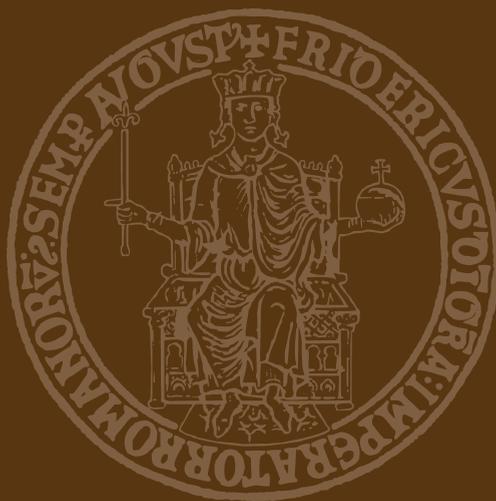


Università degli Studi di Napoli Federico II  
Scuola delle Scienze Umane e Sociali  
Quaderni  
27

# LE PAROLE DELLA FILOSOFIA

*Le metamorfosi del vocabolario del pensiero nella storia*

a cura di Anna Motta e Lidia Palumbo



Federico II University Press



fedOA Press



Università degli Studi di Napoli Federico II

Scuola delle Scienze Umane e Sociali

Quaderni

27



# Le parole della filosofia

Le metamorfosi del vocabolario del pensiero nella storia

a cura di Anna Motta e Lidia Palumbo

Federico II University Press



fedOA Press

Le parole della filosofia : le metamorfosi del vocabolario del pensiero nella storia / a cura di Anna Motta e Lidia Palumbo. – Napoli : FedOAPress, 2024. – 464 p. ; 24 cm. – (Scuola di Scienze Umane e Sociali. Quaderni ; 27).

Accesso alla versione elettronica:  
<http://www.fedoabooks.unina.it>

ISBN: 978-88-6887-225-0

DOI: 10.6093/978-88-6887-225-0

Online ISSN della collana: 2499-4774

Questo volume è stato pubblicato grazie al finanziamento di Ateneo concesso dall'Università di Napoli Federico II e con un contributo della Società Filosofica Italiana (SFI).

#### *Comitato scientifico*

Enrica Amaturò (Università di Napoli Federico II), Simona Balbi (Università di Napoli Federico II), Antonio Blandini (Università di Napoli Federico II), Alessandra Bulgarelli (Università di Napoli Federico II), Adele Caldarelli (Università di Napoli Federico II), Aurelio Cernigliaro (Università di Napoli Federico II), Lucio De Giovanni (Università di Napoli Federico II), Roberto Delle Donne (Università di Napoli Federico II), Arturo De Vivo (Università di Napoli Federico II), Oliver Janz (Freie Universität, Berlin), Tullio Jappelli (Università di Napoli Federico II), Paola Moreno (Université de Liège), Edoardo Massimilla (Università di Napoli Federico II), José González Monteagudo (Universidad de Sevilla), Enrica Morlicchio (Università di Napoli Federico II), Marco Musella (Università di Napoli Federico II), Gianfranco Pecchinenda (Università di Napoli Federico II), Maria Laura Pesce (Università di Napoli Federico II), Mario Rusciano (Università di Napoli Federico II), Mauro Sciarelli (Università di Napoli Federico II), Roberto Serpieri (Università di Napoli Federico II), Christopher Smith (British School at Rome), Francesca Stroffolini (Università di Napoli Federico II), Giuseppe Tesaro (Corte Costituzionale)

© 2024 FedOAPress – Federico II University Press

Università degli Studi di Napoli Federico II  
Centro di Ateneo per le Biblioteche “Roberto Pettorino”  
Piazza Bellini 59-60  
80138 Napoli, Italy  
<http://www.fedoapress.unina.it/>

Published in Italy

Gli E-Book di FedOAPress sono pubblicati con licenza Creative Commons Attribution 4.0 International

# Indice

0. Un'introduzione alle parole della filosofia, <i>di Anna Motta e Lidia Palumbo</i>	9
I. ETICA E POLITICA	13
PARTE A. SAGGI DELLE SESSIONI PLENARIE	15
1. Dal <i>bíos hairesótatos</i> alle bioetiche contemporanee. Viaggio attraverso la storia del concetto filosofico di <i>bíos/vita</i> , <i>di R. Loredana Cardullo</i>	17
2. Utopia, <i>di Carla Danani</i>	35
3. Tolleranza, libertà di coscienza, libertà di espressione: uno stesso paradigma?, <i>di Antonella Del Prete</i>	59
4. Ascesi: variazioni sul tema da Nietzsche a Weber, <i>di Edoardo Massimilla</i>	77
5. Genealogia. Risarcire i debiti: note a partire dalla seconda dissertazione della <i>Genealogia della morale</i> , <i>di Tiziana Andina</i>	117
6. Il libero arbitrio è veramente un'illusione?, <i>di Mario De Caro</i>	133
PARTE B. SAGGI DELLE SESSIONI PARALLELE	141
7. Da natura a cultura. Il concetto di <i>ethos</i> negli scritti biologici ed etico-politici di Aristotele, <i>di Myriam Lazzaro</i>	143
8. Superiorità assiologica, teologica e meta-ontologica. L'evoluzione del concetto di (idea del) bene in alcune fasi del Platonismo, <i>di Enrico Volpe</i>	151
9. <i>Misericordia vel humanitas</i> : la metamorfosi della giustizia secondo Lattanzio, <i>di Fabio Fernicola</i>	157
10. <i>L'inuentio</i> linguistico-concettuale della <i>sinderesi</i> : osservazioni diacroniche su un termine mai nato, <i>di Tiziano F. Ottobrini</i>	163
11. "En ser indio mi vanidad se funda". L'introduzione e lo sviluppo del concetto d'indigenismo nella filosofia politica, <i>di Manuel López Forjas</i>	171
12. La risemantizzazione della nozione di <i>Velleité</i> nell'opera filosofica di Frans Hemsterhuis, <i>di Viviana Galletta</i>	177

13. La frontiera, luogo di separazione e incontro. Riflessioni a partire dalla filosofia terzomondista di Mohammed Aziz Lahbabi, <i>di Francesco Patrone</i>	183
14. La risemantizzazione della secolarizzazione nel lavoro di Charles Taylor, <i>di Enrico Di Meo</i>	191
15. La lettura filosofica del gesto. Evoluzione dal XIX secolo fino ai giorni nostri, <i>di Francesca Camponero</i>	199
16. Il concetto di limite nella società odierna, <i>di Nunziatina Sanfilippo</i>	203
II. RELIGIONE E STORIA DELLE IDEE	211
PARTE A. SAGGI DELLE SESSIONI PLENARIE	213
17. Da οὐσία a ġawhar. Al-Fārābī sulla terminologia dell'essere dal greco all'arabo, <i>di Cecilia Martini Bonadeo</i>	215
18. Un nome per Dio in cinese. Sull'universalizzabilità del lessico onto-teologico europeo, <i>di Francesco Piro</i>	233
19. "Un volto che ci somiglia". L'Italia di Carlo Levi tra mondo arcaico e contemporaneità dei tempi, <i>di Maurizio Martirano</i>	253
20. La metamorfosi del concetto di "metodo" nella prospettiva della complessità, <i>di Annamaria Anselmo</i>	269
PARTE B. SAGGI DELLE SESSIONI PARALLELE	279
21. Quando la filosofia e la medicina hanno trovato la loro 'strada', <i>di Francesca Gambetti</i>	281
22. Vuoto, <i>di Sergio A. Dagradi</i>	289
23. Persona e dignità dell'uomo, <i>di Antonio Calicchio</i>	295
24. Anima. Il mito del carro nella <i>Katha Upaniṣad</i> e nel <i>Fedro</i> di Platone, <i>di Marco Orsetti</i>	301
25. <i>Psyché</i> : da "vero sé" a struttura del cosmo. La nozione di anima da Socrate all'Accademia platonica antica, <i>di Flavia Palmieri</i>	307
26. «Eros è eros di nulla o di qualcosa?» ( <i>Symp.</i> 199e6-7). Su due significati originari di eros, <i>di Francesca Pentassuglio</i>	313
27. La polisemia della nozione di <i>dialektike</i> nel pensiero greco antico. Antilogica, dialogica, dialettica oggettiva, <i>di Federica Piangerelli</i>	319
28. Tra <i>re-legere</i> e <i>re-ligare</i> . L'accidentato cammino del termine <i>religio</i> , <i>di Chiara Rover</i>	325
29. <i>Forma, species, idea</i> . La risemantizzazione latina di εἶδος e ἰδέα, <i>di Matteo Parente</i>	331
30. <i>Beatitudo</i> e <i>summum bonum</i> in Boezio, fra filosofia classica e teologia cristiana, <i>di Renato de Filippis</i>	337
31. <i>Idea</i> . Metamorfosi nel secolo XIV, <i>di Francesco Fiorentino</i>	343

32. La metafora della visione e le origini del prospettivismo in Cusano, <i>di Davide Monaco</i>	349
33. L'Idolo: migrazioni di una fascinazione ancestrale, <i>di Francesco Clemente</i>	355
34. Pensare Dio (e il mondo) dopo Spinoza, <i>di Nicola Zippel</i>	361
35. Sul concetto di <i>stupore</i> . Una considerazione schellinghiana <i>attraverso</i> Pareyson, <i>di Stefano Piazzese</i>	369
36. Stefan George e il tradimento della parola, <i>di Giacomo Fronzi</i>	375
37. La mistica in Edith Stein: un'esperienza fenomenologica di Dio, <i>di Gloria Piccioli</i>	383
38. Concepire la mistica in chiave filosofica. Antecedenti e conseguenze del Concilio Vaticano II, <i>di Veronica Tartabini</i>	391
39. <i>In novitate vitae</i> . Il significato del "nuovo" nelle interpretazioni contemporanee della <i>kainē ktisis</i> paolina, <i>di Lorenzo Pompeo</i>	397
40. La "carne" e le "idee sensibili" nel pensiero di Merleau-Ponty. Alla ricerca di una nuova ontologia con parole nuove, <i>di Maria Concetta Di Giaimo</i>	405
41. Immagini del nichilismo. Severino, Vattimo e l'ombra di Heidegger, <i>di Niccolò Tarquini</i>	413
III. DIDATTICA DELLA FILOSOFIA	419
42. La didattica della filosofia mediante l'analisi del metodo di scrittura dei filosofi, <i>di Ennio De Bellis</i>	421
43. La metamorfosi del tempo filosofico. Spunto didattico attraverso il testo agostiniano, <i>di Stefania Zanardi</i>	431
44. MetaLife. Sapiens nell'epoca del <i>Digitocene</i> , <i>di Gianluca Giannini</i>	443
English abstracts	455

