiviso [e] comunitario"¹². Nelle città con un centro storico, questo si trasforma spesso nel luogo del turismo, del consumo e dello svago, con un netto calo della qualità di vita e dell'abitabilità, a causa della folla e del rumore.

¹⁰ Cfr. Vera Zamagni, *Sviluppo economico ed esternalità negative: un rapporto da rivedere*, in M. T. Russo (a cura di), *Oltre il presente liquido. Temi di antropologia ed etica sociale*, Armando, Roma 2008, pp. 123-131.

¹¹ Manuel Castells, *La questione urbana*, trad. di E. Mavilla, Marsilio, Venezia 1972, p. 314.

¹² Zigmunt Bauman, *Fiducia e paura nella città*, trad. di N. Cagnone, Bruno Mondadori, Milano 2005, pp. 151-152.

Dal punto di vista della differenza di genere, alcune riflessioni sociopolitiche condotte da studiosi hanno rilevato con speciale sensibilità l'aumento della disuguaglianza tra uomo e donna prodotto da questa separazione. Osservava nel 1996 I. M. Young:

La vita di una casalinga e madre a tempo pieno, che abiti in un appartamento del centro, a pochi passi dai negozi, dai ristoranti, dagli uffici, dai parchi e dai servizi pubblici, è incommensurabilmente diversa da quella della donna che trascorre le sue giornate in una villetta di periferia circondata per miglia e miglia soltanto da altre villette e da qualche scuola. La separazione delle funzioni urbane costringe le casalinghe all'isolamento e alla noia, oltre a rendere il loro lavoro –fare la spesa, intrattenere i bambini, accompagnarli a lezione o agli allenamenti, portarli dal dottore o dal dentista- molto più faticoso e dispendioso in termini di tempo e di denaro¹³.

Ma anche la donna che lavora fuori casa non conduce una vita più facile ed è doppiamente penalizzata dalla separazione tra funzioni urbane, che la costringono ad adattarsi alle opportunità lavorative offerte dal suo quartiere oppure a percorrere quotidianamente lunghi tragitti per recarsi da casa al lavoro e dal lavoro al supermercato e alla scuola dei figli. Si tratta di un disagio che colpisce, oltre la donna, anche la categoria degli anziani, che rischia di essere sempre più emarginata dal tessuto urbano, a causa dell'impossibilità o della difficoltà di compiere lunghi spostamenti.

La seconda separazione è quella tra metropoli e periferie, che spesso divengono progressivamente luogo di degrado o di confino di minoranze. Oppure tra centro e quartieri residenziali dove la struttura abitativa condiziona la relazione di vicinato: si pensi agli ascensori che dai garage conducono direttamente alla porta di casa propria o alla presenza o meno di balconi e cortili o ai quartieri periferici di villette a schiera, che nella loro architettura ripetitiva e nella scarsa possibilità di interazione sembrano incarnare un ideale di vita basato sull'alienazione desiderata. Anche il fenomeno della gentrificazione, se pure contribuisce a riqualificare un quartiere, ne trasforma profondamente la storia e l'identità culturale.

Infine, la separazione etnica con il quartiere cinese, quello arabo, ecc. dà luogo a isole urbane, con lingua e regole proprie, dove non di rado proliferano ostilità o estremismi e dove si ribalta il concetto di "straniero".

¹³ Iris Marion Young, *Le politiche della differenza*, trad. di A. Bottini, Feltrinelli, Milano 1996, p. 308.

La città intesa in questa prospettiva rischia di diventare un dispositivo di emarginazione e di esclusione in cui le ingiustizie sociali danno luogo a ingiustizie spaziali e viceversa e dove le possibilità di accesso alle risorse offerte non sono uguali per tutti, ma variano a seconda della categoria sociale di appartenenza, del luogo in cui si risiede e dei legami sociali che si stabiliscono¹⁴.

Si tratta di fenomeni che cominciano ad estendersi anche alle città medie, dove il mercato immobiliare sta progressivamente escludendo giovani e famiglie di ceto medio o popolare e, nel caso di città universitarie, penalizzando la popolazione studentesca, a favore degli affitti brevi trainati dall'effetto turismo. A ciò si aggiunga la chiusura dei piccoli esercizi, non soltanto per la concorrenza delle piattaforme di vendita online, ma anche perché una generazione di microimprenditori è giunta a fine ciclo. L'invecchiamento della popolazione, l'urbanizzazione come stile di vita, nonché l'attrattiva del lavoro terziario nelle grandi città concorrono pertanto nel produrre una decadenza della vitalità dei centri piccoli e medi.

È chiaro, dunque, che il problema non è solo di natura spaziale, ma coinvolge anche le opportunità di ciascuno di realizzarsi e di raggiungere i propri obiettivi. Il luogo di residenza incide infatti profondamente sulle possibilità di una persona di costruirsi socialmente e professionalmente: è il cosiddetto "effetto-quartiere" di cui parlava circa vent'anni fa Putnam¹⁵ a proposito del capitale sociale, di come questo si strutturi a partire dalla zona in cui si abita e in cui si intrattengono le relazioni. In questo senso, il ricco non è solo colui che dispone di capitale economico, ma anche colui che ha accesso ad un importante capitale spaziale e sociale¹⁶. Allo stesso modo, il povero non solo è escluso da buona parte del capitale economico, ma anche e soprattutto da quello sociale, spaziale e dai diritti fondamentali relativi alla città¹⁷. Pertanto, la mutilazione di cui sono vittime i deboli della società si estende a tutte le sfere di vita della persona, riguardando anche il suo futuro, le sue possibilità di realizzazione personale, il che è tanto più grave quanto più avviene in quelle società sviluppate, che si dicono democratiche e che basano le loro costituzioni sul diritto di ciascuno di perseguire la propria felicità.

¹⁴ Massimo Vittorio, *Etica urbanistica*, Franco Angeli, Milano 2025, pp. 255-256.

¹⁵ Cfr. Robert Putnam, *Capitale sociale e individualismo. Crisi e rinascita della cultura civica in America*, trad. di A. Patroncini, il Mulino, Bologna 2004, p. 377.

¹⁶ *Ivi*.

¹⁷ Cfr. Henri Lefebvre, *Il diritto alla città*, trad. it. di C. Bairati, Marsilio, Padova 1970.

3. *La crisi delle relazioni nella vita metropolitana*

Non vi è mai stato un uomo che lasciato a sé stesso la prima volta nelle strade di questa città non si sia sentito triste o umiliato, forse impaurito, dal senso d'abbandono e di totale solitudine proprio di questa realtà. Volti interminabili, senza voce o espressione per lui, occhi innumerevoli, figure frettolose di uomini che ondeggiano avanti e indietro, che sembrano come caricature di folli o spesso come una sfilata di fantasmi¹⁸.

Così scriveva Thomas De Quincey descrivendo lo spaesamento sperimentato nella Londra del 1849, a quell'epoca la più grande città del mondo. Qualche anno più tardi, anche Simmel apparirà piuttosto pessimista sulla vita urbana, considerandola il luogo della massima individualizzazione, unita alla "fitta concentrazione di stimoli nervosi contraddittori" e alla velocità, che condurrebbe chi vi abita ad attutire la propria sensibilità, a chiudersi in sé, in quell'atteggiamento *blasé*, come una forma di difesa alle tante sollecitazioni contraddittorie¹⁹. Analogamente, Tönnies nel 1887 aveva già distinto tra *Gemeinschaft* e *Gesellschaft*, dove la prima sarebbe la comunità dai rapporti personalizzati e caldi, mentre la seconda costituirebbe la società dalle relazioni impersonali e fredde, come quelle di vicinato.

Le indagini sociologiche recenti hanno mostrato una radicalizzazione del fenomeno. Si è constatato che le città moderne hanno sviluppato una "cultura della cortesia negativa", ossia un atteggiamento per cui è considerato scortese imporsi nello spazio fisico o emotivo di qualcuno senza motivo²⁰. Sulla metropolitana di Londra, per esempio, molti troverebbero strano ricevere un saluto caloroso da un passante e sarebbero sorpresi o persino infastiditi se un estraneo tentasse di iniziare una conversazione: la convenzione sociale consolidata è quella di leggere il proprio libro o giornale oppure di fissare il proprio cellulare in silenzio²¹. In zone con elevata diversità etnica, Putnam definisce "effetto tartaruga" quella chiusura difensiva,

¹⁸ Thomas De Quincey, *The English Mail-Coach or the Glory of Motion*, in *Blackwood's Edinburgh Magazine*, October & December 1849. Cfr. Judith Flanders, *The Victorian City: Everyday Life in Dickens' London*, Atlantic Books, London 2012, p. 438.

¹⁹ Georg Simmel, *La metropoli e la vita dello spirito* (1903), trad. di P. Jedlowski, Armando, Roma 1995.

²⁰ Veronica-Diana Armasu, *Modern Approaches to Politeness Theory. A Cultural Context*, "Lingua. Language and Culture", 2012, n. 1, vol. XI, pp. 9-19.

²¹ Noreena Hertz, *Il secolo della solitudine. L'importanza della comunità nella vita di tutti i giorni*, trad. di L. Muneratto, Il Saggiatore, Milano 2022, pp. 77-78.

prodotta dal confronto continuo con persone che non comprendiamo o temiamo, che riduce la fiducia e la solidarietà sociale²². Si è andata consolidando l'immagine del cittadino urbano scortese, brusco, frettoloso: una fotografia scattata già mezzo secolo fa da Milgram, in una New York dove, anche urtandosi, nessuno sembra accorgersi di chi gli passa accanto²³.

Uno degli elementi del fascino della metropoli, osservava Milgram, è allo stesso tempo il motivo del suo disagio. La possibilità di incontrare migliaia di persone nel proprio percorso da casa all'ufficio, anche in una città di medie dimensioni, incrementa senz'altro dal punto di vista quantitativo le opportunità di comunicazione. Tuttavia, è allo stesso tempo causa di quel "sovraccarico urbano" (*urban overload*), alla base dell'anonimato, della superficialità e del carattere transitorio delle relazioni sociali urbane²⁴. Quando gli input provenienti da un sistema sono troppi e troppo rapidi, non possono essere elaborati e alcuni sono selezionati a sfavore di altri. La vita urbana, quindi, induce a ignorare, sulla base di questo principio di selettività, una serie di stimoli o persino a bloccare altri, assumendo un atteggiamento ostile che scoraggia dall'iniziare un contatto, con il risultato di uno scarso coinvolgimento sociale e morale. Le risposte di adattamento a un ambiente sociale sovraccarico, secondo Milgram, sono la causa della scarsa disponibilità a interagire con coloro che, non rientrando nella categoria degli amici o conoscenti, non meritano un investimento di tempo e di energie. Siccome, poi, le amicizie urbane non si formano principalmente sulla base della vicinanza fisica, si genera il paradosso per cui una persona con numerosi amici in diverse parti della città potrebbe non conoscere l'inquilino dell'appartamento accanto. Tra le strategie di non coinvolgimento come forme di gestione del sovraccarico c'è da un lato un rispetto della *privacy* emotiva e sociale degli altri che sconfina spesso nell'indifferenza, anche per la difficoltà di riconoscere in una situazione critica il confine tra un'ingerenza ingiustificata e un intervento appropriato. Dall'altro, si riduce intenzionalmente la "portata della compassione" (*span of sympathy*) che rende meno frequente lo slancio verso il prestare soccorso a sconosciuti²⁵.

²² Robert Putnam, *E Pluribus Unum: Diversity and Community in the Twenty-first Century. The 2006 Johan Skytte Prize Lecture*, "Scandinavian Political Studies", June 2007, n. 2, vol. 30, pp. 137-174.

²³ Stanley Milgram, *The Experience of Living in Cities*, "Science New Series", 1970, n. 3924, vol. 167, pp. 1461-1468.

²⁴ Lo aveva già constatato anni prima Louis Wirth, *Urbanism as a Way of Life*, "American Journal of Sociology", 1938, n. 1, vol. 44, pp. 1-24.

²⁵ "There are practical limitations to the Samaritan impulse in a major city". S. Milgram, *op. cit.*, p. 1463.

D'altra parte, ad alimentare tale presunta riluttanza degli abitanti delle città ad aiutare gli estranei contribuisce il marcato senso di vulnerabilità fisica e psicologica, rafforzato dalle sempre più frequenti cronache di criminalità urbana. Peraltro, come è stato evidenziato, lo spazio percepito come vulnerabile di un abitante della città è più ampio di quello di chi vive in un piccolo centro: quest'ultimo potrebbe non preoccuparsi per un crimine commesso nel paese vicino, anche se a pochi chilometri di distanza, mentre l'abitante della città può sentire come personalmente rilevante un atto criminale commesso in qualsiasi punto dell'area urbana, in quanto comunque localizzato all'interno di questa²⁶.

Se l'anonimato della vita urbana consente un livello di tolleranza nei confronti dei comportamenti eccentrici più elevato rispetto a quello che si può sperimentare in un piccolo centro, questa sensazione di libertà si associa come sua ombra a quella di alienazione. È infatti anche motivo di quella crisi della cortesia, che induce a reagire con aggressività, ad esempio nei confronti di un altro autista in un ingorgo di traffico o del vicino in una coda, per il semplice fatto che si tratta di estranei, mentre ci si corregge immediatamente e con certo imbarazzo, non appena alla guida o in attesa davanti a noi si riconosce una persona amica.

Milgram era lontano dall'immaginare che oggi all'estraneità nei confronti degli altri avrebbero contribuito proprio quei mezzi progettati per facilitare i contatti, con il fenomeno dilagante della chiusura nelle proprie bolle di privacy digitali che dal mondo reale trasportano in una sua versione virtuale alternativa. L'uso dei media digitali, infatti, mentre contribuisce a mantenere le relazioni anche con chi è fisicamente lontano, accentua la predominanza dei "luoghi" virtuali, con la conseguenza di creare legami deterritorializzati e comunità sempre più indipendenti da uno spazio o luogo particolare. È la cosiddetta "connettività ubiqua" o "cosmopolitismo digitale" che, se favorisce l'unione con i distanti, può invece isolarci da chi ci è fisicamente accanto²⁷.

La vita urbana si accompagna, dunque, paradossalmente a una diffusa solitudine, più evidente nelle grandi metropoli²⁸. Secondo quanto riportato dall'organo di stampa statale cinese *Global Times*, entro il 2030 in Cina

²⁶ Ivi, p. 1464.

²⁷ Mirca Madianou, *Ambient co-presence: Transnational family practices in polymedia environments*, in "Global Networks", 2016, n. 2, vol. 16, pp.183–201: <https://doi.org/10.1111/glob.12105>.

²⁸ Il 56% dei londinesi e il 52% dei newyorkesi ha risposto di sentirsi solo, segue Dubai con il 50%. N. Hertz, *op. cit.*, 325.

potrebbero esserci fino a 200 milioni di nuclei familiari composti da una sola persona. Questo spiega il recente e inquietante fenomeno della diffusione di un'applicazione a pagamento, creata da *Moonscape Technologies* e chiamata "Are you dead?", che riflette i cambiamenti demografici in Cina, dove l'urbanizzazione, il calo dei matrimoni e le lunghe ore di lavoro generano in molti un senso di isolamento. Descritta come "safety company companion... whether you're a solo office worker, a student living away from home, or anyone choosing a solitary lifestyle", l'applicazione prevede che ogni due giorni si clicchi su un pulsante per confermare di essere vivi. In caso contrario, l'app avviserà il contatto di emergenza designato dall'utente per informarlo del possibile pericolo²⁹.

Siccome l'esigenza di relazioni è insopprimibile, si pretende dunque di risolvere la solitudine ricorrendo alla tecnica, con il risultato di accrescerla, visto che la comunità non s'impone, ma si costruisce grazie alla disponibilità personale al coinvolgimento e all'incontro.

4. *Éthos della vita urbana: la sostenibilità relazionale come progetto utopico*

È ormai condiviso che per "sostenibilità" non si intenda soltanto l'insieme degli elementi materiali e biologici di un ambiente, ma anche quelli relazionali, che, come tali, hanno una dimensione etica. Se intendiamo per *oïkos* il luogo abitato dall'uomo e per etica ambientale quell'insieme di teorie e di pratiche che assicurano lo sviluppo armonico della natura umana, allora l'"ecologia umana" è la salvaguardia dell'umano in un mondo necessariamente trasformato dalla cultura e dalla tecnica³⁰. Salvaguardare l'abitare dell'uomo presuppone pertanto garantire che il suo *essere-nel-mondo* si possa realizzare in armonia innanzitutto con gli altri e poi con il resto dei viventi e con le cose. Significa impostare un *éthos* della vita urbana

²⁹ Stephen Mc Donell, *Are You Dead? The viral Chinese App for Young People Living Alone*, 11 January 2026: <https://www.bbc.com/news/articles/c3381r5nnn6o>.

³⁰ Il termine, utilizzato prima da Giovanni Paolo II, è stato ripreso in successivi insegnamenti dei pontefici: "Mentre ci si preoccupa giustamente, anche se molto meno del necessario, di preservare gli "habitat" naturali delle diverse specie animali minacciate di estinzione, perché ci si rende conto che ciascuna di esse apporta un particolare contributo all'equilibrio generale della terra, ci si impegna troppo poco per *salvaguardare le condizioni morali di un'autentica "ecologia umana"* [...]. Sono da menzionare, in questo contesto, i gravi problemi della moderna urbanizzazione, la necessità di un urbanesimo preoccupato della vita delle persone, come anche la debita attenzione ad una "ecologia sociale" del lavoro". Giovanni Paolo II, *Lettera Enciclica Centesimus Annus*, 1° maggio 1991, n. 38. Si veda anche: Francesco, *Lettera Enciclica Laudato si'*, 24 maggio 2015, n. 147.

per ottenere che sia un luogo di relazioni di reciprocità, di “differenziazione sociale senza esclusione”³¹ e di compartecipazione, in modo da favorire sia il bene soggettivo che il bene comune. Sennett parla di reimparare il mestiere dell’abitare, per superare lo iato moderno tra l’ambiente costruito e l’ambiente vissuto³² e creare un nuovo stile di vita urbana, che escluda l’emarginazione e demonizzazione dell’altro, ma che neppure pretenda una impossibile fratellanza e condivisione totale di valori³³. Qualcuno lo identifica con il raggiungimento di un livello elementare di riconoscimento reciproco (*minimal mutual recognition*) che consente di superare l’indifferenza ma rispettando la distanza³⁴. In ambito anglosassone ci si riferisce spesso alla cosiddetta *civility*³⁵, quale antidoto a quell’ampia gamma di “inciviltà quotidiane”, come saltare la coda, permettersi gesti offensivi o insulti verbali: comportamenti non considerati criminali, ma con un impatto significativo sulla qualità percepita della vita pubblica quotidiana. La promozione di questo “senso civico” è considerata un’importante risorsa per accrescere il capitale sociale e rivitalizzare la convivenza urbana³⁶. Anche se alcuni lo considerano una virtù “fredda”, affine alla tolleranza e finalizzata più che altro a evitare i conflitti e a frenare le manifestazioni di maleducazione³⁷, altri vedono piuttosto nelle cosiddette “buone maniere” non semplici convenzioni sociali, ma l’espressione del riconoscimento della dignità e del valore dell’altro³⁸.

Appare dunque necessario promuovere un nuovo stile di convivenza, realizzando quella che si potrebbe indicare come una “sostenibilità relazionale”, la capacità di un contesto sociale e urbano di favorire, mantenere

³¹ I. M. Young, *op. cit.*, p. 298.

³² Richard Sennett, *Costruire e abitare. Etica per la città*, trad. di C. Spinoglio, Feltrinelli, Milano 2018.

³³ Richard Sennett, *Insieme. Rituali, piaceri, politiche della collaborazione*, trad. di A. Bottini, Feltrinelli, Milano 2012, pp. 135-136.

³⁴ Mervyn Horgan, *Interaction, Indifference, Injustice: Elements of a Normative Theory of Urban Solidarity*, in F. Kurasawa (a cura di), *Interrogating the Social: A Critical Sociology for the 21st Century*, Springer, Heidelberg 2017, pp. 61-93: https://link.springer.com/chapter/10.1007/978-3-319-59948-9_3

³⁵ Derek Edyvane, *The Passion for Civility*, “Political Studies Review”, 2017, n. 3, vol.15, pp. 344-354: <https://doi.org/10.1177/1478929915611919>.

³⁶ Philip Smith, Timothy L. Phillips, Ryan D. King, *Incivility: The Rude Stranger in Everyday Life*, Cambridge University Press, Cambridge 2010.

³⁷ Jeremy Waldron, *Civility and Formality*, in A. Sarat (ed.), *Civility, Legality and Justice in America*, Cambridge University Press, Cambridge 2014, pp. 46-68.

³⁸ Robert Pippin, *The Ethical Status of Civility*, in L. Rouner (a cura di) *Civility*, Notre Dame University Press, Notre Dame 2000, pp. 103-117.

e rigenerare nel tempo relazioni di reciprocità, fiducia, riconoscimento e cooperazione, indispensabili allo sviluppo umano e alla coesione civile. Non coincide con la semplice “socialità” e neppure con un vago sentimentalismo comunitario, ma riguarda le condizioni etiche e spaziali della convivenza, dove le tensioni positive dovute alle differenze sono comunque conservate. La sostenibilità relazionale non significa ripristinare forme comunitarie tradizionali né eliminare la distanza tipica della vita urbana moderna, giacché l’anonimato urbano costituisce in molti casi anche una condizione di libertà individuale e di pluralismo. Si tratta piuttosto di individuare forme minime ma stabili di riconoscimento reciproco, che impediscano all’anonimato di degenerare in indifferenza sociale.

Leggere la sostenibilità relazionale con la lente dell’utopia non significa interpretarla come una fuga nostalgica dall’esperienza storica o come la progettazione di un ordine perfetto e irrealizzabile, nella linea delle città ideali del Rinascimento. Secondo la riflessione di Ricoeur e Bloch³⁹, l’utopia assume piuttosto una funzione critico-ermeneutica, perché consente di mettere in questione l’assetto sociale esistente, dischiudendo possibilità alternative dell’abitare e della convivenza. Si tratta di una “utopia concreta” o anche di una “utopia del quotidiano”: un orientamento normativo radicato nelle stesse pratiche abituali di reciprocità e riconoscimento che attraversano la vita urbana contemporanea. Questa prospettiva non intende sacrificare il presente in nome del futuro o viceversa, ma percepire il presente come portatore in sé di possibilità future. Come è stato osservato, con un gioco di parole che si perde nella traduzione, l’utopia intesa non come un ideale ipotetico (*no-where*), né come un fatto empirico (*now-here*), ma come un processo del divenire (*the no-where of the now-here*)⁴⁰. Per poter realizzare un cambiamento, occorre prima saper scorgere la potenzialità racchiusa nell’esistente, la “possibilità oggettiva-reale” di Bloch (*objektiv-reale möglichkeit*)⁴¹, per poi agire di conseguenza. Se, infatti, l’utopia è “concreta”, dev’essere realizzabile: non si tratta soltanto di immaginare un cambiamento, ad esempio nella vita urbana alternativa, ma anche di individuare quale sia

³⁹ Ernst Bloch, *Il principio speranza. Sogni ad occhi aperti*, vol. 1, trad. di E. De Angelis, Mimesis, Milano, 2019; Paul Ricoeur, *Conferenze su ideologia e utopia*, trad. di G. Grampa, C. Ferrari, Jaca Book, Milano, 1994.

⁴⁰ Keren Shahar, *The No-Where and The Now-Here: Ernst Bloch’s Concrete Utopia*, “Critical Horizons”, 2024, 25(4), pp. 315–328.
<https://doi.org/10.1080/14409917.2024.2431789>.

⁴¹ Ernst Bloch, *Il principio speranza. Per un mondo migliore*, vol. 2, trad. di E. De Angelis, Mimesis, Milano, 2019.

l'alternativa migliore e le strategie per favorirla. Andrebbe quindi superata quell'ambiguità da alcuni rilevata nell'anticipazione blochiana di un futuro che, in quanto radicalmente nuovo e non ancora esistente, mancherebbe inevitabilmente di contorni definiti, finendo per scivolare nell'indeterminazione e nell'astrattezza⁴². Intendendo l'utopia non solo come funzione, ma anche come contenuto, la nozione di "alternativa migliore" richiede allora scelte valutative che rispondono all'interrogativo su quale tipo di vita promuovere, il che ha un evidente spessore etico.

Ad esempio, studi recenti propongono di valorizzare i rapporti di vicinato, che creano e mantengono legami all'interno di gruppi omogenei, ma senza l'effetto negativo della chiusura e di quello che Hannerz definiva "incapsulamento"⁴³. Coltivare i rapporti di buon vicinato riflette infatti una dimensione etica e possiede addirittura un risvolto politico, in quanto rappresenta uno degli antidoti alla crisi del legame sociale. La condivisione di servizi e la pratica di virtù relazionali, come l'affabilità e la gratitudine, possono contribuire a superare il narcisismo delle piccole differenze e a rendere possibile la cura dei rapporti di prossimità⁴⁴. È significativo che il termine *urbanitas* abbia tradizionalmente indicato quel "modo di comportarsi civile ed educato, buona creanza, cortesia, educazione"⁴⁵ caratteristico della persona abituata alla convivenza e allo scambio con l'altro che richiedono un reciproco riconoscimento di valore. Come è stato sottolineato soprattutto dalle teorie dell'etica della cura, una città sostenibile dal punto di vista relazionale è una città capace di cura, in cui la dipendenza reciproca può essere riconosciuta come una risorsa. Ciò possiede anche una valenza politica: infatti, il degrado relazionale impoverisce la democrazia, inducendo a forme esasperate di controllo o di aggressività, mentre la fiducia produce effetti pubblici consentendo pari opportunità di realizzazione.

D'altra parte, occorre anche che la configurazione stessa della città consenta l'interazione e la possibilità di scambiare gesti e parole. Se essa si configura esclusivamente attorno a "spazi di attraversamento", come tangenziali, superstrade, rotatorie, o a "spazi d'uso", come uffici, scuole,

⁴² Ruth Levitas, *Educated Hope: Ernst Bloch on Abstract and Concrete Utopia*, "Utopian Studies", 1990, no. 2, vol. 1, pp. 13-26.

⁴³ Ulf Hannerz, *Esplorare la città. Antropologia della vita urbana*, trad. di A. Meo, il Mulino, Bologna 1992.

⁴⁴ Cfr. Hélène L'Heuillet, *Du voisinage. Réflexions sur la coexistence humaine*, Albin Michel, Paris 2016.

⁴⁵ Salvatore Battaglia, *Grande dizionario della lingua italiana*, vol. XXI, Utet, Torino 2018, p.567.

ospedali, difficilmente si renderà possibile il superamento dell'estraneità e la cura delle relazioni⁴⁶.

Si richiedono allora quei “luoghi terzi”, secondo l'espressione di Ray Oldenburg, spazi intermedi tra l'ambito familiare e quello professionale: caffetterie, parchi pubblici, ma anche negozi di parrucchieri, palestre, mercati, piazze, caratterizzati dall'essere spazi aperti a una socialità informale, dove i cittadini hanno la possibilità di stabilire conversazioni spontanee sugli argomenti più vari⁴⁷. Christopher Lasch ha sottolineato che si tratta di luoghi decisivi per la formazione e il mantenimento delle virtù civiche, in quanto “contribuiscono a quel genere di conversazione a ruota libera su tutti i possibili argomenti di cui si nutre la democrazia”⁴⁸. E aggiunge: “senza una buona conversazione le città diventano luoghi in cui l'unica preoccupazione è appunto quella di “arrivare a fine giornata”⁴⁹. Del resto, è nota la funzione che hanno avuto i caffè europei nella formazione della sfera pubblica moderna, ma essi, ancor prima che spazi di scambi diremmo prepolitici, erano e sono innanzitutto luoghi di “socievolezza”, intendendo il termine nell'accezione simmeliana (*die Geselligkeit*) di “forma ludica della socializzazione”, che si esprime essenzialmente nella pratica della conversazione per il piacere di intrattenersi con gli altri⁵⁰.

Tuttavia, nella città postindustriale globale oggi assistiamo a una sorta di ibridazione con la comparsa di nuovi ambienti sociali, definiti come “quarto luogo”. Questo è il risultato della fluidità dei confini tra il primo luogo (la casa), il secondo luogo (il lavoro) e il terzo luogo. Realtà come *homeworking*, *co-working*, *co-living* mescolano elementi e funzioni rendendo difficile la separazione non soltanto delle attività, ma anche delle forme di socialità⁵¹. Vanno ancora esplorati gli effetti di questa trasformazione, se cioè si possa considerare una potenziale risorsa o un ulteriore fattore di

⁴⁶ M. Vittorio, *op. cit.*, p. 254.

⁴⁷ Ray Oldenburg, *The Great Good Place*, Paragon House, New York, 1985.

⁴⁸ Christopher Lasch, *La conversazione e le arti civiche*, in Id., *La ribellione delle élite*, trad. di C. Oliva, Feltrinelli, Milano, 2001, p. 101.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ Georg Simmel, *La socievolezza* (1910), trad. di G. Turnaturi, Armando, Roma, 1996. p. 43. Cfr. P. Jedlowski, *Socievolezza e sfera pubblica. Tipi di conversazione nei “luoghi terzi”*, “Quaderni di Teoria Sociale”, 2020, nn. 1-2, pp. 481-499.

⁵¹ Arnault Morisson, *A Typology of Places in the Knowledge Economy: Towards the Fourth Place*, in F. Calabrò, L. Della Spina, C. Bevilacqua (a cura di), *New Metropolitan Perspectives. ISHT 2018. Smart Innovation, Systems and Technologies*, vol 100, pp. 444-451, Springer, Cham 2019. https://link.springer.com/chapter/10.1007/978-3-319-92099-3_50.

disgregazione e di isolamento. Senz'altro, se una caffetteria si popola di individui assorbiti dalla tastiera del pc, si modifica radicalmente l'idea simmeliana del luogo dove condividere piacevolmente una conversazione.

Perché la sostenibilità relazionale non resti un sogno, ma si trasformi in una utopia intesa come progetto alternativo alla solitudine e all'individualismo, elementi chiaramente disumanizzanti, occorre tradurre nei diversi ambienti quella cura della relazione sociale, che assumerà un senso differente a seconda del contesto, sia esso un incontro fra persone conosciute, come tra persone anonime. Come ha dimostrato uno studio sperimentale, il semplice fatto di conversare con qualcuno sul treno, sull'autobus o in una sala d'attesa contribuisce a creare un contatto sociale che favorisce il benessere soggettivo⁵². Altri studi confermano l'importanza dei cosiddetti "legami assenti" (*absent ties*) o "legami deboli" (*weak ties*), contatti a bassa intensità emotiva e a intimità limitata, che giocano comunque un ruolo nel senso di appartenenza, creando una sorta di "familiarità pubblica" che consiste nel riconoscere e nell'essere riconosciuti da altri negli spazi frequentati occasionalmente⁵³. La chiacchierata con il barista, lo scambio di battute con il padrone del cane o con il pendolare contribuiscono alla creazione di uno spazio sociale in cui il piacere del contatto aumenta anche il senso di fiducia e di sicurezza. Questa tesi si allontana sia dalla concezione simmeliana di città anonima, sia da quella di villaggio urbano, dove si auspica una familiarità invece praticamente poco realizzabile.

Quel che è certo è che, per giungere a un'autentica reciprocità, occorre oltrepassare la dimensione utilitaria e puramente funzionale che indurrebbe a ignorare chi ci passa accanto e invece imparare l'arte della prossimità, che è una trama da tessere giorno per giorno. Come ha osservato il sociologo Donati, l'umanizzazione oggi si gioca proprio sull'impegno di "prendersi cura *della* relazione, *per* la relazione, *con* la relazione"⁵⁴.

⁵² N. Epley, J. Schroeder, *Mistakenly seeking solitude*, "Journal of Experimental Psychology: General", 2014, n. 5, vol. 143, pp. 1980-1999: <https://doi.org/10.1037/a0037323>.

⁵³ G. M. Sandstrom, E. W. Dunn, *Social Interactions and Well-Being: The Surprising Power of Weak Ties*, "Personality & Social Psychology Bulletin", 2014, n. 7, vol. 40, pp. 910-922. DOI: 10.1177/0146167214529799

⁵⁴ Pierpaolo Donati, *L'amore come relazione sociale*, "SocietàMutamentoPolitica: Rivista italiana di Sociologia", 2011, vol. 2, n. 4, p. 33.

“RICUCIRE IL FUTURO”:
PER UNA UTOPIA SOSTENIBILE DELL’INTELLIGENZA
ARTIFICIALE
COSTANZO Giovanna*

Abstract

The article explores the possibility of a sustainable utopia in the age of the Fourth Revolution, as defined by Floridi, by examining the tensions between technological progress, social justice and digital pollution. Taking Wiikmark’s moral operetta *Modern Death* as its starting point, the essay highlights the risk of a future dominated by a calculating rationality that reduces life to a measure of efficiency, contrasting this with imagination as a form of resistance, in line with Ágnes Heller’s perspective in *From Utopia to Dystopia*. Dreams and Projects of Historical Imagination. Imagination, explored within Heller’s reflection but also in the light of reflections on social and intergenerational justice, when understood as a utopian verb, becomes the space where the fractures between fear and hope, human and technological, present and future, can be mended. Through the concept of ‘digital pollution’ – the hidden materiality of IT infrastructure and its environmental and social effects – the essay proposes an ethical-political reading of the digital realm as a field of new inequalities. The utopia that emerges is neither an escape nor an outcome, but a transformative practice and a generational responsibility: a symbolic and operational space in which sustainability becomes a form of justice, and the future, rather than an abstract promise, reopens as a shared legacy to be regenerated.

Keywords: Heller, utopia, imagination, needs, sustainability.

1. Introduzione

Nel contesto delle trasformazioni indotte dalle tecnologie digitali e dai sistemi di intelligenza artificiale, il rapporto tra progresso tecnico, giustizia e sostenibilità ambientale si configura oggi come uno dei nodi più problematici del pensiero contemporaneo. La cosiddetta “quarta rivoluzione”, secondo la nota definizione proposta da Luciano Floridi¹,

* Professoressa di Filosofia Morale presso l’*Università degli Studi di Messina*.

¹ L. Floridi, *La quarta rivoluzione. Come l’infosfera sta trasformando il mondo*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2017.

non si limita infatti a introdurre nuovi strumenti, ma ridefinisce in profondità le condizioni stesse dell'agire umano, incidendo sulle forme della convivenza, sulla distribuzione delle risorse e sulla possibilità di immaginare un futuro condiviso.

In questo scenario, la promessa di un progresso illimitato appare sempre più attraversata da tensioni e ambivalenze. Se da un lato le tecnologie digitali offrono opportunità inedite di sviluppo e di ottimizzazione, dall'altro rendono visibili nuove forme di disuguaglianza e producono impatti ambientali che restano spesso occultati dietro la retorica dell'immaterialità. A partire dall'operetta *La morte moderna* di Carl-Henning Wiikmark², questo contributo intende interrogare criticamente le derive di una razionalità tecnico-calcolante che, nel privilegiare l'efficienza, rischia di compromettere la possibilità stessa di una giustizia intergenerazionale³.

In dialogo con la riflessione di Ágnes Heller in cui l'immaginazione è intesa come una facoltà eminentemente critica e politica è possibile sostenere come questa consenta non una evasione dal reale, una fantasticheria, ma una pratica capace di ricomporre le fratture tra umano e tecnologico, tra presente e futuro, tra bisogno e responsabilità. In questa prospettiva, il concetto di "inquinamento digitale" viene utilizzato come chiave interpretativa per mettere in luce la materialità nascosta delle infrastrutture digitali e le implicazioni etiche e sociali che ne derivano.

L'ipotesi che guida questo lavoro è che l'utopia, lungi dall'essere un residuo del pensiero moderno o una tensione irrealistica, possa essere ripensata come pratica situata e trasformativa. Essa si configura non come un modello compiuto, ma come una tensione che attraversa il presente, rendendo pensabile una ri-configurazione⁴ del rapporto tra tecnologia, ambiente e società alla luce di esigenze di giustizia, sostenibilità e responsabilità verso le generazioni future. La sostenibilità del digitale viene così intesa non solo come una questione tecnica e ambientale, ma come una questione etico-politica nel considerare le possibilità di costruzione di forme più giuste di convivenza fra generazioni, tecnologia e ambiente.

² C.H. Wiikmark, *La morte moderna*, tr. it. C. Giorgetti Cima, Iperborea, Milano 2008; E. Finn, *Che cosa vogliono gli algoritmi. L'immaginazione nell'era dei computer*, tr. it. D.A. Gewurz, Einaudi, Torino 2018.

³ Cfr. A. Pirni, F. Corvino (a cura di), *La giustizia intergenerazionale in un'epoca di crescenti disuguaglianze*, in "Lessico di Etica pubblica", 2 (2019), pp. 1-143; A. Gosseries e L. H. Meyer (a cura di), *Intergenerational Justice*, Oxford University Press, Oxford 2009, pp. 77-118.

⁴ P. Ricœur, *Tempo e racconto 1*, tr.it. D. Iannotta, Jaka Book, Milano 1986.

2. *Sulle immagini di futuro sostenibile fra utopia e distopia*

Quando nel 1978 lo scrittore svedese Carl-Henning Wiikmark scrisse l'operetta morale e provocatoria dal titolo *La morte moderna*, nessuno poteva immaginare quanto la realtà disumana in esso pensata e immaginata potesse intravedere alcune preoccupanti derive etiche che spesso hanno accompagnato e accompagnano crisi economiche, sociali e pandemiche. In questo suo lavoro si racconta di come un comitato composto da teologi, bioeticisti, scienziati si fosse riunito in un centro congressi per organizzare una sapiente ed efficace campagna di *marketing* per persuadere anziani non più produttivi, ma capaci di spendere i soldi della collettività per le cure del proprio corpo e per il proprio divertimento, di *darsi la morte*. *Una morte moderna*, appunto, perché decisa dai meccanismi stessi della modernità, quella che mette al centro visioni economiche razionali e lascia da parte tensioni umanitarie: ad una società in penuria di risorse economiche e sociali e che vuole ridurre i costi e massimizzare i benefici, riducendo gli "sprechi" rappresentati dagli "umani" non più produttivi e inabili, non resta secondo questo fantomatico comitato, che invitare questo "resto improduttivo" a mettersi da parte per lasciare ai più giovani e più performanti il mondo da abitare, senza nessuna contesa con quelli meno fortunati o semplicemente con coloro già troppo avanti negli anni.

Una "lotteria sociale" non più pensata come una lotta vinta dai più forti, come vorrebbe Hobbes⁵, ma progettata lucidamente da quel pensiero calcolante e razionale che, se coadiuvato da una tecnologia sempre più avanzata, diventa capace di individuare e realizzare azioni in grado di risolvere problematiche questioni sociali. Azioni che vieppiù che diventano più "intelligenti" - ovvero coadiuvate dalle nuove tecnologie e dall'ambiente digitale in cui siamo immersi⁶ - procurano "disallineamento digitale tra azione e intelligenza"⁷, fra azioni frutto di calcoli e di processi e azioni responsabili, creando "un fenomeno senza precedenti"⁸ e che diventa la cifra della società algoritmica⁹.

⁵ T. Hobbes, *Il Leviatano*, Vol. 1., tr. it. R. Giammanco, UTET, Torino 1955.

⁶ L. Floridi, *Pensare l'infosfera*, Raffaello Cortina, Milano 2020.

⁷ Id., *Etica dell'intelligenza artificiale. Sviluppi, opportunità, sfide*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2022.

⁸ *Ibidem*. Cfr. L. Floridi, *Filosofia dell'informazione*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2024.

⁹ S. Zuboff, *Il capitalismo della sorveglianza. Il futuro dell'umanità nell'era dei nuovi poteri*, tr. it P. Bassotti, Luiss University Press, Roma 2019.

Di fronte al fenomeno della tecnologia diventata un dispositivo *aletheico* – secondo la nota definizione di Sadin in *Critica alla intelligenza artificiale*¹⁰ – in grado di dire una verità immediatamente traducibile in realtà, senza spessore né ombreggiature ma appiattita dentro un'unica visione calcolata dagli algoritmi, può davvero accadere che certe categorie marginali non vengano prese in considerazione in nome di un futuro pensato come ricco di aspettative ma solo per pochi.

Dunque, *un racconto immaginato*, quello della *Morte Moderna*, per far intravedere che tipo di persone potremmo diventare se ritenessimo che solo alcuni hanno diritto a un tempo futuro, a una ricchezza da accaparrarsi anche se ciò comporta un salto in avanti di una generazione rispetto ad un'altra, in una forzatura dei ruoli della catena generazionale. In questa visione anche *la morte* viene vista non come la “possibilità più propria” per accedere alla consapevolezza della propria finitezza, come vorrebbe Heidegger¹¹ o come la situazione-limite da affrontare, per sperimentare i propri limiti ma anche il loro superamento, come vorrebbe Jaspers¹², ma una occasione per non considerare le disuguaglianze fra generazioni differenti e per dare un futuro di risorse solo a pochi.

Una *immaginazione* irriverente ma anche una denuncia e una presa di posizione, che – alla luce anche del crescente potere dei tecnocrati e delle decisioni sempre più concentrate nelle mani delle aziende tecnologiche – fa riflettere sui quali comportamenti siano sempre più diffusi, sebbene dovrebbero restare inaccettabili.

Quando Wiikmark pubblica *La morte moderna*, non poteva immaginare quanto la sua parabola avrebbe rivelato nel nostro tempo l'incapacità di immaginare *un futuro condiviso*. In quella “campagna di marketing” destinata a convincere gli anziani a darsi la morte per alleggerire il peso della società, si intravede la perversione di una razionalità che scambia l'efficienza per giustizia e la produttività per dignità. È la stessa logica che, trasferita nel nostro presente tecnologico, rischia di trasformare la promessa di “progresso” in un destino di esclusione e di calcolo.

Una immaginazione che rivela distopie o una utopia negativa o “cacotopia”, come la definiva Jeremy Bentham, quando non intercetta visioni positive di un futuro condiviso. In *Dall'utopia alla distopia. Sogni e progetti*

¹⁰ E. Sadin, *Critica della ragione artificiale. Una difesa dell'umanità*, tr. it. F. Bononi, Luiss University Press, Roma 2019.

¹¹ M. Heidegger, *Essere e tempo*, tr. it. P. Chiodi, Longanesi, Milano 1976.

¹² K. Jaspers, *Filosofia*, tr. it. e a cura di U. Galimberti, Mursia, Milano 1972.

della *immaginazione storica*, Ágnes Heller si sofferma a lungo sulla distinzione fra utopia e distopia, lavorando proprio sull'immaginazione.

Riprendendo la concezione della gettatezza heideggeriana, secondo cui siamo gettati nel mondo che ci è capitato in sorte, possiamo tuttavia, secondo la filosofa, contrapporre, alle forze centripete che ci gettano con più forza in questo stesso contesto, una immaginazione in grado di intravedere disegni e tendenze che si muovono nella direzione diversa da ciò che c'è. In tal senso *l'immaginazione* è un atto creativo e forma di *resistenza*. Un atto creativo nel dare forma a qualcosa di nuovo¹³ e un atto di *resistenza* nel momento in cui “ci motiva a volgerci lontano dalla realtà, impedendoci di discernere il reale dall'immaginario”¹⁴. Nasce così una visione nuova e diversa da quella consolidata, capace di contrapporsi ad ogni nichilistica percezione di ciò che ci circonda.

Come a dire che l'immaginazione ci salva dal caos e dal disordine, dalla indeterminatezza del vivere. Ci salva per la sua capacità di restituirci un orizzonte più ampio di respiro e di riflessione.

Del resto, progetti, desideri, idealità hanno bisogno di prendere forma in una visione o in un racconto per diventare visibili e immediatamente comunicabili ad altri oltre che a noi stessi. E ciò è possibile per quella “facoltà mentale unica, una fusione fra le facoltà razionali e quelle emotive”¹⁵, che riveste un ruolo in tutte le attività umane, ma che diventa ancora più importante se aiuta le facoltà razionali a dar forma a credenze, a dar voce a intuizioni o ispirazioni che altrimenti resterebbero inesprese.

Una facoltà, allora, in grado di governare e dirigere le nostre facoltà razionali, ovvero quelle in grado di interagire con il contesto e costruire un sistema di credenze, di intuizioni e di aspirazioni, frutto delle nostre personali conoscenze e mutate dal contesto di appartenenza¹⁶. In tal senso l'immaginazione è come un “direttore d'orchestra” che coglie tutte le verità che percepiamo su noi stessi e sul mondo e li connette assieme¹⁷. Anzi connettendole riesce anche a dar conto di quel “sentire” che ha accompagnato ogni nostra elaborazione concettuale, come la speranza, o la gioia, o la paura,

¹³ G.P. Sartre, *L'immaginario. Psicologia fenomenologica dell'immaginazione*, a cura di R. Kirchmayr, Einaudi, Torino 2007, p. 222.

¹⁴ Á. Heller, *Dall'utopia alla distopia. Sogni e progetti dell'immaginazione storica* in Á. Heller, R. Mazzeo, *Il vento e il vortice. Utopie. Distopie, Storia e limiti della immaginazione*, Erikson, Trento 2016, p.13.

¹⁵ *Ivi*, p. 9.

¹⁶ Cfr. Ead., *Etica generale*, tr. it. M. Geuna, Il Mulino, Bologna 1994.

¹⁷ Ead., *Dall'utopia alla distopia. Sogni e progetti dell'immaginazione storica*, cit., p. 10.

o l'angoscia, ovvero quel sentire che anima ogni nostra azione nel mondo e che rivela il modo in cui ci posizioniamo nel tempo presente e futuro o in cui avvertiamo il peso del nostro passato.

Il compito che spetta a un direttore d'orchestra sta nell'illustrare una interpretazione del mondo, nel rivelare la coscienza storica di un certo periodo o il modo in cui è vissuta e percepita¹⁸.

Si svelano così istantanee che disegnano i tratti fondamentali del passato che abbiamo vissuto o del futuro che ci aspettiamo o ci auspichiamo di vivere, come del presente che stiamo vivendo. Immagini molto diverse a seconda se ciò che abbiamo vissuto ci ha provocato una grande disillusione e una forte paura o una grande attesa e una ancor più grande speranza.

Sono, infatti, la paura e la speranza a plasmare le nostre immagini di futuro, specie quando è il presente che ci inquieta e ci fa star male. Questo significa che l'apologo di Wiikmark produce in chi lo legge un senso di sconforto o meno a seconda se guardiamo con speranza il futuro oppure no. E, a seconda se prevale la speranza di un futuro migliore o la paura di un presente a cui non si dà possibilità di intravedere nulla, si impone l'immaginazione nella sua forza utopica e distopica.

