

---

FRANCESCA BREZZI\*

## UTOPIA

### *La passione per il possibile*

«Lo spirito della filosofia si identifica con lo spirito dell'utopia».

Così Agnes Heller, e questa frase, radicale, mi è tornata in mente dopo un anno in cui abbiamo assistito sgomenti e impotenti al dilagare di una malattia, inizialmente sconosciuta, diventata pandemica. Ancora oggi la circolazione del virus miete troppe vittime, sono state adottate misure sanitarie eccezionali, nuove parole (come *lockdown* o confinamento) sono entrate nella nostra quotidianità con tutte le conseguenze di isolamento, totale mancanza di relazioni, etc. Non solo, le immagini di ospedali sovraccarichi di pazienti, medici e infermieri nascosti nella loro identità in tute strane, macchinari finora sconosciuti ai più, hanno immediatamente ricordato le contro-utopie, le elaborazioni cupe drammatiche di mondi ostili di Huxley, Orwell, Ciapek, solo per ricordarne alcuni; qui è proposto un commento a un racconto non tanto citato, purtroppo, in questo anno, *La peste scarlatta* di Jack London, nel quale molto inquietante e vivida è la desolazione dopo una peste. Sembra pertanto inopportuno proporre la voce utopia-speranza, più appropriato, forse l'invito di Dahrendorf, *Uscire dall'utopia*.

Nel nostro immaginario collettivo, oggi, ma anche nel decennio appena trascorso, infatti, non è più dominante la speranza utopica, su cui Bloch ha scritto pagine memorabili, ma il segno della paura, il timore del futuro, talvolta visioni apocalittiche secolari. Agli anni festosi e creativi dell'utopia prossima a realizzarsi, alle stagioni dell'immaginazione al potere, sono seguiti eventi (guerre, stragi, morti "in nome di Dio") che talvolta, ipotizzando modelli di una società ideale, hanno provocato catastrofi ed ecatombi. E possiamo ricordare anche momenti storici precisi del passato (Cromwell o Robespierre, più recentemente autoproclamati califfati) che hanno cambiato il segno di una visione utopica.

In tale prospettiva – angosciosa – è stato auspicato da Berdiaeff di evitare la realizzazione dell'utopia, impedire che essa diventi definitiva. E, nei nostri giorni, Rifkin ha parlato di ideologie tossiche.

Se Claudio Magris, a sua volta, afferma che l'utopia sembra connessa all'incubo di progetti totalizzanti e totalitari ci chiediamo: l'utopia è evasione irrealistica e pericolosa? Può accadere che in mani utopistiche il potere diventi intolleranza, conservazione, violenza spietata?

Qui ci soccorre Agnes Heller, non solo con la frase da cui abbiamo iniziato, ma con il disegno da lei perseguito, che ritengo fecondo per questi nostri giorni: di fronte alla crisi dell'utopia, Heller, pur vicina per tanti aspetti a Bloch, ha intrapreso la strada di una 'utopia concreta e razionale' (quasi un ossimoro), espressa in un'assunzione di responsa-

---

\* Università Roma Tre, francesca.brezzi@uniroma3.it

bilità e definita in una regola per la prassi, che sia realizzazione dei bisogni, e favorisca il pluralismo delle forme di vita.

Progetto e programma che deve essere risolto in uno spazio comune che riguardi l'intera umanità, un modo altro di pensare l'utopia, appunto una modalità concreta, una rilettura critica, una differente utizzabilità euristica della categoria stessa di utopia, nell'individuazione di sentieri (Buber) nuovi, in cui ritrovare l'interrogativo kantiano: cosa posso sperare? Domanda utopica, che recupera anche la dimensione cosmologica, ma soprattutto quella antropologica e teologica.

Significativo rilevare che Buber adottando un titolo quasi simile a quello di Dahrendorf, ma con intento molto diverso, *Pfade in Utopia* (Buber 1967) ritenga possibile una rivisitazione del concetto e sottolinei come l'utopia, a differenza dell'escatologia, che nasce come iniziativa divina, sia esclusivamente un'azione della coscienza e una volontà dell'uomo.