## 2 Utopia

di Carla Danani

### 1. *Una felice ambiguità*

Il termine “utopia” compare per la prima volta nel 1516, nel titolo – non come titolo – della famosa opera di Thomas More scritta in latino e pubblicata per la prima volta a Lovanio: *Libellus vere aureus nec minus salutaris quam festivus de optimo reip. statu, deq; nova insula Utopia auctore clarissimo viro Thoma Moro inclytae civitatis Londinensis cive et vicecomite cura M. Petri Aegidii Antverpiensis, et arte Theodorici Martini Alustensis, Typographi almae Lovaniensium Academiae nunc primum accuratissime editus. Cum gratis et privilegio*. Sull’ambiguità della “u” iniziale, negli anni successivi, si animò una certa disputa filologica<sup>1</sup>: alcuni umanisti ritenevano che si dovesse intenderla come la contrazione di “ou”, e che quindi il termine significasse “non-luogo”, ovvero luogo inesistente. Altri facevano notare, però, che in greco le forme negative si costruiscono premettendo “ou” nel caso di forme verbali e “α”<sup>2</sup> nel caso di sostantivi: poiché nel titolo, quindi, si tratta di una forma sostantivale e non verbale, per dire “non-luogo” avrebbe dovuto essere utilizzato *a*-topia. A meno di non pensare ad un errore da parte dell’autore, si è perciò autorizzati a leggere “u” come contrazione non di “ou”, ma di “eu”: quindi utopia come *eu*-topia, “buon luogo”, luogo felice.

L’ambiguità del termine non può essere sfuggita a chi lo ha coniato. More, peraltro, non solo in occasione delle edizioni successive alla prima<sup>3</sup> non ha corretto il titolo, ma di Raphael Hythlodæus, da cui racconta di aver saputo

<sup>1</sup> M. Baldini, *Il linguaggio delle utopie*, pp. 6-7.

<sup>2</sup> Si tratta dell’alfa privativo, rimasto ad esempio nella lingua italiana come “a” in parole come afono, agnostico, ateo.

<sup>3</sup> L’opera venne ripubblicata, rivista, a Basilea nel 1518, poi a Vienna e a Parigi, ma solo nel 1551 in Inghilterra e in traduzione inglese: Moro era già morto.

dell'isola di Utopia, dice che «non è ignaro di latino e conosce benissimo il greco (ha studiato questo più di quello per essersi dato tutto alla filosofia, onde s'accorse che in latino ben poco esiste di qualche pregio in questo campo, se ne toglie qualcosa di Seneca e di Cicerone)»<sup>4</sup>. Questo filosofo-navigatore, insomma, di lingue antiche se ne intende: non sarebbe perciò coerente con quanto More ci dice pensare che egli si sbaglia grossolanamente proprio nel riportare il nome del luogo di cui racconta. Hythlodæus, peraltro, dice More, è uno che «è certo andato per mare, ma non come Palinuro, piuttosto come Ulisse, anzi, come Platone»<sup>5</sup>. La precisazione che non ha navigato come il leggendario pilota di Enea ma, piuttosto, come Platone, rinvia il lettore da un lato a quei viaggi a Siracusa che il filosofo greco intraprese per cercare di realizzare la città ideale, dall'altro all'itinerario metafisico attraverso cui di essa cercò di stabilire i fondamenti, di cui rese conto nella *Repubblica*.

Non solo si è autorizzati, perciò, a non sopprimere l'ambiguità del termine, ma si è sollecitati a valorizzarne la fecondità euristica: raccogliendo entrambe le indicazioni per intendere quindi utopia come *il buon-luogo-che-non è*.

Tra i tanti, sottolineiamo inoltre un tema ricorrente nel testo e presente in modo massiccio nel secondo libro, che si avvia con una descrizione dettagliata delle caratteristiche fisiche dell'isola di Utopia, in una illustrazione che all'inizio si presenta di impronta geografica:

L'isola di Utopia nella sua parte di mezzo, dov'è più larga, si stende per 200 miglia e per gran tratto non si stringe molto, ma poi da ambo i lati si va a poco a poco assottigliando verso due capi, che, piegandosi, come tracciati col compasso, per 500 miglia di perimetro, danno all'insieme la forma di una luna nuova. Le due punte separano per 11 miglia, poco più poco meno, un braccio di mare che vi scorre in mezzo, per slargarsi in una immensa distesa, da ogni parte protetta da alture contro i venti e calma più spesso che in furia, a mo' di gran lago, formando così, di quasi ogni insenatura di quelle terre, un porto pel quale passano navigli in ogni senso, con gran vantaggio degli abitanti. Non è però senza rischi l'imbocco, qua per causa di bassifondi, là di scogliere, salvo che, nel centro all'incirca, una ne emerge, e perciò non è pericolosa, e sopra vi si rizza una torre, occupata da una guarnigione; ma tutte le altre, che restano celate a fior d'acqua, costituiscono un'insidia. Essi soli conoscono i passaggi, perciò non senza ragione un forestiero, soltanto con la guida di un pilota del paese, può penetrare sin dentro all'insenatura; anzi a mala pena vi entrerebbero senza rischio gli abitanti stessi, quando non indicano loro la via certi segnali di sul litorale, con lo spostar dei quali si farebbe correre una flotta nemica, per quanto numerosa, verso la propria rovina. Dall'altro lato dell'isola i porti non sono rari, ma in nessun luogo si trovano approdi non rafforzati da natura o da arte, in guisa che un pugno di difensori basterebbe a tener lontane immense forze. Del resto, com'è tradizione e come dimostra da sé l'aspetto del paese, una volta questa terra non tutta era circondata da

<sup>4</sup> T. Moro, *Utopia o la migliore forma di repubblica*, p. 13.

<sup>5</sup> *Ibidem*.

mare; ma Utopo, che conquistandola dette nome all'isola, chiamata prima Abraxa [cioè: su cui non piove, n.d.t.], e che ne condusse le popolazioni rozze e selvagge a quello stato di civiltà e cultura in cui superano ormai quasi tutti gli uomini del mondo, impadronitosene appena, al primo sbarco, con la vittoria, fe' tagliar la terra per 15 miglia dalla parte dov'era unita al continente e vi trasse il mare all'intorno. [...] L'isola possiede 54 città 2 ampie e magnifiche, quasi tutte uguali per lingua, usanze, istituzioni e leggi; identico è anche il piano di tutte e, per quanto consente la posizione, anche l'aspetto; di queste le più vicine stanno a 24 miglia l'una dall'altra, ma nessuna è tanto isolata che in un giorno da essa non si possa arrivare a piedi ad un'altra città. Ogni anno da ciascuna tre cittadini vecchi e sperimentati, per trattar degli affari comuni dell'isola, si radunano ad Amauroto, la quale, per esser posta al centro dell'isola e trovarsi più comoda pei deputati di tutte le regioni, è la prima città dello Stato e la capitale. Le terre sono state così ben distribuite fra le città che ognuna, in qualsiasi punto, misura non meno di 12 miglia di territorio e taluna, in qualche punto, anche molto di più, cioè là dove le città si trovano più lontane fra loro: nessuna desidera accrescere il proprio territorio, perché essi, di quel che posseggono, si considerano coltivatori piuttosto che padroni. Hanno in campagna case acconciamente distribuite per tutti i poteri, fornite degli utensili da lavoro, e vi si recano a turno i cittadini ad abitarvi<sup>6</sup>.

### Il testo passa poi dalla geografia all'urbanistica:

[...] Amauroto dunque è posta sul dolce declivio di un'altura ed è di forma quasi quadrata: infatti nella sua larghezza, cominciando da poco sotto la cima del colle, si stende per due miglia sino al fiume Anidro, sulla cui sponda si allunga un po' di più. L'Anidro sorge a 80 miglia sopra Amauroto, da fonte modesta, ma, accresciuto dall'incontro di altri fiumi, tra cui due non mediocri, proprio dinanzi alla città raggiunge l'estensione di 500 passi e, slargandosi subito dopo ancor più, percorre altre 60 miglia ed è accolto dall'Oceano. Per tutto questo tratto che si trova tra città e mare, e anche varie miglia più a monte, con rapida corrente il flusso della marea succede per sei ore continue al riflusso, sicché il mare penetra in dentro per ben 30 miglia, occupando con le sue onde l'intero letto dell'Anidro e ricacciandone le acque, le quali s'impregnano, anche un po' più su, di salsedine; poi, a poco a poco, rifatto dolce, il fiume attraversa nella sua purezza la città e così schietto e inalterato, alla sua volta, nella bassa marea risospinge l'acqua giù sino alla foce. La città per mezzo di un ponte, non con pilastri di palafitte ma tutto in pietra con splendidi archi, è collegata con la riva opposta, nel punto più distante dal mare, fin dove le navi possano senza impaccio arrivare attraverso tutta la lunghezza della città. Hanno poi un altro corso d'acqua, non certo grande, ma straordinariamente tranquillo e piacevole, che sorgendo dallo stesso monte ov'è posta la città, nella sua discesa le scorre per mezzo e si mescola con l'Anidro. La sorgente onde ha origine tal fiume, e che sgorga un po' fuori la città, è stata dagli Amaurotani cinta di difese e congiunta con la capitale, acciocché, se le piomba addosso qualche schiera di nemici, non possa fermarla o deviarla e nemmeno inquinarla. Di lì l'acqua è portata in ogni senso per mezzo di tubi di cotto ai quartieri più bassi, e, dove il terreno non lo consente, servono lo stesso vaste cisterne, che raccolgono le acque piovane. Questa piazzaforte è cinta da mura alte e larghe, con numerose torri e rivellini, e le mura sono alla lor volta circondate per tre lati da un fossato asciutto, ma largo e profondo, difeso da siepi spinose; nel quarto il fiume stesso fa da fossa. Le piazze son tracciate in modo acconcio sia pei trasporti che contro i venti, le case in nessun modo misere, e se ne vedono per

<sup>6</sup> Ivi, pp. 55-57.

file lunghe, che si stendono per interi quartieri, con le facciate fronte a fronte, separate da vie larghe 20 piedi<sup>7</sup>.