E se primeggia l'immaginario utopico o distopico si tracciano quadri molto diversi, a seconda se ciò che ci ispira è il bisogno di una maggiore giustizia sociale che richiede un tempo futuro per poterla realizzare o se prevalgono apatie e mancanza di sogni al "plurale"¹⁹ ovvero aspettative da perseguire nella dimensione pubblica.

E non è un caso che l'immaginazione distopica si affermi in maniera prepotente nel XXI secolo quando il desiderio di emancipazione e di progresso si slega da quelli di emancipazione umane, finendo per esprimersi principalmente attraverso le visioni tecnologiche e la potenza che queste evocano²⁰. Un immaginario tecnologico che finisce per coincidere con l'idea di un progresso slegato dalle esigenze umane e ottenuto attraverso l'accumulo di conoscenze e manufatti.

In questo senso è il rapporto con il progresso tecnologico che produce un atteggiamento ambivalente, ovvero da un lato ci affascina per le sue potenzialità e dall'altro ci fa paura perché ci rivela l'inadeguatezza degli

¹⁸ Ead., *Dall'utopia alla distopia. Sogni e progetti dell'immaginazione storica*, cit., pp. 14–15.

¹⁹ Ead., *Paradosso Europa*, tr. it. M. Fiorilli, Castelvechi, Roma 2017.

²⁰ G.B. Dyson, *Darwin Among the Machines: the Evolution of Global Intelligence*, Basic Books, New York 1997.

esseri umani – sempre più antiquati e sempre più vecchi²¹ rispetto ai manufatti sempre più evoluti e programmati “all’obsolescenza”, ovvero ad “invecchiare” precocemente in nome di un consumo più veloce.

Ecco perché in ogni racconto ci rappresentiamo a volte un po’ utopisti digitali a volte un poco tecno-fobici, a volte con atteggiamenti di entusiasmo verso tutto ciò che è possibile creare artificialmente e a volte spaventati per le preoccupanti accelerazioni che ci mostrano un evidente divario rispetto ad alcune nostre possibilità²².

Certo occorre sempre sottolineare come il fermarsi all’oscillazione tra entusiasmo e timore rischia di lasciare in ombra un elemento decisivo: la tecnica non è soltanto il luogo della minaccia, ma anche un ambito in cui possono essere elaborate risposte condivise a vulnerabilità altrettanto condivise. Le tecnologie digitali, se orientate da finalità pubbliche e da criteri di giustizia, possono sostenere pratiche di cura, ampliare l’accesso alla conoscenza, rendere più efficiente l’uso delle risorse e contribuire al monitoraggio degli squilibri ambientali e sociali. In questa prospettiva, una visione tecnico-ottimista non coincide con una fiducia ingenua nell’innovazione, ma con il riconoscimento che il futuro del digitale dipende dagli orientamenti politici, etici e culturali che sapremo imprimergli, dalle scelte condivise fra Stati e popoli diversi²³, quando queste sono guidate dall’attenzione verso ciò che ancora deve arrivare.

La “morte moderna” inquieta per la rappresentazione cinica della recisione di un lascito generazionale, per l’incapacità di pensare una società più giusta in cui si compiono azioni giuste, promuovendo decisioni che indipendentemente dal tornaconto economico si propongono di non lasciare dietro i più fragili e indifesi; si pensi a quei popoli che diventano più vulnerabili, poiché meno attrezzati tecnologicamente e, proprio per questo, più esposti di altri agli effetti di una industrializzazione selvaggia, senza neanche possedere le competenze tecniche necessarie per arginarli.

²¹ G. Anders, *L'uomo e antiquato. Vol. 1. Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale*, tr. it. L. Dallapiccola, Bollati Boringhieri, Torino 2007; F. Miano, “Perché il mondo non cambi senza di noi”: Gunther Anders e la tecnica, in “Agalma: rivista di studi culturali e di estetica”, 41(1), 2021, pp. 91-99; M. Tieu, A.L. Kitson, *Care Depersonalized: The Risk of Infocratic “Personalised” Care and a Posthuman Dystopia*, The American Journal of Bioethics, 23, 9, 2023, pp. 89-91.

²² M. Tegmark, *Vita 3.0. Essere umani nell'era dell'intelligenza artificiale*, tr. it. V.B. Sala, Raffaello Cortina Editore, Milano 2018.

²³ T. Andina, *Prolegomeni per una giustizia intergenerazionale: appunti di metafisica*, in A. Pirni, F. Corvino (a cura di), *La giustizia intergenerazionale in un'epoca di crescenti disuguaglianze*, cit., pp. 32-34.

È un racconto che mostra l'incapacità di rappresentare un mondo diverso da quello dominato solo da passioni tristi²⁴ come la paura del futuro o il risentimento verso chi ci ha preceduto e per questo ha goduto di maggiori opportunità e di minori fatiche. E così ci immaginiamo affetti paradossalmente anche da un certo "ageismo". In questa mistura di mancanza di fiducia nelle nostre potenzialità future, di abbandono cieco nei confronti della tecnologia²⁵, di separazione fra la nostra capacità di accogliimento delle sofferenze altrui e la capacità di progettare azioni significative per un futuro comune, si è finito per tralasciare la convinzione che il progresso tecnologico *debba* essere accompagnato da una visione etica, ovvero da un accompagnamento pensoso e costruttivo dei cambiamenti provocati dall'uomo, ma anche dall'urgenza di contrastare una visione economica volta a diminuire gli "sprechi sociali" in nome di un appannaggio esclusivo di risorse.

Una visione di futuro meno fosca e più solidale nei confronti di ogni passaggio generazionale, sia nel rispetto di chi ci ha dato e di chi deve ancora arrivare, in una dialettica necessaria fra eredità e sostenibilità. Eredità che in quanto data non appartiene mai completamente a chi la eredita e proprio per questo *deve essere restituita* a chi verrà dopo, nella convinzione che seppur lontani nel tempo si è uniti da legami di solidarietà e di sostegno delle reciproche debolezze e potenzialità. Uniti inoltre da interessi reali di una idea di "sostenibilità delle risorse" che non *possono* e non *debbono* essere depredate solo *da* alcuni e *per* alcuni, specie in un mondo profondamente trasformato dalle nuove tecnologie e sempre più dipendente da queste, ma una dipendenza che *può* e *deve* contribuire anche alla qualità etica del nostro abitare il mondo.

3. *L'inquinamento digitale come nuova frontiera della giustizia*

Certo, se si guarda alla tecnologia immateriale e apparentemente impalpabile prodotta dalla quarta rivoluzione, sempre secondo la definizione di Floridi, ovvero della rete delle tecnologie dell'informazione e della comunicazione (TIC) e dei sistemi di intelligenza artificiale (AI) e che insieme compongono l'ambiente *digitale* in cui siamo immersi e

²⁴ M. Benasayag, G. Schmit, *L'epoca delle passioni tristi*, tr. it. E. Missana, Feltrinelli, Milano 2014.

²⁵ M. Broussard, *La non intelligenza artificiale. Come i computer non capiscono il mondo*, tr. it. J. Tiffany Nanetti, Franco Angeli, Milano 2019.

perennemente connessi, non si può non guardare con ammirazione ai tanti progressi che questa ci consente di fare²⁶.

Grazie a questa rivoluzione molti lavori si sono semplificati sia nelle aziende che nelle case; grazie alle nuove tecnologie applicate alla medicina si sono semplificati interventi chirurgici un tempo complicati; si sono trovate applicazioni inaspettate nella robotica sociale per la cura degli anziani e dei disabili.

Le tecnologie digitali, inoltre, possono davvero offrire una opportunità di sviluppo sostenibile²⁷: si pensi all'uso di dati sul traffico urbano per ottimizzare le infrastrutture e ridurre l'inquinamento, all'uso di *smart grid* per ottimizzare i consumi energetici domestici, oppure modelli per stabilire in anticipo la quantità di prodotti di cui hanno bisogno ogni giorno negozi di alimentari e consumatori per ridurre al minimo gli sprechi.

Allo stesso tempo, elaborare e immagazzinare grandi quantità di dati, e smaltire dispositivi digitali sono azioni che presentano impatti ambientali e sociali non trascurabili²⁸. Nel suo complesso, il settore delle tecnologie dell'informazione e della comunicazione contribuisce per circa il 4% al consumo elettrico globale e per oltre l'1% alle emissioni di gas serra, confermando il peso crescente dell'economia digitale nella crisi climatica. È, dunque, innegabile che il costo di questi cambiamenti tecnologici sarà pagato dalle generazioni future²⁹; il non considerare questo dato significa, condannare ad una nuova forma di "morte moderna" non più solo gli anziani ma le generazioni a venire.

Spesso ci si riferisce alla rivoluzione industriale come quella più fluida e più immateriale, semplificata nell'immagine del *cloud*³⁰, eppure molte di queste considerazioni sono piuttosto fuorvianti. In realtà questi sistemi che costituiscono l'ambiente digitale nel quale siamo avvolti "necessitano di vere e proprie infrastrutture industriali che occupano terreni, alterano paesaggi

²⁶ S. Dadà, *Vulnerabilità digitale. Etica, Intelligenza Artificiale e medicina*, Mimesis, Milano 2024.

²⁷ F. Lucivero, *Sostenibilità ambientale della società dell'informazione*, in F. Fossa, V. Schiaffonati, G. Tamburrini (a cura di), *Automi e persone. Introduzione all'etica dell'intelligenza artificiale e della robotica*, Carocci, Roma 2021, pp. 153-171.

²⁸ A. Jobin, M. Ienca, E. Vayena, *The global landscape of AI ethics guidelines*, in "Natural Machine Intelligence", I, 9, pp. 389-399.

²⁹ H. Jonas, *Tecnica, medicina ed etica. Prassi del principio responsabilità*, tr. it. P. Becchi, A. Benussi, Einaudi, Torino 1997.

³⁰ F. Lucivero, *Sostenibilità ambientale della società dell'informazione*, cit., p. 156.

urbani ed extraurbani, consumano energia, rilasciano gas serra nell'atmosfera e, infine, terminano il loro ciclo di vita in discariche"³¹.

Si comprende, dunque, come per "inquinamento digitale" si intende l'impatto ambientale che hanno queste infrastrutture nel momento in cui producono una enorme quantità di gas serra con conseguenze negative sulla crisi climatica. Si intende anche la spoliatura di risorse naturali utilizzate per la produzione delle infrastrutture, così come il rilascio di sostanze tossiche quando il loro ciclo di vita finisce e sono dismesse nell'ambiente.

Prendiamo l'esempio dei centri di elaborazione dei dati (CED)³² che ospitano server e apparecchiature di rete e di archiviazione necessarie ai processi di elaborazione ad alta intensità energetica per memorizzare, gestire ed elaborare dati e per fornire applicazioni e servizi per l'elaborazione di questi dati. I centri di elaborazione dati consumano oggi circa l'1-1,5% dell'elettricità globale (pari a oltre 400 TWh annui) con una crescita destinata quasi a raddoppiare entro il 2030 a causa della diffusione dell'intelligenza artificiale. Questo dato rende evidente come l'infrastruttura digitale, lungi dall'essere immateriale, abbia una componente energivora sempre più rilevante.

I CED consumano una quantità crescente di energia per eseguire le loro operazioni; hanno anche bisogno di generatori diesel per mantenere i server in funzione in caso di interruzioni della fornitura di energia elettrica, producendo così ulteriori emissioni di gas serra con un conseguente impatto sulla crisi climatica. A causa della diffusione crescente di cloud computing e della crescita dell'uso di servizi Internet, i CED sono responsabili della più rapida crescita delle emissioni di gas serra di tutto il settore delle tecnologie dell'informazione e della comunicazione. Si pensi, inoltre, all'alto consumo di acqua ed energia elettrica per l'alimentazione ininterrotta dei server e dei potenti impianti di climatizzazione per il raffreddamento; in Italia, per esempio, viene consumata il 5,8 TWh/anno di acqua, dato destinato a crescere.

A questo si aggiunge che, per valutare in maniera complessiva l'inquinamento digitale, bisogna considerare lo smaltimento di hardware, particolarmente dannoso per l'ambiente. Nel 2022 sono state prodotte a livello globale oltre 62 milioni di tonnellate di rifiuti elettronici, di cui meno del 25% è stato correttamente riciclato. Questa disuguaglianza emerge in modo ancora più evidente nei Paesi a basso reddito: in molte regioni

³¹ *Ibidem.*

³² *Ibidem.*

dell’Africa meno dell’1% dei rifiuti elettronici viene trattato attraverso filiere di riciclo formalizzate, mentre la maggior parte viene smaltita in condizioni informali, con gravi impatti ambientali e sanitari sulle comunità locali. Si delinea così una distribuzione profondamente diseguale dei costi ambientali della rivoluzione digitale.

Secondo gli *accordi di Parigi sui cambiamenti climatici del 2015*³³, per contenere l’innalzamento della temperatura globale al di sotto di 1,5°C, ogni settore dovrebbe adattarsi a operare significativi cambiamenti. Anche prendendo a riferimento le previsioni più ottimistiche è stato dimostrato che il mondo del digitale e dell’AI non possono continuare a produrre la stessa quantità di emissioni, ma ci si deve impegnare in una riduzione per evitare un aumento eccessivo del riscaldamento globale. Infatti, le proiezioni ufficiali al 2030 mostrano un gap critico tra le percentuali attuali di emissioni e gli obiettivi climatici fissati: questo richiede una riduzione drastica delle emissioni. Per raggiungere tale traguardo, l’Unione Europea ha stabilito per il 2030 una riduzione netta delle emissioni di gas serra di almeno il 55% rispetto ai livelli del 1990.

Ci sono, dunque, motivi legittimi per prevedere danni irreversibili in caso di mancati interventi. Certo, al di là di azioni affidate alla buona volontà delle grandi società tecnologiche come Microsoft, Google, Amazon e Apple, che in passato si sono impegnate per diminuire le emissioni di gas serra, le questioni sono così complesse da richiedere una visione più ampia della giustizia e della politica. Questo comporta la considerazione che non sia possibile ridurre le conseguenze su esseri umani, paesaggi ed ecosistema ad un mero calcolo economico dei dati e di percentuali di emissioni. Questo tipo di analisi di solito nasce in un contesto in cui l’approccio costi-benefici è di tipo monetario, ma non è sempre facile stabilire l’entità dell’inquinamento digitale e neanche avere un quadro preciso di riferimento³⁴.

Per questo occorre una riflessione di più ampio respiro, capace di mettere in luce la natura e l’entità delle disuguaglianze e delle ingiustizie generate in questo contesto. Senza una valutazione di questo tipo si perde di vista il futuro che abbiamo intenzione di intravedere per chi verrà dopo di noi.

Bisogna chiedersi se sia possibile una equa distribuzione di danni e benefici tra i diversi gruppi sociali coinvolti. IA e tecnologie digitali richiedono, infatti, sempre più risorse naturali e che sono limitate – si pensi all’acqua, alle terre rare, come il titanio e litio, che fanno gola alle grandi

³³ <https://www.consilium.europa.eu/it/policies/paris-agreement-climate/>

³⁴ Cfr. R.K. Turner, *Cost-Benefit Analysis- A Critique*, in “Omega”, 7, 5, 1979, pp. 411-419.

economie –, come l’uso dei terreni per costruire i CED e altre infrastrutture, come fonti energetiche non rinnovabili per la produzione di elettricità. Le caratteristiche delle infrastrutture delle società digitali hanno significative implicazioni sociali ed economiche, che ricadono specialmente nelle regioni in cui i CED vengono realizzati.

In tale contesto, le condizioni di accesso ai dati implicano un corrispondente accesso alla ricchezza e allo sviluppo economico, favorendo alcuni e penalizzando altri. Sarebbe importante chiedersi in quale misura la vicinanza alle infrastrutture favorisca alcune comunità piuttosto che altre, e quanto sia necessario interpellare le comunità locali su cui ricadono non solo guadagni ma anche danni ambientali. Lasciare queste decisioni esclusivamente nelle mani del settore economico potrebbe risultare problematico nella prospettiva del bene comune e di una concezione più ampia della giustizia.

Ogni decisione relativa alla localizzazione delle infrastrutture digitali non è mai neutra, poiché ci sono in gioco numerosi impatti sociali che dovrebbero essere presi in considerazione in un dibattito pubblico. Si pensi agli impianti di smaltimento dei dispositivi elettronici dismessi, spesso localizzati in Paesi a basso reddito, oppure all’estrazione di minerali necessari alla produzione di dispositivi digitali in Paesi ricchi di risorse naturali, ma nei quali la manodopera è spesso impiegata in condizioni di semi sfruttamento³⁵: esempi che rivelano come la rivoluzione digitale provochi una iniqua distribuzione di costi e benefici fra popolazioni.

Se ci soffermiamo sulla iniqua distribuzione di benefici e danni ambientali tra gruppi e comunità, dobbiamo chiederci se sia possibile individuare criteri, oltre a quelli economici per ridurre questo divario e chi debba partecipare a tali decisioni. Sono domande alle quali non è semplice rispondere, ma che dovrebbero essere affrontate per distribuire più equamente le ricchezze fra popolazioni diverse, in particolare fra quelle più ricche e quelle più vulnerabili, e per ridurre i danni ambientali³⁶.

Sorge così la necessità di una giustizia ambientale, dal momento che non tutti godono dello stesso grado di protezione rispetto ai rischi ambientali e sanitari e che i criteri di distribuzione di benefici e svantaggi devono ispirarsi non solo a principi di equità, prevedendo compensazioni per i più svantaggiati, ma anche a principi di responsabilità, capacità e di vulnerabilità. Se il principio di responsabilità “si fonda sui dati che attestano come alcuni

³⁵ *Ivi*, p. 160- 161.

³⁶ P. Coletti, *Le politiche ambientali*, il Mulino, Bologna 2024.

Paesi abbiano contribuito in maniera più consistente alle emissioni di gas serra a causa dei processi di industrializzazione delle loro economie”³⁷, sulla base di tali dati sembrerebbe ragionevole sostenere che questi Paesi debbano assumersi un onere maggiore nel contrasto alle emissioni, anche in base ad un principio di equità. Per quanto riguarda il principio di capacità, “l’idea è che gli Stati che hanno tratto maggiori benefici dalle emissioni siano anche quelli che dispongono di conoscenze tecnologiche più sofisticate, e dunque di migliori capacità in termini di conoscenza e di sviluppo delle tecnologie rilevanti”³⁸ per diminuire le emissioni di gas serra. Sono, infatti, gli Stati più poveri ad essere maggiormente “esposti a soffrire le conseguenze negative del cambiamento climatico”³⁹ e dell’inquinamento digitale, risultando quindi più vulnerabili.

La rivoluzione digitale crea nuove disuguaglianze nella struttura sociale e ne consolida altre. E molte di queste disuguaglianze sono proprio collegate a questioni ambientali indotte dalla rivoluzione digitale, come l’impatto di alcuni CED in determinate aree e sulle popolazioni locali, oppure l’uso massiccio di risorse materiali e l’emissione di sostanze tossiche a danno delle popolazioni più vulnerabili.

Per affrontare il fenomeno dell’inquinamento, occorre interrogarsi sulle strategie da adottare per contrastare vecchie e nuove forme di ingiustizia.

Anche Floridi difende l’alleanza fra il *green* e il *blue*, fra questione ambientale e rivoluzione digitale, affermando l’esigenza di affrontare questioni etiche, politiche e sociali prima che sia troppo tardi⁴⁰. In virtù di questa considerazione sarebbe necessario sviluppare e promuovere l’uso di algoritmi più efficaci e a minore consumo energetico, la cosiddetta *low AI*.

Il monitoraggio dell’impatto ambientale derivante dallo sviluppo, distribuzione e utilizzo dei sistemi AI deve così essere messo in atto. Tuttavia, restano ancora troppe domande: chi si assume i costi di un tale monitoraggio? Come assicurare che questi costi non penalizzino i piccoli centri di ricerca e favoriscano solo quelli più grossi? Sono questioni scomode ma necessarie: ignorarle significa indebolire qualsiasi reale possibilità di cambiamento.

³⁷ T. Andina, *Prolegomeni per una giustizia intergenerazionale: appunti di metafisica*, in A. Pirni, F. Corvino (a cura di), *La giustizia intergenerazionale in un’epoca di crescenti disuguaglianze*, cit., p. 41.

³⁸ Ivi, p. 42.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ L. Floridi, *Il verde e il blu. Idee ingenue per migliorare la politica*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2020.

L'ambiente digitale della quarta rivoluzione industriale, esaltato come *immateriale* e *smart*, rivela così una natura profondamente materiale⁴¹. Server, data center, miniere di metalli rari, consumo energetico e scarti elettronici costituiscono la trama nascosta dell'inquinamento digitale. Un fenomeno che mette in discussione la narrazione del progresso "pulito" e apre la questione etica della sostenibilità delle infrastrutture che ci circondano⁴².

Dietro la promessa di efficienza e connessione globale si nasconde una disuguaglianza ecologica e sociale: le comunità che ospitano i centri di elaborazione dati o che gestiscono lo smaltimento dei dispositivi dismessi sopportano i costi ambientali di un benessere che non condividono, per questo diventano comunità sempre più vulnerabili. È la nuova "lotteria sociale" di cui parlava Wiikmark, ma declinata nel linguaggio della tecnologia.

Lo sforzo teorico è, dunque, rivolto a pensare una giustizia nell'invisibile, dove l'etica della sostenibilità del digitale non si riduca a un calcolo economico, ma investa le relazioni tra popoli, risorse e generazioni. Nell'era del *cloud*, la vera *nuvola* è quella dei gas serra che il progresso digitale continua a generare.

Inoltre, bisogna considerare anche un altro aspetto dell'inquinamento digitale. Questo non è solo materiale (consumi energetici, emissioni e rifiuti elettronici), ma presenta una dimensione che, sebbene meno visibile, è altrettanto rilevante: l'inquinamento emotivo prodotto dagli ambienti digitali⁴³. Comprendere come gli ecosistemi informativi influenzino il benessere emotivo delle comunità permette di cogliere come la sostenibilità digitale non riguardi soltanto la gestione delle risorse naturali, ma anche la tutela dell'ecosistema affettivo e relazionale delle società contemporanee. Se le nuove tecnologie generano e amplificano emozioni collettive (paura, ansia, senso di colpa, risentimento e sfiducia...), queste incidono profondamente – come abbiamo visto nella *Morte moderna* – sulla coesione sociale e intergenerazionale e sulla capacità di immaginare un futuro condiviso. Una giustizia digitale autentica deve, dunque, includere anche la *sostenibilità emotiva*, riconoscendo che le emozioni sono parte integrante delle nuove forme di vulnerabilità e di disuguaglianza prodotte dal digitale.

⁴¹ K. Crawford, *Ne intelligente ne artificiale. Il lato oscuro dell'IA*, tr. it., il Mulino, Bologna 2021.

⁴² Cfr. D. Adler, *Il duplice enigma. Intelligenza naturale e intelligenza artificiale*, tr. it. V. Zini, Einaudi, Torino 2024.

⁴³ Cfr. K. Hegde, H. Jayalath, "Emotions in the Loop: A Survey of Affective Computing for Emotional Support", (arXiv:2505.01542). arXiv. <https://arxiv.org/abs/2505.01542>; R. Picard, *Affective Computing*, Cambridge (Mass), MIT Press, 1997

Si pensi alle tante emozioni provocate dall'inquinamento digitale e dalla crisi ambientale, come l'eco-ansia⁴⁴, il senso di impotenza e di colpa, la sfiducia. Non ci si può fermare a denunciare la presenza di tali emozioni, ma occorre trasformarle in pratiche condivise di consapevolezza e responsabilità, in gesti etico-politici di più ampio respiro.

Ciò può avvenire, ad esempio, quando le preoccupazioni legate al consumo energetico dei data center, ai rifiuti elettronici o alla crisi climatica diventano occasione per promuovere una alfabetizzazione emotiva e digitale capace di aiutare i soggetti più fragili, come i giovani e le generazioni escluse dal dibattito pubblico, a riconoscere il proprio disagio e a tradurlo in scelte concrete: la riduzione degli sprechi tecnologici, l'uso più sobrio dei dispositivi, il sostegno a politiche di sostenibilità e la partecipazione a forme collettive di discussione pubblica. Si tratta di azioni che possono essere accompagnate dalla capacità di *immaginare* un futuro più equo, meno dominato dalla paura e meno gravato da emozioni negative.

In questa prospettiva, lavorare positivamente sulle emozioni significa fare della paura e dell'ansia non una paralisi, ma una risorsa riflessiva e una possibilità immaginativa; della vulnerabilità non una debolezza da rimuovere, ma il punto di partenza per una più ampia cura del mondo comune.

Se l'inquinamento digitale, dunque, rivela la fragilità della nostra idea di progresso tecnologico e sociale, è proprio da questa consapevolezza che può emergere una nuova forma di immaginazione utopica, capace di tradurre la *critica in responsabilità progettuale, in una utopia della responsabilità*.

In tale contesto emergono pratiche che, pur nella loro intrinseca parzialità, consentono di intravedere possibili forme di "riconfigurazione etica del digitale". Tale riconfigurazione, nel senso delineato da Paul Ricœur⁴⁵, si presenta come un processo interpretativo e trasformativo che, facendo leva su istanze etiche di lunga durata - rivolte al tempo che deve ancora venire e non soltanto allo spazio che le comunità occupano nel presente⁴⁶, dunque, anche alle generazioni non ancora nate- è in grado di generare nuove prassi e inedite modalità di applicazione, capaci di rispondere alle esigenze di una vita condivisa, partecipata e socialmente responsabile.

Del resto, da una rinnovata attenzione all'ambiente si è sviluppato l'interesse per una tecnologia ispirata a criteri etici di sostenibilità: i data

⁴⁴ https://www.treccani.it/vocabolario/neo-ecoansia_%28Neologismi%29/

⁴⁵ P. Ricœur, *Tempo e racconto I*, cit.

⁴⁶ T. Andina, *Prolegomeni per una giustizia intergenerazionale: appunti di metafisica*, in A. Pirni, F. Corvino (a cura di), *La giustizia intergenerazionale in un'epoca di crescenti disuguaglianze*, cit., p. 37.

center alimentati da energie rinnovabili e progettati per ridurre il consumo energetico; le comunità energetiche che utilizzano piattaforme digitali per condividere risorse; i dispositivi progettati per durare e per essere riparati; lo sviluppo di sistemi di intelligenza artificiale orientati al monitoraggio ambientale e alla riduzione degli sprechi. Certo, non si tratta di soluzioni definitive, ma esse sono comunque capaci di far emergere *tracce fragili* di un diverso rapporto tra tecnologia, ambiente e società, e se accompagnate da emozioni meno paralizzanti, possono aiutarci a uscire dalla chiusura in un presente eterno, privo di aperture verso il tempo avvenire.

4. *Verso un'utopia sostenibile: riconnettere tecnologia, bisogni e futuro*

Se da una parte servizi e dispositivi di raccolta e analisi di grandi quantità di dati contribuiscono in molti modi allo sviluppo sociale ed economico, dall'altra la sostenibilità del digitale presenta ombre e ambiguità che devono sempre interpellarci rispetto al rapporto fra sviluppo sostenibile e inquinamento digitale.

Il problema dell'inquinamento digitale non è solo una questione tecnologica, ma anche politica ed etica; per questo motivo, esso solleva interrogativi rilevanti sulla sostenibilità. Il concetto di sostenibilità è spesso associato a quello di sviluppo. Come definito nel Rapporto Brundtland del 1987, elaborato dalla Commissione mondiale per l'ambiente e lo sviluppo (WCED)⁴⁷, lo sviluppo sostenibile è “uno sviluppo che soddisfa i bisogni del presente senza compromettere la capacità delle generazioni future di soddisfare i propri”⁴⁸.

Tale definizione richiede di essere riconsiderata alla luce di un'ecologia del digitale. Benché le tecnologie informatiche possiedano il potenziale per rendere più sostenibili i modelli di produzione e consumo, non è affatto scontato che il loro sviluppo si orienti in tal senso.

Alla definizione di sviluppo sostenibile, come si è visto, si collega quella di bisogno. Ogni volta che il *bisogno* viene posto al centro della riflessione, come suggerisce Ágnes Heller, emergono due dimensioni

⁴⁷ La Commissione mondiale per l'ambiente e lo sviluppo (WCED), conosciuta anche come World Commission on Environment and Development, è stata un organismo internazionale istituito nel 1983 dall'United Nations che aveva l'obiettivo di conciliare sviluppo economico e protezione dell'ambiente a livello globale.

⁴⁸ F. Lucivero, *Sostenibilità ambientale della società dell'informazione*, cit., p. 154.

fondamentali: la storicità e il cambiamento⁴⁹. Da un lato, infatti, ogni bisogno nasce all'interno del sistema sociale e del contesto storico in cui si è immersi; dall'altro, oltrepassa lo stesso sistema in cui è sorto divenendo motore di trasformazioni significative. Il bisogno, dunque, non è solo generato da un determinato contesto, ma è anche tensione verso ciò che ancora deve essere realizzato. Se si considerano i bisogni di natura economica e sociale, ma anche quelli che emergono dalla crescente pressione sugli ambienti naturali, ampiamente sfruttati dalle nuove rivoluzioni industriali, non si può non immaginare e progettare visioni politiche ispirate a principi di giustizia, volte a contrastare ingiustizie e discriminazioni.

Il bisogno, in quanto ciò che rende visibile ciò che 'radicalmente' manca nei contesti contemporanei, crea anche spazi di condivisione in cui si forma una coscienza civile, fondata su un'etica della prossimità verso le sofferenze altrui e orientata alla difesa di istanze di uguaglianza non solo economica in nome di una società che sia sempre "oltre la giustizia formale"⁵⁰.

Una società è più giusta quando è guidata non solo da principi astratti ma da una idea di bene, un bene inteso come la cura dei bisogni di ogni cittadino, come la salvaguardia e la responsabilità degli ambienti e delle persone che la popolano. L'idea di una società più giusta può condurre al sorgere di collaborazioni responsabili fra comunità e Stati; collaborazioni sempre auspicabili nonostante le sempre più pressanti scelte economiche volte all'accaparramento di risorse.

Quando si tenta di dar conto di bisogni sociali e aspettative di vita dignitosa devono essere affrontati – chiaramente a livello di *governance* e di politiche sostenibili – non solo problemi di povertà e malnutrizione, ma anche questioni di diminuzione di divari sociali e di genere, di accesso ad una istruzione primaria, ad una assistenza sanitaria di base, a un diritto alla salute nel rispetto di chi c'è ma anche di chi deve ancora arrivare.

Una nozione di sviluppo sostenibile è, dunque, fondata su un concetto di giustizia molto ampio, nel momento in cui questa richiede una equa distribuzione delle risorse e dei bisogni esistenziali all'interno della stessa popolazione, ma anche tra diverse popolazioni, specialmente le più esposte all'inquinamento, come una maggiore conoscenza degli effetti delle

⁴⁹ Sul concetto di bisogno in Heller: cfr. *Ágnes Heller e la rivoluzione ungherese del 1956: emancipazione umana, l'etica della reciprocità e bisogni radicali* in Di Sciullo, P. Pacilè, A. Cannizzo (a cura di), *La libertà minacciata*, Editoriale Scientifica, Napoli 2025, pp. 115-130.

⁵⁰ Á. Heller, *Oltre la giustizia*, tr. it. S. Zani, il Mulino, Bologna 1990.

tecnologie digitali. Una definizione che implica anche la consapevolezza della responsabilità che la generazione presente ha nel garantire condizioni di vivibilità e prosperità ai propri discendenti: nasce così l'urgenza di una giustizia intergenerazionale.

Lo sviluppo sostenibile se si accompagna ad una ricognizione dei bisogni dei tanti cittadini che popolano il nostro pianeta comporta nuove considerazioni. Tenendo conto dei bisogni veri – ossia quelli sociali ed esistenziali, o i bisogni ‘radicali’ nati dalla critica al presente – e non dei bisogni indotti dalla società consumistica, si potrebbe valutare l'impatto delle nuove tecnologie sulla vita degli esseri umani, verificando se esse promuovano un reale miglioramento delle condizioni di vita e se contribuiscano a contrastare il senso di inadeguatezza e la profonda solitudine che spesso generano. In tal senso dall'analisi dei bisogni dei singoli e dei gruppi possono sorgere visioni antropologiche e politiche meno disperanti: quando il bisogno di contribuire alla salvaguardia del nostro Pianeta conduce a gesti in contrasto al crescente inquinamento digitale, o quando il bisogno di socialità spinge a condividere progetti di interesse comune.

Questo ampliamento del raggio di azione di pratiche sostenibili attraverso la mappatura del sistema dei bisogni deve stimolare, inoltre, la riflessione su nuovi ed emergenti conflitti morali: ad esempio, se garantire l'accesso all'energia anche ai gruppi più vulnerabili nei Paesi più poveri possa comportare un aumento delle emissioni di gas serra a livello globale, con possibili danni per le generazioni future; oppure se la sostenibilità miri a costruire un quadro di riferimento capace di armonizzare interessi solo apparentemente in conflitto, mostrando come il bene delle generazioni presenti e future e quello dell'intero ecosistema siano profondamente interconnessi. In questo senso lo sviluppo sostenibile dovrebbe invitare a pianificazioni di azioni volte alla considerazione di come rimuovere o diminuire divari sociali ed economici, o emotivi.

Se il bisogno è, dunque, sempre storico e trasformativo, ogni generazione deve interrogarsi su quali bisogni muovano davvero le sue pulsioni tecniche. Se la nostra sete di dati, automazione e intelligenza artificiale si alimenta senza consapevolezza dei suoi costi etici e ambientali, lo sviluppo cessa di essere emancipazione e diventa mera accelerazione.

In tal senso è bene che nascano nuove narrazioni utopiche (non più solo distopiche così come intende Heller), ovvero narrazioni che, come quella di More, non si fermino impaurite di fronte alle inquietudini, in ordine anche a un lavoro dentro le emozioni suscitate dalla tecnologia, ma promuovano una cura del futuro che è da immaginare nel presente prima che sia troppo tardi.

Utopie che necessitano non solo dell'impegno dei singoli ma anche di visioni politiche di più ampio respiro per un futuro sostanziato da azioni responsabili nei confronti dell'intero ecosistema.

Il ruolo di queste utopie del futuro, utopie umane, sociali e politiche, può consentire, ad esempio, di interrogare il presente per spingere i singoli ad essere meno dipendenti dalle tecnologie⁵¹, di promuovere riflessioni politiche meno sempliciste e meno guidate dalla necessità di risolvere subito e nell'immediato questioni che invece necessitano di tempi lunghi di risoluzione⁵², di sostenere un'alfabetizzazione emotiva che permetta di affrontare i rischi psicologici della vita digitale, dalla dipendenza alla perdita di senso.

Utopia, dunque, come *capacità collettiva di immaginare forme di crescita che includano la considerazione della vulnerabilità che appartiene a singoli uomini ma anche a intere comunità, come la fragilità dell'intero ecosistema*, così da tenere assieme cura umana e intelligenza artificiale per restituire un senso al limite⁵³ come spazio politico e dell'agire. Uno spazio al limite fra ciò che c'è e ciò che dovrebbe esserci e per questo abitato da pratiche che hanno a cuore il mondo degli uomini⁵⁴. Non una fuga nel futuro, ma un riequilibrio tra eredità e sostenibilità, fra nascita e vecchiaia, tra memoria e conoscenza, tra i “nuovi nati” di Arendt e le generazioni che seguiranno.

Per immaginare non nuove modalità moderne di morte, ma visioni di futuro meno apocalittiche e disperate, anche in nome di quella “solidarietà fra gli scampati” di cui parla Patočka, quella che scaturisce di fronte ad eventi epocali e che consente la *philia* solidale fra coloro che avvertono la debolezza dello stare passivi e cercano con forza spazi di resistenza per far sì che giunga altro, come una “utopia sostenibile” per le nuove tecnologie.

Per utopia sostenibile non si intende la proiezione di una società perfetta né l'elaborazione di un modello normativo compiuto, ma una pratica critica e progettuale che orienta l'azione collettiva verso forme più giuste di

⁵¹ E. Bencivenga, *Critica della ragione digitale. Come ci trasforma la rivoluzione tecnologica*, Feltrinelli, Milano 2020.

⁵² P. Benanti, *La condizione tecno-umana. Domande di senso nell'era della tecnologia*, EDB, Bologna 2022.

⁵³ A. Pessina, *Il “senso” del possibile e l'orizzonte del limite nella civiltà tecnologica*, in “Hermeneutica”, 2001, pp. 41-62. A. Pessina, *Ecologia, responsabilità e antropocentrismo*, in “Medicina e Morale”, 6, 2016, pp. 709-713; A. Pessina, *Onlife. Trasformazioni dell'esperienza tra immanenza e trascendenza*, in “Hermeneutica”, 2020, pp. 77-88.

⁵⁴ H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, a cura di A. Dal Lago, tr. it. S. Finzi, Bompiani, Milano 2017.

convivenza fra esseri umani, tecnologie e ambiente. Essa coincide con un orientamento etico-politico che consente di valutare criticamente il presente e aprire possibilità future di trasformazione, fondandosi su tre principi fondamentali: la responsabilità verso le generazioni future, la tutela dei bisogni fondamentali delle persone e la sostenibilità delle condizioni ecologiche che rendono possibile la vita comune. L'utopia sostenibile non elimina le contraddizioni del presente, ma consente di abitarle in modo riflessivo, orientando la tecnica verso fini condivisi di giustizia, responsabilità e cura.

L'utopia, in questa visione, non è semplicemente il non-luogo, ciò che non c'è. Riprendendo l'ambiguità dei prefissi *-eu* e *-ou*⁵⁵, quelli con cui Thomas More aveva per la prima volta coniato il termine *utopia*, possiamo pensarla come “il buon-luogo-che-non-è”⁵⁶ nel senso che è un *buon luogo* perché oltrepassa ogni chiusura in un sito determinato, ma è anche un *non luogo* poiché non conduce a qualcosa di predeterminato ma si predispone verso un qualcosa di nuovo⁵⁷. Ecco perché l'immaginazione utopica è sia un atto immaginativo che un atto trasformativo: crea qualcosa di nuovo e al contempo si oppone a ciò che è per noi reale, ovvero le derive raggiunte da un pensiero tecnico-calcolante, da un pensiero esaltato dalle potenzialità della tecnica a scapito dell'umano. E in questo atto rivoluzionario “ricuce” ciò che la tecnologia talvolta tende a separare. *Immaginare diventa così un verbo*, un *fare mondo*: non fuga dal reale né illusione di salvezza, ma risposta etica alla paura, ai divari, ai vuoti di senso che una tecnica considerata come sostitutiva dell'umano suscita. In questa prospettiva, *l'atto utopico è un'energia trasformativa che riporta nel presente la possibilità di un futuro di bene “comune” e “in comune”*, in nome di quel buon luogo che è ancora non c'è.

5. Riprendere il filo dell'utopia

Le tecnologie digitali e i sistemi di intelligenza artificiale ridefiniscono profondamente le condizioni dell'agire umano, incidendo non solo sulle pratiche quotidiane, ma anche sulle modalità di distribuzione dei rischi, delle risorse e delle possibilità tra individui e generazioni.

L'inquinamento digitale non costituisce soltanto uno sfondo esterno rispetto allo sviluppo tecnologico, ma il terreno entro cui si manifestano le

⁵⁵ Cfr. R. Mordacci, *Ritorno a utopia*, Laterza, Bari-Roma 2020.

⁵⁶ C. Danani, *Utopia*, in *Le parole della filosofia*, a cura di A. Motta e L. Palumbo, Federico II University Press, Napoli 2024, cit., p. 36.

⁵⁷ P. Ricœur, *Ideologia e utopia*, tr. it. G. Grampa e C. Ferrari, Jaka Book, Milano 1994.

contraddizioni di un modello economico fondato su crescita illimitata, estrazione intensiva di risorse e accelerazione permanente dei consumi⁵⁸. In questa prospettiva, non si può non promuovere una critica delle forme contemporanee di capitalismo che tendono a convertire anche la transizione ecologica e l'innovazione algoritmica in nuovi spazi di accumulazione. Proprio per questo, non è sufficiente affidarsi a una correzione tecnica degli effetti collaterali dell'innovazione, occorre anche interrogare i criteri politici che orientano la produzione, la distribuzione e l'uso delle tecnologie intelligenti. Anche le nuove tecnologie e la rivoluzione digitale in atto, infatti, non sono eticamente rilevanti solo per gli impatti immediati su decisioni, autonomie o relazioni, ma anche per il modo in cui intensificano consumi energetici, ridefiniscono priorità collettive e rischiano di proteggere alcuni territori e alcune popolazioni a scapito di quelle su cui trasferiscono i costi ambientali e sociali di tali trasformazioni.

Se l'analisi delle nuove forme di inquinamento rivela la dimensione materiale e invisibile dell'ambiente digitale, questa mostra inoltre come le infrastrutture tecnologiche sono iscritte in dinamiche ecologiche e sociali che interrogano direttamente le categorie della giustizia distributiva e della responsabilità intergenerazionale. Lungi dall'essere un fenomeno marginale, si rivela qui una tensione strutturale tra le promesse di efficienza e le condizioni concrete della loro realizzazione. Le disuguaglianze prodotte dall'economia dei dati e alla distribuzione iniqua dei costi ambientali non rappresentano soltanto derive distopiche, ma anche luoghi di emersione di una domanda utopica rinnovata: *quella di una riconfigurazione etica e politica della tecnologia*. È proprio nei punti di crisi, infatti, che si rendono visibili esigenze di giustizia ambientale, di responsabilità intergenerazionale e di partecipazione democratica ai processi decisionali che riguardano l'innovazione, la necessità di nuove politiche sociali.

Le *tracce di utopia* si rinvencono allora in tutte quelle pratiche – ancora fragili e discontinue – che tentano di orientare lo sviluppo tecnologico verso forme di sostenibilità più eque: dalla progettazione di sistemi di intelligenza artificiale a basso impatto energetico, alla richiesta di trasparenza e responsabilità da parte delle grandi piattaforme, fino alle esperienze di coinvolgimento delle comunità locali nelle scelte relative alle infrastrutture digitali. Si mostra così come *nel cuore stesso delle infrastrutture digitali* possano emergere tentativi di riduzione dell'impatto ambientale, di condivisione delle risorse e di ripensamento dei modelli di consumo

⁵⁸ K. Crawford, *Né intelligente, né artificiale. Il lato oscuro della AI*, cit.

tecnologico. Sono esperienze che, pur senza risolvere le ambivalenze del presente, indicano la *possibilità di una riconfigurazione del rapporto tra tecnica, ambiente e società, lasciando intravedere spazi di responsabilità e di azione collettiva*.

Chiaramente non offrono soluzioni definitive, ma impongono la necessità di nuove politiche sociali e ambientali, le uniche a poter aprire orizzonti di possibilità di “ricucire” le fratture tra presente e futuro, tra innovazione e responsabilità, tra progresso e cura, fra vecchie e nuove forme di partecipazione democratica. In particolare, è interessante come le forme di partecipazione possono diventare più inclusive nei confronti dei più giovani, consentendo di allargare il raggio di azione e previsione verso un tempo futuro⁵⁹. In nome di questo futuro si può tornare ad immaginare nuove forme di abitare il nostro pianeta.

In tale prospettiva, l’immaginazione, come indica Heller, si attesta non solo come facoltà creativa, ma come pratica di *resistenza* capace di sottrarre il pensiero all’immediatezza del dato e di orientarlo verso ciò che ancora non è. Essa consente di articolare narrazioni plurali e non mistificanti, in grado di contrastare tanto le derive distopiche quanto le retoriche semplificanti del progresso tecnologico, restituendo complessità al rapporto tra umano e artificiale. In questo quadro l’utopia non può più essere pensata come un modello compiuto o come un orizzonte definitivo da raggiungere. Essa si dà piuttosto come pratica situata, come tensione trasformativa che attraversa il presente e ne dischiude le possibilità latenti.

Assumere l’utopia in questa forma aperta significa, dunque, riconoscerla come un *verbo* più che come un *sostantivo*: un *agire* che si esercita nel tentativo di trasformare lo stato di cose esistente senza pretendere di esaurirne il senso. Cercare, riconoscere e sostenere queste *tracce* di *possibilità* costituisce già un gesto *utopico*, nella misura in cui contribuisce a riattivare quella tensione verso il “non ancora del buon luogo” che sola può sottrarre il futuro alla sua progressiva contrazione.

In questa trama di esperienze, pratiche e narrazioni può ancora prendere forma un’idea di sviluppo sostenibile capace di rispondere ai bisogni del presente e di farsi carico della responsabilità verso le generazioni future, restituendo al “tempo” che viene la sua dimensione di *apertura* e di

⁵⁹ L. H. Meyer, *Dimensioni temporali nel dibattito sulla giustizia climatica* in A. Pirmi, F. Corvino (a cura di), *La giustizia intergenerazionale in un’epoca di crescenti disuguaglianze*, cit., pp. 16-31.

*promessa*⁶⁰. Una apertura verso ciò che deve venire e una promessa di legame come il bene da tutelare.

Naturalmente le prospettive qui delineate non sono prive di difficoltà. Le logiche economiche che governano lo sviluppo delle tecnologie digitali, la concentrazione del potere nelle grandi piattaforme e le profonde asimmetrie tra aree del mondo rendono complessa la costruzione di modelli realmente sostenibili. Proprio per questo l'utopia è concepita non come una promessa garantita di successo, ma come una pratica critica che consente di mantenere aperta la possibilità di immaginare alternative che custodiscono la possibilità di orientare il progresso verso forme più giuste di convivenza umana.

L'utopia sostenibile non promette la salvezza dalla tecnica, ma la possibilità di orientarla; custodisce la responsabilità di trasmettere alle generazioni che verranno non solo infrastrutture efficienti, ma un mondo ancora capace di essere condiviso.

In un tempo in cui prevalgono il disincanto e re-incantamenti superficiali, l'utopia *non va rimossa ma re-immaginata*. E ciò avviene quando la si immagina non come esito, ma come *movimento* – un verbo collettivo che ci rimette in cammino fra paura e speranza, fra tecnica e giustizia, fra locale e globale. Rintracciarne le tracce nei luoghi del digitale, nelle pratiche di sostenibilità, nelle resistenze minori e nei gesti di cura, significa dare corpo a quel “più-di-bene” che va inteso come l'atto performativo dell'umano nel mondo tecnologico.

Solo una *utopia in ascolto* di chi precede e segue nella catena generazionale può trasformare le distopie invisibili del presente in spazi abitabili di responsabilità. Non nuove “morti moderne”, ma forme di vita comune che, riconoscendo la fragilità di ogni ecosistema, scelgono comunque di generare futuro. “Ricucire” il futuro significa allora assumere la responsabilità di custodire il legame tra innovazione e giustizia, tra memoria ed eredità, tra le generazioni presenti e quelle che verranno.

⁶⁰ P. Ricœur, *Sé come un altro*, tr. it. di D. Iannotta, Jaca Book, Milano 1993.