Se risaliamo all'originario concetto di utopia, possiamo ricordare come essa sia

alternativa critica rispetto alla realtà esperita e vissuta, alternativa totale e ottimale, dotata di intrinseca razionalità, rispetto alla quale anzi risulta irrazionale e perfino assurdo il modo effettivo di vivere e pensare nella realtà storica presente e conosciuta; [...] utopia come risultato di una progettazione sapiente, meditata, dotata di una logica interna altrettanto e forse più rigorosa di quella della realtà comune [...].

La storia dell'utopia mostra come tale concetto, proprio per queste sue caratteristiche di rigorosità e logicità, abbia ampliato notevolmente la sua portata, venendo a rappresentare talvolta l'esito ultimo di altre categorie, o il sostituto di altri fenomeni culturali come, per esempio, la religione e la scienza.

Quali sentieri nuovi ritroviamo nelle concezioni helleriane? Una vera e propria decostruzione; l'interesse per una antropologia filosofica ha condotto la filosofa a focalizzare, fin in un'opera del 1990 *Can Modernity Survive* la categoria di contingenza, non intendendola alla sequela delle filosofie dell'esistenza, ma quale «coscienza post-moderna della modernità», cioè, come annota Laura Boella, in senso «decostruttivo, antiescatologico e antimetafisico».

Da qui deriva l'attenzione ad altre categorie particolarmente significative, non perché nuove, ma rinnovate e pertanto innovative come lo spirito utopico: il presente attuale, con tutto il suo carico di imprevedibilità, non spiegabilità causale e necessaria, differenziazione, pluralità, soprattutto apertura e indeterminazione. Non possiamo dilungarci su questo tema, ma cogliamo il richiamo di Heller, per un urgente impegno politico-intellettuale, di "smascheramento" di tale tempo stesso, contro l'ansia della contemporaneità, ansia divorante e distruttiva, malattia del nostro tempo.

In secondo luogo un valore helleriano, ancora, si manifesta nel suo sguardo alla vita quotidiana 'come crogiolo di' tutte le realtà materiali e spirituali (dalla scienza al diritto, dall'economia alla filosofia), in altre parole attenzione acuta e disincantata all'esperienza tutta.

Come Bloch, infatti, Heller ci propone un difficile viaggio, dal momento che le cifre

utopiche del suo pensiero riguardano sia il piano della storia quanto quello della ricerca individuale di sé.

L'utopia non è l'*happy end* (o il sogno di un *happy end*) all'orizzonte sempre allontanantesi del nostro faticoso vivere, cioè l'utopia considerata ancora come costruzione sistematica, perfetta.

Svincolata da una filosofia dell'identità, in una dimensione dinamica, l'utopia può manifestarsi quale interpretazione del reale, parallela e opposta all'ideologia, può essere altresì una sorta di critica all'ideologia, come ha sottolineato Ricœur.

L'utopia rovescia l'integrazione e la legittimazione di quella, proiettando il possibile (anche da parte di una minoranza), compie variazioni immaginative in quanto contiene in sé e personifica, come ha intuito Mannheim, lo «scarto» tra immaginario e realtà. In tale scarto è da vedere, a differenza della pretesa totalizzante, la «funzione liberante dell'utopia», che mantiene aperto il campo del possibile e non si trasforma in una vanificazione del reale, come temono Dahrendorf e Popper.

Scarto rinvia a tensione, concetto lontano da identificazione ma anche da frattura, scisma, come ha notato Koselleck in *Futuro passato*, quando disegna una giusta tensione tra spazio di esperienza e orizzonte di attesa, scarto quindi che non va mai colmato perché in esso si inseriscono l'azione e poi la fede<sup>1</sup>.

Anche Thomas More con il sottotitolo della sua opera: *De optimo rei publicae statu*, disegna per noi non unicamente l'isola che non c'è, ma anche un luogo di buon governo, da dove emerge tra le righe – non solo – una critica sociale, ma altresì una proposta politica “forte”: «fornire i presupposti necessari per il funzionamento del consorzio civile, un piano insieme pre-politico e pre-normativo, relativo ai fondamenti della norma e alle motivazioni della sua accettazione da parte del corpo sociale»<sup>2</sup>. Questo aspetto, più di altri, costituisce, come da più parti si è detto dell'opera di More, una sfida per la modernità, “un messaggio nella bottiglia” secondo Firpo.