### Ed infine la contestualizzazione si spinge al piano edilizio:

Alle spalle di dette case sono attaccati, per tutta la lunghezza dei quartieri, grandi giardini, cui tutto intorno altre case s'addossano, chiudendoli. Non c'è casa che non abbia porta dinanzi, verso la strada, e di dietro verso il giardino, e queste sono a due battenti e s'aprono facilmente a una semplice spinta e si richiudono da sé, ché entra, chi vuole, tanto manca in ogni luogo la proprietà privata! Anche le case infatti le mutano ogni 10 anni, tirando a sorte. [...] le abitazioni in principio erano basse e quasi capanne e tuguri, fatte come vien viene, d'ogni sorta di legno, con pareti spalmate di loto e tetti a punta, coperti di paglia. Ora invece ogni palazzo, di forma mirabile, è a tre piani, con le pareti esterne fatte di pietre, di pietra lavorata o mattoni, mentre nell'interno il vuoto è riempito di rottami; i tetti si stendono orizzontalmente, coperti di un battuto che non costa nulla ed è fatto in modo da essere incombustibile e da superare il piombo nella resistenza alle intemperie. Difendono dal vento le finestre coi vetri, di cui fanno ivi grandissimo uso, a volte anche con un lino sottile, spalmato di olio traslucido o di ambrà, ciò che evidentemente ha due vantaggi, perché in tal modo si fa passare più luce e si fa entrare meno vento<sup>8</sup>.

Come ha osservato Ann Jeffers, alcuni elementi della descrizione dell'isola di Utopia possono certo essere intesi dal lettore come un sottile travestimento dell'Inghilterra di Enrico VIII, quando l'Inghilterra e il Galles comprendevano 53 contee più Londra, per un totale di 54 città-stato; inoltre il canale lungo quindici miglia suggerisce il riferimento al Canale della Manica. Certo, altre caratteristiche, ad esempio la forma a mezzaluna dell'isola, non hanno una corrispondenza diretta con il territorio inglese. Non è peraltro senza rilevanza che la prima edizione di Utopia, nel 1516, fosse corredata da una mappa anonima: le mappe sono paratesti, che funzionano come "soglie"<sup>9</sup> di accesso al testo. Jeffers sottolinea:

The placement of a map at the beginning of More's first edition of Utopia plays an important role in that it suggests to his readers that it is a »real« place, especially when read in conjunction with Hythloday's claim to have accompanied Amerigo Vespucci on three of his journeys

<sup>7</sup> Ivi, pp. 58-60.

<sup>8</sup> Ivi, pp. 60-61

<sup>9</sup> Cfr. A. Jeffers, *The Road to Nowhere?*, pp. 65-84. Jeffers ricorda che secondo E. Surtz, *Interpretations of Utopia*, p.165, la mappa dell'isola rappresenterebbe sia l'Inghilterra che le 54 città europee. S. Bongiovanni, in *L'utopia dal volto umano. Il momento utopico dell'esperienza tra phrónesis e sophía*, pp. 59-82 (citando J. Ito-J. Howe, *Al passo col futuro. Come sopravvivere all'impossibile accelerazione del mondo*, trad. it. a cura di M. Vegetti, p. 81) distingue tra bussola e mappa: la prima implica una conoscenza dettagliata del territorio e l'esistenza di una rotta ottimale, la seconda è invece uno strumento più flessibile, che richiede di usare la propria creatività e autonomia per scoprire il percorso da seguire, le mappe insomma riguarderebbero un mondo prevedibile, mentre le bussole orientano in un mondo imprevedibile, segnato dalla contingenza.

to America. According to Marina Leslie, maps were quite rare at the time of the publication of More's Utopia, and had close antecedents in the tradition of mappa mundi and Italian navigation maps. However, the closest inspiration may come from the sketches and plans used in judicial disputes over property and land which More had seen and used in the course of his work as a lawyer<sup>10</sup>.

La mappa inserita nell'edizione del 1518 è un po' differente, e Jeffers fa notare in particolare le due ghirlande che pendono dagli angoli superiori: forse, come suggerisce Leslie, per sottolineare la distanza tra l'Europa e Utopia e per introdurre un senso di "dislocazione": Utopia è allo stesso tempo vicina e lontana, reale e irreal.

Un altro suggerimento sembra venire dall'inserimento delle mappe e dalla descrizione persino pignola degli spazi che ritroviamo in Utopia: More suggerisce che la spazialità è questione rilevante per utopia. Foucault avrebbe poi detto che esprime e veicola i rapporti di potere. A ben vedere, infatti, anche quando non esplicitamente tematizzata, questa dimensione è sempre presente nei disegni utopici: inevitabilmente, potremmo dire, se è vero che si tratta di un modo di essere dell'esistenza umana e che la collocazione spaziale (che è una spazialità di situazione e non riguarda la mera estensione) è il primo e più fondamentale linguaggio comunicativo dell'essere umano dal momento in cui viene alla luce. Per questo la storia, così come il mondo futuro, non si fa senza la geografia. E quella che possiamo chiamare la trascendentale allocazione dell'essere umano non è smentita dall'affermarsi di una società dei flussi, e neppure dal caratterizzarsi dell'emancipazione attraverso la categoria dell'accesso<sup>11</sup>.

Le utopie della città ideale di stampo rinascimentale, ad esempio, sorte da un pensiero dello spazio lineare di tipo euclideo e del tempo lineare-progressivo, sono state modelli carichi di valenze formali che, secondo modalità diverse, hanno strutturato le poetiche di trasformazione della realtà di generazioni. Pensiamo anche solo ai progetti di città del Filarete, alla sua *Sforzinda*, o di Leonardo, con il suo *Manoscritto B* del 1490, ricordiamo Tommaso Campanella con *La città del sole* e poi Francis Bacon con la *Nuova Atlantide* nel 1626: i disegni utopici non si sono limitati a definire soltanto delle ipotesi generali per un nuovo piano di società e di città, ma sono entrati, a volte maniacalmente, in dettagli d'uso, forma e dimensioni, come se si trattasse di un esecutivo edilizio. Con Robert Owen, in piena rivoluzione industriale, l'immaginazione andò ad esercitarsi non solo in direzione di una soddisfazione dei bisogni di

<sup>10</sup> Ivi, p. 68.

<sup>11</sup> Cfr. J. Rifkin, *L'era dell'accesso. La rivoluzione della new economy*; M. Castells, *La città delle reti*.

salubrità, ma di un diverso rapporto tra città e mondo rurale. L'idea era di dover riportare la dimensione urbana ad una condizione di integrazione con la natura, attraverso un perfetto equilibrio tra agricoltura e industria. Realizzata New Harmony, fondata nel 1835 su 30.000 acri di terreno, fallì dopo solo tre anni, ma la sua immagine resta ancora oggi a influenzare società e politica. Pressoché coetaneo di Owen, Charles Fourier propose un modello, la Falange, che è sicuramente il più dettagliato della letteratura urbanistica dell'Ottocento. Come osserva Leonardo Benevolo, non sono certamente casuali le analogie tra il Falansterio di Fourier e la prima Unité d'Habitation di Le Corbusier (numero chiuso di 1600 abitanti, impianti centralizzati, servizi collettivi, ecc.) o tra la città di Broadacre di Frank Lloyd Wright e la colonia di Owen, con la stessa densità di un uomo per acro.

Gli elementi di dettaglio, mentre danno forza e sostanza al programma ideale, nel senso che fanno cogliere al lettore che percorre il racconto, a chi guarda i disegni e gli schizzi di progetto, il senso di possibilità autentica, reale, concreta del futuro che viene proposto<sup>12</sup>, mettono in risalto l'importanza di considerare, tra i tanti fattori<sup>13</sup>, anche la qualità performativa della dimensione spaziale del buon luogo da costruire. Certo si affaccia anche un rischio: la deriva di una prescrittività astratta, di una generalizzazione inadeguata che pretenda di sovrapporsi alla realtà. Utopia ha da sorvegliare le proprie possibili patologie.

## 2. Radici più lontane, chiome più estese

Il conio del termine "utopia" lo si deve a Thomas More: siamo nel 1516, nel pieno della modernità europea. Il fenomeno a cui il termine rinvia ha, però, radici più lontane nel tempo e più estese nello spazio.

Se è vero che c'è chi ha sostenuto, come Krishan Kumar nel suo *Utopia and Anti-Utopia in Modern Times*, che «non esiste nulla di simile all'utopia occidentale e alle tradizioni utopiche in nessuna cultura non occidentale o non cristiana»<sup>14</sup>, un numero speciale di *Utopian Studies* (vol. 24, 1, 2013), dedicato

<sup>12</sup> Cfr. F. Choay, *La città. Utopie e realtà*; R. Saage, *L'Utopia in Età Moderna*.

<sup>13</sup> Sugli altri aspetti messi in particolare risalto da More cfr. M. D'Amato, *Utopia. 500 Anni dopo*, soprattutto i testi di B. Cattarinussi, L. Tundo Ferente, F. Totaro, S. Latouche, R. Cipriani, L. Punzo, K. Carnà.

<sup>14</sup> K. Kumar, *Utopia and Anti-Utopia in Modern Times*, p. 424, ad avviso di Kumar: «Utopia is not universal. It appears only in societies with the classical and Christian heritage, that is, only in the West», p. 19. Cfr. anche R.

a *Utopias from Others Cultural Traditions*, ha mostrato come si debba tenere conto dell'esistenza parallela dell'utopismo in altre tradizioni culturali, riconoscendo la ricchezza di testi e immagini provenienti da diverse parti del mondo. La collezione speciale si basa sul lavoro esistente di studiosi dell'utopia e sull'India come Gyan Prakash (che riflette sulle condizioni di possibilità storica), Konrad Meisig (che prende in esame l'utopia buddista), Barnita Bagchi (che racconta l'utopia femminista dell'Asia meridionale), Anupama Mohan (che si occupa dell'utopia del villaggio nell'Asia meridionale, compresa l'India), Supriya Chaudhuri (che scrive di modernismo indiano e utopia) e Mrinalini Chakravorty (che fa riferimento a testi distopici contemporanei dell'India), ma rivolge anche un'attenzione particolare alla letteratura scritta in *bhashas* (lingue vernacolari), ai film indiani contemporanei, alla poesia e agli scrittori modernisti classici dell'India del XX secolo (come Satinath Bhaduri), che possono essere meglio compresi, appunto, se considerati nell'orizzonte concettuale degli studi utopici. I contributi del numero analizzano la letteratura, il cinema e l'arte di diverse regioni dell'India, in particolare del Bengala e dell'India settentrionale, in quanto hanno la propria genesi in un seminario tenutosi alla conferenza dell'American Comparative Literature Association nel luglio 2017 all'Università di Utrecht, sul tema dell'immaginazione utopica e dell'Asia meridionale<sup>15</sup>. I curatori Jacqueline Dutton e Lyman Tower Sargent, nei loro preziosi studi, avevano già offerto uno spettro di riferimenti ancora più ampio. In *'Non-western' utopian traditions*<sup>16</sup> Dutton

Schaer: «In the strictest sense of the word, utopia came into being at the beginning of the sixteenth century [...] the history of utopia necessarily begins with Thomas More», in Id., *Utopia: Space, Time, History*, p. 3, il volume è il catalogo della omonima mostra realizzata alla Bibliothèque Nationale de France e alla New York Public Library dal titolo, appunto, *Utopie: la quête de la société idéale en Occident/ Utopia: The Search for the Ideal Society in the Western World*.