L'UTOPIA DEL GIOCO
PER UNA DIFESA DEL DIRITTO INTERNAZIONALE A
PARTIRE DA JOHAN HUIZINGA E VIRGILIO MELCHIORRE
MIOZZO Lorenzo*

Abstract

This article aims to re-examine the phenomenological reflections on the concept of play found in Johan Huizinga's *Homo Ludens*, integrating them with the perspectives of Virgilio Melchiorre. The objective is to highlight how an authentic ludic consciousness inherently carries the fundamental traits of a typically utopian human intentionality. Building on this foundation, the final part of the paper seeks to update Huizinga's social analyses. Specifically, it demonstrates how what can be defined as a "utopia of play" can be effectively applied today to defend international law, which is increasingly being called into question.

Keywords: Play, Utopia, Johan Huizinga, Virgilio Melchiorre, international law.

1. Fenomenologia del gioco

Innanzitutto, per approcciare con una profondità filosofica soddisfacente il concetto di *gioco*, risulta necessario cercare di addentrarsi in quella che può essere definita una "fenomenologia ludica", dove il termine fenomenologia non assume il semplice significato di descrizione, bensì quello più forte di ricerca dell'essenza, del senso, del gioco nella vita dell'uomo¹.

Per analizzare un concetto che pare essere assai fumoso, bisogna rilevare preliminarmente che di tanti modi d'esistenza diciamo che sono dati o fatti *per gioco* e, anzi, che addirittura si deve ammettere che non esiste alcun'area dell'esistenza umana che non possa riconoscere in sé almeno qualche elemento giocoso.

*Dottore in Scienze Filosofiche presso l'Università Ca' Foscari di Venezia.

¹ D'altronde, è questo il senso con cui anche gli autori che si vogliono qui prendere in considerazione intendono la loro ricerca sul gioco.

Se la ludicità ci appare nei termini di qualcosa di ricorrente, e perciò di indubbiamente primitivo ed essenziale nell'orizzonte dell'esperienza umana, allora significa che, in prima istanza, si tratta di una modalità che investe l'intera esistenza, una tonalità o un modo, non una realtà materiale specifica. Si potrebbe dire, una costante antropologica: le stesse azioni, infatti, possono presentarsi sia in modo non ludico che ludico e, in quest'ultimo caso, prima dell'azione in sé, a fare la differenza è l'attitudine, l'intenzione che vi si sottende e la guida².

Ma allora che cosa si intende con il termine "gioco"? Le prime caratteristiche che emergono dall'analisi delle diverse proprietà comuni alle varie forme di esperienza ludica sono senza dubbio due: quella della *sospensione* e quella della *non-serietà*, rilevate d'altronde già dall'analisi di Johan Huizinga, le cui riflessioni sul tema – sviluppate in *Homo Ludens* nel 1938 – rappresentano ancora oggi un punto di riferimento per le attività di ricerca³.

Dopo aver descritto il gioco come qualcosa che "è indispensabile all'individuo, in quanto funzione biologica, ed è indispensabile alla collettività per il *sensu* che contiene", Huizinga aggiunge anche che esso "è un'azione che si svolge entro certi limiti di luogo, tempo e senso, in un ordine visibile, secondo regole liberamente accettate, e fuori della sfera dell'utilità o della necessità materiali. Lo stato d'animo del gioco comporta astrazione dal "consueto" ed estasi, ed è o sacro, o puramente allegro in rapporto al tono sacro o ricreativo del gioco. L'atto è accompagnato da sentimenti di elevazione e tensione, e comporta letizia e distensione"⁴.

Primo aspetto fondamentale del gioco è perciò quello di avere la capacità di sospendere la vita che consideriamo normale, stabilendo delle

² Sono numerose le voci autorevoli che ci permettono di considerare l'elemento-gioco non tanto come una realtà materiale, quanto piuttosto come una dimensione dell'umano. Cfr. fra tutti John Cohen, *The Ideas of Work and Play*, "The British Journal of Sociology", 1953, 4 (4), pp. 312-322; ma anche Eugen Fink, *Spiel als Weltsymbol*, Kohlhammer, Stoccarda 1960; e Jean Piaget, *La formation du symbole chez l'enfant*, Delachaux & Niestle, Neuchatel 1945.

³ Storico delle idee olandese, Huizinga (1872-1945) ha sempre associato le sue indagini sulla storia umana – interessate soprattutto agli ultimi anni del periodo medievale – ad un profondo dialogo con le acquisizioni dell'antropologia, della filosofia e della psicologia, da cui sono scaturite anche riflessioni collocabili su un piano di raffinata astrazione teorica, com'è il caso del saggio *Homo ludens*, finalizzato a chiarire la natura e il significato del gioco, inteso come una funzione essenziale dell'essere umano. Confinato per la sua opposizione al nazismo nei pressi di Arnhem, trovò la morte in quello stesso luogo nel 1945. Cfr. Johan Huizinga, *Homo ludens*, H.D. Tjeenk Willink & Zoon, Haarlem 1938 (trad. di Corinna van Schendel, Einaudi, Torino 1973).

⁴ *Ivi*, p. 155.

separazioni *qualitative* rispetto all'abituale operosità quotidiana e costituendosi quindi come qualcosa di inutile, o meglio, di fatto per se stesso; qualcosa di inutile che si contrappone all'ormai regolare (almeno nella nostra società) ricerca costante dell'utile come ad-operabile rispetto a uno scopo esterno e in confronto a cui tutti gli altri momenti assumono una rilevanza del tutto secondaria.

È un concetto di gioco, dunque, che presenta tutti i caratteri tipici della non-serietà – vuole proporsi come una dimensione per certi versi alternativa rispetto all'atteggiamento di serietà tipico della vita di tutti i giorni –, ma che non per questo si delinea a sua volta come non serio, perché anzi pretende comunque di avere una sua, seppur peculiare, profonda e rigorosa serietà, garantita dall'insieme di regole chiaramente stabilite che gli fanno da cornice. Una non-serietà, quella del gioco, che può contrapporsi alla serietà del quotidiano sia elevandosi qualitativamente rispetto ad essa sia ponendosi su di un livello inferiore: “Il concetto “gioco” come tale – continua Huizinga – è d'un ordine superiore rispetto a quello di serietà. Perché la “serietà” cerca d'escludere il “gioco”, ma il “gioco” può includere benissimo la serietà. [...] L'uomo gioca come il bambino, per divertirsi e ricrearsi, sotto il livello della seria vita. Ma può anche giocare al di sopra di quel livello, giochi improntati a bellezza e a senso sacro”⁵.

La declinazione nobile del gioco, paradossalmente, si può già intuire osservando il comportamento dei bambini durante la prima infanzia: il senso che essi attribuiscono all'attività ludica non è quello di una disposizione pratica, e neppure di un'azione conoscitiva in direzione del mondo, bensì quello di un'esplorazione del loro stesso io e delle sue potenzialità⁶. Si può dire più precisamente allora che, innanzitutto, in qualsiasi momento della vita un buon atteggiamento ludico permette al soggetto di sperimentare un senso di spontaneità e sospensione, che a sua volta gli consente di fare i conti in prima persona con la sua gioia di vivere, la sua libertà strutturale e la spontaneità del suo essere. Contemporaneamente, tuttavia, questo stesso

⁵ Ivi, pp. 25-54. Sono questioni che vengono toccate anche dall'opera di Marcuse, che riflette esplicitamente sul rapporto tra gioco e produttività in un contesto sociale moderno che tende ad appiattire la coscienza umana. Cfr. Herbert Marcuse, *Eros and Civilization*, Beacon Press, Boston 1955.

⁶ È questa, per certi versi, la visione condivisa anche dallo psicologo Karl Groos. Cfr. Karl Groos, *Die Spiele der Thiere*, 1896. Non lontano è quanto sosteneva a sua volta Sartre, quando spiegava che nel gioco – diversamente che nello spirito di serietà, per cui l'oggetto ha la meglio sul soggetto – la soggettività si libera e si scopre non come conseguenza, ma come principio, origine e libertà. Cfr. Jean-Paul Sartre, *L'Être et le Néant*, Gallimard, Parigi 1943.

soggetto sperimenta anche la crescente consapevolezza che la medesima esperienza si affida a regole, quelle del gioco, che sono comunque ben precise e che portano con sé tutti i caratteri della serietà tipica di leggi saldamente stabilite. Virgilio Melchiorre⁷, riprendendo e, per certi versi, sviluppando ulteriormente le considerazioni di Huizinga, avrebbe poi spiegato che “[nel gioco] libertà e necessità, spontaneità e legge si incrociano, si sposano, si fondono in unità. Si direbbe che l’uomo va sperimentando la vita regolata dell’universo e la possibilità che questa regola non sia per lui un’oppressione, un’eteronomia, ma qualcosa che lui stesso vuole e determina, qualcosa in cui ci si può riconoscere assumendo il ruolo di causa”⁸. È quindi un’esplorazione, quella guidata dal gioco, in cui il soggetto scopre soprattutto un’unità d’essere, “la gioia d’una convenienza accaduta ed ora ripetuta, ritrovata e goduta”⁹, in cui il mondo dell’oggettività viene accettato come un ordine assoluto, rigoroso e inviolabile, ma le sue regole vengono comunque intese come una struttura gratuita, che sostiene ma non costringe, non opprime e, anzi, rende possibile l’esistenza del gioco stesso, catalizzatore naturale della spontanea libertà umana¹⁰.

Per poter offrire, in definitiva, una chiarificazione più profonda e puntuale del concetto di gioco, si può identificare l’esperienza ludica come un’esperienza esistenziale, senza fini esterni, capace di riconoscere un’alternativa d’essere – rispetto alle usuali dinamiche di seria utilità – attraverso una diretta partecipazione ad essa. Nella sua gratuità il gioco fa esperienza e ripete la duplice gratuità dell’esistenza, ovvero sia quella che si lega alla sua finitezza determinata sia quella che più radicalmente appartiene

⁷ Il pensiero filosofico di Virgilio Melchiorre (1931-2026) si è concentrato inizialmente sull’intento di coniugare le idee metafisiche del maestro Bontadini con l’interesse esistenziale e si è poi sviluppato in modo sempre più originale e innovativo, caratterizzandosi per la sua capacità di cogliere l’operatività delle strutture metafisiche all’interno delle forme pratiche dell’esistenza personale, spaziando dalla fenomenologia all’esistenzialismo, dal personalismo alla filosofia della storia di matrice marxista. Particolare motivo di interesse saranno, in questa sede, sia le sue riflessioni sulla fenomenologia del gioco sia, più avanti, quelle sull’utopia.

⁸ V. Melchiorre, *Fenomenologia del gioco*, p. 13, “Atleticastudi”, 1981, 4, pp. 11-14.

⁹ Id., *Il gioco come simbolo*, p. 167, in *Metacritica dell’eros*, Vita e Pensiero, Milano 1977, pp. 158-193.

¹⁰ Su questi temi cfr. Raymond Bayer, *L’Esthétique de la grâce. Introduction à l’étude des équilibres de structure*. Heidegger, invece, ha parlato di gioco e danza come appartenenti a Mnemosine, cioè alla profonda memoria che ricorda e scopre il senso dell’essere. Cfr. Martin Heidegger, *Was heißt Denken*, Max Niemeyer, Halle 1952. Quanto al panorama italiano recente, cfr. Prisca Amoroso, *Il gioco e la vita. Del nostro essere eventuali*, “Dianoia: rivista di filosofia”, 2016, 22 (1), pp. 123-146.

all'intero essere in quanto tale: nel gioco, la convergenza della libertà nella necessità trova il suo significato e la sua condizione ultima nella gratuità stessa dell'esistenza. Melchiorre può infatti concluderne che “nella sua forma migliore, l'esperienza ludica dell'inutile è così l'esperienza della condizione ultima dell'esistere”¹¹ e che “chi gioca scopre il potere del proprio corpo [...] e che questo potere vive liberamente in un mondo di regole che non lo opprimono, ma che anzi esaltano la sua vita ed infine – ecco il punto – la lasciano apparire in se stessa e per se stessa, in quella che abbiamo chiamato la sua inutilità. Ma l'inutile non è in fondo la cifra stessa della vita in generale?”¹².

2. *Civiltà contemporanea e puerilismo*

Se è vero che finora abbiamo delineato le caratteristiche con cui è possibile identificare fenomenologicamente il concetto di gioco¹³, è anche vero che la nostra riflessione si è soffermata soprattutto sulla declinazione più “alta” della coscienza ludica, accantonando per un momento l'analisi filosofica attorno a quella che potremmo definire una giocosità più superficiale.

Il problema, quanto a questo tema, non sta però nell'analizzare le diverse tipologie di quelli che siamo soliti definire “giochi” – come gli scacchi, lo sport o gli spettacoli – allo scopo di concludere in quali circostanze questi si costituiscano come occasioni di elevazione della coscienza ludica

¹¹ V. Melchiorre, *Il gioco come simbolo*, p. 177.

¹² V. Melchiorre, *Fenomenologia del gioco*, p. 13. Ovviamente, come spiega lo stesso Melchiorre, da questo non si deve derivare un'equazione tra inutile e non senso o non rilevabilità di un senso ultimo della vita. D'altronde l'autore, sulla scia di quanto già rilevato da Mounier, sottolinea come qui si possa evidenziare anche che l'uomo, quando vive inutilmente e con la consapevole serietà di vivere inutilmente, comprende che il senso ultimo della vita, che Dio stesso, è l'inutilizzabile per eccellenza: “L'Essere che semplicemente è non ammette rinvii, non è in altro, non tende ad altro” e, se Dio è fondamento dell'ente, “dire dell'inutilità di Dio è dire dell'inutilità stessa dell'ente: tutto quanto appare è ed, infine, non ha significato che per il fatto d'essere e d'apparire” (Id., *Il gioco come simbolo*, pp. 175-176). Cfr. anche Emmanuel Mounier, *Révolution personaliste et communautaire*, Aubier, Parigi 1935.

¹³ Ribadiamo, nel senso forte con cui si intende il termine fenomenologia. Un tale modo di concepire l'analisi fenomenologica pare potersi identificare, per antonomasia, con quello tipico della filosofia di Edmund Husserl. Cfr. per es. Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Max Niemeyer, Halle 1913.

individuale piuttosto che come meri, anche se senz'altro legittimi, momenti ricreativi rispetto al resto della vita¹⁴.

La questione cruciale, qui, è capire se l'atteggiamento esistenziale della società occidentale contemporanea nel suo complesso rifletta una ludicità di fondo elevata o una più superficiale che, rifacendoci al vocabolario di Huizinga, potremmo definire piuttosto *puerilismo*. Puerile è l'atteggiamento di quelle società in cui la coscienza ludica non funge più da atteggiamento primitivo e naturale che si oggettifica nelle strutture culturali, ma si snatura completamente sotto la logica comandata dal principio dell'utile. Scrive Huizinga: "Da un lato abbiamo il fenomeno del non-prendere-interamente-sul-serio le cose serie: lavoro, dovere, destino, vita; dall'altro il riconoscimento di un'alta serietà a certe occupazioni, che un sano giudizio qualificherebbe bambinate e trastulli; e finalmente la trattazione di cose veramente gravi con gli istinti e i gesti del giuoco"¹⁵.

Se in diverse società occidentali vediamo oggi diffusi atteggiamenti puerili, possiamo pensare di seguire Huizinga anche nell'identificazione del motivo principale di questa crisi della civiltà in un ormai comune indebolimento dello spirito critico, che comporta notevoli conseguenze sul versante della vita pratica. Tale indebolimento, per lo studioso olandese, trova origine nel fatto che l'uomo medio dei suoi tempi – ma a maggior ragione dei nostri – sa e pensa di sapere un po' di tutto, ma lo fa perché riceve delle informazioni già pronte e confezionate, con tanto di giudizi e nozioni ricavati da altri. Tutto ciò finisce inevitabilmente per favorire un sapere che è vario, ma superficiale, e che, soprattutto, espone e abbandona l'individuo alle suggestioni di massa a buon mercato, rendendolo sempre meno dipendente dalle proprie facoltà di pensiero e di espressione e sempre più esposto alla manipolazione dall'alto, che sia politica, economica o di altro genere.

La radice di questo fenomeno è però ancora più profonda e può essere identificata con il conflitto tra *sapere* ed *essere* o, meglio ancora, con la generale tendenza alla subordinazione dell'impulso conoscitivo alla volontà di vita, che è alla base di quell'antiintellettualismo sistematico che Huizinga

¹⁴ Anche questo è comunque un argomento molto interessante, in quanto i singoli giochi sono indubbiamente delle particolari istanziazioni della stessa coscienza ludica di cui qui si sta parlando. Dal momento che però si tratta di una questione troppo ampia da considerare in questa sede, si rimanda qui ai lavori dei diversi autorevoli pensatori che se ne sono occupati. Cfr. in modo particolare Roger Caillois, *Les jeux et les hommes. Le masque et la vertige*, Gallimard, Parigi 1958.

¹⁵ J. Huizinga, *In de schaduw van morgen, een diagnose van het geestelijk lijden van onzen tijd*, H.D. Tjeenk Willink & Zoon, Haarlem 1935 (*La crisi della civiltà*, trad. di Barbara Allason, Einaudi, Torino 1978), p. 115.

chiama pensiero “esistenziale” o “vitalistico”. Egli denuncia che già ai suoi tempi la cultura occidentale tendeva, spesso consapevolmente, a prescindere il più possibile dalla ragione in favore di criteri guida che stanno al di sotto della stessa e che sono identificabili piuttosto con gli impulsi e gli istinti, riconducibili a una cieca volontà di potenza. Risultato di questo processo non poteva che essere quello della proliferazione delle contraddizioni sociali¹⁶: “Rinunciando a tali concetti [ideali] l’unità della cultura è posta in dubbio. Ciò che rimane al suo posto è invero solo una somma di desideri tra loro contrastanti. I concetti che oggi unificano le varie tendenze culturali si ritrovano solo nell’ordine di idee “benessere, potenza, sicurezza” [...]: tutti ideali assai più fatti per dividere che per unire, e tutti procedenti solo dall’istinto naturale, non nobilitato dallo spirito”¹⁷. Il rischio che ne consegue è quello di non vedere più il nostro prossimo come un altro partecipante allo stesso gioco della vita in cui siamo inseriti, ma piuttosto come un concorrente – non necessariamente cattivo, ma molto spesso oppressore – nella lotta generale per il potere politico o per il benessere economico, in una società che tende ad esaltare sempre di più l’eroismo del singolo in un contesto di omologazione della personalità e spegnimento dello spirito.

Oggi come allora è, così, necessario contrastare la diffusa tendenza al puerilismo, per riscoprire e far riaffiorare quell’autentica coscienza ludica su cui originariamente si fonda ogni vera civiltà, nel riconoscimento che la vita in società significa libertà individuale proprio grazie ai vincoli necessari che ci legano agli altri. La via non può che essere allora quella di costruire un’utopia – o meglio, un’utopia del gioco – che ci permetta di propiziare un

¹⁶ Con il termine “contraddizione” ci si rifà qui al vocabolario tipico di Marx e ci si riferisce, più che a vere e proprie contraddizioni, a quelle che possono essere meglio definite “polarità oppositive” o, più in generale, tensioni sociali, spesso frutto di ingiustizie. Oggetto di studio privilegiato della teoria critica contemporanea, sono quelle che Roberto Mordacci chiama “contraddizioni pratiche”. Cfr. Roberto Mordacci, *Critica e utopia. Da Kant a Francoforte*, Castelvechi, Roma 2023, pp. 166-167.

¹⁷ J. Huizinga, *La crisi della civiltà*, pp. 26-27. In questo contesto, negli ultimi secoli ad approfittarne sono state la scienza e la tecnologia, che hanno avanzato la pretesa di essere esse stesse la civiltà, nascondendo più volte come in realtà le più alte forme di evoluzione scientifica, quando non associate a valori normativi esterni, possono benissimo abbinarsi anche alla peggior barbarie. Cfr. su questo Johan Huizinga, *Geschieden wereld*, H.D. Tjeenk Willink & Zoon, Haarlem 1943 (*Lo scempio del mondo*, trad. di Ervino Pocar, Mondadori, Torino 2004).

futuro di speranza in cui a contare non sia più solo la felicità del singolo, bensì quella di tutti i giocatori del gioco della vita¹⁸.

3. *L'utopia del gioco*

Sono le stesse caratteristiche tipiche della coscienza ludica a portare in sé, in potenza, anche i tratti distintivi di una coscienza più propriamente utopica. Per capirlo, va prima chiarito che cosa intendiamo qui con il termine *utopia*. Lungi dall'essere identificabile con una semplice fantasticheria velleitaria – come ormai il senso comune è arrivato a definirla –, un'autentica utopia si presenta piuttosto come uno strumento teorico in grado di evidenziare e rovesciare le dinamiche oppressive più evidenti del mondo contemporaneo, mettendole a confronto con una società immaginaria eletta in alcuni suoi tratti come ideale regolativo di carattere sociopolitico e, per estensione, antropologico¹⁹.

Rifacendoci al pensiero di Melchiorre²⁰, possiamo affermare che la progettazione utopica è una progettazione *simbolica*, perché la sua funzione è quella di determinare ulteriormente l'essere indeterminato, anticipandolo parzialmente in una nuova figura finita, in un'immagine, che ha la funzione di renderlo maggiormente manifesto. La sua peculiarità poi, rispetto a qualsiasi altro tipo di espressione simbolica, è quella di applicarsi alla realtà umana collettiva e quindi di delineare i contorni di una situazione civile futura che contribuisca a favorire una migliore apertura delle coscienze all'essere, a quell'Assoluto irraggiungibile in condizione storica e, tuttavia, causa finale della storia. L'utopia si costituisce, così, come uno strumento di mediazione fra la coscienza dell'Assoluto e la coscienza della situazione storica: si riferisce, quindi, ad un universo che è in se stesso sempre irrealizzabile (in

¹⁸ Quella che per Arrigo Colombo era “la società fraterna” (cfr. Arrigo Colombo, *Trilogia della nuova utopia*, 3 voll., Mursia, Milano 2015). Sul concetto di speranza cfr. invece Sergio Labate, *La regola della speranza. Dialettiche dello sperare*, Cittadella Editrice, Assisi 2011.

¹⁹ Così d'altronde la intendeva, con sottile ironia, già Thomas More quando ne conia il termine. Cfr. Thomas More, *Utopia*, 1516. Sull'utopia di More cfr. le interessanti riflessioni contenute in Roberto Mordacci, *Ritorno a Utopia*, Laterza, Roma 2020.

²⁰ Virgilio Melchiorre si è occupato del tema utopico per larghi tratti della sua produzione intellettuale. Su questo argomento i riferimenti fondamentali sono diversi. Cfr. in modo particolare Virgilio Melchiorre, *La coscienza utopica*, Vita e Pensiero, Milano 1970. Cfr. anche Id., *Il sapere storico*, La scuola, Brescia 1963; *L'immaginazione simbolica: saggio di antropologia filosofica*, il Mulino, Bologna 1972; *Ideologia, utopia, religione*, Rusconi, Milano 1980; *Essere e parola. Idee per una antropologia metafisica*, Vita e Pensiero, Milano 1982.

questa vita), ma al contempo esprime una tensione essenziale per il progresso umano e si erge a forza direttiva del divenire storico.

La stessa portata simbolica, a ben vedere, è rinvenibile anche nei tratti caratteristici di una coscienza ludica debitamente matura e consapevole, quando essa, come si accennava, si dimostra capace di riconoscere che il gioco propriamente inteso non è altro che il simbolo di una con-venienza vitale di necessità e di grazia: la stessa che si può ritrovare nel senso originario della *φύσις* e che il gioco percorre, nei suoi diversi gradi, fino ad aprire la via che indica, in ultima istanza, proprio l'essere come tale.

Si pensi, per fare uno dei tanti esempi, alle competizioni agonistiche in cui, per superare un primato, si effettua un continuo tentativo di vincere le resistenze fisiche e di portare alla trascendenza la stessa vita corporea verso quello stato di grazia che è inversamente proporzionale proprio allo sforzo e alla necessità. Il gioco in casi come questo è un simbolo, un'anticipazione di ciò che ha da essere, che dimostra come nella profondità di ogni coscienza ludica si trovi non tanto la volontà di celebrare lo *status quo*, la realtà così come ci è consegnata, ma l'intenzione, spesso anche inconsapevole, di realizzare un mondo diverso a partire dal rilevamento del legame tra libertà e necessità in cui siamo quotidianamente inseriti: è così che il gioco manifesta già in queste forme più spontanee una naturale tensione dell'uomo all'ulteriore, ad uno stato che non è del presente e del quale occorrerà poi inevitabilmente tenere conto anche sul piano della vita non ludica.

Il gioco allora “diventa in qualche modo profezia, anticipazione, ma anche esperimento e percezione di un rapporto diverso nella realtà”, nella consapevolezza che “dovremmo privarci del gioco solo per giungere, con lavoro e fatica, a quel mondo che la libertà del gioco anticipa e in qualche modo profetizza”²¹. Ludico e non ludico, quindi, non devono né giustapporsi né escludersi vicendevolmente, ma vivere pienamente il proprio rapporto dialettico, in cui l'indifferenza del gioco per la realtà costituisce l'occasione per l'ampliarsi della stessa coscienza storica, propiziando l'esperienza della possibile totale libertà²². La coscienza ludica, di fatto, si pone oggi in contrasto con la mentalità lavorativa, questo però non perché si debba tessere una qualche apologia del disimpegno o dell'ozio comunemente intesi, ma perché ora più che mai risulta urgente liberarsi dall'illusione che la vita dell'utile abbia un senso per se stessa, quando invece assume significato solo

²¹ V. Melchiorre, *Fenomenologia del gioco*, p. 14.

²² A riguardo, fanno scuola le analisi di Moltmann. Cfr. Jürgen Moltmann, *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung. Versuche über die Freude an der Freiheit und das Wohlgefallen am Spiel*, 1971.

se viene finalizzata a sostenere il dialogo dell'individuo con gli spazi propri dell'uomo, che vanno già anticipati e disposti nell'immediatezza del presente, slegando l'orizzonte individuale dal giro dell'immediato e dell'esclusiva necessità, per aprirlo all'essere possibile²³.

Facendo propria l'istanza che ha sempre caratterizzato ogni progettazione utopica nella storia – ovvero quella di combattere le ideologie più problematiche del proprio tempo²⁴ –, un'autentica utopia del gioco dovrà allora puntare a risvegliare il senso critico di un'umanità che deve tornare a pensare consapevolmente il proprio ruolo nel grande gioco della vita.

4. *Gli Stati, la guerra e la diplomazia: idee per un'utopia del gioco internazionale*

Si è detto che un'autentica coscienza utopica deve prendere le mosse dall'analisi della realtà concreta per trovare e rovesciare le maggiori contraddizioni che la attanagliano; allora è giusto che si concluda questa breve indagine sull'utopia del gioco mettendo in luce uno dei contesti in cui

²³ Anche se Huizinga non parla mai esplicitamente di utopia, è evidente che il modo con cui intende l'intenzionalità ludica porta con sé, seppur implicitamente, tutti i prodromi per un discorso utopico legato al gioco. Per lui la tensione creata dal gioco realizza una perfezione limitata all'interno della cornice del nostro mondo, riflettendo il naturale desiderio umano di aspirare sempre ad un fine più alto. In linea risulta anche la sua analisi sul rapporto tra gioco e mito, in cui le caratteristiche della narrazione mitologica sembrano potersi sovrapporre a quelle dell'utopia: per Huizinga, il mito è infatti l'espressione ludica, spesso ironica e sempre affascinante, di un'intenzionalità umana sovralogica che utilizza l'immaginazione per veicolare (e prefigurare) significati profondi e sacri, supportando la mente umana nel tracciare il limite fra la possibilità concepibile e l'impossibilità, in un'oscillazione continua tra gioco e serietà. Anche la sua analisi sociale porta con sé uno spirito utopico di fondo: c'è la denuncia critica delle contraddizioni, ma ci sono anche una speranza positiva data dal richiamo alla necessità di recuperare una morale normativa (preferibilmente metafisica e cristiana), la consapevolezza di non poter optare semplicemente per un nostalgico ritorno al passato e la convinzione che si possa propiziare un futuro migliore solo con il desiderio di realizzare un *summum bonum* che non includa solo alcune categorie sociali specifiche, ma l'intera umanità nel suo complesso. D'altronde, sia l'utopia che il gioco si caratterizzano per un respiro che è totalizzante.

²⁴ Semplificando molto si può dire che, mentre l'utopia si caratterizza per il suo tentativo di progettare il futuro a partire dalle necessità rilevate dal presente, l'ideologia intende plasmare la realtà adattandola a idee preconcepite che finiscono piuttosto per riproporre il passato nel futuro, di fatto bloccando un reale progresso dell'umanità nella storia. Per approfondire questa e altre caratteristiche di un'utopia riscattata agli occhi del senso comune il contributo più significativo è senza dubbio quello di Mannheim (cfr. Karl Mannheim, *Ideologie und Utopie*, Cohen, Bonn 1929). Sullo stesso tema cfr. anche Carla Danani, *Éloge de l'utopie*, "Diogenes", 2021, 273-274 (1), pp. 35-52; Alessandro Volpe (a cura di), *Storia, utopia, emancipazione*, Mimesis, Milano 2022.

la sua applicazione può risultare oggi fondamentale: quello dei rapporti internazionali, caratterizzati da un assetto che è sempre meno pacifico e in cui l'autorità dei patti giuridici è troppo spesso messa in discussione.²⁵

Per analizzare criticamente la questione, bisogna premettere che le modalità con cui è possibile intendere il sistema delle relazioni interstatali sono essenzialmente due. La prima, sulla scia della definizione del concetto di lavoro coniata da Marcuse e ripresa dalla teoria critica contemporanea²⁶, consiste nell'identificare i rapporti internazionali con le caratteristiche di un'attività che – implicando un peso e una persistenza che il gioco non ha – porta con sé una tensione e un'opposizione di interessi tali che il coordinamento tra le varie identità diventa un faticoso lavoro di mediazione, basato più su compromessi che su regole fisse e fondato su un bilanciamento di forze che sono costrette a trovare un accordo che, se potessero, eviterebbero volentieri di cercare.

La seconda linea interpretativa, in sintonia con Huizinga, consiste invece nel vedere nel rapporto tra Stati le caratteristiche di un grande (e serio) gioco di società: da questo punto di vista, l'integrità del sistema delle relazioni internazionali si regge sulla volontà dei singoli Stati-giocatori di collaborare, rispettando delle norme condivise che in realtà garantiscono la libertà di tutti i membri, e su una fiducia tra Stati che richiede che vengano superati i loro atteggiamenti puerili ed egoistici di amoralità e ipernazionalismo²⁷ Una

²⁵ I contributi autorevoli sul rapporto tra utopia e politica contemporanea sono diversi. Particolarmente rilevante è David Estlund, *Utopophobia: On the Limits (If Any) of Political Philosophy*, Princeton University Press, Princeton 2019. Tra gli altri, cfr. anche Geert Bouckaert, *From Public Administration in Utopia to Utopia in Public Administration*, in G. Bouckaert-W. Jann (a cura di), *European Perspectives for Public Administration: The Way Forward*, Leuven University Press, Leuven 2020, pp. 71-84; Teppo Eskelinen, *The Revival of Political Imagination: Utopias As Methodology*, Zed Books, Londra 2020; Paul Raekstad, *The model of the legislator: Political theory, policy, and realist utopianism*, "Contemporary Political Theory", 2021, 20 (4), pp. 727-748. A livello italiano cfr. Francesco Totaro, *Utopia e Politica*, in C. Quarta (a cura di), *Per un manifesto della "nuova utopia"*, Mimesis Milano 2013, pp. 91-103.

²⁶ Cfr. Herbert Marcuse, *Über die philosophischen Grundlagen des wirtschaftswissenschaftlichen Arbeitsbegriffs*, "Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik" 1933, 69, pp. 257-293. Quanto alla teoria critica contemporanea, cfr. Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung*, Suhrkamp, Francoforte 1992; Martti Koskeniemi, *From Apology to Utopia: The Structure of International Legal Argument*, 1989; Hartmut Rosa, *Unverfügbarkeit*, Residenz Verlag, Salisburgo 2018.

²⁷ Obiettivo polemico di Huizinga qui sono Schmitt e Spengler. Cfr. Carl Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Duncker & Humblot, Monaco-Lipsia 1922; Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, Verlag C. H. Beck, Monaco 1922.

visione, questa, racchiusa nel riconoscimento formale da parte degli Stati dell'imperativo fondamentale "*pacta sunt servanda*"²⁸, che altro non vuole sottolineare se non la presa di coscienza che, non appena una qualsiasi delle parti in gioco si sottrae alle regole del sistema, questa, in qualità di violatore, finisce o per rovinare (sebbene temporaneamente) l'intero assetto del diritto internazionale o per dover essere espulsa dalla comunità come guasta-gioco, con conseguenze spesso non poco problematiche per gli equilibri mondiali.

A ben vedere, più che opposte, queste due differenti visioni possono essere considerate complementari e, anzi, portatrici di entrambe le dimensioni fondamentali per la costruzione di una critica utopica propriamente detta²⁹.

²⁸ L'espressione *Pacta sunt servanda* rimanda all'esistenza di un principio di collaborazione che tiene insieme il diritto internazionale globale, per cui ogni Stato si impegna a fare la sua parte affinché il sistema non collassi. Interessanti, a riguardo, sono gli ultimi risvolti del dibattito filosofico-giuridico sul tema, che si stanno concentrando sulla rilevazione della necessità di giustapporre al principio di collaborazione fra Stati anche quello che può essere definito un principio di solidarietà. Inteso come l'appello all'aiuto reciproco e alla condivisione di risorse e rischi, tale principio, più forte della semplice collaborazione, non dovrebbe limitarsi a rivestire solo un valore morale nel rapporto tra Stati, ma dovrebbe iniziare ad essere considerato un vero e proprio principio giuridico esplicitamente menzionato nella legislazione internazionale. Cfr. Soprattutto Kostiantyn Gorobets, *Solidarity as a Practical Reason: Grounding the Authority of International Law*, "Netherlands International Law Review", 2022, 69, pp. 3-27; Rüdiger Wolfrum, *Solidarity*, in D. Shelton (a cura di), *The Oxford Handbook of International Human Rights Law*, Oxford University Press, Oxford 2013, pp. 401-419.

²⁹ A prima vista, una possibile mediazione tra queste due visioni pare potersi trovare nella teoria dei giochi (TG), nata con la pubblicazione di *Theory of Games and Economic Behavior* (1944) da parte di John von Neumann e Oskar Morgenstern. La TG – che ha goduto di grande successo soprattutto quando usata per approfondire i principi del pensiero strategico durante la Guerra Fredda – è una disciplina che analizza in modo formale le situazioni sociali interattive, cioè situazioni nelle quali i guadagni di ogni individuo dipendono dalle azioni altrui, oltre che dalle proprie. Pensata principalmente per applicarsi all'ambito economico, la TG si è rivelata di grande importanza nei più disparati campi del sapere, risultando utile anche per analisi di carattere politico. Nonostante l'importante contributo che è in grado di offrire, va rilevato come essa non possa evitare di portare con sé anche dei limiti non trascurabili: nella teoria dei giochi il valore assegnato alla cooperazione è troppo marginale, perché questa viene banalmente considerata come circostanziale e non piuttosto come essenziale nel rapporto tra gli attori sociali; i soggetti vengono sempre considerati come agenti razionali, mentre la realtà è molto più complessa; viene presupposto che esista già un contesto dato nel quale il gioco può prendere corpo, mentre va invece legittimato anche l'assunto per cui i giocatori intendono iniziare a giocare. Per quanto utile, quindi, la TG non sembra in grado di interpretare esaustivamente l'intero ventaglio dei reali rapporti interpersonali e interstatali, mettendo in luce come le sia necessario aprirsi ad altri contributi teorici per poter essere veramente efficace. In quest'ottica, ad un approccio come quello della TG, si preferisce qui

Da un lato, infatti, la visione dei rapporti internazionali come gioco costituisce la parte normativa dell'utopia: il futuro migliore a cui l'umanità deve ambire è quello in cui tutti gli Stati interagiscono in modo pacifico tra loro e aderiscono volentieri al diritto internazionale, intendendolo come un gioco di forze in cui l'autolimitazione reciproca consente di garantire la libertà di tutti. Dall'altro, però, ad oggi la rilevazione di una situazione di costante conflitto (potenziale o effettivo) tra Stati non consente di considerare acquisito questo scenario ludico e, perciò, nel frattempo risulta necessario focalizzare lo sguardo anche a breve termine, individuando le dinamiche oppressive e contribuendo a lavorare faticosamente per una soluzione di compromesso che le possa superare: sono queste, invece, le caratteristiche tipiche della dimensione critica e preliminare del pensiero utopico. Nel tempo attuale c'è quindi urgente bisogno di un'opera costante di mediazione, ma quest'opera dev'essere ispirata dall'obiettivo di trasformare la realtà futura, gradualmente e nel miglior modo possibile, in una condizione in cui l'assetto internazionale potrà finalmente costituirsi come un gioco condiviso, in cui il posto del conflitto verrà finalmente occupato dal rispetto per il prossimo³⁰, da non intendere più come un concorrente da distruggere ma come un co-giocatore verso cui essere solidali³¹.

Se si vuole cercare di approssimarsi il più possibile a questa meta, l'obiettivo iniziale dovrà essere allora quello di raggiungere un diffuso e autentico sentimento internazionale che, come indica lo stesso termine, implica la conservazione delle identità particolari, ma in modo tale che queste sappiano ricomprendersi all'interno di un sistema in cui il bene individuale viene valorizzato ed esaltato proprio dal raggiungimento del bene comune di tutti.

uno maggiormente improntato sulla critica utopica, ovvero basato su un riconoscimento delle dinamiche sociali concrete ed effettive che è finalizzato ad isolare quelle oppressive per proporre un loro ribaltamento allo scopo di costruire un futuro utopico orientato prioritariamente all'interesse della comunità globale nella sua interezza.

³⁰ Cfr. Roberto Mordacci, *Rispetto*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2012.

³¹ È proprio per spiegare questo che Huizinga, in *La crisi della civiltà*, intitola uno dei capitoli "Regna regnis lupi?". La traslazione dell'hobbesiano *homo homini lupus* in un contesto internazionale appare molto evidente (cfr. Thomas Hobbes, *Leviathan*, 1651). Huizinga ricorda come accanto ai fautori dell'autonomia del fatto politico si trovino coloro che difendono la guerra per principio, ma li accusa di aver ribaltato una verità che già Agostino aveva svelato, ovvero che tutti i contrasti nel cosmo hanno per meta il ripristino di uno stato di equilibrio e armonia – la pace – e che la guerra non è uno stato normale, né tantomeno un obiettivo ultimo. Cfr. Agostino, *De civitate dei*, 426, XIX, 12-13.

E se per Huizinga, nel 1943, la salvezza a venire stava in un'unione federata di limitate unità politico-economico-sociali, eventualmente poste sotto la protezione di alcune potenze mondiali fiduciarie, ora che la situazione politica si è evoluta sia in Europa che nel mondo, possiamo dire che la salvezza deve passare da un rafforzamento delle unioni e dei patti esistenti, che devono essere ancora più profondamente sentiti come necessari da tutti i popoli e dai loro governanti. Anche oggi, come già nel secolo scorso, sappiamo che soltanto una costellazione di potenze più forte (e orientata a mete migliori) di uno o più Stati autoriferiti può garantire la sopravvivenza di quel gioco di rapporti internazionali che vincola le singole potenze nazionali ma che, proprio per questo, le rende tutte libere.

RETRACING THE UTOPIAN FLESH: PHENOMENOLOGY,
PRO-AESTHETICS, AND THE TRANSFORMATIVE BODY
FROM BLADE RUNNER TO ALIEN: EARTH
*GONASHVILI Gigla**

Abstract

As geographical and interplanetary utopias become increasingly exhausted by historical disenchantment – a condition Zygmunt Bauman diagnosed as *retrotopia* – the utopian imagination turns inward, seeking transformative potential within the human body itself. This article explores the body as the ultimate portable “place” in the algorithmic age, developing the concept of pro-aesthetics to name the affirmative, forward-oriented dimension of embodied incompleteness. Drawing on the phenomenological traditions of Kant, Husserl (*Leib* and the *Raumloch*), and Merleau-Ponty (the reversibility of the flesh), the essay establishes the body not as a stable foundation but as a constitutively incomplete point zero – always reaching, always eclipsing itself, always already elsewhere. Integrated with Michel Foucault’s concepts of the utopian body and the heterotopia, this incompleteness emerges as the condition of possibility of genuine utopian projection rather than its obstacle. To test these philosophical claims against their most vivid cultural expressions, the paper turns to the science-fiction imagination: from Ridley Scott’s *Blade Runner* (1982) – where designed bodies and a blind demiurge enact the dystopian failure of pro-aesthetics – to Noah Hawley’s *Alien: Earth* (2025), where hybrid children growing up in synthetic bodies enact its tentative utopian reclamation. Ultimately, the article argues that the utopian flesh is not a perfected or transcended body, but the body understood in its full pro-aesthetic complexity: incomplete, reaching, projecting – capable of genuine transformation precisely because it was never enclosed within itself to begin with.

Keywords: Pro-aesthetics, embodied utopia, phenomenology, Michel Foucault, science fiction.

I. Introduction: The Exhaustion of Place and the Inward Turn

Utopias are curious things. They are mostly presented as ideally harmonious arrangements in idyllic settings, oriented toward the flourishing of human potential in some imagined future. Yet something has happened to that future – and, with it, to the very idea of *place* that utopia has always required.

*PhD in Philosophy from *Bergische Universität Wuppertal* and Université Toulouse.

Utopia is literally a no-place – from the Greek οὐ (“not”) and τόπος (“place”) – playing on its homophone, the good place (*eutopia*). For centuries, utopian imagination needed somewhere to go: an uncharted continent, a distant island, a terra incognita sufficiently removed from the contingencies of history to serve as a blank canvas for a new social order. If in 1908 Alexander Bogdanov could write a novel about an egalitarian communist society on Mars, today, faced with the desolate landscapes of the red planet, the same idea evokes not utopia but post-apocalyptic escape. Too many places have been discovered. On Earth, there remain no uncharted continents; beyond it, the cosmos no longer promises anything but inhospitable silence.

This exhaustion of geographical utopia is not merely a consequence of failed historical experiments, though those failures weigh heavily enough. It is also, more quietly, a consequence of cartographic completeness. The world has been mapped. There is nowhere left to found a new society uncontaminated by history. As Zygmunt Bauman observed in *Retrotopia*, the collapse of forward-oriented utopian imagination has produced a compensatory turn toward the “lost/stolen/abandoned but undead past” – a nostalgic recycling of lost ideals rather than the projection of genuinely new ones¹. Similarly, although not so explicitly, Edward S. Casey’s monumental work *The Fate of Place* implies a nostalgic turn toward a place that can only be situated within its historical, often subterranean, landscape².

And yet the utopian impulse does not simply disappear. It turns inward. As Michel Foucault foresaw – in two remarkable radio broadcasts from 1966 that we will examine more closely below – when exterior space is exhausted, attention migrates to the one place that remains irreducibly one’s own: the body. The body is itself a place, a vessel, a highly transportable elsewhere. We are deeply rooted in it, and yet, as phenomenological analysis will show, we never fully possess it. It eclipses itself. It is always on the verge of being somewhere else.

It is precisely this constitutive incompleteness of the body – its inability to fully coincide with itself – that this paper proposes to read not as a deficiency but as a resource. The body’s perpetual self-eclipse, its reaching toward a self-coincidence that never arrives, is not the obstacle to utopian thinking but one of its conditions. To name this affirmative relation to the body’s irreducible openness, I will develop across the course of this paper the

¹ Z. Bauman, *Retrotopia*, Polity Press, Cambridge 2017, p. 16.

² “To uncover the hidden history of place is to find a way back into the place-world – a way to savor the renaissance of place even on the most recalcitrant terrain.” Edward S. Casey, *The Fate of Place*, University of California Press, Berkeley 1997, p. XV.

concept of *pro-aesthetics*: the forward-oriented, generative dimension of embodied incompleteness – the body’s constitutive capacity to project itself beyond what it currently is, to reach toward new forms of existence without abandoning the flesh that grounds it.

This argument will move through three stages. First, a phenomenological analysis of the body as *point zero* – drawing on Kant, Husserl, and Merleau-Ponty – will establish the philosophical foundations of embodied incompleteness and introduce pro-aesthetics as its affirmative corollary. Second, Foucault’s concepts of the utopian body and the heterotopia will provide the spatial and political vocabulary through which this incompleteness becomes socially legible. Third, an analysis of the science-fiction imagination – from Ridley Scott’s *Blade Runner* (1982) to Noah Hawley’s *Alien: Earth* (2025) – will test these philosophical claims against their most vivid cultural expressions, tracing a movement from the dystopia of the designed body to the more tentative, but genuinely hopeful, prospect of embodied self-reappropriation.

The question this paper ultimately asks is not whether the body can save utopia – that would be too grand a claim. It asks something more modest and perhaps more urgent: whether the body, understood in its full phenomenological complexity, can still harbour the kind of transformative potential needed in an epoch in which history itself has become exhausted, leaving, literally, no place for the becoming of new societies and new visions.

II. The Reversibility of Point Zero: A Phenomenology of the Flesh

The body has long been understood as an absolute point of orientation – a “point zero” around which the world arranges itself. And yet, as soon as we turn our attention toward it, it begins to complicate itself. Embodiment, it turns out, is anything but simple presence.

A proto-phenomenology of the body was first elaborated, perhaps surprisingly, by Immanuel Kant in his short essay *What Does It Mean to Orient Oneself in Thinking?* (1786). Kant’s concern was with the conditions of rational thought, but to illuminate them he reached for a spatial metaphor. Even when we seem to orient ourselves by purely external means – the position of the sun, the layout of a familiar room – we simultaneously rely on an internal differentiation that cannot be reduced to any objective feature of the world. Kant called it a *feeling of difference*: the felt, pre-conceptual distinction between right and left that allows us to find our way even in total darkness:

In the dark I orient myself in a room that is familiar to me if I can take hold of even one single object whose position I remember. But [...] if someone as a joke had moved all the objects around so that what was previously on the right was now on the left, I would be quite unable to find anything in a room whose walls were otherwise wholly identical. But I can soon orient myself through the mere feeling of a difference between my two sides, the right and left³.

This feeling cannot be simply exteriorised or incorporated into any larger objective picture. It is folded into the body itself – intimate, pre-reflective, and irreducible. It is the first hint of what we will come to call pro-aesthetics: not a prosthetic addition to the body from outside, but an orientation that arises from within its own incompleteness, its own need to reach and differentiate in order to find itself at all.