Utopia come interpretazione limitata della storia e della realtà fenomenica e ne deriva la «funzione liberante» dell'utopia, si è detto.

E si focalizzano costellazioni di significati concettuali quali continuo «aggiornamento», di fronte a ogni prematura conclusione, «dilazione» di ogni sintesi, «disponibilità» a ogni molteplicità eventuale. E insieme emerge la tematizzazione di categorie utopiche quali la verità come attesa, il «non ancora», sul piano logico ontologico, e il «malgrado» e il sovrappiù sul piano etico antropologico, che nell'utopia hanno il referente primo.

Emerge, infine, l'ultimo concetto, necessario per noi persone smarrite del 2020: ciò che teoreticamente è stato indicato con la cifra della «dilazione» e dell'«aggiornamento» si recupera nella speranza come passione per il possibile.

In questo si comprende come la speranza (e non solo quella religiosa) non sia una apatica attesa della fine (quella che Kant ha bollato come terrorismo cristiano), cioè attesa di catastrofi, possibile contro-utopia), ma speranza operante nell'utopia o nella fede che è

1 R. KOSELLECK, *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, Clueb, Bologna 2007.

2 A. CASU, *Introduzione a T. MORE, Utopia*, Rubettino, Soveria Mannelli 2019, p. XIV.

situata sul piano del paradosso e non della mediazione logica, è speranza che rischia sui segni e contro i pericoli della storia.

La priorità accordata all'attesa e al futuro, infatti, determina la consapevolezza di una unità di senso non già avvenuto ma nascosto e *in fieri*, il senso non conosciuto ma pensato dell'utopia, senso che l'uomo deve decifrare. Per questo la speranza, come afferma Bloch, rappresenta la forma odierna della *docta ignorantia*.

Sul piano etico antropologico, ritornano pertanto, le categorie – del «malgrado» e dell'«a maggior ragione»: utopia e fede indicano che, malgrado la morte e i segni della morte (la devastante pandemia odierna), l'uomo può sperare in un senso nascosto della storia e dell'esistenza.

Oltre la dialettica di finito-infinito, l'esistenza appare non già come avventura ontologica, ma come sforzo prospettico di crescita in una logica della sovrabbondanza («a maggior ragione») quale è espressa, tra gli altri, da Paolo, logica «del di più e dell'eccesso», follia della croce e saggezza della Resurrezione.

Se il «malgrado» rinvia al «a maggior ragione», entrambi sono presenti nella «verità come attesa», che opposta a una filosofia della retrospezione (o del senso già compiuto) dice che l'unità non è ancora venuta, la storia ancora aperta, ogni conclusività prematura e talvolta violenta.

Non solo, ma anche sul piano etico antropologico con Ricœur si può opporre *all'amor fati* di Nietzsche o alla tragica *ananke* di Freud la categoria della speranza come kierkegaardiana passione per il possibile, in quanto legata strettamente con l'immaginazione: «è potenza del possibile e disposizione dell'essere al radicalmente nuovo. La libertà secondo la speranza, espressa in termini psicologici, non è altro che questa creazione immaginatrice del possibile»<sup>3</sup>.

Sul piano della storia la speranza fa intravedere il senso e insieme il mistero di quella, senza annullarli vicendevolmente.

Pensare altrimenti nel nostro concreto presente vuol dire opporre il desiderio di vita alla morte, con il trauma della pandemia stiamo facendo l'esperienza di un reale che si presenta con il volto più ostile, carico di imprevisti, cadute, accidenti, a cui si può contrapporre l'utopia dell'impossibile, impensabile nelle aspettative del reale.

Speranza indica non certo il perseguire illusioni, ma assumendo consapevolmente gli ostacoli, superare le sfide in quanto la resistenza attiva al potere della distruzione e della morte testimoniano il valore per noi, della vita vissuta di fronte a un male, impalpabile come il virus.

---

3 RICOEUR, *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book, Milano 1977, p. 421.