<sup>15</sup> Per approfondire, cfr. *Open Library of Humanities*, qui cfr. la presentazione di B. Bagchi-S. Chatterjee, *Modern Indian Utopian Art and Literature: An Introduction*.

<sup>16</sup> È il cap. 10 di *The Cambridge Companion to Utopian Literature*, pp. 223-258; Dutton esprime così il proprio intento: «the following attempt to question the epistemological foundations of utopia as a western way of imagining the ideal society. Returning to the foundations of the western utopian traditions, it will reconsider the defining influence of its mythical and religious origins in the Golden Age and the Garden of Eden. It will then present a series of schema outlining comparable representations of an ideal time or place in 'non-western' cultures in order to trace the possible pathways from these founding myths, religions and worldviews through to interpretations of imaginary ideal societies. In this way, this study will endeavour to avoid the hegemonic tendencies of inflicting a western mode of thinking onto 'non-western' cultural traditions. It is not seeking to identify an established western paradigm by applying a utopian overlay to intercultural imaginaries of the ideal. Rather, it is proposing a forensic examination of the evidence that most cultures generate stories as a means of imagining a better way of being in the world, in order to track the different influences at work in 'non-western' utopian thought. To reconsider the notion of the Golden Age as the epistemological foundation of utopia in the western world, it is clear

si pone la questione circa le ragioni per cui, pur dopo secoli di concentrazione sulle tradizioni occidentali dell'utopia e dell'utopismo, sia da riconoscere come invece esista tutta una serie di altre tradizioni che esprimono quadri simili in cui immaginare modi per migliorare la nostra esistenza, e ritiene che si debba procedere a una riconsiderazione delle origini dell'utopia in Occidente e a una ricerca sistematica di rappresentazioni comparabili di un tempo, un luogo o un modo di essere ideale in altre culture. È ampiamente riconosciuto, ricorda, che quattro sono i principali modelli mitici di felicità hanno contribuito alla genesi del genere utopico: l'Età dell'Oro, la Terra di Cuccagna, il Nuovo Millennio e la Città Ideale. Dutton, soprattutto interessata a comprendere, dal punto di vista epistemologico, se si debbano rilevare fondazioni differenti per tradizioni alternative di elaborazione della tematica utopica, concludeva il proprio lavoro osservando: «Whether or not we choose to refer to these culturally differentiated representations of social dreaming using the western term of 'utopia' may persist as a point of contention in contemporary studies of utopian thought. But based on the evidence available to us regarding the diverse belief systems and worldviews, cultural manifestations and socio-political movements that demonstrate fundamentally utopian visions, it seems that the desire for a better way of being in the world is indeed a universal concept»<sup>17</sup>. Sargent, a propria volta, nel quarto capitolo del suo *Utopianism: A Very Short Introduction*<sup>18</sup>, dal titolo *Utopianism in other traditions*, osserva in particolare che ci sono due comuni forme di utopia con paralleli in Occidente che si trovano nella maggior parte delle culture: una società ideale nel passato e una qualche versione del paradiso; in particolare, rileva, la prima è molto comune e centrale nell'utopismo della maggior parte delle culture<sup>19</sup>.

that myth has an important role in the development of utopia in the West. Myths such as the Golden Age and its avatars of Eldorado, the Garden of Eden, Atlantis and Arcadia, the Platonic Ideal City, the Augustinian Theodicy, the Land of Cockaigne and the Millennium all provide the foundational material from which utopia has been elaborated. Indeed, it is this western mythological basis for utopia that has been cited as one of the principal reasons for utopia being the sole possession of the West – the Manuels and Kumar argue that cultures not grounded in these founding myths cannot therefore produce utopias. So the significance of mythology in the western utopian tradition is twofold – it is both a defining feature and a prerequisite condition», pp. 229-230.

<sup>17</sup> Ivi, p. 250.

<sup>18</sup> L. Tower Sargent, *Utopianism. A very short Introduction*.

<sup>19</sup> Sargent, ivi, osserva poco oltre: «The greatest difference between the Christian utopian past of Eden and the other myths is that there is no Fall. There is always some explanation for why the utopian past ended, but never the sort of complete break which the Fall represents. As a result, utopianism is not heretical. The other myths also differ from the Greek myth of the golden age in that in the Greek myth there is a series of separate creations that lead to the development of the non-utopian present, while in the other cultures there are no separate creations

Ovviamente, quindi, né Dutton né Sargent<sup>20</sup> ritengono che sia sensato aspettarsi che culture diverse producano la stessa versione di rappresentazioni di buone società non esistenti; entrambi sono certo ben consapevoli che, dopo aver scoperto il genere letterario occidentale, molti autori hanno adottato questa forma letteraria, ma rilevano, anche, sia che le utopie esistevano in molte culture prima che queste scoprissero il genere occidentale, sia la permanenza di significative variazioni culturali. A loro avviso l'importanza di rintracciare elementi utopici nelle più diverse tradizioni culturali (già dire "non occidentali" pare non molto corretto, in quanto sembra configurare ciò che è occidentale come il metro di misura) sta in almeno tre possibili risultati: consente di riformulare le definizioni di utopia; di reinterpretare le utopie "non occidentali", indigene e postcoloniali; di riconoscere l'utopismo di altre tradizioni culturali.

Ne derivano, ad esempio, appunto la necessità di riformulare le definizioni occidentali di utopia non solo, secondo un ordine temporale, per ricomprendere Esiodo, Platone, Virgilio, Sant'Agostino, Gioacchino da Fiore, ma altresì per tenere conto dell'esistenza parallela dell'utopismo in altre tradizioni culturali, sia prima della pubblicazione dell'*Utopia* di More nel 1516 sia dopo di essa. Se però, da un lato, molte rappresentazioni rilevanti che derivano da altre culture integrano e completano quelle che corrispondono al modello occidentale di utopia, d'altra parte «the problem is how to identify them if we are not aware of the other culture's 'utopian equivalent'»<sup>21</sup>.

Ciò che si può dire è che questo equivalente utopico è una disposizione che attraversa le culture e si ripresenta, nel corso del tempo, a qualificare opere letterarie, esperienze di pratiche sociali, trattati – dall'Asia, all'Africa, alle Americhe – come un certo modo di intenzionare la realtà sociale prefigurandone una condizione migliore.

Barnita Bagchi, che si è occupata soprattutto di scritti utopici del Sud Asia, ha messo l'accento sul fatto che essi «see their utopia as contingent and in a state of dynamic change, not working towards static goals» (Bagchi, p. 217). Soprattutto i testi letterari, rileva inoltre, hanno un carattere fortemente iro-

and no clean break. This means that the utopian past is not necessarily lost and can be used as a model for the future. This is particularly important in China because the belief is that both the Confucian and Taoist utopias had once actually existed, and therefore they could exist again if the principles on which they were based are rightly understood and then put into practice».

<sup>20</sup> Cfr. J. Dutton - L. Tower Sargent, *Introduction: Utopias from other Cultural Traditions*

<sup>21</sup> Ivi, p. 3.

nico. Fa riferimento a opere di autrici – scrittrici e attiviste – che furono anche attive educatrici e seppero connettere le loro rivendicazioni di emancipazione femminile ad altre lotte, come ad esempio quella a favore delle caste inferiori. Ricorda, tra di esse, Ramabai Sarasvati, Rokeya Sakhawat Hossain e Kashibai Kanitkar. Tra le figure di utopisti spiccano inoltre i nomi di Rabindranath Tagore (1861-1941), con la sua comunità utopica di Santiniketan, e Gandhi (1869-1948): anche per loro, afferma, qualsiasi esperienza utopica non può che essere incompleta e la si deve sempre considerare come un processo. A differenza di quanto accade in Europa, dove utopia nasce come progetto storico affidato alla volontà degli esseri umani, quindi in un orizzonte di secolarizzazione (Prodi, p. 7), in Asia abbiamo piuttosto una reinterpretazione dell'elemento religioso: ad esempio in autori come Gandhi (con il suo induismo), B. R. Ambedkar (1891-1956, che propone una forma di buddismo) e Muhammad Iqbal (1877-1938, con una sua forma di islamismo).