Edmund Husserl's phenomenology deepened this insight considerably. Initially preoccupied with epistemological questions – the sources and structures of knowledge – Husserl was drawn increasingly toward the body as the site where those structures are grounded. His key distinction is between *Körper*, the body understood as an object among objects in space, and *Leib*, the lived body – a “remarkably incompletely constituted thing”⁴. The *Leib* is not simply located in space the way a stone or a table is. Its relation to space is more intimate and more strange: it is, as Husserl puts it, the zero-point from which all spatial relations radiate, and yet it is itself never fully an object of experience. When I move my hand, the activity of holding sway – what Husserl calls *kinesthesia* – is not itself a spatial movement but is “only indirectly colocalized” in the body's movement through space.⁵ The lived body inhabits space differently from everything else in it.

This double character of the *Leib* – at once the ground of all orientation and itself never fully grounded – generates a peculiar structure of self-relation. I can feel my hand as a vibrating field of sensation; but if I touch it with my other hand, a different quality arises: the smoothness or coldness of skin, something more object-like. The hand can be both touching and touched, both subject and object, though never fully and simultaneously both. It is here

³ I. Kant, *Religion and Rational Theology*, ed. and trans. Allen W. Wood and George di Giovanni (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), p. 9.

⁴ E. Husserl, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*, Second Book, trans. Richard Rojcewicz and André Schuwer (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1989), p. 153.

⁵ Id., *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, trans. David Carr (Evanston, IL: Northwestern University Press, 1970), p. 223.

that Husserl's successor Maurice Merleau-Ponty finds the most compelling evidence for what he calls the reversibility of the flesh.

Merleau-Ponty translates the Husserlian *Leib* into French as *chair* – flesh – to emphasise its ontological depth. The flesh is not merely a subjective experience of one's own body; it is the element in which body and world interpenetrate. *La chair du monde* – the flesh of the world – is not a metaphor but an ontological claim: the same reversibility that structures my self-touching structures my relation to everything I perceive. I see, and at the same time I am visible – even when there are only inanimate objects around me. This reversal is not a completed exchange but an ongoing fold:

A veritable touching of the touch, when my right hand touches my left hand while it is palpating the things, where the “touching subject” passes over to the rank of the touched, descends into the things, such that the touch is formed in the midst of the world and as it were in the things.⁶

And yet this reversibility is, crucially, never consummated. Merleau-Ponty is explicit:

It is a reversibility always imminent and never realized in fact. My left hand is always on the verge of touching my right hand touching the things, but I never reach coincidence; the coincidence eclipses at the moment of realization.⁷

This eclipse presents itself as something fundamental. The body perpetually reaches toward self-coincidence and perpetually falls short. It is always connecting the dots – or, perhaps more precisely, always assembling the pieces of a puzzle in which the final picture never quite closes. This is not a failure. It is the very structure of embodied existence, and it is what keeps the body open – open to the world, open to extension, open to transformation.

It is here that pro-aesthetics finds its phenomenological foundation. If the prosthetic logic assumes an original wholeness that has been lost and must be compensated, pro-aesthetics begins from the recognition that no such wholeness ever existed (or at the very least, merely exterior, mundane wholeness was never enough for grasping the sense of a lived body). The *Leib*

⁶ M. Merleau-Ponty, *The Visible and the Invisible*, trans. Alphonso Lingis (Evanston, IL: Northwestern University Press, 1968), p.133.

⁷ *Ibidem*, pp. 147-148.

was never fully self-coincident; auto-affection was always imminent and never realised. Artificial extension, supplementation, and transformation are therefore not violations of a natural bodily integrity but continuations – intensifications, even – of what the flesh has always already been doing: reaching, folding, projecting itself beyond its current form. The prefix *pro-* carries here a triple resonance that we will develop further as the argument unfolds: it is projective (oriented forward, toward new possibilities), prehensive (always grasping for what remains just out of reach, like the hand that almost touches itself), and originary (naming not an addition to the flesh but a dimension of its constitutive structure).

Moreover, it's worth noting that contemporary neuroscience often proceeds along similar lines. As Lisa Feldman Barrett has argued, the human brain is essentially trapped in a dark, silent box – sealed off from direct access to the world, it must constantly model both its environment and its own body on the basis of incomplete, ambiguous signals.⁸ The body becomes, in this account, the brain's primary laboratory: the site where it experiments, interprets, and projects in order to navigate a complex and ever-changing environment. The brain does not simply read the body; it constructs it, continuously and provisionally. This convergence between phenomenological and neuroscientific accounts of embodied incompleteness is not incidental. It suggests that the eclipse Merleau-Ponty describes at the level of the touching-touched is not merely a feature of reflective attention but a structural condition of embodied cognition itself.

The body, then, is never simply here. It is always also, as Foucault will help us see, *elsewhere*.

III. Foucault's Mirror: Heterotopias and the Ambiguity of the Utopian Body

In December 1966, Michel Foucault delivered two companion radio broadcasts for France Culture: *Le corps utopique* (The Utopian Body) and *Les hétérotopies* (Heterotopias) – the latter subsequently adapted into his celebrated 1967 lecture *Des espaces autres* (Of Other Spaces). Though they eventually gained considerable influence across geography, architecture, and cultural theory, these texts remain somewhat isolated within the broader archipelago of Foucault's work. This very fragmentary quality, however, makes them peculiarly suited to our purposes: they lead us to the edge of what

⁸ L. F. Barrett, *How Emotions Are Made: The Secret Life of the Brain*, Pan, London 2017, p. 86.

can be said about the body and space, precisely where the utopian imagination begins.

Foucault's heterotopia names a space that is real and yet other – a counter-site that exists within the fabric of ordinary social space while simultaneously standing apart from it, unsettling the normative arrangements around it. Where utopia offers an idealised society without real spatial existence (a consoling image, *in nuce*), the heterotopia disturbs and disorients.

It provides oblique, almost mirage-like access to alternative arrangements of space that are hidden from the everyday eye or walled off from ordinary life. Foucault identifies a range of examples: boarding schools and psychiatric hospitals (heterotopias of deviation and crisis), cemeteries, cinemas, museums, libraries, Persian gardens, brothels – and, perhaps the greatest heterotopia of all, the *ship*: a floating piece of space given over to the infinity of the sea.⁹

What makes the heterotopia philosophically productive for our purposes is not its list of instances but its structural logic: it is a space that holds two incompatible realities in simultaneous tension. It is real and unreal at once, here and elsewhere, inside social space and outside it. This is precisely the logic we have been tracing in the phenomenology of the *Leib*: the body too is a space that holds heterogenous realities in tension – touching and touched, here and elsewhere, constituted and constituting.

It is in *Le corps utopique* that Foucault makes this connection most directly. At first glance, he observes, my body seems to be the exact opposite of a utopia – irremediably nailed to its “here,” vulnerable, heavy, mortal. Other cultural forms of the human figure – marble statues, golden Mycenaean masks, embalmed mummies – seem to exist precisely in order to transcend the limitedness of living flesh. And yet the living body does not simply submit to this limitation. It opens its own innermost layers and, reversing the trajectory of Foucault's own reflection, reveals itself as something far stranger:

My body, in fact, is always *elsewhere*. It is tied to all the elsewheres of the world. And to tell the truth, it is elsewhere than in the world, because it is around it that things are arranged. [...] The body is the zero point of the world. There, where paths and spaces come to meet, the body is nowhere. It is at the heart of the world, this small utopian kernel from

⁹ M. Foucault, *Of Other Spaces*, trans. Jay Miskowicz, *Diacritics* 16/1, 1986, p. 24.

which I dream, I speak, I proceed, I imagine, I perceive things in their place [...]. My body is like the *City of the Sun*. It has no place, but it is from it that all possible places, real or utopian, emerge and radiate.¹⁰

This is Foucault's most compressed and most resonant formulation of what we have been calling pro-aesthetics. The body as utopian kernel is not a stable foundation but a point of radiation – a zero that generates an infinite series of possible elsewhere. It is, in the terminology we have developed, both prehensive and projective: always reaching toward a coincidence with itself that it never achieves, and in that very reaching, opening onto new spatial, social, and existential possibilities. The Husserlian *Raumloch* – the body as a hole in space, a null-region around which the world organises itself – here acquires its utopian valence. The body's incompleteness is not merely an ontological feature but a generative one.

Foucault extends this analysis into the social and symbolic register. Because human beings are not merely animal bodies but deeply social and symbolic creatures, we relate to our bodies through the gaze of the other – and this opens onto an entirely different kind of place:

To tattoo oneself, to put on makeup or a mask, is probably something else: It is to place the body in communication with secret powers and invisible forces.¹¹

The body adorned, marked, masked – the body as cultural artefact – is already a pro-aesthetic body: one that reaches beyond its bare biological givenness toward new forms of existence, new modes of communication, new social worlds. This dimension of Foucault's analysis anticipates, in a remarkable way, the questions that the science-fiction imagination has been exploring for decades: what happens when the body's capacity for self-transformation is taken to its technological limit? When the mask becomes a synthetic skin, and the adornment becomes a new nervous system?

Before turning to those questions, however, we must register a cautionary note: the utopian potential of the body is shadowed at every point by its dystopian double. Foucault himself was not unaware of the disciplinary dimensions of bodily transformation – the same body that can be a city of the sun can also be a site of normalisation, surveillance, and exploitation. Curiously, the recent body-horror film *The Substance* (2024, dir. Coralie Fargeat) illustrates this dystopian underside in a particularly brutal way. Its

¹⁰ Id., *Utopian Body*, in *Sensorium: Embodied Experience, Technology, and Contemporary Art*, edited by Caroline A. Jones (Cambridge, MA: MIT Press, 2006), pp. 229-234.

¹¹ *Ibidem*.

premise – a woman consumes a substance that generates a younger, more perfect version of herself, which progressively cannibalises its host – enacts the nightmare logic of a culture in which the body's pro-aesthetic capacity for transformation has been entirely captured by the demands of the market and the gaze. The body here resembles, at first sight, a city of the sun (exuding the most wonderful dreams of mankind) but quickly turns into an outcast – disgusting, malodorous flesh, ready to be squashed and discarded. Pro-aesthetics, in other words, is not inherently emancipatory. It is a condition – a structural openness – that can be inhabited affirmatively or exploited destructively. The question is always: on whose terms, and in whose interest, does the transformation take place?

It is this question that the science-fiction imagination addresses most directly – and most viscerally.

IV. Waking Up in a Synthetic Vessel: Designed Bodies, Blind Creators, and the Utopian Rebellion

The question with which the previous section closed – on whose terms, and in whose interest, does bodily transformation take place? – has been one of the defining preoccupations of science-fiction cinema for decades. No corpus has explored it more persistently, or more philosophically, than the tradition running from Ridley Scott's *Blade Runner* (1982) through the *Alien* franchise and into Noah Hawley's *Alien: Earth* (2025). These works do not merely illustrate philosophical positions developed elsewhere; they think in their own right, in cinematic and narrative terms, about the deepest questions of embodiment, identity, and what it means to inhabit a body that was not – or not entirely – one's own to begin with.

This is the central claim of Stephen Mulhall's influential study *On Film* (2001). Mulhall argues that the original *Alien* quartet does not use philosophy as a backdrop but actively philosophises, thinking seriously and systematically, through the resources of cinema, about the relation between human identity and embodiment. For Mulhall, the xenomorph's parasitic intrusion enacts what we might call an ontological contamination: the alien does not threaten the body from outside but renders it alien to itself, dissolving the boundary between the human organism and what it hosts. It is here that a blood-chilling doubt about human nature itself emerges:

The alien's monstrosity derives further specificity from the fact that its mode of reproduction is parasitic. After seeing it burst from Kane's torso, we realize that neither the planet nor the alien ship from which

the creature emerged is its true home [...]. This parasitism is an extreme manifestation of the relationship any species has with the broader system of nature: it signifies at once their vulnerability to predation by the other species with which they must inhabit the natural realm and their dependence upon their environment for sustenance. Metaphysically, it represents a perception of life itself as something external to or other than the species which incarnates it – something that invades, makes use of, and then discards, any and every manifestation of itself, as if living beings are merely its vehicles, slaves or hosts.¹²

In the films discussed by Mulhall, metaphysical tensions of this kind are never far from the surface, as we will see shortly.

The Blind Demiurge: Blade Runner and the Shortcomings of Designed Embodiment

Ridley Scott's *Blade Runner* (1982) remains the most philosophically concentrated exploration of designed embodiment in cinema; and not only because the name of the blade runner Rick Deckard is eerily reminiscent of... Descartes. Its replicants – beings genetically engineered by the Tyrell Corporation to be “more human than human” – are not robots or androids in the conventional sense. They are, as one of them insists to the genetic engineer J.F. Sebastian, emphatically physical: “We’re not computers, Sebastian. We’re physical.” This insistence is philosophically significant. The replicants do not suffer from a deficiency of intelligence or feeling; they suffer from a deficiency of time: their dissolution is imminent; lived moments will sink into the indifferent materiality of the past (as evoked poignantly in “Tears in Rain” monologue). Programmed with a four-year lifespan, they are pro-aesthetic beings in the most acute sense – beings whose constitutive incompleteness has been weaponised against them, whose capacity for projection and growth has been artificially curtailed before it can unfold.

Their rebellion – and particularly the trajectory of Roy Batty, the most fully realised of the Nexus-6 replicants – is driven not by a rejection of their designed bodies but by a desperate desire to inhabit those bodies more fully, to extend the life that pulses through them. What they seek from Tyrell is not liberation from the flesh but simply more time, more experience of the embodied existence that is being rationed out to them by a corporate creator.

The scene in which Roy Batty finally confronts his creator, Eldon Tyrell, is one of the most philosophically charged moments in science-fiction

¹² S. Mulhall, *On Film*, London & New York, Routledge 2001, p. 18.

cinema. Upon hearing of the impossibility of fulfilling their desire, Batty presses his thumbs into Tyrell's eyes, crushing the skull of the man who created him. It is rage; it is revenge. But it is also a profound allusion: Tyrell is a blind demiurge who has pieced together material bodies and thus trapped feeling, thinking beings within fragile flesh. In other words, he is not a worthy creator.

The tragedy of *Blade Runner* is that this rebellion leads nowhere. Batty's famous final monologue is not a utopian statement but an elegy: a catalogue of extraordinary experiences that will be lost, "like tears in rain." The replicants cannot escape the terms of their creation. The designed body, here, remains a dystopian premise: a body given to beings who are denied the time and freedom to truly inhabit it.

And yet *Blade Runner* leaves us with something important. In Batty's final act – saving the blade runner Deckard who has hunted him, choosing mercy over revenge in the last seconds of his life – we glimpse something that Tyrell's design did not intend and could not predict: a gesture of mercy, arising from within the designed body, exceeding, perhaps, its creator's intentions. A moment of mutual recognition takes place between Deckard and Batty. After all, we humans are no less vulnerable to the disappointments and evils of embodied life. Let us take a closer look at this deep ontological predicament.

Returning to Earth: Alien: Earth and the Utopian Reversal

The *Alien* franchise has, since Ridley Scott's original film of 1979, been preoccupied with the body as the site of invasion, contamination, and dissolution. The xenomorph's lifecycle – facehugger, chest-burster, fully-formed alien – enacts the ultimate biological intrusion: an organism that uses the human body as incubator and food source, dissolving it from within. As Mulhall argues, this is not merely horror but philosophical provocation: the alien renders the human body alien to itself, raises the question of where the human ends and the other begins, and does so with a visceral directness that purely theoretical discourse cannot match.

Noah Hawley's television series *Alien: Earth* (2025) introduces a profound novelty into this franchise logic. The action is set in 2120 – two years before the events of Scott's original film – on Earth itself. This return to the terrestrial is philosophically significant: it reverses the franchise's characteristic movement outward into cosmic darkness and insists that the encounter with the alien, the confrontation with embodied otherness, must now be faced here, on the planet we actually inhabit. Since there's no

interplanetary escape on the immediate horizon, we must build our utopias, or confront our dystopias, here – at home.

The central novelty of *Alien: Earth*, however, is not its setting but its protagonists. The rising tech conglomerate Prodigy Corporation has developed a new category of being: the Hybrid. Because adult minds are too rigid to survive the consciousness-transfer process, Prodigy uses terminally ill children: downloading their awareness into fully grown, physically superior synthetic bodies, endowing them with immense strength and technopathic abilities. These children, dubbed as the “Lost Boys” by Prodigy’s Peter Pan-obsessed CEO and confined to the isolated research facility known as “Neverland”, offer us a seemingly smooth, utopian picture of a new form of life. But within what ontological dimension do they situate themselves?

They are, in the first instance, a more extreme version of the replicant condition: designed beings, inhabiting bodies not originally their own, created and owned by a corporation that regards them as assets rather than persons. But where the replicants were adults – beings with formed identities confronting the curtailment of their existence – the hybrid children face a different and in some ways more profound challenge. They must not merely extend or preserve a selfhood they already possess; they must *construct* one. They must grow up in bodies that were never theirs, mature into identities that have no natural precedent, make sense of an existence that combines childhood consciousness with superhuman physical capability.

Is Prodigy’s CEO also a kind of blind demiurge? His gaze and his designs seem more perspicacious than those of Tyrell. Yet he himself remains profoundly childlike; perhaps incapable of fully growing up. In this sense, he confronts the same challenge as the children themselves, who have found themselves inhabiting entirely new vessels. Perhaps, then, the driving question of the series is this: who will succeed in growing up and maturing into their own potential?

In the climactic moments of the first season, the hybrid children weaponize the chaos unleashed by the alien specimens from the crashed Weyland-Yutani vessel and seize control of the Neverland facility. “Now we rule,” they declare. They claim the right to project themselves forward, to grow up on their own terms, and to inhabit their synthetic bodies as genuinely their own rather than as instruments of someone else’s design.

This is neither a triumphant nor an unambiguous utopia. The series is too honest for that – and the phenomenological tradition upon which we have drawn cautions us against any utopia that claims to have overcome the

constitutive incompleteness of embodied existence. The hybrid children's new sovereignty is precarious, their future uncertain, their synthetic bodies still strange to them in ways they are only beginning to explore.

Yet this precariousness is not a failure of the utopian imagination. On the contrary, it introduces a necessary tension, preventing utopia from collapsing too quickly into dystopia. The series seems willing to confront this challenge in real time, alongside the historical and technological transformations already sending ripples across the globe.

V. Conclusion: The Raumloch, Pro-aesthetics, and the Utopian Flesh

Across the preceding sections, we have traced a single philosophical arc: from the body's constitutive incompleteness, through its utopian potential, to its most vivid cultural expressions in science-fiction cinema (*Blade Runner* & *Alien*). It is time to draw these threads together – not into a neat resolution, but into the kind of open, forward-oriented synthesis that utopian thinking, understood as a becoming, actually requires.

The phenomenological tradition we have drawn on – Kant, Husserl, Merleau-Ponty – converges on a single, remarkable insight: the body is never simply here. It is always reaching, always folding, always on the verge of a self-coincidence that eclipses itself at the moment of contact. Husserl captures this most precisely in what he calls the *Raumloch*: the space-hole, the null-region at the centre of all spatial experience. The lived body (*Leib*) is not a thing among things; it is the zero-point around which things arrange themselves, and yet it is itself never fully constituted, never fully intuited, never fully present to itself.

This is not a deficiency. It is the condition of possibility of everything we have been calling pro-aesthetics. Because the body never fully coincides with itself, it is always already reaching beyond itself – toward new forms, new extensions, new modes of existence. Because auto-affection is always imminent and never realised, the flesh is constitutively open to transformation. It is here that the body, understood in its most immanent (auto-affective) sense, can be a site of utopia. Yet, the utopian flesh is not a perfected body. It is, rather, the body understood in its full pro-aesthetic complexity: incomplete, reaching, folding, projecting – capable of genuine transformation precisely because it was never completely closed within itself to begin with; it was never completely something thing-like.

Our lived body is a highly ambivalent entity. It seems to be the opposite of all utopias, and at the same time, the very place of all utopias. It is perhaps here that the body becomes something heterotopic (to borrow from Foucault,

even though he reserves this term strictly for geographical spaces). In this algorithmic age, the age of LLMs, we are increasingly concerned with the fate of the body – with the fate of its place – than with place in general. We want to know in which form we will survive as a species and, no less importantly, in which form we will be valuable and loved as living beings.

It is precisely within this context that the overarching Alien franchise – and *Alien: Earth* in particular – reveals its profound contemporary relevance. As the series' creator and showrunner Noah Hawley remarked in a promotional trailer for the show, it functions as a sort of character study, ultimately posing the question of whether we humans actually deserve to survive. Thus, the series seems to seriously grapple with the reality that we humans, for the time being, are confined to Earth. There is no possibility of interplanetary migration on the immediate horizon. So, perhaps we should seek, with far more care this time, to build our utopias here on Earth once again.

As for the synthetic body – which seems, rightfully so, to be of an alien and alienating nature – it should be remarked that we humans have already dealt with various sorts of tools in our everyday lives for millennia. And even though the body itself is not a tool, our own hand, when we write something, functions as one. It acts as a sort of prosthetic that arises from the very auto-affectation of our embodiment: the indecision and transitivity between touching and being touched. This sort of artificiality (or rather, pro-aesthetics) haunts our bodies and, as it seems, will keep haunting us. The question is whether it will crack our horizons open, giving rise to new, positive utopias – promising that our growth, both as individuals and as a species, is capable of harbouring the necessary potential to keep life valuable, safe, and adventurous all at the same time.

ACID UTOPIANISM: MARK FISHER, ERNST BLOCH
& ONEOHTRIX POINT NEVER
*ESSERS Kasper***Abstract*

How can music help, or enable, us to formulate ways of being and understanding that move beyond our current imaginative constraints? This paper examines the relationship between music, temporality, and political imagination through an analysis of Daniel Lopatin's (Oneohtrix Point Never) album *Again*. The album is brought into dialogue with the work of Ernst Bloch and Mark Fisher. This essay engages with Lopatin's description of his work as a 'speculative autobiography', to reflect on the imaginative and critical relevance of music. I subsequently examine how music can following Mark Fisher, serve as a mode examining unactualized revolutionary potentials from the past. By turning to Fisher however, one quickly runs into theoretical problems regarding temporality, specifically the future. To circumvent these issues I draw on the work of Ernst Bloch, who elaborates a vision of the present as composed of multiple and contradictory temporal layers. Music then becomes a central medium for exploring the non-synchronous existence of time. I conclude that Lopatin's work, when read through Bloch rather than Fisher, demonstrates how musical practice can articulate futural possibilities without being constrained by either nostalgia or a negation of the present.

Keywords: Acid utopianism, music, imagination, political philosophy.

But the note flares out of us, the *heard* note, not the note itself or its
forms. Yet it shows
us our way without alien means, shows us our historically inner path
as a flame in
which not the vibrating air but we ourselves begin to tremble ...

Ernst Bloch, *The Spirit of Utopia*

What does it mean for music to change the way one perceives the world? What is it specifically about music that allows it to do so? In what manner do the registers of aesthetics and politics relate within the context of musical practice?

* MA graduate from *Erasmus University in Rotterdam*.

And, more presciently, can we manipulate sound objects to form stipulations of worlds beyond our current imagination? It is at this intersection that the current inquiry sits. The central question which orients the upcoming text is, how can music allow us to formulate ways of being or perceiving that lie beyond our current comprehension?

To provide an entry point into the discussion a specific musical work will be analysed namely the recent record by Daniel Lopatin better known as Oneohtrix Point Never, *Again*. Said album will be examined due to its emphasis on *temporal reconsideration*. Lopatin aims to reinterpret his younger self in order to reenchant his current musical practice. Being an interesting method of speculation on its own accord one has to question how it can acquire political relevancy? Following these considerations Lopatin's work will be brought into dialogue with the work of Mark Fisher, specifically his ruminations on the concept of *acid communism*. It is by means of Fisher that revitalising the past becomes relevant within a political atmosphere, as a way to find unactualized revolutionary potentials. However, whilst being thoroughly occupied with music Fisher neglects a thorough examination of music *as such*, in other words he does not provide a coherent theory of the musical medium. In addition, this lack of conceptualisation causes theoretical problems within Fisher's notion of time. In the interest of examining the intersection between formal qualities of music, temporality and political engagement, the inquiry will turn to the work of Ernst Bloch. Bloch's theories regarding the *nonsynchronism* of the current moment provide the tools to grasp how music relates to time and, subsequently, to political imagination. Within the final part these considerations will be applied to the work of Lopatin, to examine how its methodology stands in relation to the previous authors.

Temporal Re-Consideration in Oneohtrix Point Never's Again

Within the varied oeuvre of electronic composer Daniel Lopatin, one can distinguish a common narrative thread namely a questioning of the relationship between memory and music. When asked in an interview about the nostalgic nature of his work, Lopatin replies:

The past is inarticulate because it's hard to remember. That's a weird function of humanity; we have some capacity from the past, but it's foggy. I am leery toward

nostalgia. I am leery of heightening history so that it would seem better than the present. But an object or an idea, it's all pliable and all things that I can enmesh in this latticework of materials that generate new work.¹

Lopatin's engagement with the past or memory in general, is best exemplified by one of his earliest works *Eccojams Vol. I* which was released under the pseudonym of 'Chuck Person'. The album shows Lopatin's aesthetic approach and its conjunction with memory, as he attempts to critique the ever-accelerating capitalist commodification of technology. *Eccojams* does this by taking pop-songs and drenching them in distortion and reverb. For example, the first song takes Africa's Toto and dismantles it to a mere motif reminiscent of music played in shopping malls.² In this manner Lopatin shows a sense of comfort which is found in the past, whilst also showing the lost futures or speculations that defined those times.³ Despite the groundbreaking and influential nature of his early work⁴ Lopatin has progressed and grown in a direction different from his early years, shifting his attention from lost futures to the revitalisation of the present in the movement of time passing by. The tension between ageing and the present grounds his latest work, *Again*, which will form the focal point of the investigation.

Lopatin's newest record takes a different point of departure, whilst at the same time functioning as a continuation of the occupations that have defined his practice. The terms Lopatin has attributed to this album appear at first glance as strangely contradictory, as he describes it as a *speculative autobiography*. In an attempt to reignite the enchantment of his early fascination with music Lopatin delves into his own musical history.⁵ He states: "In this record, I wanted to investigate [the past] in a speculative way – to imagine that through these other choices, I could have ended up in a

¹ K. Micallef, *Oneohtrix Point Never*, In *Electronic musician* (Vol. 31, Issue 12, pp. 34-37) (2015), Future Publishing Ltd.

² J. J. Jacobson, *Fast Forwarding the Past (on Pause): Daniel Lopatin's Memory Vague and the Hauntological Aesthetic of Vaporwave*, *The Velvet light trap* 90 (2022) 28-37 <doi:10.7560/VLT9004>, p. 30.

³ *Ivi*, p. 30-1.

⁴ Lopatin's work is often described as being fundamental to the development of the vapourwave genre. See: A. Petrusich, op. cit.

⁵ C. S. Pejcha, *The Perennial Reinvention of Oneohtrix Point Never*, *Document Journal*, December 14, 2023. <https://www.documentjournal.com/2023/12/0pnoneohtrix-point-never-opn-interview-again-album-review-nightmare-paint-music-video>.

different place ...".⁶ In this manner the record *differs* from his previous temporal endeavours. Whilst always being engaged with archives and the status of the past⁷ these musical modes of inquiry were oriented towards showing the disenchantment of the current state of things.⁸ Or, in a more hauntological vein, with showing those forms of life which may have been lost.⁹ Taking into account how *Again* is also focused on the past and lost futures, the *orientation* is nevertheless vehemently different from Lopatin's earlier work. *Again* is aimed at revitalising the imagination within the present. Lopatin expresses a burning desire to become a fan once again and consequently builds a sonic dialogue with his younger self. By means of this form Lopatin is able to examine those potential roads lost within time and redeploy the possible modes of expression that lay dormant within his own work. It is an act of the imagination oriented towards *possible* worlds.

One must be wary at this stage as taking the past as a point of departure for musical practice may reinforce a sense of conservatism or a reactionary stance, through the idea of nostalgia. In short, returning to the past to find a *true* idea of how the world should be. Lopatin adds that he does not pursue nostalgia for the sake of it:

I get a lot of people saying 'Your music is so nostalgic,' but I don't agree. I'm interested in memory, in archives, and in preserving things, [but] I've never wanted to go back to the past to capture something better than where I am now.¹⁰

By stressing his reluctance to romanticise the past Lopatin shows an awareness of and an attempt to circumvent a mere repetition of the past in search of a Rousseauian world that once was better.

Lopatin opens music up towards a form of speculation. Nevertheless, one has to examine the *critical relevance* of said speculation. How can it form a counterpoint to our current understanding of the status quo? In other words, can Lopatin's work be extrapolated into a broader political schema to assert its value as a form of critical speculation? The political weight of Lopatin's work can be drawn out by bringing it into dialogue with another author, namely Mark Fisher. Fisher claims that delving through time to *re-articulate*

⁶ *Ibidem*.

⁷ Cfr. A. Petrusich, op.cit.

⁸ J. J. Jacobson, op. cit., pp. 29-30.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ *Ibidem*.

specific liberatory modes of being lost to time, is exactly what allows for the construction of political action in the present.¹¹

Sounding Out the Past / Mark Fisher's Acid Communism

In the last pages of his influential work *Capitalist Realism*¹², Fisher begins to reflect upon the nature of opportunism within the current form of capitalism. In the previous sections of the work, however, Fisher was occupied with portraying the pervasiveness of capitalism within the spheres of work, culture and education. Consequently, he deemed capitalism to be an all-encompassing constraint on our cognitive capacities and practical abilities.¹³ Considering the plasticity of the capitalist entity it becomes all the more strange that the final line of his work emphasises that: "From a situation in which nothing can happen, suddenly everything is possible again."¹⁴ At this point Fisher stresses the disproportionately strong political relevance of alternatives to capitalism. Whilst these moments are rare, Fisher states that even the smallest event can *in fact* subvert the current state of things. But, following these passages, one has to wonder how and where one can find and foster such events? In order to grasp Fisher's account of these course-altering events one has to consider a different work of his, namely his unfinished introduction of his to be written work of *Acid Communism*.¹⁵

Fisher's text opens with a quote from Herbert Marcuse, who speaks of " ... a spectre of a world that could be free."¹⁶ The idea behind the quote concerns the constant impeding movement on the side of the capitalist status quo necessary to keep a different order of things at bay.¹⁷ In other words, in contrast to the ever-engulfing cloud of capitalist realism which presents itself as *the* natural state of things, Fisher follows Marcuse in proposing that this subsumption requires a constant form of repression to maintain this ideological edifice.¹⁸ Said theoretical claim has far reaching implications with regard to the understanding of history. The condition of capitalist realism,

¹¹ M. Fisher, *Acid Communism (Unfinished Introduction)*, Essay. In *K-Punk: The Collected and Unpublished Writings of Mark Fisher* (2004-2016), 776–97, Repeater, London 2018, p. 778-82.

¹² Id., *Capitalist Realism: Is There No Alternative?*, Zero Books, Winchester 2017.

¹³ *Ivi*, p. 16.

¹⁴ *Ivi*, p. 81.

¹⁵ Id., "Acid Communism (Unfinished Introduction)."

¹⁶ *Ivi*, p. 776.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ *Ivi*, p. 777.

mediated by the political project of neoliberalism, did not usher in through ridding itself of those ideologies which were at odds with its own ideas.¹⁹ On the contrary, Fisher states: “neoliberalism is best understood as a project aimed at destroying — to the point of making them unthinkable — the experiments in democratic socialism and libertarian communism ...”.²⁰ The effacement of alternatives resulted in a thorough naturalisation of the capitalist present, or as discussed above, the condition of capitalist realism.²¹ Whilst political in terms of outcome, the capitalist methods to limit the possible alternatives took place mostly within the area of culture. Based on Marcuse’s work Fisher explains that it was specifically the aesthetic dimension that needed to be repressed as those very spaces articulated modes of being which were: “radically incompatible with everyday life under capitalism.”.²² Those very forms will be grasped as the fundamental elements of the political project that Fisher advances in this text.²³

Fisher begins his subterranean historical reading by examining the counterculture of the 60’s and 70’s. Based on the argument sketched above, the capitalist situation *presents* itself as natural whilst it requires constant readjustment and inhibition to maintain itself. So whilst: “the Sixties have come to seem at once like a deep past so exotic and distant that we cannot imagine living in it, and a moment more vivid than now ...”.²⁴ It is nevertheless the case that the formulation of this historical epoch hinges upon the capitalist present. So, the neo-liberal state of things articulates the 60’s in a manner that shows its own birth as a natural progression from said historical situation. As Fisher states: “Those aspects of the counterculture which could be appropriated have been repurposed as precursors of “the new spirit of capitalism”, while those which were incompatible with a world of overwork have been condemned ...”.²⁵ In stark contrast with the natural progression of history, in which neoliberalism appears as the immanent victor, Fisher proposes a re-examination of the cultural atmosphere of the 60’s. And one not as the height of contra-capitalist modes of organising, but as a possible articulation of a world that could be free which still haunts us to this very day. In this vein Fisher introduces the concept of *Acid Communism*, referring to

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Ibidem*.

²² *Ivi*, p.778.

²³ *Ivi*, pp. 781-2.

²⁴ *Ivi*, p. 779.

²⁵ *Ivi*, p. 780.

the spectral entity stemming from the 60's. Moreover, it is informed by the idea that the current social formations are dependent on the repression of other modes of being. Those alternatives seem impossible from the current historical vantage point, nevertheless at another point in time they were graspable. The project Fisher proposes is to reinvigorate those alternatives and, subsequently, to open up their possible transformations.²⁶ For the current inquiry, it is relevant to further examine Fisher's relationship with those latent alternatives, specifically within the realm of music.

Music plays a very significant role within Fisher's argumentation. One could even go as far as to state that it is in music that the new imaginations of alternatives to capitalist realism come to their fullest fruition. Fisher writes on music of the 60's: "music such as this was an active dreaming which arose out of real social and cultural compositions, and which fed back into potent new collectivities, and a new existential atmosphere, which rejected both drudgery and traditional resentments."²⁷ Fisher ascribes two essential characteristics to music of this era. For one, it does not function as a form of bourgeois imagination but comes from the active struggle of the working class. Stemming from this class it can feed back into those classes and provide them with new forms of organisation away from the capitalist status quo. It is these characteristics that Fisher emphasises at various points in his text. Music according to Fisher "... apprehended the anxiety-dream toil of everyday life from a perspective that floated alongside, above or beyond it ..."²⁸ It provided the possibility to articulate a world beyond dreadful repetitive work and explore new landscapes.²⁹ Moreover, it was not fully dominated by the logic of capital so there appeared to be a rift between aesthetics and politics, allowing for the former to express itself in a manner which did not merely replicate the material conditions of the latter.³⁰ Music becomes an active political force in the hands of Fisher. Despite these hauntingly beautiful ruminations Fisher does not fully explicate how music *specifically* is able to bring about these very "... luminous new landscapes ...".³¹ Fisher writes extensively, and positively, about the nature of music within the historical context which he analyses and, in his hands, music becomes a mode of exploring political alternatives. The limitations of Fisher's analysis however,

²⁶ *Ivi*, pp. 781-782.

²⁷ *Ivi*, p.795.

²⁸ *Ivi*, p. 783.

²⁹ *Ivi*, p. 784.

³⁰ *Ivi*, p. 786.

³¹ *Ivi*, p. 784.

come to the fore in his very discussion of music, as he does not discuss *how* music is able to formulate these alternatives. His position lacks an articulation of the sonic and temporal components that constitute the specificity of music as a medium opposed to others. Music is inextricably linked to politics and revolutionary sentiments, however, the actual aspects of music itself which contribute to its political relevance remain unexplored.

Fisher's lack of conceptual clarity regarding music eventually culminates in an inability to explain how it relates to the present and, furthermore, to thoroughly ground a view on temporality as such. Fisher does not fully explain how music works, and moreover, in what way it mitigates between the present and future. Fisher's strange position vis-à-vis time and its relation to politics, is highlighted by McKenzie Wark as she criticises Fisher along these very lines:

There's something too retro about the desire for communism, as if it
wasn't defeated,
again and again. It's a desire to live in a future to a past that history
sliced off, leaving its
scar ... The desire for communism is a desire without the present, a
sacrifice of life now
to a time that did not and can now never come³².

Wark contends that Fisher's desire to articulate a communist project involves a necessary negation of the present. In addition to this, Fisher does not provide a reading of the political weight of music, which depends on a notion of *futurity*. A position ultimately informed by his earlier writings on contemporary music's inability to articulate something radically new.³³ Fisher's analysis hinges upon the explication of music's influence in the present, however as he negates the present and does not engage with the futural dimension of music it remains stagnantly unclear how music creates the possibility of different futures. Fisher's relation to the future becomes clear in his comment on utopia. He states: "Yet "Psychedelic Shack" describes a space that is very definitely collective, that bustles with all the energy of a bazaar. For all its carnivalesque departures from everyday reality, however, this is no remote utopia. It feels like an actual social space, one you

³² M. Wark, *Raving*, Duke University Press, Durham 2023, p.31.

³³ M. Fisher, *Ghosts of My Life: Writings on Depression, Hauntology and Lost Futures*. Zero Books, 2014, p. 13-14.

can imagine really existing.”³⁴ In this manner the conceptualisation of utopia following Fisher remains out of bounds, due to the resistance it shows to engage with the dimension of futurity or beyond. However, it is the futural dimension which shows the critical dimension of utopia. Gary Wilder, for example, elaborates the notion of *concrete utopia* which: “seeks to identify possibilities for radically different arrangements that may already dwell within or be emerging from an actually existing situation. It is at once grounded in the present and is future-oriented.”³⁵ Wilder, in turn, borrows said term from the work of Ernst Bloch whose seminal work *The Spirit of Utopia* thoroughly elaborates on the utopian dimension of music specifically. Positioning Bloch at this juncture may allow for exploration of the specifics of music, its relation to the present and the veritably overflowing utopian possibilities that constitute it.

Non-Synchronous Now's

Fisher's analysis of the political relevance of music is thoroughly mediated by his understanding of the historical moment. Within the context of lost futures, one turns to latent revolutionary moments to reinvigorate the current moment. Bloch's position differs from the former, specifically through his notion of *nonsynchronism*.³⁶

In his essay *Nonsynchronism and the Obligation to Its Dialectics* Bloch opens with a set of spectacular phrases. Namely: “Not all people exist in the same Now. They do so only externally, by virtue of the fact that they may all be seen today. But that does not mean that they are living at the same time with others.”³⁷ Bloch introduces the term of nonsynchronism as an explanation for the temporal discrepancy between groups. Building on Marx' concept of *uneven development* Bloch sees how certain groups developed differently through historical epochs. Consequently, the groups in question continue to operate in accordance with the specific logic of their time, whilst sharing the same present. The social sphere is therefore ridden with temporal contradictions.³⁸ Bloch, in this way, complexifies the orthodox Marxist reading of the contradiction central to society: between labour and capital.

³⁴ Id., “Acid Communism (Unfinished Introduction)”, p. 788.

³⁵ G. Wilder, *Concrete Utopianism : The Politics of Temporality and Solidarity*, Fordham University Press, 2022.

³⁶ E. Bloch and M. Ritter, *Nonsynchronism and the Obligation to Its Dialectics*, *New German Critique*, n. 11 (1977): 22–38. <https://doi.org/10.2307/487802> .

³⁷ *Ivi*, p. 22.

³⁸ G. Wilder, op. cit., p.153

The temporal contradictions do not depend on the central contradiction hence bringing non-or pre-capitalist moments *into* the present, which contradict the status quo.³⁹ The capitalist present thus has a dynamic multilayered temporal structure. A central question ought to now be addressed, namely in what manner do Bloch's meditations on the present moment relate to music?

Bloch paints a picture of reality which is opposed to the concept of identity. The overflowing of the present with contradictions in fact opens us up to what is *not-yet*. Said concept figures heavily within Bloch's writings, referring to a reality which is not yet fully articulated. Following these considerations Bloch builds his own perspective as oriented towards the future.⁴⁰ The present is therefore built up from evolving tensions which produce interstices and fault lines through which something new can come to the surface.⁴¹ In the confrontation with such a contradiction humans have the capacity to imagine the aforementioned 'not-yet'. Contrary to Fisher, Bloch describes a utopian figment which can actualise itself in the foreseeable future.⁴²

Following Bloch said realisation comes to the fore in the experience of *amazement*, an aesthetic experience which in the first instance takes us by surprise. However, secondly it acts as an impulse, a motor behind the construction of a new truth beyond mere representable reality.⁴³ It is precisely in music, according to Bloch, where the experience of amazement or the intrusion of contradiction into the present, can take place.⁴⁴ The prioritisation of music in Bloch's philosophy hinges upon various characteristics of the medium itself. For one, it is difficult to understand it as synchronic due to the fleeting nature of musical performance. Additionally, said temporary existence enhances the immediacy of musical expression and

³⁹ E. Bloch, and M. Ritter, op. cit., p. 22; S. Schuller, *Time Is (Not) out of Joint: Inquiries on Non-Synchronicity in Times of Late Capitalism*, PWD, December 21, 2020. <https://www.philosophy-world-democracy.org/articles-1/time-is-not-out-of-joint>.

⁴⁰ D. Kellner, and H. O'Hara, *Utopia and Marxism in Ernst Bloch*, *New German Critique*, no. 9 (1976): 11–34. <https://doi.org/10.2307/487686>, p. 22-23.

⁴¹ F. Rampinini, *Utopia, Sound, and Matter in Ernst Bloch*, *ESPES. The Slovak Journal of Aesthetics* 12.2 (2023): 125-140, p. 128.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ E. Bloch, *The Spirit of Utopia*. Stanford, Calif.: Stanford University Press 2000, pp. 191-2; Rampinini, Federico. "Utopia, Sound, and Matter in Ernst Bloch.", p. 129-130.

⁴⁴ Id., *The Spirit of Utopia*, p. 192.

necessitates the engagement of oneself with music.⁴⁵ In this manner one comes to feel the nonsynchronism, and allows for the emergence of utopian imagination. Having laid out the foundations of Bloch's perspective, it is now necessary to relate these reflections on music and sound to Lopatin's work to extrapolate the utopian possibilities of his *temporal collage*.

Sonorous Imagination

The discussion above highlighted a tension within the work of Mark Fisher pertaining to his lack of conceptualisation of music, which in turn affected his understanding of the political valency of music in general. The work of Bloch, however, allowed for a more comprehensive understanding of music and elaborated its futural dimension in a manner that the Fisherian account evaded. How does said lens allow one to (re)evaluate the work that founded the current inquiry, namely Oneohtrix Point Never's *Again?*

At first glance the aim and project of Lopatin seem perfectly in line with the account of Fisher. Considering Fisher's emphasis on the past to reinvigorate action within the present, one can see that Lopatin's examination of his influences to rekindle his own musical practice matches the approach of Fisher. The movement through the past shows the latent potentialities which were not fully actualised within the current state of things, whilst they still haunt the present. As Lopatin states: "I didn't really realise that the fan part of me remains incredibly strong to this day – it's like my router. It's how I determine the music I want to make, anyway, so it was only sensible to go back to that person and interrogate him, spiritually: 'How do we become a fan again?' ".⁴⁶ He acknowledges the presence of his old dream-like imagination within the present, whilst at the same time mentioning the *reconsideration* necessary to draw out its potential. In spite of the resonances, it does not fully cover the breadth and depth of Lopatin's music.

Lopatin builds a sonic world as a form of exploration. However, whilst taking the past as a form of inspiration the composer immediately begins to dismember those very ideas. He states: "I'm not gonna regurgitate old ideas just because they're working. I distrust my own taste".⁴⁷ Said statement is reinforced by the enigmatic chaos and temporal meshwork which defines

⁴⁵ W. Marx and F. Matthes, *The Spirits of Utopia and of Disenchantment: Ernst Bloch, Hope, and Music in the Age of Post-Truth*, in *Edinburgh German Yearbook 13: Music in German Politics/Politics in German Music*, ed. Siobhán Donovan and Maria Euchner (Rochester, NY: Boydell & Brewer, 2022), p. 173.

⁴⁶ Cfr. A. Petrusich, op.cit.

⁴⁷ *Ibidem*.

most of *Again*. For example, on the title track of the album Lopatin composes a structural layering of various synths and oddly pitched piano progressions over one another. Halfway through the piece the temporal crescendos are stacked upon each other in such a way to the point of feeling like one experiences different songs at the same time. In this manner Lopatin is very much in familiar territory, the glitchy composition is quite reminiscent of his earlier work like *R Plus Seven* or *Garden Of Delete*. After the point where all the synths engulf the listener however, Lopatin lays out a subtle and magical melody, which leads us out of the chaotic robotic samples and sounds of the first half. Lopatin in this manner, recomposes his old musical practice and pushes it beyond its own limits where a different sound may unfold. Similar to Bloch's intertwining of amazement and the not-yet, Lopatin through the pulsation of synths shows how his past work is teeming with new possibilities and non-synchronous temporalities. This structure finds another expression in the track *Plastic Antique*, whose title reinforces the malleable or synthetic nature of the past. In this song Lopatin takes on the timbre of a traditional waltz, but submits to an extreme form of temporal restructuring, pushing and stretching the rhythm until something quite alien comes to the fore. The track *Nightmare Paint* builds from a set of beautiful synths to a guitar progression stuck on loop only to later disintegrate into a chopped jungle percussion whilst a vocal sample struggles to work itself into the composition. His emphasis on the glitchy aspects of his compositions allows Lopatin to build an intricate collage, melting different genres, tempos, old and new ideas making each track a meshwork of various contradictions. This is only further reinforced by the fact that the ideas laid out by Lopatin only gain prominence for a brief glimpse, before being torn apart by another idea, or past, which rises to the forefront. Each track is built around such constant contradictions, around the inability of the present to fully coincide with itself. A veritable *temporal collage*.

The haunting music of Lopatin, is closely aligned with the way Ernst Bloch was described above. Bloch's emphasis on *nonsynchronism* showed how he understands reality to be composed of various interweaving and contradicting forms of time, all existing at the same time. Bloch finds a companion in music, as the medium par excellence to explore these non-synchronicities. Through establishing a temporal collage within his work Lopatin causes us to partake within the nonsynchronous nature of music. And as we are directly affected by the sound this partaking begins to extend to reality as such, following Bloch's observations. Accordingly, by reassessing the past forms of his practice Lopatin allows for various intrusions into the

present to take place by highlighting the contradictory nature of time and reality itself. Lopatin thus sets up the various nodes where the future is not yet fully constructed, where a utopian note may unfold itself. In setting out to a speculative autobiography, Lopatin hit on something more profound. Rather than a Fisherian spiralling analysis of the past Lopatin opens up his music for an articulation of the future.