Nelle Americhe l'utopismo ha invece preso forma ad esempio in quella che è stata definita l'“utopia nera”, non del tutto coincidente con l'Afrofuturismo. A tale proposito Alez Zamalin rileva che «the romantic tropes, sense of wholeness, spiritual redemption, and rational teleology that had long been a staple of Western utopia was given a different take in the black tradition. Utopia in black became much more critical and infused by a sense of tragedy. It became defined by unfinished conversations, unresolved debates, critical problematics, which resisted easy resolution. In black utopia, a sense of committed struggle in the face of the unknown was coupled with a realistic sense of subversion and collapse»<sup>22</sup>. Vengono menzionati, in primo luogo, i lavori di Martin Robison Delany (1812-1885), il suo *The Condition, Elevation, Emigration, and Destiny of the Colored People of the United States* (1852) e *Blake, or the Huts of America* (1859): queste sono da considerare, dice, le prime utopie letterarie nere: vi vengono immaginate una insurrezione globale di tutti gli schiavi e la costruzione di una comunità pan-africana. L'idea di cittadinanza nera delineata da Delany viene sviluppata poi da Sutton E. Griggs (1872-1933), Frances Harper (1825-1911), Pauline E. Hopkins (1859-1930) e Edward A. Johnson (1860-1944). W. E. B. Du Bois (1868-1963, che nel 1909 fonda la National Association for Colored People) nella novella *The Comet* descrive

<sup>22</sup> A. Zamalin, *Black Utopia*, p. 13. Zamalin dichiara che l'utopia nera si è espressa in testi in senso ampio, 'culturali', e ad essi fa riferimento: ai riti condivisi dai primi schiavi, al jazz, al blues, all'autobiografia letteraria ed al giornalismo, perché qui presero forma l'identità collettiva nera e le sue strategie di resistenza

l'utopia di una esistenza postrazzista e finalmente interraziale, che si sviluppa dopo che una cometa ha distrutto New York, mentre in *Dark Princess* immagina un movimento globale muoversi dal Sud per una politica di decolonizzazione. Il primo da annoverare tra gli antiutopisti neri è invece George S. Schuyler (1895– 1977), che nel suo *Black No More* (1931) narra di un ritrovato tecnologico – una procedura medica – che consente finalmente alle persone nere di acquisire una carnagione bianca. Venendo ad anni più recenti, Zamalin ricorda Samuel R. Delany (1942- ), cui si deve *Trouble on Triton: An Ambiguous Heterotopia* (1976): una fiction distopica sulla linea di George Orwell, Philip K. Dick e Aldous Huxley, in cui emerge la preoccupazione nei confronti di modelli di mondo statici e fondamentalmente tirannici e si difende, con metodo decostruttivo, una cittadinanza aperta all'ambiguità, senza pretese di soluzioni permanenti o di norme sociali codificate<sup>23</sup>.

Per quanto riguarda la Cina sono stati rintracciati ben tre cespiti, tanto è vero che Dutton ha potuto scrivere che «The study of Chinese utopias was certainly the most fertile area of scholarship on utopia in 'non-western' cultures during the twentieth century, producing over thirty articles, books and theses in English. These works are divided between those providing a utopian reading of Chinese communist ideology, those that consider only the representations of utopia that correspond to the western definition following the influence of Thomas More's *Utopia*, and those that draw on Confucian and neo-Confucian expressions of an ideal society as evidence of an independent tradition of utopianism in China»<sup>24</sup>. Un testo di particolare influenza, e che può essere considerato il prototipo delle utopie letterarie sia in Cina sia in Giappone, è il mito riportato da Tao Yuanming (o Tao Qian o T'ao Ch'ien, 365-427) in *The Story of the Peach Blossom Spring*. Racconta la scoperta casuale, da parte di un pescatore, di una comunità utopica nascosta tra le montagne; il testo esplicita che spostarsi qui fu una decisione intenzionale del gruppo, presa più di 500 anni prima: suggerendo il racconto come la proposta di un modello ideale di società, perseguibile dagli esseri umani, in qualche modo perfetto nella sua continuità, tuttavia un progetto non rigidamente strutturato, bensì una società anarchica, caratterizzata soprattutto dall'armonia con la natura.

Complesso è anche l'utopismo Islamico, e Dutton ad esempio articola la

<sup>23</sup> Zamalin ricorda anche, tra gli altri, Richard Wright (1908-60); Herman Blount, più conosciuto come Le Sony'r Ra, o Sun Ra (1914-93), compositore e performer jazz, ed Octavia E. Butler (1947-2006), con i due libri distopici *Parable of the Sower* (1993) and *Parable of the Talents* (1998).

<sup>24</sup> J. Dutton, 'Non-western' utopian traditions, pp. 226-227

distinzione tra un utopismo islamico di impronta più religiosa ed uno invece letterario: «Islamic utopianism remains inextricably linked to the cultural valorization of the unadulterated purity of the Golden Age of Islam, rather than embracing the possibility of reason and revelation through interaction, as expressed in some of the Islamic literary utopias of the Middle Ages. The inherently subjective nature of an ideal society based on the uncodified law of Shari'a leaves free will, social organization, democracy and political progress out of the social equation»<sup>25</sup>. Dutton rileva che è la forma politica dell'Islam fondamentalista – quel radicalismo islamico emerso negli ultimi decenni come interpretazione politicizzata del regime medinese, e che si basa sulla interpretazione precisa e imperativa di un modello originario incontaminato – che sta alla base dei movimenti islamici utopici del periodo contemporaneo, compresi gli esempi, molto diversi tra loro, della Repubblica islamica dell'Iran e dei Talebani. Sebbene non siano facilmente allineabili in termini di motivazioni, processi o risultati, osserva, entrambe queste entità sono state descritte come utopie islamiche.

In generale, quindi, si può convenire, in prima istanza, a considerare utopia una postura teoretico-pratica, soprattutto rivolta al mondo storico-sociale, protesa ad una condizione di “bene” da realizzare, ed a riconoscerla emergere, in forme differenti, in tradizioni culturali e religiose sparse ai più diversi angoli del pianeta. Nei suoi confronti si sono levate non solo voci di approvazione, ma anche aspre critiche, in particolare preoccupate che tale istanza possa essere connotata da tratti coercitivi, violenti, repressivi.

### 3. *Voci critiche*

Karl Mannheim disse che rinunciare all'utopia porta ad una condizione statica in cui l'uomo non è più che una cosa<sup>26</sup>. La stessa importanza irrinunciabile la si legge nelle parole di Emile Cioran, il quale affermava che «agiamo soltanto sotto il fascino dell'impossibile: quanto dire che una società incapace di generare un'utopia e di votarvi è una minaccia di sclerosi e di rovina»<sup>27</sup>.

Diverse voci, tuttavia, si sono levate a critica dell'utopismo.

<sup>25</sup> Ivi, p. 239, ma cfr. anche pp. 234-239.

<sup>26</sup> K. Mannheim, *Ideologia e utopia*, p. 258.

<sup>27</sup> E. Cioran, *Storia e utopia*, p. 102.

Tra i detrattori di maggiore fama troviamo Karl Popper: riteneva che le concezioni utopiche fossero affette da olismo e, per questo, alleate dello storicismo (per quanto in una “bizzarra alleanza”) nel medesimo modo inadeguato di considerare la società: come un tutto, un intero<sup>28</sup>. La ricerca scientifica, sosteneva, non può che procedere in un altro modo: per studiare qualcosa, infatti, si è costretti a sceglierne certi aspetti, a selezionare. Nella letteratura olistica recente vi è un’ambiguità basilare nell’uso del sostantivo “intero” (*whole*). Infatti «la parola viene adoperata per denotare a) la totalità degli attributi o aspetti di qualcosa, e specialmente i rapporti esistenti fra le sue parti, e b) una scelta di certi suoi attributi o aspetti, e cioè quelli che gli danno l’apparenza di una struttura organizzata, anziché di una mera accozzaglia. Gli interi nel senso b) sono stati oggetto di studi scientifici, specialmente della cosiddetta scuola psicologica della *Gestalt*. [...] se, associandoci ai teorici della *Gestalt*, consideriamo che una melodia è qualcosa di più di una semplice raccolta o serie dei singoli suoni musicali che la compongono, allora è uno degli aspetti di questa serie di suoni che scegliamo per la nostra considerazione. È un aspetto che può essere chiaramente distinto dagli altri, quali il tono assoluto del primo di questi suoni, o la media della loro forza assoluta. [...] Perciò il fatto che interi nel senso b) possono essere studiati scientificamente non va invocato per giustificare la tesi completamente diversa secondo la quale possono essere studiati nello stesso modo gli interi nel senso a). Quest’ultima tesi deve essere scartata»<sup>29</sup>. Ma gli olisti, appunto, non si accontentano di prendere in esame le parti o la somma delle parti: pretenderebbero di poter considerare, con un metodo “sintetico”, l’intero processo, cioè la realtà sociale nel suo complesso. Inoltre, non paghi, redigono anche piani per poter controllare o trasformare la società nel suo insieme, non accorgendosi peraltro che ogni intervento produce, a propria volta, altri rapporti sociali che andrebbero, pure questi, sottoposti ad esame. Gli olisti-utopisti, insomma, incappano in una impossibilità logica e cadono in una inconsapevole contraddizione riduzionista, poiché sono incapaci di render ragione della complessità sociale e delle differenze individuali.

Queste, però, non sono le uniche caratteristiche negative denunciate da Popper. L’utopia mancherebbe anche, a suo avviso, di una qualsiasi capacità di autoriforma. Il pensiero dell’utopista, come quello dello storicista, infatti, è ca-

<sup>28</sup> Cfr. K. Popper, *Miseria dello storicismo*, p. 75; ma anche Id., *La società aperta e i suoi nemici*; Id., *Utopia e violenza*. Popper, che critica l’olismo dell’utopia, in alternativa propone una modalità di “ingegneria sociale a spizzico”, cfr. in *Miseria dello storicismo*, pp. 67 ss.

<sup>29</sup> K. Popper, *Miseria dello storicismo*, pp. 76-77.

ratterizzato dal ritenere che gli scopi e i fini di una società non debbano essere qualcosa che risulta da scelte, o decisioni morali, ma che possano essere scoperti scientificamente (*to discover*): ritengono di poter individuare «quali sono i veri scopi o fini della società»<sup>30</sup>. Da qui le pretese di fare diagnosi sulle necessità del momento, di determinare quali siano le tendenze storiche, e poi di considerare le pianificazioni “inevitabili”, data la direzione in cui procede la storia. Non può che conseguirne, a suo avviso, un potenziale di violenza: la *forma mentis* utopica tende piuttosto a forzare le cose che a modificare se stessa<sup>31</sup>.

La preoccupazione di Popper non è solo di carattere epistemologico, cioè non considera importante solo mostrare che il modo di pensare utopico è erroneo. Lo ritiene una dottrina, anche se «attraente, anzi, fin troppo attraente», soprattutto «pericolosa e nociva»<sup>32</sup> per la vita degli esseri umani e per la sopravvivenza della democrazia e della libertà. A suo avviso, infatti, mette a rischio la libertà di essere diversi, di dissentire dalla maggioranza e di seguire la propria strada. Poiché questi, però, sono anche i moventi principali dell'evoluzione umana, il controllo olistico comporterebbe anche la fine del progresso.

La proposta popperiana, in alternativa, è un diverso tipo di progettazione sociale, che chiama *piecemeal technology*. Si tratta di un procedere per mezzo di piccole correzioni che possono essere, a loro volta, continuamente aggiustate. Egli riconosce, tuttavia, che un metodo non può, di per sé, preservare da politiche totalitarie: i fini di chi vi fa ricorso «potranno essere di vario genere, come, per esempio, l'accumulazione della ricchezza o del potere da parte di certi individui o di certi gruppi; o la distribuzione della ricchezza e del potere; oppure la protezione dei 'diritti' di certi individui o di certi gruppi, ecc. Onde si vede che la meccanica sociale pubblica, o politica, può avere le più svariate tendenze, totalitarie oltre che liberali»<sup>33</sup>. Ma, appunto, la questione del fine e del senso secondo cui agire, e indirizzare mezzi e metodi, si ripropone, intrascendibile, per ogni intenzione che consideri in prospettiva trasformativa il presente – e quindi descriva qualcosa come ciò su cui agire per il cambiamento, secondo attitudini “a spizzico” oppure “olistiche” – e pone una questione di orizzonte: non concedendo di sottrarsi ad una valutazione “interale”<sup>34</sup>.

<sup>30</sup> Ivi, p. 75.

<sup>31</sup> Cfr. K. Popper, *Utopia e violenza*, pp. 608-609.

<sup>32</sup> K. Popper, *Utopia e violenza*, p. 607.

<sup>33</sup> K. Popper, *Miseria dello storicismo*, p. 69.

<sup>34</sup> La posizione di Popper soffre di una inadeguata considerazione dell'intenzionalità alla totalità. Cfr. invece F. Tataro, *Assoluto e relativo*, p. 4: «Una riflessione più puntuale sulla nozione di 'intero' ci mostra un'ambiguità sintomatica, per via della oscillazione tra l'“intero” inteso come oggetto della filosofia e l'“intero” inteso come punto di vista sull'og-

La critica di Popper, nel suo mettere in guardia da possibili presunzioni e da rischi di violente costrizioni, va certo tenuta in conto e può avere un benefico effetto autoriflessivo sull'utopismo. Non sembra però, coerentemente, comportarne la dismissione. Mentre esige un più attento sorveglianza critico, resta essa stessa interrogata circa l'intenzionamento dei tratti del *buon luogo-che ancora non è*, in qualsiasi modo si ritenga debba essere praticata la trasformazione.

Anche da parte di Hans Jonas<sup>35</sup> ritroviamo l'accusa che l'utopia sia inevitabilmente pervasa da una pretesa totalitaria. Egli la considera una sorta di euforia prometeica non tiene conto della finitezza dell'essere umano e del suo mondo, segnati in modo non accidentale e non passeggero da necessità, limiti, scarsità. In questa prospettiva svaluta il passato rispetto al futuro, considerandolo inautentico, qualcosa che deve essere superato in nome di ciò che deve venire. In una sorta di "ottimismo spietato" pretende di sapere in che cosa consista il regno dei cieli e vuole realizzarlo sulla terra.

Facendo riferimento a diversi fenomeni sociali, tra cui gli sforzi per contrastare i processi biochimici di invecchiamento delle cellule e così prolungare la vita umana, per controllare i processi psichici, attraverso agenti chimici o l'azione elettrica, e anche per manipolare geneticamente l'umanità, Jonas rileva con preoccupazione che una tendenza utopica caratterizza oggi l'agire umano in un contesto di grande potenza tecnologica: anzi parla di «dimensioni inevitabilmente 'utopiche' della tecnologia moderna» (*unvermeidlich "utopische" Ausmaß moderner Technologie*)<sup>36</sup>. Tale situazione, sostiene, impone all'agire

getto. Ciò è rivelativo di una duplicità presente nella struttura stessa dell'intero, duplicità che si presenta a tutta prima come discrasia. Infatti l'intero come *punto di vista* non può essere obiettato ovvero non può essere posto in quanto determinazione oggettiva. D'altra parte, l'intero come punto di vista ha come senso il suo terminare in un correlato oggettivo o, meglio, il darsi come proprio termine intenzionale l'intero come oggetto. L'intero è allora un *significante soggettivo* – punto di vista – che oscilla perpetuamente verso un significato *oggettivo*. L'intero, anzi, mantiene in oscillazione soggetto e oggetto e li chiama a una sintesi nel modo stesso della oscillazione. Per approfondire la portata di tale oscillazione, possiamo richiamarci alla definizione di 'verità' che viene attribuita alla tradizione: la verità è la relazione tra *ciò che si dice* e *ciò di cui si dice*. In tale definizione il *ciò di cui si dice* è criterio di riferimento distinto da *ciò che si dice* e, in virtù di tale distinzione, capace di attestare la verità di *ciò che si dice*. Quest'ultimo deve adeguarsi a un *ciò di cui* del quale è parola.", p. 4. E in nota 3 precisa inoltre: "[...] l'intero è il significato senza il quale non è pensabile il significato della determinazione. Ogni determinazione implica la relazione all'intero. A sua volta l'intero implica la totalità delle determinazioni. Con l'implicazione non è dato però immediatamente il modo dell'implicazione. Si può anche dire che ogni posizione della determinazione è ottenuta per negazione dell'intero: *omnis determinatio est negatio*, laddove il negare ha come referente l'intero. L'identità della determinazione esige il nesso con l'intero. La semanticità dell'intero è condizione strutturale della semanticità della determinazione», pp. 5-6.

<sup>35</sup> H. Jonas, *Il principio responsabilità*, cfr. in particolare il capitolo 6, *La critica dell'utopia e l'etica della responsabilità*, pp. 225-291.

<sup>36</sup> Ivi, p. 29.

un'inedita dimensione di futuro: infatti le possibili conseguenze sull'ambiente e sugli esseri umani si estendono a lungo termine, più di quanto non sia mai accaduto finora, e sono, in larga parte, inimmaginabili. Siamo oggi continuamente alle prese con opzioni su prospettive ultime, che richiedono una somma saggezza e, in fondo, una nuova etica. Jonas spiega: «se quindi la novità del nostro agire esige un'etica nuova ed estesa responsabilità, proporzionata alla portata del nostro potere, essa richiede, proprio in nome di quella responsabilità, anche un nuovo genere di umiltà: un'umiltà indotta, a differenza che nel passato, non dalla limitatezza, ma dalla grandezza abnorme del nostro potere, che si manifesta nell'eccesso del nostro potere di fare rispetto al nostro potere di prevedere e al nostro potere di valutare e giudicare. In considerazione del potenziale quasi-escatologico dei nostri processi tecnici, l'ignoranza circa le conseguenze ultime diventa essa stessa una ragione per assumere un atteggiamento di riserbo responsabile – il secondo ben dopo il possesso della saggezza»<sup>37</sup>. Jonas richiama a una prospettiva di responsabilità e umiltà che può essere basata, a suo avviso, su una euristica della paura, in grado di rendere consapevoli della posta in gioco: si tratta di un'etica che a suo avviso può essere definita “anti-utopica”<sup>38</sup>.

L'utopia invece, ritiene, è immodesta e, qualora sia più che un semplice anelito, la fede in essa induce al fanatismo, con tutta la sua possibile carica di spietatezza. Essa, infatti, si propone una condizione di abbondanza ed è incapace di riconoscere che i limiti sono intrinseci alla vicenda umana. Il suo perseguimento provoca la catastrofe, poiché essa vorrebbe la liberazione totale dalla necessità: ma «soltanto il più radicale fraintendimento dell'essere della libertà può pensarla in questo modo. Proprio al contrario, la libertà consiste e vive nel misurarsi con la necessità»<sup>39</sup>.

Una adeguata alternativa all'utopia è, allora, la moderazione, l'adesione a fini più modesti. Contrapponendosi, in modo non privo di semplificazioni, al “principio speranza” di Ernst Bloch ed a quanti continuano a prospettare un progresso senza limiti, Jonas invita a proporsi l'obiettivo di minimizzare i rischi. Proprio a causa della potenza tecnologica, infatti, è sempre più difficile valutare adeguatamente le conseguenze delle azioni che si intraprendono e, con l'incrinarsi delle doti di previsione, si indeboliscono anche le capacità

<sup>37</sup> Ivi, pp. 29-30.

<sup>38</sup> Ivi, p. 24.

<sup>39</sup> Ivi, p. 265.

di controllo. Contro le utopie, che pretendono di dire che cosa sia il sommo bene e come debba essere perseguito, va fatta la scelta – in via non prioritaria ma esclusiva – di evitare il sommo male dell'autodistruzione dell'umanità. Al principio speranza si deve obiettare in nome del principio responsabilità.

Pur sostenendo che non intende proporre un'etica della paura, in quanto a questa va riservato solo il ruolo di criterio euristico, Jonas afferma che «la paura, ancorché caduta in un certo discredito morale e psicologico, fa parte della responsabilità altrettanto quanto la speranza, e noi dobbiamo in questa sede perorarne ancora la causa, poiché la paura è oggi più necessaria che in qualsiasi altra epoca in cui, animati dalla fiducia nel buon andamento delle cose umane, si poteva considerarla con sufficienza una debolezza dei pusillanimi e dei nevrotici»<sup>40</sup>. Non si deve certo permettere che la paura distolga dall'agire. Jonas si preoccupa di precisare che la paura di cui parla è quella per ciò che è oggetto della responsabilità e, quindi, essa fa parte della responsabilità: non si tratta della paura che dissuade dall'azione ma di quella che esorta a compierla. La questione originaria, dalla quale scaturisce ogni responsabilità attiva, è infatti espressa dalla domanda: «che cosa capiterà a quell'essere, se io non mi prenderò cura di lui?»<sup>41</sup>. La responsabilità può essere allora definita come la cura per un altro essere, riconosciuta come un dovere, che diventa “apprensione” (*Besorgnis*) nel caso in cui venga minacciata la vulnerabilità di quell'essere.

Proprio queste riflessioni di Jonas, però, inducono a mettere in questione che si dia davvero un'alternativa tra “principio speranza” e “principio responsabilità”. Da un lato, infatti, una responsabilità che si sentisse impegnata a una mera ripetizione dell'esistente sarebbe da giudicare presuntuosa e totalitaria come l'opposta pretesa di negare le necessità del presente in nome di progettati miglioramenti futuri. Dall'altro lato è la stessa responsabilità, in quanto principio dell'agire, che si sporge sulla dimensione del possibile e del futuro, qualificando così lo spazio d'esperienza: non è mai rivolta solamente a ciò che è stato, poiché ha da aver cura di ciò che è e quindi deve rispondere all'ingiunzione etica che sorge rispetto a ciò che può accadere, mettendosi all'opera per il bene possibile. Anche l'opzione per interventi modesti e prudenti richiede orizzonti di attesa qualificati da valutazioni etiche e interpretazioni degli scenari possibili.