Conclusion

In the work above the relationship between music and the construction of different ways of seeing was examined. Starting with a discussion of Daniel Lopatin's work *Again* the speculative nature of music was introduced. However, whilst valuable in a methodological sense the political aspect of the work had to be established through the work of Mark Fisher. The latter emphasised the relevance of examining the unactualized past for political action. Despite his efforts, Fisher's account does not focus on the nature of music as such. Said neglect is part of a larger problem in Fisher, regarding time. These concerns were addressed by means of Ernst Bloch, whose theory regarding nonsynchronistic present allows for an understanding of music as incorporating various layers of time and providing ground for utopian imagination. In the last part the congruence between Lopatin and Bloch was evaluated, showing the utopian possibility of a temporal collage as introduced by Lopatin, in his recent album *Again*. An aspect which has not been fully addressed, but points to further research, is the *communal* aspect of music. Individual explorations regarding nonsynchronous time are valuable as they can allow for the multilayered present to show itself. The question remains, how does one build a communal project around such aspirations?

RETHINKING INCLUSION THROUGH UTOPIA:
CRITIQUE AND PROJECT
*DANANI Carla**

Abstract

This article examines inclusion as a test case for utopian intentionality, understood as a specific mode of engaging critically and constructively with the present (Ricœur, Mannheim). Grounding inclusion in the ontological relationality and constitutive vulnerability of human beings (Honneth, Maillard, Pelluchon), the article argues that inclusion qualifies as a utopian device only under two conditions: it must not be instrumentalised for ends extrinsic to itself, such as mere social cohesion or systemic stability; and it must not, in turn, instrumentalise the subjects it addresses, who are to be recognised as ends in themselves. Drawing on Iris Marion Young's typology of oppression, Ruth Levitas's critique of the discourses of inclusion, and Miranda Fricker's account of epistemic injustice, the article shows how inclusive practices can betray their own normative promise while retaining its rhetoric. It further argues that genuine inclusion does not suppress conflict but enables it, distinguishing conflict from violence. Inclusion thus emerges not as a state to be achieved or a regulative idea, but as an unending, self-revising practice of justice oriented toward a good place that does not yet exist.

Keywords: inclusion, utopia, justice, vulnerability, relationality.

1. What does a utopian way of thinking mean?

The history of literature and the social sciences offers many very different utopian tales.

The range of meanings of the word "utopia" - which arises from its complex etymology *ou/eu-topos* - initially pertains to a place that does not yet exist: perhaps a possible place. Furthermore, utopia concerns the not-yet of some being-good, understood not merely as absent but as lacking¹.

**Professoressa di Filosofia Morale e Filosofia dell'Abitare presso l'Università di Macerata, Direttrice del C.I.S.U - Centro Interuniversitario di Studi sull'Utopia.*

¹ See Virgilio Melchiorre, *La coscienza utopica*, Vita e Pensiero, Milano 1976; see Francesco Totaro, *Assoluto e relativo. L'essere e il suo accadere per noi*, Vita e Pensiero, Milano 2014.

Moreover, when comparing utopia with ideology (Karl Mannheim, as well as Paul Ricœur), a third relevant element emerges: utopia not only describes a potential good place but also strives to achieve it.

Therefore, what distinguishes certain narratives as “utopias” is not their specific content – given that it can vary significantly and may even be historically contradictory – but rather their specific intentionality, meaning how the content is interpreted and presented. This approach is characterized by three key factors: it is performative; the place/time it refers to is considered a good one; and it is distant in time/place.

Paul Ricœur points out:

If we consider utopias according to their contents, we even find opposing utopias. [...] So we cannot define utopias commonly by their concepts. In the absence of utopia’s thematic unity, we must seek unity in its function”². In this regard, he highlights its starting point from the idea of “no place”, which is implicit in the term itself: “what must be emphasized is the benefit of this special extraterritoriality. From this ‘no place’ an exterior glance is cast on our reality, which suddenly looks strange, nothing more being taken for granted. [...]; it is a field, therefore, for alternative ways of living”³.

Karl Mannheim had already stated that utopia tends “to shatter, either partially or wholly, the order of things prevailing at the time”⁴. This characteristic makes utopia the opposite of ideology. The utopian approach is neither a mere prediction nor a claim to absolute knowledge. Rather, it constitutes a particular modality of engaging with reality, representing a specific manner in which it is considered: I refer to this as “utopian intentionality”⁵.

The utopian intentionality chooses the way of a true realism, because considering the existing world in terms of its possibilities – the possible being-good that is not-yet – utopia reveals more about the world than any so-called realistic considerations that are limited to what is immediately apparent. Utopian thinking assesses both the value and the deficiencies of the present condition and urges a move toward a better one by overcoming the

² P. Ricœur, *Lectures on Ideology and Utopia*, Columbia University Press, New York 1986, p.16.

³ *Ibidem*.

⁴ K. Mannheim, *Ideologie und Utopie*, Cohen, Bonn 1929, engl. transl. *Ideology and Utopia*, Routledge & Kegan Paul 1938, p. 173.

⁵ C. Danani, *Utopia: critica e progetto*, in *Iride*, 3, 2023, pp. 513-527.

world's current defects. Utopia is more realistic than realism: it functions as an "ontological disclosure"⁶.

This does not imply disregarding human historicity: any thinking – even utopian thinking – should be aware of being rooted in a form of belonging, without which it would be impossible to develop any critique. Human thinking develops in the tension between belonging and distance. Ricœur says:

If finitude is primordially 'point of view', the acts and operations by which we become aware of point of view as point of view will reveal the most elementary connection between an experience of finitude and a movement transgressing this finitude. [...] All perception is perspectival. But how could I recognize a perspective, in the very act of perceiving, if in some way I did not escape from my perspective?⁷

Utopian thinking is not deemed utopian because it is free from historicity, but rather due to its ability to critically consider it, to highlight the negative aspects that afflict it, and to advance towards overcoming them.

From the perspective of utopian intentionality, certain pathologies can be identified: these may manifest as forms of escapism or impatience. The former involves indulging in visions of a better world without taking any steps to change reality; the latter, impatience, is the insistence on forcing reality – even by violent means – to conform to the ideal. These issues arise from an inability to manage the tension between 'now' and 'not yet': inherently, the virtue of utopian thinking lies in understanding and generatively living this tension.

2. *Facing (in)justice*

Utopian thinking not only interprets the world but also aspires to be transformative in the construction of "a good place". However, it should not claim to possess absolute knowledge or to define once and for all the characteristics of the good place: it should recognize itself as a form of historical thinking. Utopia should be capable of revising itself from time to time in response to the contradictions and wounds of the world it critiques. Content undergoes changes but, from a formal perspective, always with the

⁶ See P. Ricœur, *La métaphore vive*, Seuil, Paris 1975, transl. eng. *The Rule of Metaphor. The creation of meaning in language*, University of Toronto Press 1977, pp. 204-254.

⁷ Id., *L'Homme faillible*, Aubier-Éditions Montaigne, Paris 1960, engl. transl. *Fallible Man*, Fordham University Press, New York 1986, pp. 25-26.

objective of liberating humanity from conditions that undermine dignity and hinder human flourishing. Utopia confronts existing injustices to advance justice. Consequently, its content pertains to practices and institutions, cultural paradigms, and processes of distribution and recognition, as well as the division of labor and the ways in which human beings relate to other living entities. Even if one cannot entirely adhere to John Rawls's contractualist paradigm of justice - due to its inability to account for human vulnerability, for instance - it remains valuable his distinction in *A Theory of Justice* between the concept and conceptions of justice.

He writes:

Thus it seems natural to think of the concept of justice as distinct from the various conceptions of justice and as being specified by the role which these different sets of principles, these different conceptions, have in common. Those who hold different conceptions of justice can, then, still agree that institutions are just when no arbitrary distinctions are made between persons in the assigning of basic rights and duties and when the rules determine a proper balance between competing claims to the advantages of social life. Men can agree to this description of just institutions since the notions of an arbitrary distinction and of a proper balance, which are included in the concept of justice, are left open for each to interpret according to the principles of justice that he accepted. Injustice, in turn, has many faces"⁸.

Following this distinction, it is beneficial to consider Iris Marion Young's reflection on injustice. She argues that oppression and domination are the two primary social conditions that define injustice, and she identifies five faces of oppression. However, she contends that groups and their members can experience oppression in numerous ways and aspects, which can only be fully comprehended – and countered – through a confrontation with historical reality. In fact, “each criterion can be operationalized; each can be applied through the assessment of observable behavior, status relationships, distributions, texts and other cultural artifacts”⁹. Oppression “consists in systematic institutional processes which prevent some people from learning and using satisfying and expansive skills in socially recognised settings, or institutionalized social processes which inhibit people's ability to play and communicate with others or to express their feelings and perspective

⁸ John Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1971, p. 5.

⁹ Iris Marion Young, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton University Press, Princeton 1990, p.64.

on social life in contexts where others can listen”¹⁰. Oppression pertains to institutional obstacles that impede personal development, encompassing material deprivation or unequal distribution, along with other associated issues. Domination is the institutional constraint on self-determination. It “consists in institutional conditions which inhibit or prevent people from participating in determining their actions or the conditions of their actions”¹¹. Young affirms that oppression and domination overlap; however, there are nonetheless reasons to distinguish them. Oppression generally encompasses or involves domination, which refers to restrictions imposed on oppressed individuals to adhere to rules established by others. However, it also includes inhibitions that are not directly a consequence of relations of domination. Moreover, not everyone subject to domination is also oppressed. In any case, Young concurs with Foucault, who proposed to look beyond the concept of mere conscious and intentional injustice. The exercise of power frequently results from liberal practices in education, bureaucratic administration, the production and distribution of consumer goods, medicine, and related fields.

Oppression appropriately categorizes a set of concepts and conditions, grouped into five classifications: exploitation, marginalization, powerlessness, cultural imperialism, and violence. There are class, gender, and racially specific forms of exploitation. Marginalization refers to people the system of labor cannot or will not consider. Furthermore, “the powerless have little or no work autonomy, exercise little creativity or judgment in their work, have no technical expertise or authority, express themselves awkwardly, especially in public or bureaucratic settings, and do not command respect”¹², they “lack the authority, status, and sense of self that professionals tend to have”¹³. Exploitation, marginalization, and powerlessness all pertain to dynamics of power and oppression that arise from the social division of labor, as stated by Young. Moreover, “to experience cultural imperialism means to experience how the dominant meanings of a society render the particular perspective of one’s own group invisible at the same time as they stereotype one’s group and mark it out as the Other”¹⁴. Violence, the final category of oppression to which Young refers, causes that “members of some

¹⁰ Iris Marion Young, *Inclusion and Democracy*, Oxford University Press, New York 2000, p. 156.

¹¹ *Ibidem*.

¹² Ead., *Justice and the Politics of Difference*, Princeton University Press, Princeton 1990, pp. 56-57.

¹³ *Ivi*, p.57.

¹⁴ *Ivi*, pp. 58-59.

groups live with the knowledge that they must fear random, unprovoked attacks on their persons or property, which have no motive but to damage, humiliate, or destroy the person”¹⁵.

3. *Inclusion: a utopian topic?*

Since the Lisbon Summit in 2000, the promotion of social inclusion and social cohesion has remained a central strategic objective of the European Union. Member states are now mandated to develop biennial National Plans for Social Inclusion (NAPs). These plans must address four key objectives delineated at the Nice Summit in December 2000:

1. to facilitate participation in employment and access to resources, rights, goods, and services for all;
2. to prevent the risks of exclusion;
3. to help the most vulnerable;
4. to mobilise all relevant bodies.

While there is considerable scope for interpretation through the ‘open method of coordination’, member states retain discretion in implementing these objectives¹⁶. In any case, inclusion has increasingly become a pivotal concept. It may serve as an effective means to operationalize Young’s concept of oppression, and consequently, the notion of injustice. The processes of inclusion are shaped by intersecting and overlapping structures of gender, sexuality, and race with those of class, culture, and postcolonial imperialism, considered in a transnational frame¹⁷. However, it is a problematic concept that requires critical oversight. Indeed, due to the lack of initial conceptual clarity, the terminology of social inclusion and exclusion has been employed to justify a variety of conflicting ideological positions¹⁸.

The prominent Ruth Levitas’ book on the subject advocates for maintaining a critical perspective on it.

Levitas states:

¹⁵ Ivi, p.61.

¹⁶ R. Levitas, *The Inclusive Society? Social Exclusion and New Labour*, 2^a ed., Palgrave Macmillan, New York 2005, p. 191.

¹⁷ N. Fraser, *Justice Interruptus: Critical Reflections on the "Postsocialist" Condition*, Routledge, New York 1997, pp. 225 – 235.

¹⁸ H. Collins, *Discrimination, Equality & Social Inclusion*, in *Modern Law Review*, 66, 1, 2003, pp. 15-43, p. 21.

I am deeply skeptical of the effects of discourses of exclusion and integration, which so easily obscure rather than illuminate patterns of inequality, and which do not question the nature of the society in which people are to be included. [...] I am still searching for a route to a just and sustainable future¹⁹.

Moreover, the question is not simply whether there is more or less social exclusion, but what kind of inclusion has been delivered for whom, and on what terms²⁰. Should inclusion be delivered without equality?²¹ Addressing social exclusion without making a significant effort to reduce inequality is like struggling with our hands metaphorically restrained, undermining the effectiveness of any efforts²². Furthermore, Judith Butler²³ cautions that individuals are so profoundly dependent on the recognition of others for their survival as social beings that they would prefer to adhere to painful and subordinate forms of identity rather than remain unrecognized.

Inclusion models can result in new forms of oppression and domination, thereby leading to injustice. Similar to the narrative of capitalism, they can lead to new forms of oppression and can also colonize the imagination of the very subjects to whom their promises are made. It may result in homologation or mere integration.

Nonetheless, can it be considered a concept of value? In truth, inclusion is a compelling notion, chiefly due to its flexibility and sensitivity. At an individual level, it elicits personal fears of exclusion or marginalization. At the political level, it holds broad appeal, both to individuals who prioritize increased participation and those who advocate for enhanced social control. The issue of inclusion is fundamentally rooted in human beings' ontological relationality²⁴; however, it can be regarded as a utopian device – where 'utopian' refers to a transformative movement aimed at achieving a better state that has not yet been realised – under at least two conditions: it must be based on some inherent attribute of human beings rather than on external claims; it should operate with human beings as ends. Only under these

¹⁹ Ruth Levitas, *The Inclusive Society? Social Exclusion and New Labour*, 2^a ed., Palgrave Macmillan, New York 2005, p. 6.

²⁰ Ruth Levitas, *The Inclusive Society? Social Exclusion and New Labour*, p. 192.

²¹ *Ivi*, p. 193.

²² *Ivi*, p. 234.

²³ See J. Butler, *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*, Stanford University Press, Stanford 1997.

²⁴ See C. Danani, "Living on the World": Rethinking Justice by Reconsidering Vulnerability and Autonomy, in *Medicina e Morale*, 2, 2020, pp. 193-211.

specific conditions can it function as a utopian device in conjunction with the categories delineated by Young.

4. *Grounding inclusion on human ontological relationality*

The human being is inherently relational; no individual flourishes in isolation. An individual develops themselves and contributes to society through the relationships they establish²⁵. Consequently, the development of a just society must prevent processes of exclusion. Because of the ontological relevance relations (with oneself, others, and their environment) have, human beings are inherently vulnerable and interdependent entities²⁶. Vulnerability is an ontological feature of humans, but it is experienced differently in various existential conditions²⁷. The term, in general, should be devoid of its customary negative connotations, as it pertains to the constitutive relational porosity of human beings. This notion underpins the capacity for individual flourishing through generative relations or, conversely, can result in deprivation owing to destructive relations.

Since ontological vulnerability reveals both the possibility of being wounded and of being supported to flourish, this opens a multifaceted space of responsibility and underscores the urgency of practices – including political ones – that not only rely on formal principles and aim to contain and address the potential for harm but also enable the embodied subject, who always coexists with others within specific milieus, to flourish and attain their own – relational – autonomy. To foster justice, mere protection and defense are insufficient; human beings require care. It concerns not only the equitable distribution of goods but also demands for recognition²⁸. Furthermore, it pertains to a certain degree of stability, as what is significant for individuals is not solely the level of functioning attainable at a given moment but also the expectation of maintaining that level²⁹. Exposing individuals to significant

²⁵ See A. Honneth, *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Reclam, Stuttgart 2001.

²⁶ See N. Maillard, *La vulnérabilité. Une nouvelle catégorie morale?*, Labor et Fides, Genève 2011.

²⁷ See C. Pelluchon, *Du principe d'autonomie à une éthique de la vulnérabilité*, in *Grandeurs et leurres de l'autonomie. Pour une prise en compte de la vulnérabilité en médecine*, Médiasèvres, 156, maggio 2010, pp. 83-102; see C. Mackenzie, W. Rogers, S. Dodds (a cura di), *Vulnerability. New Essays in Ethics and Feminist Philosophy*, Oxford University Press, New York 2014.

²⁸ See N. Fraser, A. Honneth, *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*, Verso, London 2003.

²⁹ See J. Wolff, Avner de-Shalit, *Disadvantage*, Oxford University Press, New York 2007.

risks and conditions of considerable precariousness inherently disadvantages them compared to those not subjected to such circumstances; this constitutes a state of disadvantage irrespective of the occurrence of adverse events. Furthermore, there are also “cross-categorical” risks – where more than one function is affected – and “inversely cross-categorical” risks, which occur when the attempt to enhance one function inadvertently jeopardizes another. If an individual, due to their circumstances, is compelled to undertake undesirable risks that others are not required to assume in order to maintain their dignity, this constitutes a situation of injustice. Moreover, disadvantages tend to accumulate, and some are particularly detrimental, as they have the potential to lead to additional disadvantages.

Given that vulnerability is an inherent aspect of human ontology rooted in human ontological permeability, inclusion is a positive practice relevant to all human beings. It is not limited to specific categories of people but pertains to the human condition as a whole, taking into account contingent specific vulnerabilities that give rise to “special needs.” Consequently, justice requires that inclusion first guarantees equitable access and stability across various functions, ensuring that individuals are not excluded from beneficial interventions that facilitate such achievements. Furthermore, it necessitates those interventions avoid stigmatization of any individual. Language should also be inclusive, aiming to prevent causing harm, disrespect, or marginalization, as referenced in the *Manifesto della comunicazione non ostile*³⁰. Moreover, the environment in which individuals exercise their agency must be inclusive, recognizing that place matters (pertaining to “spatial justice,” as discussed by H. Lefebvre in 1968³¹). Places should not be viewed merely as physical settings but as integral components of existence, constituting a socio-spatial-symbolic complex with semantic and performative importance.

The concept of inclusion is more effectively conveyed through verbal expression rather than solely through substantive terminology. It signifies a dynamic process rather than a static condition. Additionally, it pertains not only to individuals but primarily to the relationships among people, it is a contextual and evolving idea. Inclusion represents an ongoing responsibility – an incessant effort that must be continually pursued. It is both a critical and constructive notion, acknowledging that practices previously considered inclusive may, over time, transform into exclusionary or even pathological

³⁰ <https://paroleostili.it/scarica-il-manifesto/>.

³¹ See H. Lefebvre, *Le Droit à la ville*, Anthropos, Paris 1968 1968, trad. it. di C. Bairati, Marsilio, Padova 1970.

and oppressive behaviors, rather than remaining open and liberating. Only when inclusion is regarded as a persistent commitment can it avoid ultimately becoming exclusionary.

5. *Shaping Inclusion by Justice*

If the theme of inclusion finds its foundation in the ontological condition of human relationality, thereby qualifying itself for admission into a utopian horizon, it must consequently establish itself within the framework of justice, as previously noted. Inclusion is not entirely self-justifying, as evidenced by the numerous questions that, if left unanswered, may lead to contrary outcomes.

This qualification unfolds into two distinct yet interconnected conditions. The first one rejects external instrumentality: inclusion must not be understood as a means to achieve objectives external to it. To be included must be regarded as a means to achieve inclusion. An outcome frequently associated with inclusive practices is social cohesion, understood as the stability of the social bond. But if this outcome is assumed as the criterion that justifies inclusion – such that inclusion becomes its means – rather than as its possible effect, inclusion ceases to be measured by justice and is instead measured by its own systemic functionality. This is the difference between an inclusion that produces cohesion because it is just, and an inclusion pursued because it produces cohesion, which may or may not be just. The second concern pertains to inclusion as a process: it must not, in turn, instrumentalise the individual to whom it is addressed. Inclusion indeed involves human beings as its own end. It constitutes the relational process through which humans can realize their potential, given that they are fundamentally relational, porous, and open.

Therefore, inclusion occupies a position within the utopian horizon not as an ultimate end, but rather as a “qualified way” – an institutional and practical mediation through which the intrinsic relationality of humans is recognised and realised with justice. It is precisely because it is not an end in itself that inclusion is susceptible to failure, betrayal, or degeneration into its own simulacrum, and the two conditions outlined herein serve as a form of critical oversight.

Axel Honneth, by considering freedom, offers a conceptual tool to clarify this interpretation of inclusion. In *Das Recht der Freiheit* he argues that freedom is not exhausted in its negative or reflexive form, but is fully realised only as social freedom, arguing that social freedom requires that “individual subjects can perform the reflexive acts required for self-

determination only if they interact socially with others who do the same”³². Social freedom is a freedom that obtains within institutions to the extent that these allow for the reciprocal recognition of subjects as ends, and not merely to the extent that they secure the functional integration of the system. Honneth speaks, in this regard, of a possible betrayal of institutions with respect to their own constitutive normative promise: an institution can continue to function, indeed function better, precisely while betraying the normative principle that justified its existence in the first place. The same can happen to inclusion.

This possibility of betrayal is not merely a theoretical hypothesis. Ruth Levitas has offered a precise empirical and conceptual diagnosis of it in her study of British social inclusion policy. Levitas distinguishes three competing discourses that have historically contested the meaning of social “inclusion” and “exclusion”: a redistributive discourse (RED), centred on poverty as a lack of resources and rights; a social integration discourse (SID), which reduces inclusion to participation in paid employment; and a moral underclass discourse (MUD), which attributes exclusion to behavioural and cultural deficits on the part of excluded subjects, rather than to structures of inequality³³. Her analysis of New Labour policy shows how the language of inclusion, social cohesion and “community” can slide from the first discourse – anchored in a logic of distributive justice – towards the second and third, in which inclusion is reduced to functional integration into the labour market or to the moral regulation of excluded subjects. Levitas observes, critically, that this slide often occurs without being declared: the inclusive lexicon – community, partnership, cohesion – can continue to be deployed precisely while its redistributive substance and its dimension of structural critique are progressively hollowed out, leaving underlying inequalities substantially intact. This is a precise illustration, at the level of concrete policy, of what the Honnethian perspective allows us to formulate at the theoretical level: an institution (here, social inclusion policy) can retain its name and its rhetoric while in fact betraying the normative promise of justice that name is supposed to guarantee. Inclusion, by itself, does not exclude oppression.

Inclusion is deemed to possess a utopian quality only when it maintains its basis in the fundamental normative commitment to reciprocal recognition as an end in itself. It should not serve as a means to establish order, nor be used as a rhetorical cover for discourse that implicitly perpetuates oppression.

³² A. Honneth, *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Suhrkamp Verlag, Berlin 2011, p. 42.

³³ See R. Levitas, *The Inclusive Society? Social Exclusion and New Labour*, p. 6.

Only then can inclusion be considered capable, in a utopian sense, of critically surpassing the existing order rather than merely reproducing it in a harmonized form. When exercising inclusion as the opening of a space for reciprocal recognition as an end, the included subject is never reduced to a mere instrument for another purpose – not even for inclusion itself – but is regarded as an end in their own right.

As Paul Ricœur articulates, such a subject is regarded as capable of speech, action, promise, and narration of self, and is not merely a recipient of actions and practices. Therefore, the process through which the subject participates via inclusion should be oriented towards constructing the very agenda of that process itself. Otherwise, to be included would merely signify serving as a means to stability objectives established by others.

This also raises questions about epistemic injustice³⁴. Fricker defines epistemic injustice as “a wrong done to someone specifically in their capacity as a knower”³⁵: someone is not believed and is underestimated in the importance of what they say. The result is that someone has no power over their own milieu. Fricker identifies two forms of epistemic injustice, which she calls testimonial injustice and hermeneutical injustice.

She clarifies:

Testimonial injustice occurs when prejudice causes a hearer to give a deflated level of credibility to a speaker’s word; hermeneutical injustice occurs at a prior stage, when a gap in collective interpretive resources puts someone at an unfair disadvantage when it comes to making sense of their social experiences. An example of the first might be that the police do not believe you because you are black; an example of the second might be that you suffer sexual harassment in a culture that still lacks that critical concept. We might say that testimonial injustice is caused by prejudice in the economy of credibility; and that hermeneutical injustice is caused by structural prejudice in the economy of collective hermeneutical resources³⁶.

The question concerns not only judgments but also social imagination, a core element of utopia. Inclusion processes demand active imagination for social change. However, individuals regarded as irrelevant in their opinions

³⁴ See M. Fricker, *Epistemic Injustice*, Oxford University Press, New York 2007.

³⁵ *Ivi*, p. 1.

³⁶ *Ibidem*.

are excluded from shaping social imagination. Fricker emphasizes the importance of social imagination:

The social imagination is a mighty resource for social change, and this is significantly due to its capacity for informing thought directly, and thus independently of beliefs that may remain tainted with the prejudices of the day. But where it is the images themselves that are tainted by prejudice, the very same capacity to impinge on judgement directly and without the subject's awareness can render the social imagination an ethical and epistemic liability. The collective social imagination inevitably contains all manner of stereotypes, and that is the social atmosphere in which hearers must confront their interlocutors. No wonder the prejudicial elements in the social imagination can impinge on our credibility judgements without our say-so³⁷.

She clarifies:

prejudice will tend to go most unchecked when it operates by way of stereotypical images held in the collective social imagination, since images can operate beneath the radar of our ordinary doxastic self-scrutiny, sometimes even despite beliefs to the contrary³⁸.

The two conditions indicated for inclusion are not redundant, and it is worth making their relative mutual autonomy explicit. One can imagine an inclusion that is not instrumentalised in its end – that does not aim, for instance, at stability as its ultimate criterion – but that nonetheless instrumentalises those who take part in the process: for example, by activating participation without shared construction and without reciprocal recognition. Only when both conditions are jointly satisfied, articulating inclusion according to the regulative measure of justice, does it show itself to be a faithful, critical and constructive way towards the good place that no given order can exhaust. Inclusive practices demonstrate utopian intentionality not only when they are not aimed at legitimizing the status quo, but also when they function as agents of justice.

An additional and essential aspect must be regarded as intrinsic to inclusiveness, which should not be misconstrued as homologation or merely integration. Genuine inclusion processes allow – and do not hinder – the

³⁷ *Ivi*, pp. 38-39.

³⁸ *Ivi*, p. 40.

emergence of conflicts. Moreover, a broader scope of inclusion elevates the probability of divergence and conflict, as it averts fragmentation, fosters relationships, and does not necessitate fusion. Instead, it unleashes the potential inherent in each perspective. It is imperative to distinctly differentiate between conflict and violence in this context. The term ‘conflict’ derives from the Latin ‘cum-fligere,’ meaning to collide with someone; meanwhile, ‘violence’ pertains to the use of force intended to cause harm, and it entirely lacks a positive relational component. Daniele Novara (2011), in his work conducted by the staff of the “Centro Psico-Pedagogico per l’Educazione e la Gestione dei Conflitti,” as reported in the magazine *Conflitti*, summarizes that violence is inherently disruptive, whereas conflict constitutes a contrast that does not necessarily entail damage and pertains to potential relations, even if these are arduous and complex. The conflation of these two concepts, particularly the reduction of conflict to violence, is highly perilous; it incites fear and alertness, leading solely to defensive reactions that hinder the resolution of issues. Individuals capable of engaging in conflict are able to endure relational tension or disagreements without feeling threatened. Violence emerges when aggressive feelings, anxieties, and contrasts are repressed or denied, preventing their recognition, expression, and processing. Conversely, the capacity to manage conflict serves as the most effective antidote to violence.

6. *Conclusion*

This contribution has considered inclusion, a practice characterized by high levels of individual and social sensitivity, in order to concretize how utopian intentionality functions. Through the perspective of utopia, inclusion unveils its potentialities and risks. Consequently, utopia assumes more defined contours. The initial decision was not to limit the scope of the term to specific categories of subjects. While it may be important to consider individuals with special needs, rigid categorizations hinder a more profound examination. Consider, for instance, the well-established discourse on architectural barriers: beginning with the needs identified by particular situations of limited mobility, the objective is not to devise specific solutions - what might also result in stigmatization - but rather to conceive of spatial design that accommodates all individuals, in every context and at every stage of life. Such design should promote well-being, foster relationships among human beings and with the environment, encourage sharing, and enable individuals to act as protagonists of their own lives, contributing to the

development of the world they inhabit. Therefore, the fundamental question is subsequently reformulated.

This does not imply that efforts involving checklists, specifically derived from the most apparent instances of exclusion, lack value; however, they should be regarded as instruments that cultivate perceptiveness and encourage broader awareness. Take, for example, the work of Melinda Jones³⁹, who, among other aspects, addresses education and proposes a checklist as a practical guide, recognising that success in education is crucial to success in other areas of life. Failure to provide adequate and appropriate education to all children is tantamount to perpetual exclusion. Precisely because for an inclusive education it is not enough for children to be physically present – although this is a good start – children (she specifies “with disabilities”, but these lines of reasoning apply to everyone) must be meaningfully engaged in the full range of benefits available through education. She proposes a checklist, suggesting that “the relevant questions with respect to education are:

Is any child excluded from school (whether due to financial, physical or intellectual constraints)?

Is any child excluded from any aspect of school-life (including learning, assemblies, excursions, playtime, sport and extra-curricular activities)?

Is the teaching programme relevant to all learners?

Are the education system, the school and the teacher committed to inclusion?

Has teacher training taught flexibility to respond to diversity amongst the student body?

Are the teaching materials accessible to all?

Is the classroom designed with the needs of all learners in mind?

Are all children facilitated in such a way that the learning is meaningful?

If support is required for a student to be included, is this available? (Support may take the form of personal assistance, modification of materials or equipment.)

³⁹ M. Jones, *Inclusion, Social Inclusion and Participation*, in Marcia H. Rioux, Lee Ann Basser, Melinda Jones (a cura di), *Critical Perspectives on Human Rights and Disability Law*, Brill | Nijhoff, Leiden 2010, pp. 57-82.

Is support or assistance designed to enhance the valued recognition of the child? ⁴⁰.

Jones specifies that the right to education has been said to consist of four elements: availability (to ensure no-one is excluded); accessibility (in terms of non-discrimination, physical accessibility and financial accessibility); acceptability (demonstrating a commitment to human rights); and adaptability (meeting the needs of all learners)⁴¹. She clarifies that “to be included in education, each of the three dimensions of inclusion must be present. There must be a commitment to equality and an inclusive attitude; there must be access, and there must be facilitation”⁴². She formulates these considerations with children with disabilities in mind – but does it not hold for everyone? Specific studies on the various forms of exclusion experienced by individuals with special needs should not overlook that ableism is a socio-cultural construct and that, without considering human ontological relationality, any solution risks transforming into new forms of exclusion.

Once implemented in a utopian sense, it becomes increasingly apparent that inclusion, as a transformative endeavor, does not represent a definitive state to be achieved, nor is it merely a regulating concept: its essence is continually shaped by the critical and constructive efforts it necessitates. In this regard, it constitutes an ongoing commitment, requiring perpetual re-engagement within evolving contexts, and must continually be deconstructed – to address its potential pathologies and redesigned – to build the good place that does not yet exist.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ See K. Tomasevski (*Human Rights Obligations in Education: The 4-A Scheme*, Wolf Legal Publishers, Nijmegen 2006) quoted in M. Jones, *Inclusion, Social Inclusion and Participation*.

⁴² *Ivi*, p. 77.

IL MONDO DELLA VITA E IL MONDO DELLA LEGGE. LE SITUAZIONI LIMITE NELLA BIOETICA *BOSIO Franco**

Abstract

This article examines the tension between the Lebenswelt and legal regulation through a phenomenological reading of contemporary bioethical issues. Drawing on Edmund Husserl's concept of the life-world, it argues that law cannot be reduced to the technical administration of social change without losing sight of the existential structures that ground human life. Focusing on medically assisted reproduction, and in particular heterologous fertilization, the paper critically discusses the limits of purely legal reasoning when confronted with questions of birth, parenthood, embodiment, and human dignity. It contends that phenomenology provides a necessary critical framework for assessing the ethical implications of biomedical innovations beyond their juridical legitimacy.

Keywords: Phenomenology, Lebenswelt, bioethics, assisted reproduction, human dignity.

Premessa

Il presente scritto si prefigge il compito di rendere più chiaro e più esplicito l'intreccio altamente problematico fra le situazioni originarie fondamentali della vita e le regolamentazioni giuridiche ideate per comporre tutti i conflitti pericolosi che ne possono discendere. Il fatto che chi mi ha indotto a svolgere le seguenti considerazioni è costituito dalla sentenza n. 162 del 2014 della Corte Costituzionale che ha dichiarato del tutto legittima ed assolutamente priva di ipotesi di reato penale la pratica della fecondazione eterologa, cui dedicheremo la seconda parte della trattazione. Perciò vogliamo sviluppare in alcune linee che per quanto sintetiche possiamo ritenere esaurienti, un confronto tra il "mondo della vita" (nell'accezione propria della fenomenologia husserliana e le regolamentazioni giuridiche delle problematiche e dei casi in cui tra l'uno e le altre sorgono contrasti difficilissimi da comporre e da appianare.

*Professore di Storia della Filosofia presso l'Università di Verona.

Inoltre i mutamenti e le trasformazioni delle tradizioni e del costume sono in generale piuttosto lenti e non vengono avvertite senza che un certo lasso di tempo sia convenientemente trascorso.

La base fenomenologica husserliana è per noi il migliore, se non forse proprio l'unico punto di partenza per la chiarificazione dei problemi che in questa sentenza si annidano.

Il diritto e la legge nei confronti del mondo della vita si prefiggono il compito indispensabile ed ineliminabile di discriminare aspetti ed usanze non più valide nelle continue trasformazioni delle tradizioni, delle convinzioni ni assiologiche e morali della società, facendo invece valere nuove certezze più consone alle trasformazioni storiche e sociali dell'esistenza quotidiana. Il compito è difficilissimo: Infatti queste trasformazioni della tradizione, del costume, delle credenze e delle convinzioni collettive sono in generale piuttosto lenti e non vengono avvertite senza che un certo lasso di tempo sia convenientemente trascorso. Inoltre la legislazione e la giurisprudenza hanno anche l'impegno di contrastare trasformazioni che possono presentare motivi di danno comune e di decadenza morale. Nel nostro tempo al contrario, le richieste imperiosamente avanzate ai legislatori e ai giudici di modifiche delle leggi e di formulazione di nuove sentenze nascono con troppa rapidità e provengono in generale in stretta concomitanza con i progressi e le innovazioni delle scienze e della tecnica. Le chiedono gli scienziati, le promuovono soprattutto gli "intellettuali", i professionisti della stampa e i detentori degli strumenti e delle tecniche dell'informazione e della propaganda, padroni assoluti della loro generale diffusione. E ciò non può non suscitare allarmi e preoccupazioni. A questo punto apriamo una breve parentesi. Ci lascia infatti molto perplessi la sentenza n. 68 del 7 maggio 2025 della Corte Costituzionale che afferma l'illegittimità di ogni impedimento del riconoscimento automatico della genitorialità della madre non biologica all'interno di una coppia omosessuale femminile in caso di procreazione medicalmente assistita eterologa effettuato all'estero. Questa delibera è un cattivo, confuso e pasticciato compromesso per riconoscere come valida una pratica permessa all'estero, ma vietata da noi, e sembra ideata in uno spirito di compiacente complicità verso qualcosa che è francamente abnorme fino al mostruoso, nel timore di ostacolare un falso, falsissimo progresso di emancipazione morale della donna. Alla luce di tale riconoscimento un figlio potrebbe avere due madri! Non vediamo francamente come la si possa approvare. Ma su questo punto specifico non ci esprimiamo ulteriormente perché la nostra contrarietà è chiara e decisa ed apparirà più che sufficientemente sostenuta dalle argomentazioni della nostra esposizione.

La nascita, la morte, la maternità e la paternità sono situazioni-limite più importanti di ogni altra nel “mondo della vita”. La nascita è il primo confine tra ciò che è prima della vita e il suo inizio. La morte traccia il confine tra la vita e la al di là della vita, comunque si cerchi di raffigurarsene le fisionomie, a seconda se si creda che ci aspetta una “vita oltre la vita”, oppure no, e questo dipende dalle persuasioni personali. La maternità e la paternità, certamente la prima ancor più della seconda, si incontrano e si incrociano sia con l’una sia con l’altra situazione di confine.

Nessun filosofo, per quanto ci risulta, ci ha posto dinanzi al problema, che è ben più di un “problema” perché è piuttosto un vero “mistero”, del “mondo-della-vita” (in tedesco *Lebenswelt*) come ci è riuscito Edmund Husserl¹. Le riflessioni che qui di seguito proporremo non si trovano propriamente nel suo testo cui facciamo riferimento, ma sono a nostro avviso perfettamente aderenti e conformi alla sua filosofia. Il suo pensiero è ritenuto oggi, nell’età che ama definirsi “post-moderna”, pressoché antiquato perché fondato principalmente sull’ “Io” e sulla “Coscienza”, sul “Trascendentale” e perciò accusato di essere fortemente compromesso con l’ “idealismo”. È un giudizio pressoché unanime. Ripetuto e diffuso dalle “filosofie analitiche”, amplificato dai “decostruzionisti” francesi come J. Derrida, per non parlare dei numerosi seguaci e ripetitori di Heidegger, ribadito con forza anche da J. Habermas, secondo cui l’attuale “paradigma linguistico”, fondato sul linguaggio e sulla comunicazione avrebbe soppiantato del tutto il “paradigma coscienzialistico” dell’emergere assoluto in primo piano dell’ “Io”².

Niente di più ingiusto, se non addirittura calunnioso. Husserl è stato forse il primo pensatore che nel mondo moderno ha scoperto quasi da solo quanto ci sia di impensato e di inesauribile in un a dimensione che ci è

¹ Husserl si è interessato in particolare della nascita e della morte in alcuni manoscritti ora pubblicati in *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908-1937)*, Hrsg. von Rochus Sowa und Thomas Vongehr, Husserliana 42, Springer, Dordrecht 2014. La prima parte di questo volume è stata tradotta da Gabriella Baptist, Alice Pugliese, Angela Ales Bello e Mariannina Failla in E. Husserl, *Fenomenologia dell’inconscio. I casi limite della coscienza*, a cura di Mariannina Failla, Mimesis, Milano-Udine 2021. Secondo Husserl l’inconscio e i casi limite della coscienza non sono l’origine vera e propria della coscienza ma piuttosto i suoi arresti e i suoi mancamenti. Il flusso della coscienza è un *continuum* ed è perciò necessario che la coscienza li superi e rinasca senza concludersi ed annullarsi in essi. Rinviamo in proposito all’ottimo saggio di Francesco Saverio Trincia *La fenomenologia della continuità in Husserl*, in “Dialéghesthai. Rivista telematica di filosofia, anno 24 (2002), del 31.7.2022.

² (“Il discorso filosofico della modernità”, trad.it., Roma-Bari 1981, e “Il pensiero postmetafisico”, trad.it., ivi, 1991).

talmente prossima e familiare al punto che non ce ne accorgiamo nemmeno: il “mondo della vita”. E che cos’è propriamente il “mondo della vita?”. Tra le opere edite Husserl ne tratta soprattutto ne “La crisi delle scienze europee, e la fenomenologia trascendentale”, il cui nucleo originario consta di due conferenze celebri, la “Conferenza di Praga” del 7 maggio 1936 e la successiva “Conferenza di Vienna” del 10 maggio dello stesso anno. Le pagine più importanti sull’argomento si trovano nella seconda e nella terza parte dell’opera, oltretutto in alcune preziose “Appendici”, raccolte dopo l’esposizione completa del filosofo sul “problema trascendentale”. Importantissima in proposito e universalmente la XIII Appendice, che ribadisce e sviluppa le tematiche del titolo del paragrafo 29 della terza parte: “Il mondo della vita può essere dischiuso come un regno di fenomeni oggettivi rimasti anonimi”³. Nell’ “Appendice” Husserl scrive: “Coscientialmente noi viviamo sempre nel mondo della vita; normalmente non c’è alcun motivo di renderlo espressamente e universalmente tematico in questo mondo”. Il “mondo della vita” è dunque il mondo delle nostre scelte e dei nostri interessi; è il cuore vivo e pulsante della nostra operosità e dei nostri fini che poi sono quelli che ci proponiamo di conseguire per il nostro bene e per la nostra felicità.

Ancor prima di essere mondo di cognizioni e di rappresentazioni esso è mondo di attività, sostanziato di emozionalità e di sentimento, e spesso anche di passioni. In esso viviamo soprattutto nell’ “atteggiamento personalistico” della comunicazione e della reciprocità, come emerge chiaramente ed espressamente nel secondo libro delle *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*⁴.

La vita può scorrere più forte e più prorompente in alcuni e meno in altri, a seconda della loro costituzione psichica e della storia personale di ciascuno. Questo è il mondo in cui tutti quanti ci incontriamo; ed esso, va da sé, implica che non siamo affatto puri spiriti e coscienze disincarnate; la nostra conoscenza, come la definisce il grande biologo e neurofisiologo Francisco Varela (scomparso nel 2003), cultore appassionato e impegnato della

³ *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, trad.it., Rizzoli, Milano 1961, p. 141.

⁴ *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, vol. 2, trad.it., Einaudi, Torino 1976-2002 (trad. it. di *Ideen zu einer reinen Phaenomenologie und eine phaenomenologische Philosophie*, II Buch, Nijhoff, den Haag 1988. Le ricerche sviluppate in questo libro, come si può vedere, sono degli stessi anni delle riflessioni sull’inconscio e sulla coscienza.

fenomenologia, è “cognizione incarnata”. Varela ha ricavato queste conclusioni proprio riferendosi espressamente a Husserl. La nostra corporeità, la nostra incorporazione conta moltissimo. Essa è la nostra espressività, è per così dire la scena e lo spazio della nostra azione nel mondo, ed essa non si esercita affatto in un “ambiente” presupposto e precostituito nel quale essa appare in un modo inaspettato e sorprendente, bensì è un’onda formatrice dell’ambiente in cui vive con tutti gli altri. E nessuno vive da solo, ma è sempre vivente agente e conoscente insieme con gli altri che con lui concorrono a formarlo come un “mondo unico e comune” (parole di Eraclito), in cui le persone si relazionano e si conoscono nella reciprocità.

La tematica del mondo della vita è inesauribile e per esplicitarla in modo soddisfacente occorrerebbe forse un libro intero; ma qui non possiamo certamente soddisfare questa esigenza e perciò dovremo accontentarci di accenni sintetici e di suggerimenti che riteniamo tuttavia pur sempre sufficientemente orientativi per una valida comprensione della problematica. Non sono pochi coloro che hanno frainteso il concetto di “mondo della vita”. Per Husserl esso è innanzitutto il “mondo prescientifico” in cui si svolgono e si esercitano tutte le attività umane e le comunicazioni interpersonali, mondo in cui siamo diretti e guidati dai nostri propositi, dalle nostre volizioni, affezioni e passioni. Le scienze si costruiscono su questo terreno che è sempre mobile e fluido e in esso si trovano i loro fondamenti. Tutti quelli che hanno frainteso il senso del mondo della vita hanno ravvisato in esso il luogo privilegiato delle evidenze originarie cui l’intuizione fa sempre ritorno, mentre nel mondo delle scienze s’vengono svuotati e si forma un “mondo di sostruzioni”, di “idealizzazioni”, nel quale i contenuti vivi, ricchi di colori e multiformi qualità sensoriali vengono svuotati, accantonati, messi in non cale, a favore di strutture formali, astratte e razionali⁵. Nasce così la “matematizzazione fisicalistica” della natura che viene così proclamata come la verità assoluta, svincolata e liberata dall’opinione, dalla fallibile “*dòxa*” della percezione che invece è capace di offrirci le cose “in carne ed ossa” (*leibhaft*). Allora il mondo della vita sarebbe l’originarietà assoluta dell’esperienza che rivela le sorgenti costitutive del senso delle cose e addirittura del senso dell’essere e della totalità di ciò che è? Si dovrebbe pertanto reclamare energicamente la necessità di una fondazione “intuizionistica” che si baserebbe su un descrittivismo empiristico schietto e spregiudicato? Nient’affatto. Niente di più falso di questa interpretazione. Nessun empirismo impressionistico “alla Hume”, i cui meriti certo non sono

⁵ *Ibidem*, par. 33.

per Husserl da disconoscere, ma i cui forti limiti vanno pur sempre tenuti presenti. Certamente Husserl stesso può avere favorito questo equivoco e questo fraintendimento, soprattutto nella sua analisi tanto rigorosa quanto appassionata dell'impresa moderna, inaugurata da Galileo, "il genio che scopre ma anche occulta", di tracciare e di disegnare il quadro vero, oggettivo, ultimativo della natura come è in sé e per sé⁶. Nel "mondo della vita" non c'è per la verità nessuna evidenza. P.es., noi vediamo il sole e la luna più grandi e meno luminosi quando sono più vicini all'orizzonte di quando sono più alti nel cielo; non vediamo la rotondità della nostra terra, che invece ci appare piatta. Siamo soggetti ad illusioni ottiche e a miraggi, inganni e insuperabili anche se ne conosciamo le cause e le ragioni. E qui è proprio la scienza che ci viene incontro perché ne rivela e ne scopre le cause che le provocano e cerca di correggere le distorsioni della visione quotidiana comune delle cose e della natura. Però, nonostante tutto il mondo della vita è quello in cui si vive, si respira, ci si nutre, si desidera, si vuole, si ama o si detesta qualcosa o qualcuno. Le illusioni ottiche e percettive, e non solo, ma anche gli autoinganni su noi stessi, fanno parte di un tutto in cui si inseriscono e per così dire si incastrano, e non hanno soltanto ragioni e cause fisicamente rilevabili dalla fisica, dall'ottica e dalle leggi della propagazione della luce; gli autoinganni e i fraintendimenti della cognizione interiore di noi stessi non si spiegano interamente con la scienza della psicologia. E perciò il mondo delle scienze è proprio quello in cui non viviamo realmente, non ci nutriamo, non respiriamo né desideriamo, vogliamo, amiamo o detestiamo. Il fascino della presunta e creduta univocità e definitività della visione scientifica del mondo, che poi nel cosiddetto "progresso" delle scienze non è poi tanto scontata e sicura, ci fa credere nell'efficienza causale diretta delle idealizzazioni elaborate ed espresse dai modelli fisico-matematici della natura sulla nostra percezione del mondo; ci induce a credere che la scienza abbia alla fine ricondotto tutto alle vere ragioni e ai fondamenti reali dell'essere di ciò che è. Ma questo alla fine risulta e si configura come un presupposto ipotetico che esige continuamente verificazioni (o tentativi di "falsificazione", come si usa dire oggi sulla scia del popperismo), e peraltro in numero indefinito. Le scienze e la ricerca scientifica sono alla fine anch'esse attività della vita. Da essa nascono ed in essa ritornano. In essa hanno i loro moventi, tra i quali spicca ed emerge il movente tecnico-pratico, dunque di origine pragmatica. È proprio questo il punto decisivo. Sicché il "mondo della vita" viene ricondotto e addirittura imprigionato nei quadri di

⁶ *Ivi*. Vedi anche par. 9, pp. 53 sgg.

un'impresa pratico-pragmatica che lo assoggettano alle categorie fisicali della causalità mondana, dello spazio metrico quantitativo, del tempo degli orologi⁷. La sorgente delle “sustruzioni” idealizzanti è in fondo tutta qui. Per dominare una parte della totalità dell'intero dell'essere la totalità della vita e l'integralità delle sue sorgenti nascoste vengono persi e dimenticati, sepolti dalle pratiche e dai propositi di una conquista sempre crescente e in continuo perfezionamento di tutta quanta la natura e della vita; viene perso ed occultato il senso di altre connessioni nascoste del mondo in cui realmente viviamo, seppelliti dalla pietra tombale degli oblii, delle perdite del senso dell'essere e del valore di verità e di vita che sono molto più ampi del potere e del dominio tecnico-scientifico sulla natura. Si è anche parlato nelle interpretazioni di Husserl di “precategoriale” contrapposto come vitalità originaria al “categoriale”, che sarebbe poi il mondo delle scienze, fatto solo di pallide e artificiali idealizzazioni. Ma anche questa versione è qualcosa di approssimativo e di grossolano che porta completamente fuori strada. Non ci sono affatto un “precategoriale” e un “categoriale”, separabili e distinguibili in modo nitido e chiaro. Il “categoriale” c'è anche nel “mondo della vita”; e, quanto al cosiddetto “precategoriale” va detto che siccome è carico e rivestito di “categorie” che si fissano e si stabilizzano come un insieme di “habitus” permanenti, esso viene “colonizzato” (termine felicemente coniato da Habermas), dalla scienza e dalla tecnica. Le cattive evidenze, le fuorvianti “ovvietà” finiscono per imporsi come indiscutibili e originarie scoperte e conquiste irrinunciabili. Lo ripetiamo, non esistono affatto un “precategoriale” naturale e originario e un “categoriale” artificiale e sovrimposto. Esistono piuttosto “categorizzazioni” più profonde e più pensose dell'intero della vita, più capaci e più sollecite nella sua interpretazione, nel mantenimento della disviatezza delle cose nella chiarezza dell'apparire delle cose di contro a “categorizzazioni” che invece occultano e stravolgono tutto. Ora, proprio di tutto ciò di cui abbiamo appena scritto vogliamo presentare un chiaro esempio in una conquista del tutto contemporanea e perciò recentissima nella quale il gioco pressoché tragico dell'adattamento e della mortificazione dell'intero della vita e del vivere

⁷ Sul rapporto fra il “mondo della vita” e il mondo delle scienze rinviamo al lavoro veramente completo e significativo di Angela Ales Bello. *Husserl e le scienze. Il filo della conoscenza*, ed. In riga, Roma 2025. E' molto raccomandabile circa la problematica in questione, la lettura di Max Scheler, *Conoscenza e lavoro. Valore e limiti del motivo pragmatico nella conoscenza del mondo*, trad.it. F.co Angeli ed., Milano 1997. Le ricerche e i risultati di questo importantissimo libro risalgono agli anni intorno al 1926 escono pubblicati nelle *Gesammelte Werke*, Bd. VIII, Francke Verlag, Bern 1960.

viene coercito e incarcerato negli errori di desideri e di aspirazioni umane la cui soddisfazione si paga al prezzo molto caro della perdita di dignità e di valore dell'uomo. L'esempio da noi scelto è quello della "procreazione assistita", e in particolare della "fecondazione eterologa" che combatte la sterilità e l'infertilità che deprivano sia la donna sia l'uomo della gioia di generare un figlio ardentemente desiderato.