<sup>40</sup> Ivi, p. 284.

<sup>41</sup> Ivi, p. 285.

Senza impegno per il bene da far accadere – fosse anche, in primo luogo, quale impedimento del male – un'euristica della paura confonderebbe la cura del presente con la mera conservazione del già dato, impedendo, a ciò che è, di essere ciò che può essere. Allo stesso modo, di converso, un tendere al bene che non prestasse attenzione alla realtà esistente rischierebbe di diventare vagheggiamento astratto, autoreferenziale, irresponsabile. Proprio l'etica della responsabilità sembra richiedere di intrecciare insieme euristica della paura e principio speranza<sup>42</sup>.

Le critiche all'utopismo vanno quindi certo considerate molto seriamente, poiché pongono l'accento sulle sue possibili patologie: che lo stravolgono e, infine, lo contraddicono. I rilievi mettono in luce i rischi reali che derivano dal pretendere di poter far accadere il bene in modo definitivo, forzando la dinamica sociale fino alla violenza oppure, all'opposto, dal rifiuto di cercare l'impegno con la realtà accontentandosi di rifugiarsi in disegni paralleli di un mondo migliore. A ben vedere illibertà, omologazione e dominio sarebbero i pericoli che l'umanità correrebbe non a causa del pensiero utopico, ma delle sue malattie. Peraltro quelle critiche sembrano trovare le proprie condizioni di possibilità nel ricorrere – pur implicito, ma cogente – dello stesso orizzonte intenzionale da cui rampolla l'intenzionalità utopica cui si rivolgono con preoccupazione.

#### 4. *Utopie e intenzionalità utopica: una proposta*

Tenendo conto della sua diffusione in diverse tradizioni culturali, dove è venuta a esprimersi in contenuti differenti, e alla luce dei rilievi dei suoi critici, si può ritentare ancora un esercizio ermeneutico per comprendere i tratti propri di utopia, i suoi contorni qualificanti, il cui ricorrere consente di rintracciarne i diversi modi di manifestarsi e sottoporre a critica le forme deficitarie.

Se, come rileva Hinkelammert, nel suo rinvio al titolo kantiano una "critica della ragione utopica" non può che essere una indagine che va alla ricerca delle condizioni di possibilità e dei limiti del modo utopico della ragione. Si può allora, in primo luogo, distinguere tra le diverse configurazioni utopiche – narrazioni letterarie, produzioni artistiche e progetti sociali – e lo specifico modo di intenzionalità da cui esse sorgono. Di questo modo si tratta, poi, di chiarire i contorni specifici.

<sup>42</sup> Sul tema della speranza cfr. S. Labate, *La regola della speranza* (in part., cfr. pp. 311-314).

Come ha rilevato Paul Ricoeur, l'utopia si mostra caratterizzata innanzitutto dallo sguardo "da altrove": esso dà forma all'orizzonte d'attesa innanzitutto prendendo distanza dallo spazio d'esperienza e illuminandolo come "non ovvio". Grazie a tale "postura" la realtà non appare più scontata<sup>43</sup>. È questo un primo tratto di quella che chiamiamo "intenzionalità utopica", distinguendola così dalle diverse configurazioni in cui assume forma determinata<sup>44</sup>. La possibilità di tale sguardo da altrove, per quanto non possa che essere esercitata da un punto di vista, essendole impraticabile qualsiasi extraterritorialità, indica una capacità di trascendimento insediata nel cuore stesso dell'esistenza storica, determinata e concreta. Può così rivelare all'esistente le proprie insufficienze, contraddizioni, il possibile che custodisce e fatica a venire o addirittura è stato represso. L'utopico mostra quindi tratti di qualità simbolica: intenzionamento di un'ulteriorità in forma di compimento, nell'ordine di un "non essere attuale" che sta nella tensione che prefigura soltanto. Come ogni simbolo non si dice senza una referenza ordinaria – anche se, proprio attraverso questa, rinvia ad altro che essa non esaurisce – così l'intenzionalità utopica si esprime nel prendere forme determinate in cui si suggerisce un compimento che esse non possono comunque saturare. Come ha opportunamente osservato Virgilio Melchiorre, si può dire: «è ciò che indica», ogni sua figura non può che consistere nell'indicare. Di contro, la dinamica ideologica si esprime invece nell'«*indicare ciò che è*»: in una proiezione di ripetizione che, in fondo, assolutizza il già dato<sup>45</sup>.

In questo suo movimento simbolico di ordine teoretico-pratico l'intenzionalità utopica non può lasciarsi istruire solo da una lettura eidetica dell'umano, ma deve rivolgersi all'esistente, che aggiunge alle forme dell'intenzione molto di più di una mera contingenza dell'esserci. Non si tratta di escogitare previsioni, ma di cogliere l'ordine del possibile: ovvero l'ordine del generativo, che va al di là di ogni economia del calcolo e, in questo senso, può sembrare tentativo dell'impossibile. Nello sguardo a distanza, il rapporto consueto con il reale è sospeso e il non ancora, nella sua funzione di interferenza, scrosta dal dato qualsiasi pretesa di essere l'unica possibilità d'esistenza, apre lo spazio all'immaginazione e rende la comprensione più profonda.

Nel sospendere il rapporto di ovvietà con il reale per aprire alla possibilità

<sup>43</sup> P. Ricoeur, *Tradizione o alternativa*, p. 53.

<sup>44</sup> P. Ricoeur, *L'ideologia e l'utopia: due espressioni dell'immaginario sociale* (1976): «Non stupisce che non si possa definire l'utopia per il suo contenuto, ma dalla sua funzione che è sempre di proporre una società alternativa».

<sup>45</sup> V. Melchiorre, *L'immaginazione simbolica*, p. 93.

di un mondo diverso, utopia rivela quindi della realtà più di quanto non riesca a fare una mera referenza ordinaria. L'intenzionalità utopica mostra, così, una potenza di svelamento ontologico<sup>46</sup>, che emerge dal rilievo del negativo indicandone l'oltrepassamento in un nuovo assetto, in cui esso è superato. È il movimento di anticipazione regolativa di una positività che, pur potendo dirsi solo in modo determinato rispetto alle forme del reale, non può che restare indeterminata come orizzonte che consente quello stesso rilievo e, insieme, la configurazione del suo possibile rovesciamento.

Si affaccia qui la categoria di "anticipazione" che è stata centrale nella riflessione di Ernst Bloch. Frutto dello sviluppo della filosofia del *Vor-Schein*, egli ne parla per la prima volta in *Geist der Utopie* per offrirla poi, nel corso degli anni Venti, un'articolazione nella dialettica della contemporaneità del non-contemporaneo (*Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen*), esposta in *Erbschaft dieser Zeit*<sup>47</sup>. Non si tratta di una categoria della cronologia. Se l'intenzionalità utopica dice il tendersi della coscienza a ciò che manca, l'anticipazione è, piuttosto, il modo in cui si dà la condizione di possibilità di questo tendersi: è certo sempre, per l'esperienza, anche un accadere nel tempo, ma è soprattutto il riscontro dell'essere. Essa, perciò, non significa solo al futuro, e può coniugarsi, attraverso la mediazione dell'immaginazione<sup>48</sup>, anche nella ripresa di una memoria custode di possibilità inespresse.

Si tratta di un'anticipazione "regolativa", che non può avere la pretesa di trovarsi, rispetto ai contenuti in cui si coniuga, nella posizione di esser capace di distanziare da sé la totalità delle proprie condizioni. Infatti «la condizione ontologica di precomprensione esclude la riflessione totale che ci porrebbe nella vantaggiosa condizione del sapere non-ideologico»<sup>49</sup>. Ogni atto della coscienza, ogni pensare, infatti, per quanto apertura, resta preceduto da una relazione di appartenenza che non solo lo limita, ma lo porta. Si declina in una dinamica di prefigurazioni, configurazioni e rfigurazioni. Tenta quindi di dar forma al distanziamento – dialetticamente opposto all'appartenenza e condizione di possibilità della stessa critica delle ideolo-

<sup>46</sup> Sovviene qui un'analogia con la riflessione sul discorso poetico-metaforico di P. Ricoeur, cfr. Id., *La metafora viva*.

<sup>47</sup> M. Farnesi Camellone, *Ungleichzeitigkeit e Vor-Schein*, p. 175.

<sup>48</sup> La condizione finita dell'immaginazione fa sì che quella pienezza cui protende le resti indeterminabile come tale, mentre deve pur prender figura; Melchiorre in *L'immaginazione simbolica*, afferma che comunque può suggerirla, appunto, simbolicamente: «nel senso in cui una realtà parla di sé e in se stessa, in questo suo significarsi, parla d'un assoluto che la abita e la trascende, che si partecipa e illumina (ma da un punto e da un tempo) l'intera realtà» (p. 36).

<sup>49</sup> P. Ricoeur, *Scienza e ideologia*, p. 85

gie – anche se, come osserva Ricoeur, non può che restare in ogni caso un momento dell'appartenenza: seppure essa mostra, proprio in questo lavoro di trascendimento, di non essere requisita dalla propria eredità. Si tratta quindi di un compito che bisogna sempre ricominciare, che non si può mai terminare, pur nella preoccupazione per l'arroganza che si trova in agguato finanche nella critica<sup>50</sup>.

Karl Mannheim ha suggerito, per comprendere meglio l'utopia, di leggerla in parallelo con l'ideologia ed ha rilevato che un criterio per riconoscerla è una certa non congruenza, non coincidenza con le condizioni effettive della realtà nella quale essa si manifesta, di cui elabora delle variazioni nell'immaginario. Tale carattere lo condivide con l'ideologia ma, a differenza di questa, essa inoltre tende in maniera parziale o totale a rompere l'ordine prevalente. Di converso, è invece ideologia ciò che tende a conservare l'esistente: il suo carattere mediatore svolge una funzione integrativa nel senso della legittimazione conservatrice<sup>51</sup>. Anche Ricoeur legge il movimento di utopia in contrasto con quello dell'ideologia, ed osserva: «E come l'ideologia funziona a tre livelli – quello della distorsione, della legittimazione e dell'identificazione –, analogamente l'utopia lavora a tre livelli. In primo luogo, dove l'ideologia è distorsione, l'utopia è immaginazione, ciò che è del tutto irrealizzabile. In secondo luogo, dove l'ideologia svolge un ruolo di legittimazione, l'utopia costituisce un'alternativa rispetto al potere esistente. Può essere sia un'alternativa al potere che una forma alternativa di potere. Tutte le utopie, sia scritte che realizzate, cercano di esercitare un potere in un modo diverso dall'esistente. [...] Ad un terzo livello, proprio perché la miglior funzione dell'ideologia è quella di preservare l'identità di una persona o di un gruppo, la più alta funzione dell'utopia è l'esplorazione del possibile, quella che Ruyer chiama 'le possibilità laterali della realtà'»<sup>52</sup>.

Nel tendere a ciò che *non-è*, utopia comprende il reale più profondamente di quel realismo, a suo modo assolutistico, che pensa di poter ridurre la realtà alla (presunta) ovvietà di ciò che è colto come già immediatamente dato. Si tratta, quindi, di tutt'altro dalla pretesa di realizzare qualcosa di meramente "astratto" e illusorio – "vermeinte Vernünftige", direbbe Hegel, e quindi impossibile e in fondo autocontraddittorio. L'intenzionalità utopica, come spe-

<sup>50</sup> Ivi; K. O. Apel et. al., *Ermeneutica e critica dell'ideologia*.

<sup>51</sup> K. Mannheim, *Ideologia e utopia*, p. 189.

<sup>52</sup> P. Ricoeur, *Conferenze su ideologia e utopia*, pp. 340-341.

cifico modo di darsi della coscienza che intenziona il mondo che è, è l'esporsi all'anticipazione dell'indeterminato orizzonte totalmente positivo cui essa è rinviata: pur senza poterlo adeguare, le sono così consentiti il rilievo del negativo e la detotalizzazione del mondo dato.

Non si tratta di illuminazione, ma di tensione ermeneutica, appunto sostenuta non da un sapere assoluto ma dall'attenzione che non si sottrae al rischio della comprensione, sempre situata, di ciò che esiste, e neppure all'immaginare il meglio che potrebbe essere. Istanza critica di qualsiasi realizzazione, essa mette in movimento appunto l'ordine del possibile e prende forma determinata in immagini, pensieri, progetti, narrazioni, pratiche: si parla allora di configurazioni utopiche, che rampollano in un luogo e in un tempo, di cui e in cui esercitano la responsabilità di far spazio alla latenza di esser-bene che attende di essere portata alla luce<sup>53</sup>.

Le diverse configurazioni del buon-luogo, nella loro determinatezza, trovano un criterio di "autenticità utopica", allora, in primo luogo nell'energia critica del presente che sanno esercitare attraverso stratagemmi di linguaggio, figure dell'immaginario, sovvertimenti di consuetudini, suggerimenti di alternativa, aperture di futuro. Ma utopia non è l'elogio della sola critica e neppure del cambiamento per il cambiamento. Giustamente l'istanza utopica è colta da Seyla Benhabib come dimensione intrinseca della teoria critica, e intesa non in alternativa alla questione normativa, nella misura in cui non indica un mero "oltre (*beyond*)". In *Critique, Norm and Utopia. A Study of the Foundations of critical Theory*<sup>54</sup>, parla appunto di due dimensioni della teoria critica, quella "explanatory-diagnostic" e quella "anticipatory-utopian". E chiarisce: «The explanatory-diagnostic function of critical theory corresponds to the epistemic viewpoint of the observer, of the third (even if not exclusively). [...] The anticipatory-utopian dimension of critique addresses the lived needs and experiences of social agents in order to interpret them and render them meaningful in light of a future normative ideal. Without an explanatory dimension, critical theory dissolves into mere normative philosophy; if it excludes the dimension of anticipatory-utopian critique, however, it cannot be distinguished from other mainstream social theories that attempt to gain value-free knowledge of the social world». E più avanti afferma che la ragione comunicativa «can motivate us only if it also contains a *Utopian potential*».

<sup>53</sup> V. Melchiorre, *Sulla speranza*, p. 43.

<sup>54</sup> S. Benhabib, *Critique, Norm and Utopia*, p. 142 e p. 277.

L'istanza etica – cioè l'intenzionamento pratico del *buon luogo* – è essenziale a utopia. In contesti pluralistici, bisogna riconoscere, questo è un orizzonte problematico<sup>55</sup>. Stare nella dialettica tra idealità della intenzionalità utopica e fatticità delle utopie determinate può offrire una indicazione di discernimento: se l'anticipazione della totalizzazione – sempre da compiere – rinvia a non esclusione, universalità, apertura, l'esercizio di detotalizzazione – sempre da rielaborare – richiede accettazione del limite, esercizio della differenza, cura del singolare.

Rintracciare le esperienze e le narrazioni di utopia che gli esseri umani continuano a intessere, alle diverse latitudini e nel tempo lungo della storia, cercare di comprenderle per alimentare l'intenzionamento del *buon luogo che ancora non è*, nel confronto con il proprio tempo e in un dialogo incessante che non respinge il conflitto ma sa abitarlo nel disporsi sempre rinnovato ad una messa in opera di utopia che non ha la pretesa di disporne mai, sembra allora una buona postura per esercitare ancora l'intenzionalità utopica.

## Bibliografia

- K. O. Apel et. al., *Ermeneutica e critica dell'ideologia*, trad. it. Brescia, 1971.
- B. Bagchi–S. Chatterjee, *Modern Indian Utopian Art and Literature: An Introduction*, in *Open Library of Humanities*. Special Collection: Utopian Art and Literature from Modern India 8 (1), 2022, <https://olh.openlibhums.org/collections/425/> [ultimo accesso 30.12.2023].
- M. Baldini, *Il linguaggio delle utopie. Utopia e ideologia: una rilettura epistemologica*, Roma, 1974.
- S. Benhabib, *Critique, Norm and Utopia. A Study of the Foundations of critical Theory*, New York, 1986.
- S. Bongiovanni, *L'utopia dal volto umano. Il momento utopico dell'esperienza tra phrónesis e sophía*, in *Il seme dell'utopia*, a cura di V. Petito e A. Trupiano, Napoli-Salerno, 2022, pp. 59-82.
- M. Castells, *La città delle reti*, trad. it., Roma, 2004.
- F. Choay, *La città. Utopie e realtà*, trad. it. Torino, 1973.
- E. Cioran, *Storia e utopia* (orig. 1960), Milano, 1982.
- M. D'Amato, a cura di, *Utopia. 500 Anni dopo*, Roma, 2019.
- J. Dutton-L. Tower Sargent, *Introduction: Utopias from other Cultural Traditions*, in «Utopian Studies» 24.1, 2013, pp. 2-5.

<sup>55</sup> La questione emerge anche dalla considerazione di L.T. Sargent, che in *Pour une défense de l'utopie*, pp. 10-17, <https://www.cairn.info/revue-diogene-2005-1-page-10.htm>, infine rileva: «Y a-t-il encore des utopistes aujourd'hui ? Certes, et il y en a des bons comme des mauvais» (p. 14). Per una prima considerazione sul tema cfr. F. Totaro, *Multiculturalismo ed etica pubblica*, pp. 137-152.

- J. Dutton, 'Non-western' utopian traditions, in *The Cambridge Companion to Utopian Literature*, Cambridge, 2010.
- M. Farnesi Camellone, *Ungleichzeitigkeit e Vor-Schein nella filosofia politica del primo Bloch (1918-1924)*, in *Ernst Bloch e il principio utopico ieri e oggi. Spirito dell'utopia un secolo dopo*, «B@belonline», 5, 2019.
- A. Jeffers, *The Road to Nowhere? A Critique and a Re-imagining of Religion in Europe in Sir Thomas More's Utopia*, in *Religion in Representations of Europe. Shared and Contested Practices*, ed. by S. Knauss – D. Pezzoli-Olgiati, Baden Baden, 2023, pp. 65-84.
- H. Jonas, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica* (1979), trad. it. Torino, 1990.
- K. Kumar, *Utopia and Anti-Utopia in Modern Times*, Oxford and New York, 1987.
- L. Tower Sargent, *Utopianism. A very short Introduction*, Oxford, 2010.
- S. Labate, *La regola della speranza. Dialettiche dello sperare*, Assisi, 2011.
- K. Mannheim, *Ideologia e utopia* (orig. 1929), trad. it. Bologna, 1957.
- V. Melchiorre, *L'immaginazione simbolica*, Bologna, 1972.
- V. Melchiorre, *Sulla speranza*, Brescia, 2000.
- T. Moro, *L'Utopia o la migliore forma di repubblica*, trad. it. di T. Fiore, Roma-Bari, 2005.
- V. Petito - A. Trupiano, a cura di, *Il seme dell'utopia*, Napoli-Salerno, 2022.
- K. Popper, *La società aperta e i suoi nemici* (1945), 2 voll., trad. it. Roma, 1973.
- K. Popper, *Miseria dello storicismo* (1957), trad. it. Milano, 1975.
- K. Popper, *Utopia e violenza* (1948), trad. it. in Id., *Congetture e confutazioni*, Bologna, 1972, pp. 601-615.
- P. Ricoeur, *Conferenze su ideologia e utopia*, trad. it. Milano, 1994.
- P. Ricoeur, *Tradizione o alternativa*, Brescia, 1980.
- P. Ricoeur, *L'ideologia e l'utopia: due espressioni dell'immaginario sociale* (1976), in Id., *Dal testo all'azione. Saggi di ermeneutica*, Milano, 1989.
- P. Ricoeur, *La metafora viva. Dalla retorica alla poetica: per un linguaggio di rivelazione*, trad. it. Milano, 1981.
- J. Rifkin, *L'era dell'accesso. La rivoluzione della new economy*, trad. it. Milano, 2001.
- R. Saage, *L'Utopia in Età Moderna*, trad. it. Genova, 1997.
- L. Tower Sargent, *Pour une défense de l'utopie*, in *Approches de l'utopie*, in «Diogène», 209.1, 2005, pp. 10-17, <https://www.cairn.info/revue-diogene-2005-1-page-10.htm>.
- R. Schaer, *Utopia: Space, Time, History*, in *Utopia: The Search for the Ideal Society in the Western World*, ed. by R. Schaer, G. Claeys, L. Tower Sargent, New York, 2000.
- E. Surtz, *Interpretations of Utopia*, in «The Catholic Historical Review», 38.2, 1952, pp. 156-174.
- F. Totaro, *Assoluto e relativo. L'essere e il suo accadere per noi*, Milano, 2013.
- A. Zamalin, *Black Utopia. The History of an Idea from Black Nationalism to Afrofuturism*. New York, 2019.