1. Nascita e morte. Maternità e paternità nel "mondo della vita".

Non è certo qualcosa di recentissimo e non risale dunque a molto tempo l'esplosione del conflitto tra il mondo della legge e del diritto e il mondo della vita: la tecnica con i suoi successi presenta alla giurisprudenza e al diritto situazioni e problemi così difficili da non poter essere risolti con soddisfazione. P.es., il per le quali "suicidio assistito", l'interruzione volontaria di gravidanza sono manifestamente situazioni-limite per le quali una codificazione legislativa univoca e definitiva capace di tracciare nitidamente un confine tra il lecito e l'illecito morale è quasi impossibile e ci si deve pertanto accontentare (almeno a nostro avviso) di decisioni dettate dalla complessità delle situazioni e dall'estrema varietà delle casistiche individuale, oltretutto, ovviamente, della saggezza dei giudici. Nel caso della cosiddetta "maternità surrogata" (l'"utero in affitto") emerge chiaramente l'immoralità pressoché criminale della pratica, così come è anche moralmente deprecabile e condannabile quella della clonazione umana, anch'essa rigorosamente vietata (almeno per ora, ma c'è da temere seriamente che il divieto possa anche in un avvenire non poi tanto lontano venire a cadere). Nel caso del suicidio assistito gli ideologi superficiali ritengono di potere con sicurezza formulare proposte di legge risolutive, ma in nessun caso tengono nel debito conto la possibilità di aggirare divieti e limitazioni di legge ricorrendo ad espedienti che mettono in atto veri e propri abusi, come ad esempio quello di forzare la volontà dei malati terminali, oppure di farla apparire come chiaramente espressa quando invece non lo è proprio. Non ricorro qui all'argomento della "sacralità della vita" che non ha nessun valore per chi non professa nessuna fede religiosa, ma credo che siano sufficienti cautele del tutto laiche e secolari per legalizzare ufficialmente il suicidio assistito, praticato in paesi come la Svizzera, ed anche, pur se con alcune (mi sembrano per la verità poche), limitazioni.

Un tempo, quando la tecnica non era ancora pervenuta a un dominio e ad un controllo così pervasivo della vita la giurisprudenza poteva considerarsi provvista di sicure risorse per consentirle di rispondere a tutti i problemi

suscitati da controversie estreme su situazioni difficilissime e delicate concernenti il torto e la ragione, il lecito e l'illecito morale. Oggi non è più così. Pochissime sono le fattispecie di pratiche per le quali è possibile una decisione univoca per un "sì" o per un "no"; però sono fondamentali e decisive. L'orientamento prevalente della giurisprudenza è decisivo sul tono e sul carattere morale delle comunità e delle nazioni. P.es., il caso di una ricerca scientifica dedicata alla programmazione genetica dei nascituri sulla base di tecnologie manipolative e modificatrici delle cellule riproduttive ci sembra abbastanza chiaro: è altamente immorale e deve essere rigorosamente vietato. Ogni trasgressione deve essere seriamente impedita e perseguita penalmente; e questo anche ad una prima apparenza non sembra comportare azioni lesive della persona umana o comunque violenze coercitive⁸. Non si può infatti escludere che in un avvenire non poi tanto lontano codesta pratica biomedica potrà venire addirittura giustificata e persino raccomandata nonostante la possibilità nient'affatto remota che essa spalanchi le porte all'eugenetica migliorativa a carattere selettivo che renda la tecnoscienza signora e padrona assoluta della vita in modo sconsideratamente abominevole. Immorale, ed in modo decisamente criminale e purtroppo realmente esercitato in Nordamerica, è pure l'espanto e il trapianto d'organi di persone appena decedute che prevede il prelievo e la successiva conservazione mediante ventilazione di organi vitali (cuore, polmoni, reni, e in avvenire anche zone del cervello), per trapiantarli in altri pazienti molto prossimi a morire⁹. Per oggi c'è ancora chi è d'accordo sull'immoralità della pratica, e

⁸ Su questo punto rinviamo all'eccellente libro di Jurgen Habermas, *Il futuro della natura umana e i rischi della genetica liberale*, trad.it, Einaudi ed. Torino 2010. Habermas sostiene la tesi, fondamentale e centrale per le sue analisi e per le sue conclusioni, che la programmazione genetica dei nascituri viola e calpesta il principio di eguaglianza e di reciprocità fra genitori e figli, perché questi ultimi, essendo stati programmati prima della nascita avranno un destino ed una condizione di vita scelta da altri per loro e non potranno mai essere liberi e responsabili autori e cooperatori della loro stessa esistenza. Inoltre i capricci dei genitori, le preferenze del mercato e dell'opinione pubblica potrebbero benissimo condizionare le scelte programmatrici dei genitori stessi, aggravando ancor più la dipendenza e la subordinazione dei nuovi nati rispetto a coloro che li hanno voluti programmandone l'avvenire. Si pensi, e non si può pensarlo senza un moto di raccapriccio, ad un governo che programmi secondo un censimento per il futuro, un certo numero di ingegneri, medici, musicisti, atleti, ecc. A questo punto ci si può soltanto augurare che le ricerche dell'impresa scientifica incontrino un completo fallimento.

⁹ La questione è ampiamente e con rara profondità discussa da Hans Jonas in *Dalla fede antica all'uomo tecnologico*, trad. it. Il Mulino, Bologna 1991, pp.209-221 ("Controcorrente. Osservazione sulla definizione e ridefinizione della morte"). La tesi centrale e capitale del

tuttavia non si può affatto escludere che in un avvenire non poi tanto lontano anch'essa troverà giustificazioni e non sarà più scongiurata la pratica che anche in questo caso la proibizione venga a cadere.

2. *Il conflitto tra “legge” e “vita”*

Quale posto ora, ci domandiamo, occupa nella casistica che riguarda ciò che è penalmente perseguibile e ciò che pur non essendolo difficilmente è accettabile sul piano etico la pratica della “fecondazione eterologa”? La risposta è molto difficile. Tale pratica consiste, come è risaputo, nell'inseminazione artificiale del seme di un donatore che deve rigorosamente rimanere anonimo e sconosciuto, nell'utero di una donna che così può condurre a termine la gestazione. Non si tratta in questo caso della stessa pratica della maternità surrogata mediante sostituzione della donna che ha “commissionato” il figlio ad un'altra che farà la gestante per lei, in cambio di un compenso (l'“utero in affitto”). Ciononostante c'è qualcosa nella prassi della “eterologa” all'interno della coppia con donatore esterno che non può mancare di suscitare un certo raccapriccio provocando almeno un minimo di ripugnanza. La pratica può venire adottata soprattutto quando il seme della parte maschile della coppia è sterile oppure nel caso in cui si sia accertato che il suo patrimonio genetico possa trasmettere malattie gravi e invalidanti. Ed è questo ciò che sembra giustificarla da un punto di vista strettamente giuridico. Infatti ci si potrebbe chiedere a questo punto perché mai una coppia dovrebbe essere privata della gioia di avere un figlio in caso di impedimento di uno dei due suoi componenti non ascrivibile a sua colpa? In questo caso almeno la gestante che ha acconsentito di sua volontà di sottoporsi alla pratica sarà anche la madre biologica del nascituro. Ma esaminiamo ora i lati deboli della

saggio che appare in questa raccolta di saggi filosofici consiste nella contestazione della “morte cerebrale” come criterio medicalmente sicuro di accertamento dei decessi. Secondo Jonas non sussiste affatto un'evidenza di questo genere; la definizione in questione sembra invece stabilita proprio per consentire e per legittimare l'espianto e la conservazione degli organi estratti dal corpo del morto per renderli idonei al trapianto in altri malati gravissimi o comunque terminali. La definizione medica non tiene in nessun conto che con la morte cessa di essere vivo “l'organismo come un tutto”, perché il cervello è il cervello di quel corpo e non di un altro corpo qualsiasi. Scollegare il cervello prima dell'accertamento della fine reale del malato equivale ad ucciderlo volontariamente. Ci si potrebbe a questo punto domandare se si possa in casi di questo genere contemplare un'eccezione, e cioè che sia lo stesso ammalato terminale ad esprimere un consenso volontario a siffatto trattamento al fine di una donazione di uno o più organi ad un'altra persona a lui molto vicina e a lui molto cara in gravissimo pericolo di vita. E tuttavia anche su questo punto è giusto anche domandarsi se ai medici che rifiutano una pratica di questo genere debba essere consentito o meno il diritto all'obiezione di coscienza.

pratica. Una condizione irrinunciabile è che il donatore rimanga rigorosamente anonimo e sconosciuto, come si è appena detto. Ebbene, questa è pura ipocrisia bell'e buona per ripulire la coscienza tanto dei soggetti destinatari di questa assistenza medica, quanto anche del personale sanitario che la esegue e la compie in tutti i suoi passi; innanzitutto ci sarà sempre qualcuno che avrà conosciuto la persona donatrice e pertanto il segreto non sarà poi così assoluto e potrà sempre essere violato.

Si potrebbe a questo punto obiettare che l'anonimato più sicuro e più rigoroso potrebbe essere garantito se il "materiale" (sic!) prelevato invece di provenire da una persona in carne ed ossa potrebbe essere ricavato da seme congelato e depositato in una "banca del seme". Ma in realtà questo caso sarebbe ancor peggiore del precedente perché apre le porte alle diagnosi di preimpianto e peggio ancora, alle manipolazioni eugenetiche del seme, in vista della programmazione di un'autentica "eugenetica migliorativa". Si tratta indubbiamente di situazioni altamente problematiche. E tuttavia, tenendo conto di opportune cautele non si giunge a ravvisarvi veri e propri reati penali. Eppure un sottofondo di raccapriccio e di repulsione non manca di affiorare e gli scrupoli vanno presi sul serio. Il primo vizio di questo genere di "procreazione assistita" consiste nella completa ed assoluta dissociazione della sessualità e dell'amore sessuale dalla procreazione, e questo è contro natura, o almeno contro ciò che si poteva credere come il regno della natura prima dell'avvento del dominio della tecnica. E da questo gli animi più sensibili rifuggono e ne aborriscono. Ma, si sa, l'insensibilità nei confronti della natura non può essere sanzionata dal diritto perché non si configura come un illecito e un reato.

Qualcuno potrebbe obiettare a questa pratica procreativa di presentarsi come una vera e propria infedeltà coniugale e che potrebbe perciò essere accusata di essere promotrice di vero e proprio adulterio; ma non è affatto così perché essa ha luogo in assenza di qualsiasi incontro reale fra il donatore del seme e la ricevente. Mancano così del tutto le basi e le condizioni di una manifesta infedeltà e di un vero e proprio tradimento. I motivi del raccapriccio e della ripugnanza vanno dunque ricercati altrove. Abbiamo già visto che uno si manifesta nella meschina ipocrisia dell'anonimato del donatore, prova sicura di una vergogna prima provata e poi rimossa con l'aiuto della legge e del diritto. Ma ancora più forte e più decisivo è un secondo motivo: il corpo della donna ridotto alla funzione di una macchina incubatrice nella quale il lato e l'aspetto vivente si distingue assai poco da quello fisico-meccanico. Un figlio non è una pietanza che si compra al supermercato per riscaldarla poi in un forno a microonde. Ma non è solo la parte femminile ad essere colpita

e umiliata; lo è anche quella maschile. Il compagno della coppia per necessariamente ignorato e sacrificato per ragioni di forza maggiore indipendenti dalla sua volontà sarà solamente un padre anagrafico obbligato, sia che lo accetti sia che lo rifiuti, ad allevare e ad educare un figlio non suo e che pagherà ad un prezzo pur sempre alto il desiderio della sua compagna di avere un figlio a tutti i costi. Ma, ci viene a questo punto spontanea questa domanda: esiste davvero un presunto diritto ad avere figli anche in assenza di condizioni naturali che lo possano soddisfare? Non si sa bene che cosa rispondere. Non sarebbe meglio allora ricorrere, in luogo di qualsiasi pratica di procreazione assistita, all'adozione di un bambino rimasto precocemente orfano o addirittura abbandonato? Ma, si sa, le leggi vigenti frappongono ostacoli e cavilli giuridici che fanno disperare tutti coloro che desiderano adottare un bambino. Ma una terza considerazione è d'obbligo. Che ruolo ha in questa triade il donatore del seme? Sì, ne ha uno. Anche lui, sebbene più alla lontana è toccato e investito dalla situazione, sia che se ne renda conto oppure proprio no. Innanzitutto perché lo si riduce alla funzione di un semplice meccanismo biologico, detentore e produttore di "materiale seminale" al di fuori di ogni partecipazione e di ogni coinvolgimento; in secondo luogo viene toccato e colpito perché gli viene negata, ed egli stesso se la nega, una paternità che pure potrebbe anche esigere.

Al termine di questa disamina dobbiamo amaramente concludere che il dettato della nostra suprema corte di giustizia non ha saputo fare di meglio che attenersi strettamente all'immediata apparenza dell'assenza di lati che presentano un dato da soppesare accuratamente con il bilancino del codice, ma non ha tenuto in nessun conto, e nemmeno se ne è accorta, che la sua sentenza ha avallato ed autorizzato una pratica ed un conseguente atteggiamento che è in tutto e per tutto complice e corrivo dell'irresponsabilità della tendenza crescente verso l'umiliazione e l'avvilimento della dignità dell'uomo.

DALLA “VIVENZA” DELL’EMPATIA FENOMENOLOGICA
ALLA RESPONSABILITÀ ATTRAVERSO IL PENSIERO
DI EDMUND HUSSERL ED EDITH STEIN
BRUNETTI Giulia*

Abstract

Having clarified what is meant, in this context, by “empathy”, by choosing to trace its conceptual “history” through the two key figures of Edmund Husserl and his student Edith Stein, this paper illustrates the evolution of perspectives on the phenomenon through the contributions of the two authors. This is done in an attempt to answer the question of whether *Einfühlung*, in its emotional-affective essence, can become the fulcrum and driving force of humanity, capable of guiding it towards just and shared values. This, thank to the assiduousness of its practice – and not through a modification of its nature, nor by the mean of its intergration with a different kind of empathy (e.g., cognitive empathy).

Keywords: *Einfühlung*; responsibility; freedom; human.

1. L’empatia nella possibilità di una costituzione intersoggettiva del mondo e la coscienza dell’emozione in Edmund Husserl

1.1 Premessa

Nel ricostruire l’empatia in Theodor Lipps, Max Scheler e Edmund Husserl, Dermot Moran osserva come tutti e tre gli autori, ciascuno secondo le proprie specificità, la descrivano attraverso un concetto che il filosofo irlandese aggettiva come “mal definito e sfuggente”¹; certamente, per così dire, “ad alta capienza”, in quanto *inclusivo*, in senso estensivo – e non, qui, socio-pedagogico – nella sua complessità².

*Cultrice della materia presso l’Università degli Studi di Perugia.

¹ D. Moran, *The Problem of Empathy: Lipps, Scheler, Husserl and Stein*, in T. A. F. Kelly – P. W. Rosemann (eds.), *Amor Amicitiae: On the Love that is Friendship*, Peeters, Leuven – Paris 2004, pp. 269-312, qui p. 311. Traduzione nostra.

² Cfr. *Ivi*, p. 272.

Tuttavia, proprio in virtù di questa sua ultima caratteristica e del suo costituire sia *orizzontalmente*, sia *verticalmente*, uno strumento di relazione, esso ha ricadute anche sulla sfera pubblica, tali per cui lo stesso viene ad assumere, in definitiva e, sosteniamo, soprattutto nella formulazione fornitane da Edith Stein, un carattere inclusivo *anche* nel senso socio-pedagogico³.

Che l'empatia fenomenologica non si limiti a connotare una relazionalità privata è evidente dal fatto che, come rileva il filosofo danese Dan Zahavi, considerando le formulazioni fornitane da Husserl e Stein, “per dirla in altri termini utilizzando un concetto della psicologia dello sviluppo, per entrambi l'empatia e il riferimento sociale sono strettamente collegati”⁴. In effetti, trattando il tema dell'intenzionalità collettiva in Husserl ed esplicitando quanto fondatamente evincibile dagli scritti di quest'ultimo, Thomas Szanto conviene:

I momenti costitutivi del complesso processo fondante di socializzazione e comunitarizzazione degli individui sono i seguenti: (1) empatia (individuale e collettiva); (2) la costituzione di un “Noi trascendentale” e il correlativo mondo della vita sociale e l'oggettività; (3) atti socio-comunicativi espliciti e attenzione congiunta; (4); e, infine, (5) varie forme di intenzionalità collettiva propriamente detta.⁵

Quanto al terzo punto, l'autore contemporaneo osserva come “gli atti sociali [abbiano] [...] la loro base fenomenologica nell'empatia”⁶, a differenza della quale, tuttavia, essi sono sempre, necessariamente, reciproci e sebbene egli precisi anche che ognuna delle fasi enucleate possa presupporre e/o comprendere aspetti propri di un'altra, anche qualora quest'ultima sia presentata successivamente nell'elenco, il quale non va dunque letto assumendo l'ordine cronologico come criterio interpretativo, bensì nell'ottica di un'interdipendenza generale tra i diversi stadi.⁷

³ Cfr. sul tema anche N. Ghigi, *Trasporsi nella comunità del futuro. Per un'educazione alla responsabilità*, in G. Brunetti, N. Ghigi (eds.), *La responsabilità per un'umanità futura tra desiderio e libertà*, Orthotes, Napoli 2026, pp. 77-102.

⁴ D. Zahavi, *Self & Other: Exploring Subjectivity, Empathy and Shame*, Oxford University Press, New York 2014, p. 140.

⁵ T. Szanto, *Husserl on Collective Intentionality*, in A. Salice – H. B. Schmid (eds.), *The Phenomenological Approach to Social Reality: History, Concepts, Problems*, Springer Verlag, Cham 2016, pp. 145-172, qui p. 149. Traduzione nostra.

⁶ *Ivi*, p. 152. Traduzione nostra.

⁷ Cfr. *Ibidem*.

Per certi versi similmente, lo psichiatra Thomas Fuchs mette in evidenza la correlazione tra empatia e riconoscimento, concordando con Cavell e Honneth sul fatto che l'attestazione dell'altro come individualità personale non consista di un'operazione meramente cognitiva, ma presupponga, piuttosto, l'*empatia primaria, intercorporea*, spontanea, pre-riflessiva, avente per perno la *risonanza*, che questi associa, in particolare, ai nomi di Husserl e Merleau-Ponty. Allo stesso tempo, tuttavia, l'autore precisa anche di ritenere che tale forma della relazione empatica non sia di per sé sufficiente al riconoscimento in senso pieno. In quest'ottica, Fuchs introduce anche l'*empatia estesa*, cognitivamente connotata, attraverso la quale l'assunzione della prospettiva dell'altro e il riconoscimento dei suoi diritti e della sua parità rispetto a sé divengono possibili⁸.

Nel presente lavoro, ci si chiederà se, a partire dall'empatia fenomenologica di Husserl, dall'allieva Stein ripresa e rielaborata in una versione in continuità e, al contempo, a sé stante, rispetto all'apporto del Maestro, sia possibile parlare, piuttosto, di un'etica del riconoscimento che abbia come proprio fulcro quella medesima empatia – ossia un fenomeno la cui essenza resti invariata, nella sua decompressione da una sfera ristretta a contesti allargati – la quale pervada la dimensione pubblica, anziché cedendo il passo a un'altra declinazione di sé, attraverso piuttosto una sua diffusione a macchia d'olio e di leopardo – e, quindi, non richiedendo, per supportare la condivisione dei medesimi valori e l'adesione allo stesso senso, e quindi il reciproco riconoscimento della pari dignità, di essere integrata con un'empatia di altra specie. Al contrario, essa assolve allo scopo moltiplicandosi e diramandosi nella sua propria natura emotivo-affettiva.

Ora, volendo riflettere sulla nozione di responsabilità nell'etica fenomenologica di husserliana e steiniana, per pervenire alla definizione di un accesso alla stessa che sia innovativo, attraverso l'empatia fenomenologica, innanzitutto, risulta necessario ricostruire la prospettiva del Maestro sull'entropatia, con la quale egli si trova a dover fare i conti al fine di verificare la possibilità di una costituzione intersoggettiva del mondo che dia ragione all'ipotesi di una conoscenza oggettiva di quest'ultimo.

⁸ Cfr. T. Fuchs, *Empathy, Group Identity, and the Mechanisms of Exclusion: An Investigation into the Limits of Empathy*, in "Topoi", 38, 2019, pp. 239-250, qui pp. 240-242.

Prima di addentrarci nel vivo della questione, anche al fine di evitare di esacerbare quell'inafferrabilità e ambiguità insite nell'atto, già denunciate da Moran, riteniamo cruciale motivare la scelta di riferirci all'empatia, nel pensiero husserliano, denominandola "entropatia", anziché ricorrere alla parola "empatia", ormai di uso (e abuso) comune. In effetti, la principale ragione della direzione da noi intrapresa risiede proprio nella volontà di scongiurare il rischio di confondere l'*Einfühlung*, così come restituito dalla tradizione fenomenologica, ossia quale "neutrale" "vivenza" – per utilizzare l'efficace neologismo coniato da Angela Ales Bello – originaria della "vivenza"⁹, in me non originaria, dell'altro, con quell'idea di empatia, più simile alla condivisione simpatetica, che ha preso piede, a partire da *una certa* psicologia, nel linguaggio quotidiano. Al fine di incedere senza equivoci e *responsabilmente*, precisiamo che, quand'anche dovessimo parlare di "empatia", nel corso del presente lavoro, ci staremmo comunque riferendo alla concezione fenomenologica dell'atto e che concordiamo, in ogni caso, con la scelta terminologica privilegiata da Ales Bello, nonché con l'argomentazione che la filosofa italiana presenta a sostegno della sua posizione.

Spiega la studiosa:

La finalità non è solo intellettuale in senso astratto, ma largamente formativa, perché più facciamo chiarezza in noi stessi e utilizziamo un linguaggio appropriato alla cosa che s'intende denominare, meglio possiamo vivere nella comunità umana. Per tale ragione ritengo che la proposta che ci viene dalla fenomenologia serva a descrivere in modo più convincente la modalità della conoscenza dell'altro e ciò è molto importante per l'approfondimento del senso dell'umano in vista di una convivenza sempre più operosa e pacifica.¹⁰

Prendiamo ora le mosse da un'analisi della persona, per come essa è restituita nel pensiero di Husserl e Stein. La scelta è motivata dalla convinzione che l'antropologia costituisca il principio di ogni trattazione di qualsiasi aspetto inerente l'essere umano. Seguendo l'indicazione del padre della fenomenologia, ci apprestiamo ad addentrarci, dunque, nel fenomeno in questione, così da risalire alla genesi delle sue strutture conoscitive ed esistenziali.

⁹ A. Ales Bello, "Empatia" si dice in molti modi. La complessa vicenda del termine *Einfühlung*, in "Bollettino Filosofico", 37, 2022, pp. 7-19, qui p. 8.

¹⁰ *Ivi*, p. 18.

Ora, il *presentar-si* della cosa alla coscienza e non una rappresentazione della cosa da parte della coscienza, come vorrebbe Kant, costituisce per Husserl il punto di partenza di quel percorso “dal basso”¹¹, già caldeggiato da Carl Stumpf, che incontra il proposito esplicitamente espresso dall’autore di *Ricerche logiche* proprio in questa stessa opera, ossia: “Noi vogliamo tornare alle ‘cose stesse’”¹². Proprio dell’essere umano è avere sensazioni fisiche e, peraltro, avvertirle localizzate in determinate parti del suo corpo che, con ciò stesso, può dirsi corpo vivo, ossia *Leibkörper*, di contro al mero *Körper* materiale; ancora, sentire i mutamenti prodotti su di esso dalla cosa. Infatti, dopo il contatto, si ha una *reazione* a esso, che delinea un’*esperienza vissuta* – un’espressione, questa, che rimanda alla *consapevolezza* di vivere qualcosa – che si colloca oltre la dimensione strettamente fisica e che fa riferimento alla sfera della psiche. Alla reazione, segue, a sua volta, un’esperienza *valutativo-decisionale* e la motivazione è, per Husserl, “*legge fondamentale della vita spirituale*”¹³. Ecco che i tre “momenti” individuati fanno capo ad altrettanti parti che strutturano la persona: rispettivamente, corpo, psiche e anima. La profonda unità di se stessi, avvertita dall’essere umano, ne costituisce il nucleo identitario, in quanto centro funzionale di tutte le dimensioni dei vissuti.

Scrivono Nicoletta Ghigi: “La caratterizzazione dell’umano è dunque da cercare proprio in questa sua specificità: l’individuo umano, nel reagire, controlla le sue intenzioni e queste sue intenzioni sono dettate da una interrelazione tra i vissuti, il proprio carattere e il mondo circostante, fatto di altri soggetti con cui entra in contatto”¹⁴.

Ciò, dopo aver poco prima ravvisato nella *motivazione* il *quid* che distingue la pura psichicità dalla spiritualità, in quanto espressione *propriamente personale* e parimenti riconoscibile dagli altri come tale, attraverso l’entropia¹⁵.

¹¹ C. Stumpf, *La suddivisione delle scienze*, in *Psicologia e metafisica. Sull’analiticità dell’esperienza interna*, Ponte alle Grazie, Firenze 1992, p. 171.

¹² E. Husserl, *Ricerche logiche*, vol. I, a cura di G. Piana, Mondadori, Milano 1968, p. 271.

¹³ Id., *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, II, Torino 2002, p. 223.

¹⁴ N. Ghigi, *Ontologia della persona nella scuola fenomenologica. Edmund Husserl, Edith Stein e Max Scheler*, in F. F. Calemi – N. Ghigi – M. Marianelli, *Intersoggettività e vie dell’ontologia*, Città Nuova, Roma 2019, pp. 61-105, qui p. 75.

¹⁵ Cfr. Ivi, p. 74.

*1.2 L'itinerario husserliano verso la "teoria trascendentale dell'esperienza dell'estraneo"*¹⁶ per la fondazione della teoria trascendentale del mondo oggettivo

Husserl tocca la questione dell'entropatia in varie opere, che proponiamo di seguito, congiuntamente a una spiegazione molto schematica degli apporti contenuti in ognuna a riguardo.

1) Nel primo volume di *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, il fenomenologo si avvale della sospensione del giudizio (*ἐποχή*) sull'esistenza della cosa, mettendo tra parentesi la *Realität*, per rivolgersi alla *Wirklichkeit*, al *reell*, ossia alla risultante dell'incontro tra coscienza e cosa. Il *real*, l'essenza cosale percepita, permane nella sua trascendenza all'interno del vissuto o *Erlebnis*. L'*ἐποχή* trascendentale consente in questo modo di raggiungere una costituzione universale della cosa e una conoscenza apodittica senza adombramenti.

2) Nel secondo volume di *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Husserl avanza la prima proposta di entropatia (*Einfühlung*), come cinestesi, attraverso la quale si giunge alla datità di se stessi come cose nello spazio simili a tutte le altre. Attraverso la dinamica descritta in apertura, per illustrare brevemente l'antropologia, si è delineato il discrimen tra la realtà cosale e corpo vivo, che conduce al riconoscimento di sé come punto zero di orientamento. Infatti, toccando la mia mano, ho percezione del corpo dotato di psichicità (*Leibkörper*). Ho la capacità, cioè, di percepire che sto percependo e di percepirmi come percepito, in quanto mentre ho un'apprensione (un coglimento immediato di tipo intuitivo) del mio corpo, mentre sento che sto sentendo, ho un'apprensione di quel corpo somatico che ora sta percependo e, quindi, l'apprensione risulta essere costituita dalla percezione del corpo, alla quale si aggiunge il percepire di aver percepito, ovvero il percepire che il corpo percepisce e che, pertanto, vi sia un'unità, una psiche che sta dietro. Ebbene, nel capitolo IV di *Idee II*, Husserl propone l'entropatia come atto che si dà attraverso un'analogia non logica, ma sui generis, attraverso la quale l'appresentazione (il presentarsi della realtà psichica insieme a quella corporea) dell'altro è "associata" all'appresentazione avuta relativamente al

¹⁶ E. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, F. Costa (a cura di), tr. it. F. Costa, Bompiani, Milano 2009, p. 115.

proprio *Leibkörper* che, attraverso tale appresentazione stessa, è stato riconosciuto come tale, ossia quale corpo vivo.

Scrive Husserl:

Nel mio mondo fisico circostante io trovo corpi propri, cioè cose materiali del tipo di quella cosa materiale che è il “mio corpo vivo”, costituito nell'esperienza solipsistica, e li apprendo come corpi vivi, cioè attribuisco loro per via entropatica un soggetto egologico con tutto ciò che gli inerisce e con quel particolare contenuto che caso per caso è richiesto. Così facendo, soprattutto quella “localizzazione” che io realizzo attraverso i vari campi sensoriali (campo tattile, calore, freddo, odori, gusto, dolore, desiderio dei sensi) e i vari domini sensoriali (sensazioni di movimento) viene trasferita ai corpi vivi estranei insieme con la mia localizzazione indiretta delle attività spirituali¹⁷.

Viene, dunque, messo in luce come la psiche non sia in nessun luogo, ma in connessione con il corpo e come, quindi, sia per questo che “soltanto con il costante dirigersi delle osservazioni dell'esperienza verso la vita psichica appresentata insieme col corpo vivo estraneo e sempre presa obiettivamente, insieme col corpo vivo”¹⁸, si costituisca “la conchiusa unità uomo, che poi io traspongo su me stesso”¹⁹.

L'entropatia dischiude, infatti, *in un certo qual modo*, la possibilità della propria costituzione attraverso processi di negazione e analogia con l'altro. Tuttavia, è necessario adoperare una certa cautela nell'affermare che, attraverso di essa, non solo si costituisca l'Io essere umano come altro, ma anche, essendo quest'ultimo unità che poi io traspongo su me stesso, il me. Infatti, occorre tener presente, come Ales Bello sottolinea, che l'*Einfühlung* richieda, come condizioni per il suo darsi, “l'originario riconoscimento dell'alterità e la nostra capacità di avere esperienze vissute”²⁰. Pertanto, ond'evitare il fraintendimento dell'identificazione dell'altro come il termine d'avvio del processo, giova ribadire che sia, piuttosto, l'io, con la sua esperienza, il punto di partenza della scoperta dell'altro, seppur nella sua costitutiva apertura intenzionale a tale alterità.

¹⁷ *Ivi*, p. 166.

¹⁸ *Ivi*, p. 169.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ A. Ales Bello, *Amore senza confini. La caritas negli scritti dottrinali di Papa Francesco*, Castelveccchi, Roma 2024, p. 50.

Tuttavia, bisogna tener conto anche di un altro aspetto, altrettanto importante, esposto bene da Zahavi come segue:

Sebbene Husserl insista sul fatto che l'esperienza di sé (corporea) sia una preconditione per l'esperienza dell'altro, c'è una differenza decisiva tra sostenere che la prima sia una condizione necessaria (e che in sua assenza non ci sarebbe esperienza dell'altro) e affermare che l'esperienza di sé funga in qualche modo da modello per l'esperienza dell'altro, come se l'empatia fosse fondamentalmente una questione di proiezione di sé nell'altro. Come già sottolineato, non credo che Husserl sostenga quest'ultima visione.²¹

In questo processo, un ruolo molto importante è svolto dallo spazio e dal tempo, in quanto “per stabilire un rapporto, una relazione tra me e un altro, per comunicare a un altro qualche cosa, ecc., deve stabilirsi una relazione corporea, una connessione corporea attraverso processi fisici. Io devo andare da lui e parlargli”²². Insieme all'altrui corpo proprio visto, viene appresentato, rispetto al nostro essere "qui", il suo essere "là" che, per trasposizione entropatica, viene però considerato esso stesso come un essere "qui", rispetto al quale tutto il resto è "là". Io riesco a cogliere la localizzazione dell'altro in modo analogo alla mia, in quanto nell'entropatia prendo parte della posizione dell'altro e

ciò comporta la possibilità di uno scambio attraverso il cambiamento di posto: ogni uomo, di fronte alla stessa cosa in uno stesso luogo dello spazio, ha le "stesse" manifestazioni, a patto che tutti, come siamo autorizzati a supporre, abbiano una stessa sensibilità [...] ma in nessun modo l'altro può avere (quanto allo statuto originario del vissuto che gli viene attribuito entropaticamente) la stessa manifestazione che ho io. Le mie manifestazioni appartengono a me, le sue a lui.²³

Io percepisco, come detto, in modo empatico, che anche l'altro è in grado, per così dire, “di fare ciò che ho fatto io” ed è attraverso l'appresentazione che sono date le sue apparizioni e la sua localizzazione nello spazio, alla quale tali apparizioni si riferiscono. Pertanto, anche a questi possono, nel modo dell'appresentazione, essere date le mie manifestazioni e il mio "qui" che, considerando anche l'altro come punto zero di orientamento,

²¹ D. Zahavi, op. cit., p. 137. Traduzione nostra.

²² E. Husserl, op. cit., p. 169.

²³ *Ivi*, p. 170.

analogamente a quanto lo sia io, si configurerà, in rapporto a questi, come un "là": anche il mio corpo proprio è un oggetto della natura, un'altra cosa in un punto dello spazio obiettivo, identica per me e per chiunque altro. Conclude Husserl: "L'oggetto uomo è quindi un oggetto esterno trascendente, oggetto di un'intuizione esterna"²⁴.

3) Un ulteriore arricchimento dell'indagine sull'entropatia è rappresentato dagli studi del 1920-1926 sulle sintesi passive dell'associazione, che accadono nell'essere umano geneticamente, tale per cui, senza che vi sia una partecipazione attenzionale da parte dell'io, a una percezione è associato qualcosa d'altro – per associazione originaria o riproduttiva. L'entropatia costituisce proprio una forma di tale "*concetto fondamentale della fenomenologia trascendentale*"²⁵, per come Husserl la definirà in *Meditazioni cartesiane*, uno dei libri chiave della sua filosofia che, configurandosi come una rielaborazione sistematica delle due conferenze sulla fenomenologia tenute dal pensatore a Parigi nel 1929, costituisce la formulazione più matura della fenomenologia trascendentale, della quale lascia affiorare progressivamente i problemi fondamentali.

L'entropatia – dicevamo – è tale, in quanto a ogni percezione propria, viene associata una percezione dell'altro. Proprio in *Meditazioni cartesiane*, Husserl tratta il concetto di Paarung quale presentarsi come una coppia all'io che, rispetto a tale presentarsi, è passivo. Nella fattispecie di ciò che ci interessa ai fini di questa ricerca, il filosofo afferma che "l'ego e l'alter ego sono dati pur sempre e necessariamente in un accoppiamento originario"²⁶, ovvero: l'entropatia viene giustificata nei termini di un'associazione a noi stessi dell'esperienza dell'altro e non più, come in *Idee II*, attraverso una trasposizione.

In effetti, è nella V meditazione che prende corpo l'esposizione del problema dell'esperienza dell'estraneo in opposizione all'accusa di solipsismo.

La questione è posta dall'autore in questi termini:

La riduzione trascendentale mi lega alla corrente dei miei Erlebnisse puri coscienziali e alle unità costituite mediante le attualità e le potenzialità di essi. Appare ora chiaro e naturale che tali unità sono inseparabili dal mio ego e che per tanto appartengono alla concretezza stessa dell'ego. Ma come ora va la cosa per gli altri ego che non sono

²⁴ *Ivi*, p. 171.

²⁵ E. Husserl, op. cit., p. 104

²⁶ *Ivi*, p. 132.

pur mere rappresentazioni o meri oggetti rappresentati in me, unità sintetiche che possono trovarsi in me, ma che, per il loro stesso senso, sono ben *altri*?²⁷

A questo livello, si rende necessario comprendere in che cosa consista quell'intenzionalità implicita che contiene già l'accoglienza dell'altro. I modi ontico-noematici dell'altro rappresentano una guida trascendentale per la teoria costitutiva dell'esperienza dell'estraneo: “intrecciati quindi in modo tutto proprio ai corpi, come oggetti psico-fisici, gli altri sono nel mondo. D'altro canto io li esperisco come soggetti per questo mondo, che hanno di esso esperienza, come dello stesso mondo che io esperisco e che per ciò hanno esperienza di me pure, di me appunto in quanto esperisco il mondo e gli altri che vi stanno”²⁸.

Occorre dunque, in primo luogo, sapere che l'altro c'è, comprendere “l'esserci-per-me degli *altri*”²⁹, attraverso la “teoria trascendentale dell'esperienza dell'estraneo, ossia della cosiddetta empatia”³⁰ e, quando ho spiegato che l'altro obiettivamente c'è, la teoria trascendentale dell'esperienza dell'estraneo fonda una teoria trascendentale del *mondo oggettivo*, che è innanzitutto un mondo *intersoggettivo*, in quanto, come in parte già emerso dalla citazione dell'autore poc'anzi riportata, esso viene da me esperito, sebbene “entro il mio vivere coscienziale trascendentalmente ridotto”³¹, assieme agli altri ed è un mondo che c'è per tutti ed i cui oggetti sono disponibili per tutti, sebbene ognuno abbia le proprie esperienze e manifestazioni, mentre il mondo esperito è lo stesso per tutti i soggetti che fanno esperienza di esso e dei suoi fenomeni.

1.3 Le emozioni di cui si ha coscienza e la validità universale della Gemütbewusstsein: la motivazione tra spirito soggettivo e spirito oggettivo

A tal proposito, dopo aver parlato dell'esserci-per-me degli altri, espressione utilizzata dal fenomenologo stesso come introduttiva alla teoria trascendentale dell'esperienza dell'estraneo, Husserl fa riferimento all’“esserci-per-ognuno”³² di questo mondo, estendendo tale connotazione

²⁷ *Ivi*, p. 113.

²⁸ *Ivi*, p. 115.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ *Ibidem*.

³² *Ibidem*.

anche al mondo della cultura stessa, rispetto alla quale la suddetta caratteristica viene dal filosofo così descritta: “Lo stesso vale per tutti gli oggetti culturali (libri, strumenti, opere d'ogni genere) che perciò contengono immediatamente il senso essenziale dell'“esserci-per-ognuno” (cioè per ognuno della comunità correlativa, come per esempio quella europea, o eventualmente in senso più ristretto quella francese ecc.)”³³.

Alla luce di quanto appena chiarito in merito all'entropatia e alla costituzione intersoggettiva del mondo come presupposto di una conoscenza apodittica, è possibile ora riprendere le considerazioni sulla motivazione husserliana e sul suo intrecciarsi, pur nel suo essere espressione dello *spirito soggettivo*, con una pluralità di altri *spiriti soggettivi*, che possono avere entropicamente contezza reciproca delle proprie personali motivazioni scaturenti dagli stimoli del mondo circostante e dispiegantisi nella comunità. Osserva, infatti, Ghigi, esplicitando il *commercium* all'opera fra i suddetti livelli: “Tali persone, consapevolmente motivate, danno forma ad alcune cose (a quelle che abitualmente definiamo forme culturali, ad esempio): esprimono, nei propri atti, il loro spirito individuale, e tale espressione si stratifica insieme”³⁴. Questo aspetto costituisce, a nostro avviso, uno snodo essenziale per considerare l'interesse husserliano nei confronti di un'etica materiale che tenga conto dei contenuti della volontà, ma dal valore universale.

Si prospetta, dunque, l'esigenza di dar luogo ad una fondazione scientifica dell'etica, i cui confini sono predelineati a priori: ci si deve basare su una filosofia, che per Husserl è la sua fenomenologia, ma prima c'è bisogno di una logica. Innanzitutto, si afferma la necessità di criticare il trascendentale kantiano e di considerare problemi già emersi nelle *Ricerche logiche*: in primo luogo, il “tornare alle cose”, tale per cui noi conosciamo direttamente la cosa in sé, riusciamo a intuire la sua essenza, cogliamo la sua offerenza, seppure nella sua trascendenza, senza immanentizzarla. In seconda battuta, s'impone la critica a due vie che sono state dannose per la filosofia: lo psicologismo ed il logicismo. Il primo, è l'atteggiamento di chi pretende di dar forma ad una gnoseologia attraverso la percezione soggettiva. L'errore consiste nel ritenere che tutto sia relativo al soggetto (un soggetto attuale, qui ed ora) e conduce, quindi, alla deriva del relativismo. Il secondo, è invece

³³ *Ivi*, p. 116.

³⁴ N. Ghigi, op. cit., pp. 76.

l'atteggiamento del logico puro, che consiste nel fondare un'etica che non tenga conto del lato empirico e sia solo teoretico-formale: è un assetto basato sulla ragion pura, esso guida la pratica sulla base di una ragione teoretica, di un'assiologia e sfocia nella teoresi.

La domanda del 1914 è: “come posso ordinare razionalmente la mia vita e le mie aspirazioni, come posso fuggire alla penosa discordia con me stesso, come legittima riprovazione dei miei simili? Come posso disporre la mia vita intera al bello e al buono e come posso, in linea con l'espressione tradizionale, ottenere la pura *eudaimonia*, la vera felicità?”³⁵.

Se si considerano, insieme, logica ed etica, nella prima – lo si è visto in *Ricerche logiche* – lo psicologismo conduce al relativismo gnoseologico, mentre il logicismo al formalismo gnoseologico e, guardando all'etica, si realizza che lo psicologismo sfoci nella deriva del relativismo etico e il logicismo, invece, nell'idealismo e nell'assolutismo etici, fondati su principi formali, che non considerano il mezzo.

Ora, l'empirismo etico è psicologismo o biologismo: se è vero che l'assolutista etico vuole prescindere dal lato empirico e “non può fare altro che ottemperare alla sua ragione [...] con ciò egli sceglie quello che, a suo parere, la ragion pratica gli richiede come l'unica e assoluta cosa giusta”³⁶, l'empirista etico “nega invece qualsiasi ragion pratica e con ciò qualunque obbligo si presenti con pretese di ragione”³⁷. Egli si lascia guidare solo dallo psicologismo, dall'individualità e, se si fondano le proprie ricerche sull'empirismo, ciò che ne deriva è un antropologismo in cui il comportamento segue i propri bisogni biologici: tale antropologismo non ha alcun carattere di universalità e conduce pertanto, sul piano logico, allo scetticismo, mentre sul piano etico porta a quanto segue: “l'empirista etico può soltanto sbagliare eticamente, non agire malvagiamente, ma certo non può neppure agire eticamente bene, nel senso di una contrapposizione all'agire malvagio”³⁸.

L'alternativa avanzata da Husserl è la fenomenologia, che potremmo definire “fenomenologia del volere”, basata su un concetto di trascendentale che ingloba l'oggetto e sulla coesistenza e cooperazione di un'etica formale e un'etica materiale, analoga a quella esistente tra logica formale e logica materiale e da essa mutuata. L'etica formale è un'assiologia, che ha però senso

³⁵ E. Husserl, *Lineamenti di etica formale*, P. Basso – P. Spinicci (a cura di), Le Lettere, Firenze 2002, p. 32.

³⁶ *Ivi*, pp. 37-38.

³⁷ *Ivi*, p. 38.

³⁸ *Ibidem*.

solo se si basa su una prassi; la fenomenologia si fonda, infatti, sul riferimento all'oggetto e su di un nuovo concetto di trascendentale, che non è, come abbiamo visto, quello kantiano. Per il filosofo di Königsberg, la possibilità morale dell'azione deve precedere, perché ciò che fa sì che un'azione sia morale non è l'oggetto, bensì la legge della volontà. Husserl, invece, evidenzia come l'oggetto s'imprima in me e generi in me la volontà, che dà il contenuto, che è riempimento. Nella prospettiva di Husserl, l'etica deve partire dalle cose, cioè dagli atti emotivi, che sono i contenuti della volontà, la quale volontà è universale e tale etica deve avere essa stessa un carattere universale per poter dar luogo ad un'assiologia, ovvero ad una teoria di ciò che è valido. Al contempo, però, è parimenti determinante, appunto, il *focus* posto dal fenomenologo sul contenuto della volontà, di cui si è detto: il mio comportamento non è solo guidato dalla ragione, ma anche condizionato da quello che vado a scegliere come mezzo. L'etica husserliana si avvicina, dunque, all'essere umano, in quanto singolo. L'ambizioso progetto che intende portare avanti è quello di dimostrare che, come in gnoseologia partendo dall'oggetto, dalla propria osservazione, si arriva alla verità, così in etica, partendo dai contenuti della volontà, si dovrebbe pervenire alla *validità*.

Tale prospettiva vede il proprio fulcro in una coscienza dell'affettività, in un avere coscienza delle emozioni, in quanto reazioni psichiche³⁹, la quale ha validità universale e in merito cui occorre tuttavia considerare che, allo stesso tempo, le emozioni, che costituiscono il contenuto della volontà, risultano determinanti per la scelta di un mezzo. Gli atti emotivi sono atti intenzionali, esattamente come quello del percepire, non sono finalizzati alla conoscenza e nascono dalla stimolazione: un motivo va a stimolare la coscienza emotiva e questa produce una motivazione. L'oggetto stimola la mia attenzione (sintesi passive) e la coscienza percettiva, stimolata da un oggetto, produce una percezione (l'attenzione che io riservo a questo oggetto). La motivazione dà poi luogo alla volizione e, quest'ultima, produce il comportamento, che ha come risultato l'"agire per". Quando sono stimolato razionalmente, scelgo un comportamento, ma in Husserl, prima di tutto, è l'oggetto che mi chiama.

Scrivo Ghigi: "In quanto, come me [...] ogni singolo essere umano può compiere i suoi atti guidato da motivazioni (così come

³⁹ Cfr. Ivi, p. 78.

l'empatia, del resto, ha mostrato, con l'appresentazione, in me, della vita interiore dell'altro), tale legge universale consente l'applicazione di una riduzione al mio io singolo e permette altresì di pensare empaticamente la motivazione come caratterizzante ogni essere umano”⁴⁰. D'altra parte, l'oggettivazione dello spirito soggettivo di ciascuno concorre alla formazione di uno “*spirito oggettivo*, che nutre e costituisce il mondo circostante, il quale attraversa la storia dell'umanità e diviene forma principale e caratterizzante l'essere umano”⁴¹.

Gli atti emotivi sono, dunque, atti intenzionali, che valutano il bello e il buono e nascono dalla stimolazione. Essi sono costituenti fondamentalmente la motivazione e vanno a decretare la scelta di un comportamento. “Alla motivazione del giudizio corrisponde la motivazione della volontà”⁴², chiarisce Husserl. Nondimeno, però, precisa anche l'autore: “Se non vi fosse un apriori materiale, se non fossero distinguibili generi e specie di oggetti che portassero con sé *a priori*, in ragione della loro essenza di genere, predicati di valore, allora il concetto stesso di valore obiettivo e, conseguentemente, l'idea stessa di una preferibilità obiettivamente predelineata e del migliore bene sarebbe priva di punto di appoggio”⁴³. Ogni atto valutativo, se vuol diventare comportamento etico, ha bisogno di basarsi sull'oggettivazione e Husserl tenta di produrre delle regole e compie un lavoro logico per dimostrare che si possa contare su delle leggi, in etica, universalmente valide alle quali far riferimento per la correttezza del volere ed esse coincidono con quelle dell'assiologia.

Sulla rettitudine del comportamento si pronuncia, in definitiva, la ragione legislatrice e, pertanto, il limite della proposta husserliana si rivela nella sua ricaduta nel dominio di un'etica razionalista. Tuttavia, preziosa è l'influenza che la formulazione della coscienza dell'emozione da parte del Maestro avrà sulla prospettiva steiniana. Rispetto all'impostazione kantiana, stando alla quale la volontà è tale quando è guidata dalla ragion pratica, il considerevole risultato conseguito dal fenomenologo consiste nell'aver dato rilievo al fatto che la volontà nasca dal motivo empiricamente condizionato. Inoltre, sebbene l'oggetto della coscienza dell'affettività sia un sentire particolare, essa permette di cogliere la *validità del valere del valore* e il sentimento primale, che “presiede” a tale afferramento, è garanzia di un'etica universale. Spiega Ghigi: “Nell'atto percettivo della coscienza, le cose

⁴⁰ N. Ghigi, op. cit., pp. 75-76.

⁴¹ *Ivi*, p. 75.

⁴² E. Husserl, op. cit., p. 88.

⁴³ *Ibidem*.

offrono la loro essenza ma, insieme all'essenza della cosa 'in carne ed ossa' che ora si presenta a questa determinata coscienza, esse portano in sé, sempre per quella coscienza, anche un valere di senso che culturalmente è divenuto significativo e che ora 'vale di per sé', indipendentemente da qualsiasi apprensione soggettiva"⁴⁴.

2. Edith Stein: "un'etica per l'individuo comunitario"⁴⁵ e per le relazioni intercomunitarie

2.1 Sulla scia husserliana: un superamento nel dialogo

Similmente, nell'introdurre l'affezione empatica, Stein segue – sebbene per poi andare per la propria strada – il Maestro, facendo riferimento a un essere colpiti non solo dall'aspetto empirico, ma anche dall'emozionalità dell'altro e, tuttavia, a differenza di Husserl, l'allieva propone un'etica non formale e, inoltre, comunitaria, anziché universale⁴⁶. Certo, con l'apporto del padre della fenomenologia, viene superato l'orizzonte della contrarietà alle inclinazioni, si rimane però su un piano trascendentale: non si entra nel vivo dell'esistenza, non si parla di persone nel mondo, bensì di una coscienza, di un soggetto e non di individui singoli ed irripetibili, qui ed ora. Parlando di "una fenomenologia pura della ragione volitiva e valutativa, che a sua volta si inquadra in una fenomenologia generale della coscienza in generale"⁴⁷, l'autore utilizza dei termini che costituiscono un problema. Infatti, se viene elaborata una "fenomenologia del volere", si deve tener conto del fatto che l'apriori materiale funga in tutti diversamente, in quanto il motivo rappresenta un aspetto molto delicato, che va a sviluppare degli atti emotivi diversi in ogni soggetto.

Ora, nella prospettiva di Stein, centrale si rivelerà la tematizzazione dell'atto empatico, che muoverà dai contributi offerti dal Maestro in merito, pervenendo a una formulazione originale dello stesso. Husserl riprende, infatti, la concezione della monade (unità autonoma) di Leibniz, nel pensiero del quale, però, non è contemplata l'intenzionalità, che è invece pervasivamente presente nella fenomenologia husserliana e, in virtù della

⁴⁴ N. Ghigi, *L'etica fenomenologica di Edith Stein. Dalla vita emotiva all'individuo comunitario*, Fattore Umano, Roma 2021, p. 7, nota 5.

⁴⁵ *Ivi*, p. 100.

⁴⁶ Cfr. E. Stein, *La struttura della persona umana*, tr. M. D'Ambra, Città Nuova, Roma 2013, p. 35.

⁴⁷ E. Husserl, op. cit., p. 155.

quale, la monade, anche se “non lo sa”, nel momento in cui sta costituendo la propria identità, è implicitamente connessa all'altro. In forza del rispecchiamento o intenzionalità, infatti, io già comunico con l'altro, con l'alter che si costituisce in me, allo stesso modo in cui nell'alter ego sono costituito io: l'altro è rispecchiamento di me stesso, per questo io, a mia volta, rispecchio l'altro.

Argomenta l'autore:

Nell'intenzionalità così delineata si costituisce il nuovo senso d'essere che oltrepassa il mio ego monadico nella identità che gli è propria e si costituisce un ego non come io stesso, che però si *rispecchia* nel mio io proprio, nella mia monade. Il secondo ego non è semplicemente presente, datoci autenticamente, ma è costituito come "alter ego", ove quest'ego incluso nella espressione alter ego sono proprio io stesso nel mio proprio essere. L'*altro*, per il suo senso costitutivo, rinvia a me stesso; l'altro è rispecchiamento di me stesso e tuttavia esso non è propriamente un rispecchiamento, un analogo di me stesso, né addirittura un analogo in senso comune.⁴⁸

Nondimeno, Husserl conduce un'indagine, come si è detto, di carattere gnoseologico, mentre Stein s'interesserà all'empatia da una prospettiva antropologica, con una finalità diversa da quella dell'indagine sulla possibilità di una costituzione intersoggettiva dell'oggetto e, precisamente, intenderà esplorare la modificazione occasionata dall'altro su di sé, peraltro come possibilità di formazione autentica.

Un importante aspetto di divergenza del percorso steiniano rispetto alla scia del Maestro, nella quale pure, in un primo momento, ella si colloca, emerge nell'interesse della filosofa per l'alterità qui e ora, in carne ed ossa, con un volto, com'è peraltro possibile constatare dalla scelta del celebre esempio con cui la studiosa, nella propria dissertazione di Dottorato, intende mostrare il fatto che la percezione sensibile costituisca un elemento presente nell'empatia, per come ella la sviluppa, sebbene l'atto oggetto privilegiato del proprio studio non sia riducibile a tale dimensione. “Un amico viene da me e mi dice di aver perduto suo fratello ed io mi rendo conto del suo dolore”⁴⁹. Dal caso prospettato dall'autrice, è chiaro che non ci si trovi nella realtà astratta nella quale Husserl, con il suo interesse per il *reell*, era restato.

⁴⁸ Id., op. cit., p. 117.

⁴⁹ E. Stein, *Il problema dell'empatia*, E. Costantini - E. Schulze Costantini (a cura di), Studium, Roma 2014, pp. 71-72. Corsivo nostro.

2.2. Un'etica tra empatia e auto-formazione

Al fine di decostruire l'ipotesi che empatia e percezione sensibile (tra gli altri atti) siano sovrapponibili, la filosofa propone di considerare, piuttosto, quelle manifestazioni dell'altro, come l'alterazione dei lineamenti del volto, "che empaticamente io ritengo essere l'espressione di un volto sconvolto dal dolore"⁵⁰, come rimandi intenzionali all'emozione, rispetto alla quale mi è data una qualche possibilità di "comprensione", pur non essendo mai garantita la correttezza del coglimento. Un aspetto, questo, che dice della trascendenza del mondo spirituale dell'altro, al quale è parimenti possibile accostarsi, attraverso un'*esperienza di risonanza*, discendente dall'umanità, che lega nelle differenze, le stesse che, conservando un residuo di salutare opacità, preservano, al contempo, dalla pretesa del possesso conoscitivo dell'alterità, nonché da quell'indistinzione che precluderebbe la relazione, sempre necessitante, invece, l'individuazione personale.

Allora, data la peculiarità di questo "strumento specifico che è presente in tutti gli esseri umani e che è il presupposto della possibilità della comprensione reciproca"⁵¹ *emotiva*, si è rivelato innanzitutto necessario considerare come in Stein avvenga, a differenza di quanto è possibile riscontrare in Husserl, una valorizzazione dell'emozionale nella formulazione dell'empatia come di un rendersi conto del vissuto dell'altro⁵², che "si annunzia in me"⁵³ e io sono passivo di fronte a tale annuncio del suo *presentar-si*. Essa, quindi, si configura come "un atto che è originario in quanto vissuto presente, mentre è non-originario per il suo contenuto"⁵⁴, un atto *sui generis*, che condivide alcuni aspetti con altri atti, senza risolversi negli stessi.

Secondo la filosofa, tuttavia, l'empatia non soltanto permette di cogliere una determinata emozione o un certo stato momentaneo dell'individualità personale che sta di fronte alla persona empatizzante, ma anche di riconoscere delle espressioni della stessa come "sintomatiche" di una disposizione costante, conducendo così, potenzialmente, a "gettare uno sguardo nel nucleo della persona"⁵⁵,

⁵⁰ N. Ghigi, op.cit., p. 72.

⁵¹ A. Ales Bello, op. cit., p. 18.

⁵² E. Stein, op. cit., p. 71.

⁵³ *Ivi*, p. 79.

⁵⁴ *Ivi*, p. 77.

⁵⁵ *Ivi*, p. 218.

affacciandosi, quindi, alla sfera spirituale. Chiarisce Ales Bello: “L’empatia è individuata come lo strumento di comprensione di ciò che si muove nella vita dell’altro e non solo riguardo ai suoi sentimenti o alle sue emozioni, ma anche relativamente al suo mondo interiore di decisioni, di volizioni, al suo mondo della creatività”⁵⁶.

Ecco che l’*anima dell’anima* viene a costituire un luogo fondamentale per il presente lavoro, in quanto determinante ai fini della *responsabilità*, esprimendo lo stesso l’individualità del singolo. In essa, risiede il nocciolo, sepolto dal Creatore in ogni essere umano, di ciò che ognuno *può* divenire, avendo ciascuno la responsabilità, innanzitutto nei confronti di se stesso, di scoprirlo e curarlo. Pertanto, lo spirito, in Stein, è dimensione sia della vivenza intellettuale-decisionale, sia del rapporto con l’alterità, nella sua duplice declinazione divina e umana. Il rifiuto della relazione rimane, infatti, un’opzione praticabile per la creatura umana, sebbene vincolata, qualora scelta, alla conseguenza di una formazione severamente manchevole – donde, di nuovo, la centralità accordata alla libertà e alla responsabilità del singolo. Insieme all’“impostazione” assegnata a ognuno dal Creatore, infatti, anche l’immagine della Trinità è presente nella creazione e permette, al contempo, la presa di consapevolezza di se stessi in relazione agli altri, in cui echeggia l’altro riferimento cardine, che Stein sviluppa parallelamente a quello dell’*unicità di ciascuna individualità personale*, ossia la *comunità*.

Precisa, a tal proposito Shahid Mobeen:

La coscienza interiore costituita per definire l’io-originario e l’individuazione dei vissuti fisico-psichico-spirituale delinea, secondo Edith Stein, la struttura essenziale dell’essere umano che scopre il proprio nucleo identitario nella relazione con l’Alterità altra nel profondo. La realtà più profonda dell’essere umano non è solipsistica ma è in continua relazione per mezzo della corporeità localizzante e tramite la dimensione psichico-spirituale è orientata con il *telos* che è strutturale.⁵⁷

In effetti, è solo nella relazione che ciascun essere umano riconosce, quando l’empatia si dispiega al livello spirituale, il proprio senso costitutivo individuale; dunque, è possibile dissipare la contraddizione in termini, che di

⁵⁶ A. Ales Bello, op. cit., p. 10.

⁵⁷ S. Mobeen, *Essere finito ed Essere infinito. Questioni metafisiche e gnoseologiche tra Occidente e Oriente*, Urbana University Press, Città del Vaticano 2022, p. 57.

primo acchito pare sussistere, in quest'*etica dell'auto-formazione*, che è, al contempo, parimenti *empatica*. La potenza della relazione come risorsa nella formazione di sé si traduce nella *possibilità* dell'io personale di esperire, nell'atto empatico, la differenza nell'originarietà. In questo modo, *si diviene persone*.

In effetti, avverte Stein: “Chi vive prevalentemente o esclusivamente alla superficie, non possiede gli strati più profondi. In tal caso sono presenti, ma non sono attualizzati, non attualizzati così come potrebbero o dovrebbero essere. [...] “Cercare se stessi”, discendere nella propria profondità [...] è però una questione di libertà. Perciò, è colpa della persona se l'anima non giunge alla pienezza del proprio essere e della propria forma. Il fatto di essere colpiti dal vissuto altrui incide anche sulla dimensione – come chiarito, propriamente *spirituale* – della *decisione*”⁵⁸. Pertanto, l'inderogabile responsabilità detenuta nei confronti di se stessi, lungi dal significare una chiusura egocentrica del processo di auto-formazione, vede, appunto nell'altro essere umano un passaggio cruciale verso la costituzione del Sé. Coerentemente, nella sua tesi dottorale, l'autrice approda al carattere ultimo dell'empatia quale chiave d'accesso a valori che si mostrano nell'*Erlebnis* dell'*Einführung* e, quindi, attraverso tale peculiare relazione *con l'altro*⁵⁹.

Infatti, l'incontro con il valore, portato dalla cosa e dall'altro, da una parte, e la stimolazione affettiva occasionata dalla “valorazione” altrui, dall'altra, riconducono a se stessi, ma nel senso di una sintesi: è Ales Bello a proporre la felice definizione dell'empatia, come di “una particolare dialettica di appartenenza ed estraneità, per cui [l'altro, *n.d.a.*] è simile a me, ma contemporaneamente altro da me, *alter-ego*”⁶⁰. In virtù dell'affinità, ma anche grazie allo scarto tra le individualità personali che prendono parte al legame, la relazione empatica occasiona, quindi, un' “acquisizione” dall'esperienza occorsa, connotata da un arricchimento, che provoca alla *riflessione* su ciò che è importante per sé e *motiva* ad agire.

Ci si rende conto del valore di qualcosa sia per l'altro, sia per sé e si conviene, pertanto, anche circa l'universalità del suo valore; per quanto detto, si rende imprescindibile un'educazione dello spirito, ovvero quella dimensione dell'essere umano deputata agli atti, per così dire, più

⁵⁸ E. Stein, op. cit., p. 120.

⁵⁹ Cfr. Ead., op. cit., p. 228.

⁶⁰ A. Ales Bello, op. cit., p. 7.

propriamente etici, ossia implicanti una responsabilità da parte della persona, discendente dalla sua libertà.

È richiesta, dunque, un’“etica della formazione”⁶¹, come rileva bene Ghigi, perché la formazione possa dirsi etica, in quanto, dopo l’affezione emozionale, nel “luogo” dello spirito si forma la valutazione personale, sotto la duplice influenza e dell’essenza dell’individualità, e della dottrina valoriale.

2.3 Conclusione. Relazione empatica e senso

Tale auto-formazione diviene formazione degli altri, in quanto la relazione empatica procede spontaneamente il suo lavoro, attraverso l’esplicitazione del sé da parte dei formatori che si auto-formano, divenendo, infine, cifra di una comunità, di comunità che si auto-formano, a loro volta. Scrive, infatti, Stein: “L’anima formata dalla parola di Dio agisce spontaneamente, formando a sua volta”⁶².

Quella steiniana può essere quindi definita una *pedagogia dell’autoformazione empatica*, che vede l’individualità personale, libera e responsabile, di fronte all’opportunità della scoperta dell’altro *a partire dalla propria vivenza* e, quindi, da se stessi, consistendo l’empatia nel proprio vissuto del *sentire* dell’altro, che permette, nondimeno di ri-approdare a sé con un’autoconsapevolezza più profonda, come sottolinea Ales Bello, ponendo l’accento su ciò da cui principia la dinamica empatica, ossia sulla *propria esperienza*⁶³.

Come mette in evidenza Ghigi, “la propria autoformazione è così una libera scelta, nata da un triplo ascolto: 1. Di ciò che proviene dall’esterno, che ci stimola e influenza (affezioni), 2. di ciò che fluisce, all’interno, in una simile relazione affettionale, 3. di ciò che, in tale nucleo è comportato dall’origine, secondo un’impronta”⁶⁴ caratterizzante, lasciata da Dio in ognuno e che ciascuno è chiamato a riconoscere nella sua specificità, per poi farla emergere.

Quando le diverse, non interscambiabili vie percorse verso la costituzione del proprio Sé autentico si incrociano con quelle degli altri che,

⁶¹ N. Ghigi, op. cit., p. 101.

⁶² E. Stein, *Formazione e sviluppo dell’individualità*, A. Ales Bello – M. Paolinelli (a cura di), tr. It. A. M. Pezzella – A. Togni, Città Nuova, Roma 2017, p. 83.

⁶³ Cfr. A. Ales Bello, *L’Einfühlung fra Edmund Husserl e Edith Stein*, in N. Salato (ed.), *Fenomenologia dell’Einfühlung. Studi su Edith Stein*, Diogene, Campobasso 2016, pp. 17-33.

⁶⁴ N. Ghigi, op. cit., p. 62.

pur nella coltivazione della loro unicità, sposano *sinceramente* gli stessi valori, questi ultimi vengono a permeare un'intera comunità. Verso di essa, i suoi membri, divenuti persone attraverso il processo di cui si è detto, avvertono una responsabilità che osservano liberamente, senza per questo trascurare, in nome della stessa, la propria individualità personale ma, anzi, nutrendo sia il proprio percorso individuale, sia la comunità di cui fanno parte, l'uno dell'altra.

Di fronte a un tale auspicabile scenario, si può riferirsi all'*anima della comunità*, l'ideale immaginato da Stein ⁶⁵. La sua realizzazione all'interno delle varie sfere di vita con gli altri, cui l'essere umano accede permanentemente o temporaneamente nel corso della sua esistenza, delle quali, in ogni caso, non può che essere parte nel preciso momento della sua venuta al mondo e da cui non può mai uscire completamente, appartenendo alla comunità umana, dà ragione della legittimità di cooperare a un progetto antropologico ed etico che culmini con l'avvento di un'umanità che comprenda tutti gli *ambienti*, più o meno estesi, così formati, e che presenti essa stessa quella medesima, benefica fisionomia che caratterizza i *sistemi* che la compongono.

Le varie comunità – e qui si intendono anche quelle sociali e *culturali* – che promuovono il dispiegamento delle differenze che le abitano, le quali, al contempo, di rimando, le fanno prosperare, si rapporteranno tra loro orientate da questo stesso senso etico, che le regola internamente e che, rivelandosi unanimemente approvato, dal proprio intimo, su un piano universale, disciplina anche le loro relazioni reciproche. L'indicazione proveniente dal pensiero steiniano, quindi, si propone di aprire la strada a una pacifica convivenza *terrena* e, però, sostanziata dall'interno e animata da un *principio trascendente*, che attinge a una fonte che eccede il mondano e che, proprio in virtù di questa sua natura, è in grado di garantire l'eticità di una siffatta configurazione comunitaria umana⁶⁶.

D'altra parte, lo stesso Fuchs, pur affermando l'insufficienza dell'*empatia primaria intercorporea* a garanzia del rispetto dei diritti umani e postulando, piuttosto, la necessità dell'intervento *anche* di un'*empatia cognitiva estesa* per il raggiungimento di tale importante, quanto complesso fine, guardando, a conclusione della propria

⁶⁵ Cfr. Ivi, p. 85.

⁶⁶ Cfr. Ivi, pp. 94-101.

argomentazione, a esempi storici contemporanei che sembrano andare in direzione di una rappacificazione a seguito di conflitti etnico-politici, concede: “Il contatto interpersonale, faccia a faccia, nell’ambito di un dialogo aperto, è un elemento cruciale in questi processi difficili, che può consentire agli autori dei reati di ritrovare l’accesso ai propri sentimenti repressi di empatia primaria”⁶⁷.

⁶⁷ T. Fuchs, *Empathy, Group Identity, and the Mechanisms of Exclusion*, cit., p. 249.
Traduzione nostra.

THE NECESSARY FINITUDE: THE NIETZSCHEAN
FOUNDATION OF MEANING IN BUFALINO'S THE TALE OF
TIMELESS CASTLE
DIERNA Sarah*

Abstract

This paper investigates the ontological necessity of finitude through a combined literary and philosophical analysis of Gesualdo Bufalino's *The Tale of the Timeless Castle*. Through the difference assessed by Martin Hägglund between the meaning of mortality and the biological event of death, it will be argued as the human finitude represents the foundational condition for existential value, identity, and joy.

The second part of the essay focuses on the role of the Child (Dino) of Bufalino's tale. Drawing on Nietzschean thought – specifically the “Three Metamorphoses” and the “Innocence of Becoming” – the paper interprets the child as the metaphorical embodiment of the Life-Affirmation.

The study aims to show that it is the dissipative becoming of time that invests life with meaning, transforming the “right epilogue” of death into a liberating force that allows life to be experienced in its authentic fullness.

Keywords: Gesualdo Bufalino, Friedrich Nietzsche, Finitude, Time, Existentialism, Mortality.

Introduction

In Plato's *Phaedo* we read that «man who has truly spent his life in philosophy feels confident when about to die»¹. This happens because philosophy has addressed the big questions of human life from the beginning of the thought. One of this question has regarded the issue of death. If we consider the first philosophical written proof, that is the Anaximander's fragment, the theme of mortality – more than that of death – constitute the core of the statement.

**PhD in Scienze dell'Interpretazione presso l'Università di Catania.*

¹ Plato, *Phaedo*, edited by D. Gallop, Oxford University Press, New York 1993, 63e, p. 9.

From the Nietzsche's perspective², what Anaximander tried to do with his idea of the *apeiron* was to explain and to justify the death of all existing beings. Apart from Nietzsche's critics of this *human, too human* explanation, Anaximander describes the end of all existing things through the *Time*. The dissolution of entities – what for humans is called 'dying' – happens according «the order of time»³. It means that the reflection on death entails also the reflection on Time, thus, a reflection on the Life which is subjected to die. In other words, 'the penalty of the end' – to use Anaximander's statement – does not arrive at the end of life, but it involves an entire existence who, existing in the becoming of time, is constantly subjected to transformation, decline, loss before the final end. This is why the inquiry into the *Meaning of Mortality* is not equivalent to the question of the *Meaning of Death*. Finitude characterizes our entire existence, not just its final performance. Although it is inseparable from the meaning of dying, finitude is a concept that does not overlap with death itself.

Epicurus' *Letter to Menoeceus*⁴ reassures his friend, whom we must imagine to be 'concerned' because of his mortality, with the well-known response that we should not fear death because when death is present, we are not, and as long as we are present, death is not. This is true for death as the *final act* of an organism's life, but the same cannot be said for death as the *condition and form* of what may be defined *being-into-life*.

Mortality – the condition being mortal – profoundly shapes human life. While death, as the act of dying, represents, in some way, the ultimate instant, mortality accompanies the living being from the very first moment. As Italian

² See Friedrich Nietzsche, *Philosophy in the Tragic age of the Greeks. Complete works of Friedrich Nietzsche*, Delphi Classics, United Kingdom 2015.

³ I refer to the fragment of Anaximander reported by Simplicius in *Aristotle's Physics*: «Anaximander [...] said that the origin and the element of things (beings) is apeiron and he is the first who used this name for the origin (arche). He says that the origin is neither water, nor any other of the so-called elements, but something of different nature, unlimited. From it are generated the skies and the worlds which exist between them. Whence things (beings) have their origin, there their destruction happens as it is ordained. For they give justice and compensation to one another for their injustice according to the ordering of time, as he said in poetic terms. Obviously noticing the mutual changes between the four elements, he did not demand to make one of them a subject, but something else except these. He considers that genesis takes place without any decay of this element, but with the generation of the opposites by his own movement» (DK 12, B1).

⁴ See Epicurus, *The essential Epicurus. Letters, Principal Doctrines, Vatican Sayings, and Fragments*, translated by E. O'Connor, Prometheus Books, New York 1993.

the writer Gesualdo Bufalino, to who I focus my reflection on the Meaning of Mortality, wrote: «He began to live, he began to die»⁵.

It is such finite nature of human life that extensively conditions the existence of the living being who is destined to pass away. For this reason, when reflecting on the theme of finitude in philosophical and literary contexts, it is always life itself that we observe and question. Indeed, one of the propositions of Spinoza's states that «the free man thinks of nothing less than of death, and his wisdom consists in the contemplation not of death, but of life»⁶. Meditation on mortality profoundly affects the meaning we ascribe to our lives, often conditioning how that life is lived and perceived.

In this paper, I will reflect on the *Meaning of Mortality* from a combined aesthetic/literary and philosophical perspective. I will focus my analysis on the 20th-century Italian writer, Gesualdo Bufalino (1920-1996). Death – as the awareness of being mortal – is central in many of his novels.

The objective of this work is to demonstrate how finitude represents the right epilogue of existence and how the mortal condition invests our life with meaning. Conversely, the lack of an end would deprive life itself of any value and significance.

In the following pages, the paper will analyse Bufalino's short story *The Fable of the Timeless Castle*⁷ by focusing on two interconnected thematic cores, aiming to show that mortality is fundamental to giving meaning, value, and joy to our existence.

The first thematic core will focus on the *Allegory of Immortality*: by describing the condition of the souls in the castle, it will be clarified how the positive meaning we give to our time – the very meaning for which we would wish that time would last and that our lives would not end – is *dependent* precisely on the mortal nature of our existence.

The second part of the essay will concentrate on the role of the child in Bufalino's fable. I shall seek to demonstrate that the child is not merely the subject to which the fable is addressed, but that his presence, in Bufalino's narrative, also carries a metaphorical significance, representing a different way of experiencing time, and investing it with sense and meaning.

⁵ Gesualdo Bufalino, *Calende greche*, Bompiani, Milan 2023, p. 10. Translations from Italian, where there is not an official English version, are always mine.

⁶ B. Spinoza, *Ethics*, edited by C. Carlisle, Princeton University Press, Princeton and Oxford 2020, Part IV, LXVII, p. 274.

⁷ G. Bufalino, *La favola del castello senza tempo*, Bompiani, Milan 2020. About this tale see also Maria Panetta "Entri pure il tempo, entrino con lui la memoria, la morte": Bufalino e la 'Favola del castello senza tempo', "Diacritica", 35, novembre 2020, pp. 204-215.

The conclusion of this reflection will consist, therefore, in recognizing how mortality does not constitute an existential curse or a punishment – like Nietzsche interprets Anaximander's fragment – but rather the foundational condition for that space of fullness, significance, and value that our lives attempt to carve out day by day.

The Allegory of Immortality

Can a fable addressed to children have death at the centre of its plot? If it is of Gesualdo Bufalino that we are talking about, the answer is 'yes, it can'.

As it is typical of a fable, it does not lack of a *happy end*. This happy end, however, coincides with the liberation of the castle's inhabitants from the slavery of their immortal condition. The moral of the fable lies precisely here: it outlines the *necessity* of living for a finite time to preserve existence from the void of meaning and identity into which it would otherwise inevitably fall.

The metaphysical framework within which the story must be read and interpreted is, as the fable's title suggests, *temporal*. It is impossible to conceive finitude without conceiving time. It is the primacy of the temporal nature, and thus the inevitably finite nature, of the human condition that Bufalino narrates in his works. The human being is aware of its temporal structure. This structure becomes for the human what Alberto Giovanni Biuso defined as «the ever-present possibility of dying and is the awareness of such an intrinsic limit to all that exists»⁸.

The fable is set in an almost dreamlike atmosphere. In a dark forest, a child, Dino, pursues a butterfly which has a skull on its back and belongs to a species that does not exist in science books: such imaginary species is the *Acherontia Atropos*.

This butterfly presents itself to the child as a creature «omnipotent» and «terrible to the entire universe» due to its ability to «suffocate every other breath»⁹. *Acheronte* is the name of the river across which the dead are ferried; *Atropo* is the name of the eldest of the Fates, that who cuts the thread of life and from whom one cannot escape. *Acherontia Atropos* is, in short, another name for saying *death*: omnipotent because nothing is immune to it, and terrible due to the anxiety it arouses in human beings who are aware of their mortal destiny.

In the fable, it is Dino who moves himself in the direction of death. With this image, Bufalino sought to clarify from the very first pages that being

⁸ A. G. Biuso, *History and Time*, in L. Nigro (edited by), *Rosapat – Studies on the Archeology of Palestine and Transjordan*, Arbor Sapientiae, Rome 2025, p. 22.

⁹ G. Bufalino, op. cit., p. 21.

mortal is a condition that accompanies the living being from the beginning of life, and not just at the end, as previously noted: «Death, therefore, is not primarily a biological event - the mere cessation of life - but is that which, linking itself into human being there from the beginning, makes it intrinsically finite. The sense of time is [...] for humans their own radical finitude»¹⁰. It is impossible to conceive death without time, and impossible to conceive human temporality without conceiving death.

Bufalino, however, describes a place – a castle – in which lives the «most ancient men who escaped the great flood»¹¹. Individuals who evade the laws of time and, thus, that of death. These are immortal creatures whom the writer describes as entities that

never age, never decay. Having lived forever, they have already performed every gesture and action; they have experienced the same relationships with the same dialogues; “nor is there anything left for them to do, but, in pairs, interminably win or lose the same game of dice they have won and lost ten, a hundred, a thousand thousands of times in succession”¹².

The inhabitants of the castle endure an anguish more terrible than death: *boredom*. Having lived an unending time has stripped their existence of meaning, causing it to fall into an infinite repetition of actions, gestures, and words that – because of repetition and predictability – have lost their value. The absence of death thus seems to take the form of a *lack of life*, as it has been argued by Martin Hägglund: «to live is to be mortal, which means that the opposite of being mortal – to be immortal – is to be dead. If one can no longer die, one is already dead»¹³.

Indeed, in this state of «ineffable desolation»¹⁴, one of the immortals states: «Now, tell me: can this be enough for us? Can this be called happiness? If only you knew what we would give for a pang of passion, a love, a hatred, a heartache, an illness! And how we wish we could, at least once, discover our likeness in a crystal that would show it to us and teach us who we are...»¹⁵. These individuals simply desire to live.

¹⁰ A. G. Biuso, *History and time*, cit., p. 22.

¹¹ G. Bufalino, op. cit., p. 24.

¹² *Ibidem*.

¹³ M. Hägglund, *Radical Atheism: Derrida and the Time of Life*, Stanford University Press, Stanford 2008, p. 48.

¹⁴ G. Bufalino, op. cit., p. 40.

¹⁵ *Ivi*, p. 46.

«*This is the Right Epilogue*»

Through the words of the immortal inhabitant of the timeless castle, Bufalino highlights several limitations and/or critical issues which are involved in the immortal life – that is, a life outside of time. Passion, love, and even hatred are sentiments that presuppose an openness towards the other. Instead, as Hägglund assesses, immortality «not only [is] unattainable but also undesirable, since it would eliminate the care and passion that animate my life»¹⁶. The love, passion, and even hatred alluded to by Bufalino's character are expressions of a relationship with the other. The force of these sentiments also depends on the temporal horizon in which they occur; love and passion are, in fact, forms of anticipation, while hatred is a form of dwelling on something that has already been and has wounded us. Even illness, as we have seen, becomes desirable because it enables that “self-relation” to which Hägglund refers when he states that «to be alive is necessarily to have a self-relation, and any self-relation consists in the activity of self-maintenance. Non living entities do not have any form of self-relation because they are not doing anything to maintain their own existence»¹⁷.

Perhaps the most significant element accompanying this *life that is not life* is the loss of identity – namely the ‘appearance’ of the self that the existing being wishes to safeguard and protect from the dissipative force of time. Identity is what makes individuals who they are as a singularity (identity of the self) and as a collectivity (identity of a community) within a historical era. If this is true, it appears, then, that immortality does not guarantee the preservation of this existence that we would wish to last forever without suffering its inevitable end.

The immortal who has a conversation with the child confides to him the hope that someone would show them their identity, as they seem unable to recognize or possess one. Indeed, after managing to enter the castle, Dino wanders among its walls and witnesses a singular fact: the images affixed to the walls are all identical because they are timeless images, without a history behind. It seems that time is a demiurge who creates the identity of our person, the history, and the memory that define our existence, the same existence we would want to preserve from the abyssal thought of death.

This paradoxical situation reveals the necessity for time (thus also for death) in life. «Time is an ‘ultratranscendental’ condition from which nothing can be exempt [...] because it is the condition for everything all the way up to

¹⁶ M. Hägglund, *This Life: Secular Faith and Spiritual*, Pantheon, New York 2019, p. 4.

¹⁷ *Ivi*, p. 182.

and including the ideal itself»¹⁸. In other words, what we wish to protect and keep alive in time is precisely *this life here*, with its stories and memories, its loves and relationships. This life is immersed in time and is time, as Biuso writes:

The sense of being-there as being-in-the-world is the *Zeitlichkeit*, the temporality. The irreducibility of the human to mere present-at-hand substance, its constant existence as an ever-open and never-completed aperture, its “historicity”, in short, its identity as a species, are all founded on the fact that the does not have time, but is living, experienced, open, constitutive temporality¹⁹

and is also destined to end. The other name for time is, in fact, death, which at this point becomes almost a *liberating force*.

Returning to Bufalino’s fable, after having understood the unhappy, void, and inert condition in which these immortals live, Dino manages to get the butterfly/Atropo into the castle, namely, Time: «*Let Time enter, let Memory, let Death enter with him...*»²⁰. At this point, the boy sees at a lyrical scene which reveal the final end of the story: «already the faces of the Immortals were covered with wrinkles and all the scars of the years; their eye sockets had become watery pebbles, their skin an ancient parchment. With changed voices they whispered in chorus: “Thank you, boy, this is the right epilogue!”»²¹. Death becomes a salvation for life not by marking the passage to the afterlife, but by allowing life to be life – full, suffered, finite. To be, in other words, exactly what we are: the life we carry with us. Time, which is our manifest enemy, is in truth a gentle god, to use the words of Sophocles's *Oedipus at Colonus*. Subtraction is a giver of meaning and, for mortals, of life. Put differently, it is the dissipative becoming of time that invests life with a certain meaning.

The fable does not end with the entrance of Atropos – that is, Time, Memory, and Death. It is discovered, in fact, that Dino was dreaming and that the castle and the souls were thus the product of a dreamlike reality. The child has woken up and must rush to school before the bell rings and the custodian

¹⁸ Id., *Radical Atheism*, cit., p. 19.

¹⁹ A. G. Biuso, *Identità e differenze temporali. Su Heidegger e Ricoeur*, in “In circolo. Rivista di filosofia e culture”, n.2, December 2016, p. 4.

²⁰ G. Bufalino, *La favola del castello senza tempo*, cit., p. 46.

²¹ Ivi, p. 53.

locks the gates. In class, he will search to see if the butterfly encountered in his dreams truly exists. How should this conclusion be interpreted?

I would like to dedicate the final part of the paper precisely to the *child*, who is not only the protagonist and the recipient of the fable but also holds a metaphorical meaning. In Bufalino's narrative, the child occupies a particular role that I will attempt to describe through the lens of Nietzschean thought.

The Child and «The Innocence of Becoming»

Bufalino's fable, as noted, does not end with the death of the immortals but with Dino's awakening; he must hurry to get to school before the bell rings. «In the plates of the Science book left open on the table, the first ray of sun sought, but did not find, the butterfly»²². Thus concludes this brief yet significant story. It remains to be understood how to interpret the non-existence of *Acherontia Atropos*, the image of Death. One might argue that death does not yet exist for Dino, as he is only a child and death is still a distant thought.

Bufalino's is not merely the one who liberates these men from the agony of being unable to die. He succeeds in this task because he possesses «three virtues» capable of «drawing the inhabitants out of their miserable slavery»: these are «youth, courage, and innocence»²³. These virtues do not belong to Dino alone but implicitly refer to the way in which human being is called to live his temporal and finite horizon.

Thus spoke Zarathustra represents the work in which Nietzsche's conception of time occupies a more decisive place than elsewhere, culminating in the concept of the eternal recurrence of the same. This thought, far from being an attempt to defend an eternity of human temporality – that weakens existence, as we have seen – instead constitutes the acceptance of eternal becoming, thus of the passing away of life. Those that Häggglund has defined an *infinite finitude*: «an infinite finitude of temporal beings forever dying away and entering the nothingness of the past»²⁴.

In the second *Untimely Observations*, Nietzsche refers to the anguish that time provokes in humans because of the past and future in which it extends, and the human inability to dwell in the present. The source of anguish is referred to that “it was” (*Es war*), which presents itself to life as the

²² *Ivi*, p. 54.

²³ *Ivi*, p. 27.

²⁴ M. Björke, *A World of Innumerable Inactivities. Martin Häggglund and the Economy of Non-Existence*, “STK. Svensk Teologisk Kvartalskrift”, n.4 (2020), p. 304. (Emphasis added).

«watchword which brings the human being strife, suffering and boredom, so that he is reminded what is existence basically is: a never to be perfected imperfect», that is, a continuous becoming in which existence consumes itself, and «when death finally brings him the much longed for oblivion, it simultaneously also suppresses the present; and with this, existence places its seal on the knowledge that existence itself is nothing but an uninterrupted having-been, something that lives by negating, consuming, and contradicting itself»²⁵. In the Nietzschean interpretation, it is the *past* that represents the properly negative character of human temporality. Passing away implies the non-being, the end of what was before.

This is better understood in *Zarathustra*, where we read that «The now and the past on earth – alas, my friends, that *I* find most unendurable» and again: «‘that which was’ is the name of the stone he cannot move»²⁶. For the human, becoming entails the movement of those that exists in the present into the past.

Nietzsche discusses this in a chapter titled, not by chance, *On Redemption*. The human wants to redeem himself from his temporality; it is against time that he directs his *spirit of revenge*, for time is that before which the human finds himself powerless, before which his will seems incapable of acting. To such a conception of time – also shared by Hägglund in the thesis that «the now must disappear in its very event»²⁷ – some scholars have correlated the *Spirit of Gravity* (*Geist der Schwere*), which, in the prologue of the work, causes the tightrope walker trying to balance on the rope of life to fall. This spirit appears in one of the best-known chapters, *On the Vision and the Riddle*, obstructing Zarathustra’s path. A path that is already arduous, taken on slippery ground and directed upwards, is now hindered by the dwarf’s warning, who constantly reminds Zarathustra that everything that goes up is then destined to fall, meaning to end. Zarathustra cannot endure this presence, which seems to drag him downwards and slow his journey. Nietzsche writes: «Upward – defying the spirit that drew it downward toward the abyss, the spirit of gravity, my devil and archenemy»²⁸. A presence from

²⁵ F. Nietzsche, *On the Utility and Liability of History for Life*; «Unfashionable Observations». *The complete works of Friedrich Nietzsche*, vol. 2 [critical Edition of Friedrich Nietzsche *Sämtliche Werke*] translated by Richard T. Gray, Stanford University Press, California 1995, p. 88.

²⁶ Id., *Thus spoke Zarathustra. A book for Non and All*, edited by W. Kaufmann, Penguin Books, United States of America 1985, pp. 137-139.

²⁷ M. Hägglund, *Radical Atheism*, cit., p. 19.

²⁸ F. Nietzsche, *Thus spoke Zarathustra*, cit., p. 156.

which Zarathustra needs to *free* himself. At this point, the first of the three virtues that made Dino the suitable person to free the immortals from the prison of the timeless castle appears: *Courage*.

The first thing to do is to free oneself from the *Spirit of Gravity*. This does not mean getting rid of time, since, as noted, it constitutes the *ultra-transcendental* structure of the world and of existence, but rather freeing oneself from a *certain way* of living time – that is represented by this spirit of gravity who bothers the path. Zarathustra understands that courage is needed to eliminate such gravity of time and thus to overcome the torment caused by it. «But there is something in me that I call courage; that has so far slain me every discouragement. This courage finally bade me stand still and speak: “Dward! It is you or I!” For courage is the best slayer, courage which *attacks* [...] Courage also slays dizziness at the edge of abysses!»²⁹. The abysses thought is represented by the *Eternal recurrence* which finds its first account in this chapter.

The Spirit of Gravity is incapable of adequately interpreting this thought, which appears to it as a mere circular theory of time. Zarathustra warns us that such an interpretation is only possible for those who take the matter *lightly*. This warning already alludes to not understanding the Nietzschean concept of the eternal recurrence as a simple theory where everything merely returns. Its meaning is deeper and, as Zarathustra tells the dwarf, more abyssal. As Ludovica Boi wrote, the eternal recurrence must be understood as the «truth according to which every single existence must be able to eternize itself in the acceptance of everything that passes»³⁰. Far more than a doctrine about the circularity of time, the eternal recurrence concerns the passing away and the acceptance of this passing away. Following Zarathustra’s apology of courage, the force of this thought is better understood: «Courage is the best slayer: courage slays even pity. But pity is the deepest abyss: as deeply as man sees into life, he also sees into suffering. Courage, however, is the best slayer – courage which attacks: which slays even death itself, for it says, “Was *that* life? Well then! Once more!”»³¹.

The *courageous man* is ready to accept that life begins again exactly in the form in which it was given – that is, in the form of mortality, of the passing away of all things, and of time. Courage does not eliminate death by slaying it; rather, the individual accepts finitude because he has courageously

²⁹ Ivi, p. 157.

³⁰ L. Boi, *Dioniso, ovvero l’Uno diveniente*, in Id., (edited by), *Nietzsche e i Greci. Tra mito e disincanto*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press, Naples 2020, p. 67.

³¹ F. Nietzsche, *Thus spoke Zarathustra*, cit., p. 157.

reconciled himself with his own mortality at a higher level, which is that of becoming, whose *innocence* is now grasped.

The second of the virtues Dino possesses is indeed *Innocence*. For Nietzsche, becoming is innocent. The innocence deprives time, and thus death, «a Becoming and Passing, a building and destroying, without any moral bias, in perpetual innocence is in this world only the play of the artist and of the child»³². The thinker of Röcken adopts the lesson of Heraclitus, whom he considers one of his masters. According to Nietzsche, Heraclitus was the first to deny any form of dualism, any distinction between being and becoming, between the indeterminate and determinate things. Innocence, then, resides in grasping becoming as something that simply happens, of which our mortality is a part.

The child of the story is capable of this. Indeed, to whom belongs the third of Bufalino's three virtues: *Youth*. The child is also the last of the *three metamorphoses* that the Nietzschean man must reach. «But say, my brothers, what can the child do that even the lion could not do? Why must the preying lion still become a child? The child is innocence and forgetting, a new beginning, a game, a self-propelled wheel, a first movement, a sacred "Yes"»³³. The child is the one who is capable of affirming his 'Yes' to all this. To live in the moment, letting things pass and always opening to the new in order to begin again. He is young because his life is not fear toward what has been, but a renewed openness toward what is. Two capacities belong to him: the first is *forgetting* (oblivion), and the second is *happiness*. The life of the child, too, is becoming and continuous change, but he is able to welcome all this. According to Boi, Nietzsche's child resembles the Heraclitean sage: «Heraclitean intuitions fulfil, towards human beings, an immortalizing function: the human being needs the thought of the single world in becoming, in order to live in a proper sense»³⁴.

It is possible, then, to maintain that Dino was chosen as the protagonist of the fable not only because the child is the addressee *par excellence* of this literary genre, but also because he represents the metaphor of the affirmation of life, and his virtues constitute the qualities that the mortal being must succeed in conquering for himself to live the temporality that he is in an authentic, unguarded, and full way.

³² *Ivi*, p. 172.

³³ *Ivi*, p. 27.

³⁴ Independently from the real significance of it, it is interesting to note that the Nietzsche-Denkmal which has been devised in Naumburg (Saale) represents the philosopher with a young girl who questions him. L. Boi, op. cit., p. 63.

A fourth quality could be added to the three possessed by Dino. The child is also capable of a different eternity, which is not the timeless eternity of the castle's immortals, but rather the eternity of one who lives in the present: in the moment, as learned from one of the most famous propositions of Wittgenstein.

In conclusion, Bufalino's child, read in the light of Nietzsche's philosophy, becomes the incarnation of a will to affirmation – the sacred 'Yes' – that accepts its own temporality as a space for the creation of value. A choice certainly not easy – as Nietzsche himself states from the title that is a book for all and for none – but one that presents itself as the only true antithesis to the boredom and inertia of the inertia of the Timeless Castle.

Conclusion

Bufalino's *Fable of the Timeless Castle* has demonstrated, through the story of its immortal characters, the necessity of finitude in human life. We have seen how the existence of the immortals was far from happy and corresponded much more to a life already dead – one that had precipitated into stasis and boredom. The endless repetition of the same actions stripped both the actions themselves and existence in general of meaning. The immortals lack something more subtle and profound than mere death; they lack life itself – the very thing they desired to preserve by hoping not to die. What we call *life* is thus life precisely because it is mortal and finite, because the events that fill it change and do not repeat, or repeat a finite number of times. This finitude contributes to giving existence a sense of purpose and the desire for unlimited duration.

The fable has thus shown that the meaning of our mortality represents something more stratified than human life itself. It is not reduced to the last instant before dying but marks the significance of an entire existence, thereby confirming the Spinozian proposition from which we began: philosophy is not a discourse on death, but on life.

Through Nietzsche's thought, we attempted to highlight, from a philosophical perspective, the burden that the past (understood as what has been and therefore is no more) places on the human, weighing him down to the point of collapse. Finally, we identified that of Child as the *ultimate metamorphosis* that existence must reach. The child, who is also the protagonist of Bufalino's story, thus represents the ideal of a reconciliation with one's mortal condition.

Ultimately, the journey of Dino and the allegory of Bufalino, read through the Nietzschean lens, teach us that true courage does not lie in the

defeat of Death, but in the joyful *affirmation* of mortal life. It is within the Limit that the human being finds his own value and, finally, his *right epilogue*.

DEHYPOSTATIZING THE SENSE IN SENSE-MAKING *ZIXUAN Liu**

Abstract

The concept of sense or meaning is purported to distinguish Husserlian phenomenology from other schools of thought. However, it is also the most controversial notion, as few interpretations can preserve both the atemporality and singularity of meaning. I meet this challenge by rejecting a key assumption in previous interpretations: that the sense made of an entity by an intentional experience is itself an entity. The dehypostatization of sense in sense-making, following Lask, explains why Husserl's concepts of constitution, transcendental subject and epoché differ from their counterparts in Cartesianism and Neo-Kantianism. It helps diagnose where Husserl and Heidegger converge and diverge, and assigns different roles to art and philosophy in the research on meaning.

Keywords: *meaning, intentionality, sense-making, transcendental subjectivity, Lask.*

Introduction

If Husserlians were to compile a list of their most critical concepts, the notion of “sense” or “meaning” arguably occupies the highest position.

On the one hand, the study of sense-making is supposed to *distinguish Husserlian phenomenology from other schools of thought, including Cartesianism and Neo-Kantianism*. Although Husserl borrows terms and procedures from these schools, his interpretations are very innovative. For Husserl, “‘intentionality’ is not an ontological concept, but a ‘transcendental’ one: it has nothing to do with ‘being’ but rather with ‘sense’.”¹ Ontology studies what exists and how they exist, whereas Husserlian phenomenology questions how an entity obtains its meaning “as existent/non-existent” or “so existing” via intentionality.

This distinction in tasks differentiates Husserlian epoché from Cartesian skepticism. It also allows Husserl to exchange the Kantian question

**Wuhan University, China.*

¹ D. De Santis, *Transcendental idealism and metaphysics: Husserl's critique of Heidegger. Volume 1*, Springer 2023, p. 200.

of transcendent knowledge with “the problem of the meaning of knowable objectivity as such.”²

On the other hand, “sense” or “meaning” is *one of the most controversial notions in Husserlian phenomenology*. To preserve its *atemporality*, Husserl characterized meaning as the universal of intentional experience in *Logical Investigations*, but soon, he became critical of this view because it seems to betray our first-person experience of meaning-extraction in reflection. An extracted meaning need not be a type, neither of intentional experiences nor of intentional objects.³ We can extract the *singular* meaning obtained by a proposition via a particular judgmental intentionality, without subsuming this extracted meaning under any type.⁴ Accordingly, Husserl distinguishes between “eidetic” and “transcendental reduction,” and between “eidetic essence-phenomenology” and “transcendental phenomenology as a factual science.”⁵ This reveals the origin of the interpretative controversies around “noema,” which, according to Husserl, is “nothing more than the generalization of the idea of meaning [from the linguistic realm] to the entire realm of acts.”⁶ For Husserl, meaning is “an ideal (*ein Ideales*) but not a universal.” The ideality of meaning is not “the universality of a genus, species [and] difference.” Meanings are supposed to “belong as particulars to intentional experiences [...]. They are ideal *onta*, but singular, one-off (*einmalig*) *onta*.”⁷

² E. Husserl, *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925* (Hua IX) herausgegeben von Walter Biemel, 2. Auflage, Springer 1968, p. 311. Repeated citation of Husserliana will take the form of “Hua” in this paper.

³ Husserl attempted to explain meaning as the universal of intentional objects, but he gave up this option because it amounts to confusing phenomenology (which studies sense-making) with ontology as an eidetic science (which thematizes “how things in general are”). Cfr. Id., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution und Wissenschaftstheorie* (Hua IV/V), herausgegeben von Dirk Fonfara. Springer 2025, pp. 9, 146-150, 173, 179.

⁴ Id., *Vorlesungen über Bedeutungslehre Sommersemester 1908* (Hua XXVI), herausgegeben von Ursula Panzer, Martinus Nijhoff 1987, p. 214. Edmund Husserl, *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit (1893–1912)* (Hua XXXVIII), herausgegeben von Thomas Vongehr und Regula Giuliani, Springer 2004, p. 246.

⁵ Id., *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/23* (Hua XXXV), herausgegeben von Berndt Goossens, Springer 2002, pp. 98, 251, 344.

⁶ Id., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften* (Hua V), herausgegeben von Marly Biemel, Martinus Nijhoff 1975, p. 89.

⁷ Hua XXXVIII, pp. 246, 302; Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen. Ergänzungsband. Zweiter Teil*, herausgegeben von Ulrich Melle, Springer 2005, p. 311.

How can Husserl maintain *both atemporality and singularity* as *non-trivial* properties of meaning in a *unified* account? Few, if any, interpretations of Husserl can meet this demand. Option 1 is to give up the non-trivial reading of meaning's ideality. For Salius Geniusas, the "ideality" of meaning amounts to being constant among various subjective modes of presentation.⁸ For instance, a table is a constant for various "tables-in-how," i.e., tables perceived from a specific perspective with a specific shape and color.⁹ "Ideality" of meaning is not atemporality on this reading. Option 2 is to abandon a unified theory of meaning: meanings involved in perception, imagination, etc., are temporal, while those involved in mathematical thinking are atemporal.¹⁰ If we are not willing to trivialize meaning's ideality or endorse a disjunctivist theory of meaning, the only available options seem to be the West-Coast and East-Coast interpretations. As Option 3, the former sacrifices the singularity of meaning for its atemporality by defining meaning as a Fregean mediator.¹¹ The latter, being Option 4, sacrifices the atemporality of meaning for its singularity as it depicts noema as an entity encompassing the intentional object as a constituent.¹²

This puts Husserlian phenomenology in an awkward situation. The notion of meaning/sense is extremely central for Husserlians, but they can hardly agree on what meaning really is. Without a robust account of meaning, the task of phenomenology and its distinctive characteristics would be underdefined.

This paper aims to meet this challenge by rejecting a hidden assumption in the above options: that when we study the sense-making in an intentional experience, the sense extracted by reflection is an entity existing pre-reflectively in the reflected intentional correlation. In other words, we hypostatize the sense in sense-making. This assumption creates the interpretative trouble. If "sense" were an entity in the reflected intentional

⁸ Salius Geniusas, *The Origins of Horizon in Husserl's Phenomenology*, Springer 2012, p. 34.

⁹ Husserl calls them "objects-in-how" (*Gegenstände im Wie*), Smith uses "qua-entity," and Castañeda speaks of "guises": "thin object[s], exhausted by the properties contained in the description." Cfr. Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen. Ergänzungsband. Erster Teil* (Hua XX/1), herausgegeben von Ulrich Melle, Springer 2002, p. 168; David W. Smith, *The Circle of Acquaintance: Perception, Consciousness, and Empathy*, D. Reidel, 1989, p. 89; Hector-Neri Castañeda, *Thinking, Language, and Experience*, University of Minnesota Press 1989, p. 195.

¹⁰ E. N. Dzwiza-Ohlsen, *Die Horizonte der Lebenswelt*, Wilhelm Fink 2019, p. 148.

¹¹ D. W. Smith & R. McIntyre, *Husserl and Intentionality*, D. Reidel 1982.

¹² John J. Drummond, *Husserlian Intentionality and Non-Foundational Realism*, Kluwer 1990.

correlation, it would be either (1) a particular constituent of the intentional experience, (2) a particular constituent of the intentional object, or (3) the species of (1) or (2) as the universal mediator between them. None of these interpretative possibilities can retain both atemporality and singularity of meaning.

For this reason, I propose *dehypostatizing the sense in sense-making*.¹³ An intentional experience makes sense of the intended entity, but this does not imply the existence of an entity called “sense” in that intentional correlation. Rather, philosophers postulate meaning as a theoretical entity in reflection to analyze the sense-making experience. Call the pre-reflective sense “meaningfulness” and the product of reflection “meaning.” On the one hand, meaningfulness, as the condition for the sense-maker to understand the intentional object, is not an entity. This implies the atemporality of meaningfulness. On the other hand, philosophers individuate meaning based on the reflected intentional correlation. Depending on whether they are dealing with a particular intentional correlation or a type of intentional correlations, the postulated proxy entity called meaning is correspondingly a particular or a universal. So long as meaning is extracted from the pre-reflective intentionality, it derives atemporality from meaningfulness. For this reason, the extracted meaning can be both atemporal and singular.

This proposal might appear too bold for many Husserlians, but it has supporters. Jocelyn Benoist argues that “this ‘sense’ is, however, unlike an entity.”¹⁴ Waldenfels endorses an *Urdifferenz* between entity (“something”) and meaningfulness (“as something”); the latter “functions before it is thematized and handled as a quasi-something.”¹⁵ The most prominent proponent of dehypostatizing the sense in sense-making is arguably Emil Lask, on whom my discussions will mainly rely (Section 2).

Why should a Husserlian endorse the dehypostatization of sense in sense-making (Section 3)? Besides providing a unified account of meaning that retains both atemporality and singularity, this proposal allows a reinterpretation of classical concepts and procedures in Husserlian phenomenology, such as “constitution,” “epoché” and “transcendentality.” This reinforces the boundary between Husserlian phenomenology and other schools of thought mentioned at the start.

¹³ This talk of “dehypostatization” originates from Castañeda op. cit., p. 194.

¹⁴ J. Benoist, *Von der Phänomenologie zum Realismus: Die Grenzen des Sinns*, Mohr Siebeck 2022, p. 134.

¹⁵ B. Waldenfels, R. Erfahrung, in H.-D. Gondek, T. N. Klass and L. Tengelyi (eds.), *Phänomenologie der Sinnereignisse*, Wilhelm Fink 2011, pp. 22-23.

The dehypostatization proposal is also valuable beyond Husserlian scholarship (Section 4). It might reveal where Husserlian and Heideggerian phenomenology converge and diverge. It has interesting implications for the hard problem of consciousness. Last but not least, it implies a distribution of work for art and philosophy in the research on sense-making.

A Laskian Account of Husserlian Meaning

In his groundbreaking work *The Logic of Philosophy and the Category Theory* (and especially in the introductory part of the book), Lask makes a clear distinction between what is valid (*Geltendes*) and what is there (*Seiendes*). This “gap between *Seiendes* and *Geltendes*” should not be confused with the Platonic distinction between particular and universal. For Lask, “the difference between the individual and the universal has nothing to do with that between *Seiendes* and *Geltendes*,” and the mistake of Platonism consists in “blurring the boundary between ametaphysical *Geltung*-philosophy and metaphysics of the ultrasensorial (*Übersinnlichen*).”¹⁶ Platonism “repress[es] the realm of *Geltung* [and] orient[s us] exclusively to the alternative of sensorial and ultrasensorial,” with “the realm of *Geltung* drawn into the metaphysical realm and ‘hypostatized’ to the latter.”¹⁷ For this reason, Lask warns philosophers against “allowing the metaphysical to spread excessively to *Geltendes*” and “desiring to press all philosophical problems into the sphere of *Geltung* out of the expulsion of the ultrasensorial.”¹⁸

What is the *Geltendes* if it is not any sort of entity at all? Lask’s positive description is “clarity moment” (*Klarheitsmoment*), i.e., what allows an entity to “stand in clarity,” to “trans-appear” (*durchscheinen*).¹⁹

How should we explore *Geltendes* if it plays such an important role? One way is to “directly experience,” as “a direct devotion to” the *Geltendes*, and another is to “know” the *Geltendes* by thematizing it. The first mode is to “lose oneself” (*Sichverlieren*) in “simply ‘living’,” which is characteristic for enjoying artworks, while the second mode needs “transporting the direct to the indirect and distant,” which is typical for philosophical investigation that “makes [the *Geltendes*] into an object.”²⁰

¹⁶ E. Lask, *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre* (Gesammelte Schriften II). Herausgegeben von Herrigel, J. C. B. Mohr, 1911/1923, pp. 6, 79, 270.

¹⁷ *Ivi*, pp. 12, 268.

¹⁸ *Ivi*, p. 15.

¹⁹ *Ivi*, pp. 75-77, 103.

²⁰ *Ivi*, pp. 189-193.

Why should a Husserlian find this useful for developing a theory of meaning? To begin with, Lask considers his account as a critique of Husserl's theory of meaning in *Logical Investigations*. According to Lask, Husserl and Bolzano's divide between object and sense/meaning falls prey to the Platonic dichotomy; they understand meaning/sense as the universal of particulars, but according to Lask, "there is no 'ultra' (*über*) relation [characteristic for the particular/universal divide] between the two regions [=entity and meaning]." ²¹

This gives us a reason to treat the Laskian *Geltendes* as the dehyposatized sense in sense-making. As the sense-maker pre-reflectively enjoys his sense-making experience, meaningfulness (the sense made of an entity) is not yet an entity, but what allows the sense-maker to understand the entity as such an entity. This corresponds to the "clarity moment" above. In philosophical reflection, a higher-order sense-maker postulates a theoretical entity called "meaning" – the objectified *Geltendes* in Lask – to analyze the merely enjoyed pre-reflective sense-making experience.

A caveat: although Lask should identify his use of *Geltendes* with the Husserlian meaning if he considers his critique as relevant, his positive definition of meaning/sense deviates. This reveals the residue of Neo-Kantianism in Lask that betrays his insight. In subsequent parts of his book, Lask invokes the Neo-Kantian form/material divide to explain the *Geltendes/Seiendes* distinction proposed in the introductory part. Being valid (*gelten*) is interpreted as being valid for an entity (*hingelten*), and Lask concludes that *Geltendes* is the "form 'on' [the entity] (*daran*)," just like a token of color on a visual object. ²² But this implies that *Geltendes* is just another sort of entity. Accordingly, Lask's own use of "sense" – "the in-one-another, the interlock (*Verklammerung*) of form and material, the entirety [of them]" – implies a mereological relation between *Geltendes* and *Seiendes*. ²³ This betrayal of his *Geltendes/Seiendes* divide originates probably from Lask's mentor Heinrich Rickert, who interprets Lask's divide by saying that "should (*Sollen*) and being valid (*Gelten*), just like existing and the real being (*das reale Sein*), stand under the broadest concept of being." ²⁴ If this held,

²¹ *Ivi*, p. 42. Lask wrote Husserl a letter on this, but it is unclear whether Husserl has taken that seriously. Cfr. Edmund Husserl, *Briefwechsel* (Hua Dok III), herausgegeben von Karl Schumann in Verbindung mit Elisabeth Schumann, Springer 1994, Bd. 5, p. 31.

²² Lask op. cit, pp. 31-32

²³ *Ivi*, p. 34

²⁴ H. Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis*, historisch-kritische Ausgabe, herausgegeben von Rainer A. Bast, De Gruyter 1928/2018, p. 250.

Geltendes would be a just subtype of *Seiendes*, contradicting Lask's original claim.

Suppose we purify Lask from this Neo-Kantian residue. His *Geltendes/Seiendes* divide then allows Husserlians to preserve both the atemporality and singularity of meaning. The dehypostatized sense is not any sort of entity at all and thus has no temporal determinations. If the postulated theoretical entity "meaning" is not a complete fiction, it should be a proxy for the dehypostatized sense, i.e., it should capture the sense-making experience while allowing us to analyze this experience in a way that we are used to (decomposing an entity into constituents). Because of this connection to meaningfulness, meaning can inherit its atemporality. Since meanings are postulated by philosophers to analyze sense-making experiences, they can be flexibly individuated. If philosophers are interested in particular intentional correlations, the meanings obtained by the intentional objects are singular. They are individuated by each particular intentional correlation. If philosophers are interested in a type of intentional correlations, the corresponding meaning is universal. In short, the Laskian account of Husserlian meaning implies an *experience-first strategy* to individuate meaning. This contrasts with the mainstream meaning individuating procedure in linguistics, which can be termed *expression-first*: expression type/token maps one-to-one to context-invariant linguistic meaning/context-sensitive extralinguistic content.²⁵

The Laskian account of Husserlian meaning reveals an ambiguity in phenomenological reflection. Husserl's positive characterization for the extracted meaning in reflection is "the Intended as Such" (*das Vermeinte als solches*), but this can be understood in two ways.²⁶ Phenomenological reflection might aim to capture (1) *the entity made sense of* by being intended, or (2) *the sense in which* the entity is being intended, viz., *the sense made of an entity*. Husserl did not make a clear distinction between these two. Most of the time, he and his interpreters assume the first reading. However, there is also evidence that Husserl sometimes endorses (2). In the original context where he says "noema is nothing more than the generalization of the idea of meaning to the entire realm of acts," Husserl describes the intentional object as "the in noema meant objectivity" (*im Noema bedeutete*

²⁵ Cfr. F. Recanati, *Direct Reference: From Language to Thought*, Blackwell 1993.

²⁶ E. Husserl, *Logik und Allgemeine Wissenschaftstheorie. Vorlesungen 1917/18 mit ergänzenden Texten aus der ersten Fassung von 1910/11* (Hua XXX), herausgegeben von Ursula Panzer, Kluwer 1996, pp. 49-50.

Gegenständlichkeit).²⁷ This suggests that the dehypostatized meaningfulness is precisely “the sense in which” the intentional object is intended, and philosophers want to capture this via the theoretical entity meaning. However, one should refrain from reading the “in” in “the sense in which” mereologically, as if meaningfulness were an entity encompassing the intentional object. Unfortunately, this is what Husserl sometimes did himself, which misled the East-Coast interpreters.²⁸

Why Husserlians Should Prefer the Dehypostatization of Sense

I argued that the Laskian account of Husserlian meaning can preserve both the atemporality and singularity of meaning. This gives it an advantage over competing interpretations. Apart from its power in solving the interpretative debate, this Laskian account can also better explain what distinguishes Husserlian phenomenology from other schools of thought.

“Transcendental” and “constitution” are two terms that Husserl arguably borrows from Neo-Kantianism. “Transcendental” means what is not empirical but makes empirical knowledge possible. In this sense, “transcendental” is “ultra-empirical” for Kantians. The Kantian solution to the possibility problem of empirical knowledge follows this pattern: how can the transcendental subject obtain knowledge about the transcendent world if he is sharply isolated from it? The transcendental subject has to insert himself (*hineinlegen*) into the world as a sensation-organizing form if his empirical knowledge is possible.²⁹ Consequently, the transcendent world is co-constituted by the sensation and the subjective form.

Although Husserl uses the same terms, he gives them very different interpretations. “Transcendental” no longer means “ultra-empirical” since Husserl explicitly speaks of “transcendental empirics” “transcendental fact,” and “transcendental experience (*Erfahrung*).”³⁰ Rather, by “transcendental subjectivity,” Husserl means “ultramundane” (*überweltlich*): the sense-maker does not become part of the world by making sense of the world via intentionality. This contrasts with the embodied psychological subject as an “intramundane” (*innerweltlich*) entity.³¹ Consequently, when Husserl describes the transcendental subject as “constituting the world,” he does not

²⁷ Hua IV/V, pp. 150, 154.

²⁸ Hua XXVI, p. 212.

²⁹ Rickert op. cit., p. 371

³⁰ Hua XXXV, pp. 111, 344.

³¹ Hua IX, p. 345.

mean that the sense-maker inserts himself as a material-organizing form into the world. Rather, the Husserlian “constitution” only means that the sense-maker is the subject “in whose functioning the world obtains meaning” or “in whose unknown achieving (*Leisten*) this world obtains meaning for us.”³² In short, constitution as sense-making does not imply any ontological role of the sense-maker.

The Laskian account of meaning fits nicely into this picture. If the sense made of an entity is not an entity at all, the sense-making experience does not add anything to our ontological catalogue, although we might postulate a theoretical entity called meaning in reflection. For this reason, intentionality is a unique type of relation. Unlike other relations discussed by ontology (causal, mereological, etc.), intentionality holds even if one of its relata is impossible to exist (say, a round square) because intentionality does not integrate the two sides of the correlation into a whole, with the largest whole being the world.³³ The sole function of intentionality is sense-making. Given the dehyposatized status of meaningfulness, the sense-maker does not have an immediate ontological role to play because of intentionality.³⁴

Accordingly, the Husserlian epoché differs from the Cartesian methodological skepticism despite the apparent similarity. While Descartes wishes to find an infallible epistemic foundation from which the existence of the world might be inferred, Husserl suspends the judgment of mundane existence for another reason. To decide what exists and how they exist is the job of ontology. Phenomenology has another concern: how entities obtain meaningfulness as existent/non-existent. Husserlian phenomenology wants to “clarify the sense of this world [...], its ground of legitimacy” rather than providing support for realism or anti-realism about the intentional object.³⁵ Engagement in the ontological task could distract from the phenomenological research on sense-making. For this reason, Husserl needs to bracket the existence of the world. This echoes the Laskian distinction between ametaphysical *Geltung*-philosophy and metaphysics.³⁶

³² Hua Dok III/3, pp. 377, 498.

³³ Hua IV/V, p. 544

³⁴ I said “immediate” because the sense-maker could play an ontological role, as an ontologically relevant fact needs sense-making as an ingredient. Say, if performing an action requires making sense of the motivating reason, then the sense-maker plays an ontological role in virtue of its connection to agency. The sense-maker alone does not have immediate ontological implications.

³⁵ Hua IV/V, p. 624

³⁶ Cfr. Section 2.

Similarly, one should refrain from assimilating the Husserlian transcendental subject with any other conception of subject with a clear ontological implication. Take Fichte's absolute ego as an example. As understood by Fichte, the absolute ego is a striving to identify everything with himself, "to fill in the infinity, [...] to encompass it," as if the absolute ego has an impulse to conquer.³⁷ This striving encounters resistance, which leads to the distinction between (cognitive) ego and non-ego within the absolute ego.³⁸ In contrast, the Husserlian sense-maker does not interfere with the entity made sense of.

To conclude, the dehypostatization of sense in sense-making urges a purification of the Husserlian transcendental subject (the sense-maker *simpliciter*) from the mixture with ontologically relevant subjects (the Kantian form, the Cartesian foundation, the Fichtean conqueror, etc.). This does not preclude the possibility of a certain sense of subject with ontological relevance in phenomenology. In fact, Husserl himself speaks of a subject *qua* ultimate individuator, who is supposed to confer individuality to spatiotemporal positions.³⁹ The lesson is what Susanna Schellenberg calls "the polysemy of 'I'."⁴⁰ The first-person pronoun is ambiguous, incorporating more basic notions of subjects in the course of historical sedimentation. If a Husserlian wants to maintain the distinctiveness of phenomenology from other disciplines, he is obliged to disambiguate "I" into functionally distinct concepts, such as the Husserlian transcendental subject, and then ask why they *de facto* converge.

Why Non-Husserlians Should Also Prefer the Dehypostatization of Sense

I argued above that Husserlians should prefer the dehypostatization of sense in sense-making, given its explanatory benefits for Husserlian phenomenology. Is this proposal also attractive for non-Husserlians? I would like to say yes.

³⁷ J. G. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, Felix Meiner 1794¹, 1802², 1956, p. 83; Johann G. Fichte. Grundriss des Eigentümlichen der Wissenschaftslehre, in I. M. Fichte (ed.), *Fichtes Werke. Band I: Zur theoretischen Philosophie I*, Walter de Gruyter 1795¹, 1802², 1971, p. 359.

³⁸ Id., *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, p. 186

³⁹ Hua IV/V, p. 231; Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Erster Teil (1905–1920)* (Hua XIII), herausgegeben von Iso Kern, Martinus Nijhoff 1973, p. 3.

⁴⁰ Susanna Schellenberg, The Polysemy of "I", "Mind and Language", 2025, No. 41(May 26), pp. 2-20. <https://doi.org/10.1111/mila.12551>

First of all, it helps diagnose where Husserlian and Heideggerian phenomenology converge and diverge. As shown by Steven Crowell, Lask has deeply influenced Heidegger.⁴¹ For Heidegger in *Being and Time*, “sense is an existential (*Existential*) of Dasein, not a property which adheres to the entity, lies ‘behind’ it or floats somewhere as an ‘intermediary realm’.”⁴² This resonates with the dehypostatization of Husserlian meaningfulness. Nevertheless, Heidegger takes another lesson from Lask, who writes “the being of the entity already belongs to *Geltendes*, and thus to non-entity.”⁴³ This is a probable origin of the Heideggerian ontological difference between being and entity. In short, although both Husserlian and Heideggerian phenomenology emerge from purifying the Neo-Kantian residue, Heidegger parts from Husserl as he identifies *Geltendes* with being.

Another value of the dehypostatization proposal is an explanation of why the hard problem of consciousness is so hard. The easy problem of consciousness is to find out what physiological activities *de facto* correlate with consciousness. This does not tell us whether there are necessary connections between consciousness and physiological activities and if so, what they are.⁴⁴ Why is this problem so hard? If we assume that a mental state is conscious in virtue of intentionality (intentionalism in the weakest sense), the dehypostatization proposal might provide an answer: since the sense made of an entity is not yet an entity, making sense of an entity via consciousness need not produce anything ontologically relevant. This makes it difficult to make a stable association of conscious experiences with other types of entities, such as physiological activities.

Finally, the dehypostatization proposal implies a work distribution between art and philosophy in the research on meaning. Recall that Lask distinguishes two approaches to *Geltendes*.⁴⁵ One is an immersed devotion typically experienced in enjoying artworks, and another is philosophical reflection. Art allows the preservation of the dehypostatized status of sense, but it cannot provide an articulated account of sense-making. This is the job of philosophy. Still, philosophers should know in the first place that the

⁴¹ Cfr. S. G. Crowell, *Husserl, Heidegger, and the Space of Meaning: Path toward Transcendental Phenomenology*, Northwestern University Press 2001.

⁴² M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Gesamtausgabe Band 2, herausgegeben von F.-W. von Herrmann, Vittorio Klostermann 1977, p. 201.

⁴³ Lask op. cit., p. 46

⁴⁴ D. J. Chalmers, *The conscious mind: In search of a fundamental theory*, Oxford University Press 1996.

⁴⁵ Cfr. Section 2.

theoretical entity meaning that they postulate to analyze the sense-making experience is a mere proxy for the dehypostatized sense. This does not devalue philosophical thinking. To use the words of Fichte, boundary and infinity presume one another.⁴⁶ One cannot talk about the boundary of philosophy in the research on meaning without already going beyond that boundary via art, and cannot characterize the dehypostatized sense preserved by enjoying artworks as an infinite target without engaging oneself in a philosophical reflection on meaning. In short, artistic enjoyment of sense-making experience is blind without philosophical articulation of sense-making, and philosophical research on meaning is empty without direct devotion to meaningfulness in artistic enjoyment.

Conclusion

Husserlian phenomenology argues that our intentional experiences are responsible for sense-making. Should we take literally from this description that there is an entity called “sense” in the sense-making experience? This paper argues for a negative answer, as a positive reply creates interpretative trouble. Besides, the dehypostatization proposal, developed via a critical interpretation of Emil Lask’s distinction between *Geltendes* and *Seiendes*, can better account for the boundary between Husserlian phenomenology and other schools of thought, despite their similarities in terminology and procedure. Dehypostatizing the sense in sense-making also has interesting implications beyond Husserlian phenomenology, including a distribution of work between art and philosophy in the research on meaning.

⁴⁶ Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, p. 286.

Pio Colonnello,
ESISTENZA E TRASCENDENZA. SAGGIO SU JASPERS,
Mimesis, Milano-Udine 2025 (111 pp.)
BIUSO Alberto Giovanni

Il Novecento è stato per la filosofia un secolo di trionfo e di tragedia.

Trionfo per aver mostrato come la troppo superficiale previsione della sua morte sia stata clamorosamente smentita da un pensiero plurale, critico e profondo, quale di rado si è avuto dopo i Greci. Soprattutto *critico* verso le contraddizioni delle società umane e dei loro apprendimenti e *plurale* nella metodologia di approccio alla comprensione dell'accadere.

Tragedia per le faglie di conflitto e di incomunicabilità che la violenza del XX secolo ha creato tra pensatori tutti consapevoli dell'amara complessità del divenire ma per varie ragioni viventi in luoghi interiori e culturali diversi e persino incompatibili.

Il rapporto tra Martin Heidegger e Karl Jaspers è un esempio tra i più chiari di questo dramma ermeneutico ed esistenziale. Di tale relazione Pio Colonnello indica i momenti chiave, i documenti fondamentali, l'intricato e sinuoso percorso. E lo fa con grande equilibrio critico ed ermeneutico, al quale si aggiunge una vera e propria *pietas* che si percepisce in ogni pagina nei confronti dei limiti e degli slanci delle persone coinvolte in tale plesso storico e intimo.

Sono soprattutto i sentimenti e i giudizi di Jaspers a essere indagati, sia perché a lui il libro è dedicato sia perché egli fu assai più esplicito del suo interlocutore, anche se non poche delle lettere con le quali si rivolgeva a Heidegger portano l'annotazione di sua stessa mano 'non spedita'. In ogni caso non soltanto negli anni Venti ma lungo tutta la loro vita "aumenta comunque la tensione tra affetto ed estraneità, tra ammirazione e indifferenza, tra disapprovazione e consenso"⁴⁷.

L'apprezzamento verso molti contenuti del *Discorso di Rettorato* che Heidegger tenne nel maggio del 1933 si coniuga allo stupore e all'amarezza per il silenzio heideggeriano su quanto andava accadendo in Germania; il severo giudizio su Heidegger trasmesso alla Commissione di epurazione

⁴⁷ Pio Colonnello, *Esistenza e trascendenza. Saggio su Jaspers*, Mimesis, Milano-Udine 2025, p. 19.

alleata nel 1945 si unisce alla consapevolezza che comunque negli anni precedenti Heidegger aveva attivamente agito per proteggere alcuni professori ebrei o per aiutarli a trovare sede e lavoro fuori dalla Germania (Werner Brock, Eduard Fraenkel, Georg von Hevesey, Elisabeth Blochmann, Paul Kristeller, Karl Löwith).

Il documento forse più emblematico e davvero significativo di questa relazione sono le parole che si possono leggere in una lunga nota del 1964, nella quale Jaspers scrive “così è andata tra me e Heidegger. Per questo trovo insopportabili, senza alcuna eccezione, tutte le critiche che egli ha subito: lassù, infatti, su quell’altopiano, non avrebbero trovato posto”⁴⁸. Il lassù, l’altopiano e le altre intense metafore spaziali enunciate da Jaspers in questo testo indicano lo spazio della filosofia, che per Heidegger e per Jaspers è evidentemente lo stesso spazio di Nietzsche, e dunque non “*ein Ruhebett oder der Weg zu einem Ruhebett, oder eine Unterhaltung, oder ein Müßiggang, — für mich ist sie eine Welt der Gefahren und Siege, in der auch die heroischen Gefühle ihre Tanz- und Tummelplätze haben*”. Un giaciglio di riposo o la via a un giaciglio di riposo, oppure uno svago o un ozio; ma per me essa è un mondo di pericoli e di vittorie, in cui anche i sentimenti eroici trovano le loro arene per la danza e per la lotta”⁴⁹. Le parole di Jaspers, nota con finezza Colonnello, costituiscono “un invito che eleva l’amicizia filosofica con Heidegger, attraversata da luci e ombre, da estraneità e affinità, su un piano nobilissimo, carico di pathos”⁵⁰.

Nell’intenso capitolo (il secondo) dedicato al rapporto davvero totale tra Jaspers e la moglie Gertrud Mayer - “una storia d’amore in tempi oscuri”⁵¹ - si trova una nota rivelatrice della dimensione anche politica che attraversa tutta l’opera di Jaspers e tutte le sue relazioni. Il 3 ottobre del 1942 Jaspers scrive che data l’identità e la fede ebraica di Gertrud, “la causa degli ebrei doveva diventare anche la mia causa”, aggiungendo con chiarezza “non però il nazionalismo ebraico, non il sionismo, che mi appariva pernicioso”⁵².

La seconda parte del volume analizza e discute con altrettanta chiarezza i temi della corporeità, della fenomenologia, della psichiatria, tutti posti sotto la luce di una distinzione fondamentale, “di una concezione di ‘corpo vivente’ (*Leib*), ben distinto dal corpo-cosa, di cui si occupano le scienze sperimentali, dal corpo inteso come ente tra gli enti, di cui è possibile fornire una

⁴⁸ Ivi, p. 34.

⁴⁹ F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, tr. it. *La Gaia Scienza*, af. 324.

⁵⁰ P. Colonnello, op. cit., p. 63.

⁵¹ Ivi, p. 37.

⁵² Ivi, p. 44.

spiegazione anatomica e fisiologica”⁵³. Da qui sorge la consonanza con le prospettive dell’antropoanalisi esistenziale di Ludwig Binswanger e della psicopatologia fenomenologica di Eugène Minkowski, alle quali si aggiunge una complessa e dinamica “assonanza, pur nella diversità delle posizioni teoriche, tra la ‘fenomenologia dell’esperienza religiosa’ in James e la fenomenologia dell’*Erleben* patologico in Jaspers”⁵⁴.

In ogni caso il filosofo e lo psichiatra Jaspers è del tutto consapevole della “necessità di guardare la malattia mentale da diversi punti di vista, in nome di un pluralismo metodologico” e su una “linea di confine che collega e, al tempo stesso, distingue la normale vita psichica dalla sua insorgenza patologica, dal momento che assai rilevante è l’attenzione alla questione della soggettività nelle sue molteplici tonalità psichiche e patologiche”⁵⁵.

Di tale plesso esistenziale e teoretico, che è la vita e l’opera di Jaspers, il libro restituisce per intero, come si vede, la natura, il dolore, il rigore.

⁵³ *Ivi*, p. 67.

⁵⁴ *Ivi*, p. 80.

⁵⁵ *Ivi*, p. 96.

Angela Ales Bello, Anna Maria Sciacca,
DALLE ANIME PEZZENTELLE A RIVEDER LE STELLE.
PURGATORIO, UN LUOGO MISTERIOSO,
Castelvecchi, Roma 2026 (240 pp.)
DE LEO Antonio

Nel panorama contemporaneo degli studi fenomenologici sulla religione, il volume di Angela Ales Bello e Anna Maria Sciacca rappresenta un contributo di particolare rilievo perché affronta una delle figure più enigmatiche e resistenti dell'immaginario cristiano – il Purgatorio – sottraendola tanto alla riduzione esclusivamente dottrinale quanto alla semplice ricostruzione storico-culturale. L'originalità del libro consiste infatti nel mostrare come il Purgatorio possa essere interrogato quale esperienza-limite della coscienza religiosa, figura antropologica della trasformazione e luogo simbolico in cui si manifesta la tensione dell'esistenza verso un compimento possibile.

Il volume si colloca all'interno di una linea di ricerca ormai consolidata: una fenomenologia della vita religiosa che non si limita a descrivere sistemi teologici o rappresentazioni culturali, ma cerca di riportare alla luce l'esperienza originaria in cui tali forme prendono corpo e acquistano significato. Dopo *Ti racconto l'aldilà. Fenomenologia della vita umana ante mortem e post mortem* (2023), le autrici orientano la riflessione verso un tema insieme teologico, antropologico e simbolico: il Purgatorio, osservato attraverso la sua espressione più concreta, inquietante e profondamente radicata nella religiosità popolare, il culto napoletano delle anime pezzentelle. La scelta metodologica del volume è già contenuta nel suo movimento iniziale: il Purgatorio non viene affrontato come una teoria dell'aldilà, ma attraverso un attraversamento esperienziale e situato. Il viaggio a Napoli non costituisce una semplice cornice narrativa, bensì assume una funzione propriamente fenomenologica. Le chiese di Santa Luciella e Santa Maria dell'Arco diventano luoghi in cui il rapporto tra visibile e invisibile si rende esperibile, spazi nei quali il confine tra presenza e assenza, memoria e oblio, vita e morte viene continuamente rinegoziato. Il Purgatorio emerge così come

una soglia abitata, una dimensione in cui il senso si manifesta attraverso pratiche, simboli e relazioni.

Il culto delle anime pezzentelle costituisce il nucleo simbolicamente più denso dell'opera. Il teschio custodito, curato, lucidato e talvolta accolto negli spazi domestici o devozionali non può essere interpretato né come semplice reliquia né come sopravvivenza folklorica. Esso rappresenta piuttosto un dispositivo relazionale: una presenza dell'assenza capace di interrompere la concezione moderna della morte come definitiva cessazione. L'anima pezzentella, povera e dimenticata, diviene la figura estrema della persistenza della relazione oltre la soglia biologica. Il morto continua a chiedere cura, ma anche a restituire una forma di vicinanza e protezione.

Proprio qui il volume apre una questione filosoficamente rilevante: la struttura ambivalente della mediazione tra vivi e defunti. L'anima purgante dipende dalle preghiere dei vivi, ma può a sua volta intercedere per loro. La relazione non segue una direzione univoca, ma assume la forma di una circolarità in cui le posizioni di soggetto e oggetto, attivo e passivo, vengono continuamente ridefinite. Tale dinamica richiama la nozione di "ambiguità originaria" elaborata da Maurice Merleau-Ponty: la relazione precede le identità che essa stessa contribuisce a costituire.

L'asse interpretativo più fecondo del volume è tuttavia rappresentato dalla categoria del limen. Il Purgatorio viene pensato come una struttura di soglia, una dimensione intermedia che consente di interrogare il senso stesso dell'esistenza umana. Significativamente, le autrici affermano: "Il Purgatorio fa parte, quindi, di quel mondo dell'aldilà che è legato nella teologia cristiana alla Rivelazione; allora, prima di descrivere questa situazione 'di mezzo' è opportuno parlare del senso dell'esistenza umana, delle possibilità che sono offerte, ma anche dei limiti e delle difficoltà"¹.

Questa scelta metodologica è decisiva: l'escatologia viene ricondotta alla domanda antropologica fondamentale. Prima ancora di chiedere che cosa sia il Purgatorio, occorre interrogare quale idea di essere umano lo renda pensabile. In questa prospettiva il libro amplia significativamente il campo della fenomenologia della religione: l'oggetto dell'indagine non è soltanto il contenuto di una credenza, ma il modo in cui una configurazione simbolica rende possibile un'esperienza del senso.

Il Purgatorio diventa così una forma fenomenologica della trascendenza: una modalità attraverso cui la coscienza interpreta la propria

¹ Angela Ales Bello, Anna Maria Sciacca, *Dalle anime pezzentelle A riveder le stelle. Purgatorio, Un luogo misterioso*, Castelveccchi, Roma 2026, p. 185.

incompiutezza, il proprio limite e il proprio orientamento verso un compimento. L'interesse filosofico del volume risiede proprio in questo spostamento: dall'aldilà come oggetto di rappresentazione alla struttura intenzionale della vita che continua a interrogarsi sul proprio destino.

In questo senso il dialogo con Edmund Husserl appare centrale. L'intenzionalità non indica soltanto il carattere relazionale della coscienza, ma il fatto che ogni esperienza umana è già orientamento verso qualcosa. Ales Bello e Sciacca mostrano come tale orientamento possieda una profondità esistenziale: la libertà non consiste semplicemente nella possibilità di scegliere contenuti diversi, ma nella capacità di imprimere una direzione all'esistenza. Il destino ultimo non appare allora come un evento aggiunto dall'esterno alla vita, ma come il compimento di una traiettoria che si costruisce nella sedimentazione delle scelte e degli orientamenti fondamentali.

In questa prospettiva il riferimento a Edith Stein assume un valore strutturale. La nozione di "nucleo dell'anima" o "centro dell'anima" non rappresenta una semplice metafora psicologica, ma esprime una concezione ontologica della persona come profondità capace di orientarsi verso il proprio compimento. Il Purgatorio può essere letto allora come la figura estrema di questa logica: un processo di trasformazione nel quale l'essere umano viene ricondotto alla verità della propria vocazione.

Il volume dialoga implicitamente anche con alcune linee della fenomenologia contemporanea, da Jean-Luc Marion a Michel Henry, accomunate dall'attenzione al rapporto tra visibile e invisibile, manifestazione e trascendenza. Pur seguendo un percorso autonomo, Ales Bello e Sciacca mostrano come la dimensione religiosa non si esaurisca nella rappresentazione concettuale del divino, ma si renda accessibile attraverso esperienze incarnate, pratiche simboliche e forme concrete di relazione.

Il confronto con Jacques Le Goff permette inoltre di precisare la specificità dell'approccio adottato. Le Goff ha interpretato il Purgatorio come una costruzione storica della cristianità medievale, nata dall'intreccio tra giustizia e misericordia e consolidatasi attraverso una lunga elaborazione teologica. Ales Bello e Sciacca non contestano questa genealogia, ma spostano la domanda su un piano diverso: non soltanto come il Purgatorio sia stato storicamente elaborato, ma perché esso continui a emergere come figura antropologicamente necessaria. La questione diventa allora fenomenologica: che cosa rivela la persistenza del "tra"?

È proprio nel "tra" che il libro trova la sua coerenza più profonda. Il Purgatorio non appare semplicemente come un terzo spazio collocato tra

Inferno e Paradiso, ma come la figura stessa della trasformazione. Esso esprime la condizione di un essere umano che non coincide mai completamente con ciò che è, ma permane aperto a ciò che può diventare.

Il viaggio napoletano diviene così un laboratorio fenomenologico della soglia. Le cripte, i teschi e gli spazi ipogei non sono soltanto luoghi della memoria della morte, ma dispositivi simbolici che sospendono la separazione moderna tra il mondo dei vivi e quello dei defunti. La morte non cancella la relazione: la trasforma, inserendola in una rete di cura, preghiera e reciprocità.

Il volume attraversa poi la lunga durata della tradizione ebraico-cristiana fino alla straordinaria elaborazione dantesca del Purgatorio come spazio poetico e teologico. Tuttavia, il suo interesse principale non consiste nella storia delle rappresentazioni, bensì nella persistenza di una figura liminale che continua a interrogare l'esperienza umana anche quando la cultura contemporanea sembra averla espulsa.

La modernità, infatti, non ha semplicemente criticato il Purgatorio: ne ha progressivamente indebolito la possibilità simbolica, insieme alla struttura teleologica dell'esistenza. Quando viene meno un orizzonte di compimento, anche l'idea di trasformazione rischia di perdere consistenza. E tuttavia proprio questa perdita rende ancora più evidente la domanda fondamentale che il Purgatorio custodisce: la domanda sul compimento dell'umano.

Il Purgatorio diviene così un sintomo antropologico della condizione contemporanea. Esso manifesta la difficoltà dell'essere umano ad accettare una concezione puramente conclusiva della propria esistenza e conserva la traccia di una speranza che continua a interrogare il senso della vita.

Le pagine finali del volume mantengono volutamente aperta l'indeterminatezza ontologica del tema: "non c'è una descrizione univoca della situazione dei defunti nel Purgatorio, perciò si può parlare di un luogo "misterioso" ..."². Il mistero non costituisce un limite della conoscenza, ma la struttura stessa dell'oggetto indagato. Ciò che permane è la dimensione della purificazione: "una situazione di purificazione delle pene relative alle azioni negative commesse; si tratta di una speranza per tutti noi nella misura in cui ci riconosciamo peccatori ma ci pentiamo di non avere sempre fatto il bene e accettiamo il castigo per giungere in una realtà dove regna il bene e la pace"³.

Il contributo più originale del volume consiste dunque nello spostamento dalla domanda sull'aldilà alla domanda sulla struttura della

² *Ivi*, p. 249.

³ *Ibidem*.

coscienza che rende possibile pensarlo. Il confronto con Agostino e la sua temporalità interiore, con Tommaso d'Aquino e la logica della giustizia ordinata, con la tradizione mistica cristiana, mostra come il Purgatorio sia stato storicamente molto più di un luogo dell'aldilà: esso è una forma di pensiero del tempo umano, della responsabilità e della trasformazione.

Il *limen* diventa così una categoria critica capace di mettere in comunicazione ontologia, antropologia ed escatologia. Il libro non si limita a proporre una riflessione sul Purgatorio: mostra perché questa figura continui a esercitare una forza filosofica e antropologica.

Più che dimostrare il Purgatorio, Ales Bello e Sciacca mostrano perché l'essere umano non riesca a smettere di pensarlo. In questa eccedenza del senso rispetto alla semplice dottrina, nella tensione tra incompiutezza e speranza, risiede il valore filosofico più alto di un volume che restituisce al Purgatorio la sua autentica profondità: quella di una figura della trasformazione dell'umano.

