

“Utopia” e “utopismo” nella filosofia di Virgilio Melchiorre: sull’urgenza di riscoprire un’autentica immaginazione utopica

LORENZO MIOZZO

L'articolo si propone di ripercorrere il pensiero filosofico di Virgilio Melchiorre, nel suo tentativo di riscattare il concetto di utopia, oggi ingiustamente decaduto agli occhi dell'opinione comune. Per Melchiorre, l'utopia assume il significato di figura storica provvisoria, che ha il compito di mediare tra la realtà attuale e il compimento trascendente della storia, costituendosi come veicolo di un reale progresso della condizione umana. Dopo aver introdotto l'utopia, che si presenta come una figura volta al futuro, si rileveranno i tratti che la distinguono dagli “utopismi”, ovvero da quelle forme più immature della stessa intenzionalità utopica che, rischiando invece di inchiodare la storia al passato, assomigliano piuttosto, per diversi aspetti, a delle forme di pensiero ideologico.

“Utopia” and “utopianism” in the philosophy of Virgilio Melchiorre: On the urgency of rediscovering an authentic utopian imagination. The article retraces the philosophical thought of Virgilio Melchiorre, particularly his endeavor to rehabilitate the concept of utopia, today unjustly devalued in public discourse. In his view, utopia emerges as a provisional historical figure tasked with mediating between present reality and the transcendent fulfillment of history, thereby serving as a vehicle for the genuine advancement of the human condition. After introducing utopia as a forward-looking figure, the analysis will elucidate the features that set it apart from “utopianisms”, less mature articulations of the same utopian intentionality which, by tending instead to tether history to the past, come to resemble, in various respects, certain forms of ideological thought.

Rivalutazione del concetto di utopia¹

Nell'epoca contemporanea il concetto di utopia viene inteso normalmente come l'idealizzazione di un futuro non realizzabile e, conseguentemente,

¹ Per la bibliografia si seguirà l'ordine cronologico di edizione.

come una fantasticheria velleitaria, tanto che in diversi dizionari si può leggere che, per estensione, essa è finita a indicare «l'oggetto di un'aspirazione ideale non suscettibile di realizzazione pratica»². L'affermazione di questa concezione riduttiva ha delle ragioni storiche che secondo alcuni autori possono essere ricondotte soprattutto alla critica rivolta da certo marxismo ai cosiddetti "socialisti utopici", che ha portato a intendere l'utopia come una progettazione difettiva di realismo e scientificità, non in grado, in definitiva, di apportare miglioramenti concreti alla società³.

È necessario, però, contestare questa semplicistica identificazione dell'utopia con una inevitabile evasione rispetto alla realtà storica⁴. Se è vero che in alcune proposte utopiche è possibile risalire alla proiezione di un potere sociale mancato, è anche vero che ciò riguarda solamente degli specifici progetti e non esclude nemmeno che in essi sia comunque riscontrabile una coscienza storica più largamente obiettiva⁵.

A questo discorso si allaccia il pensiero di Virgilio Melchiorre (Chieti, 18 gennaio 1931), professore emerito di Filosofia morale all'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano, che si è occupato del tema utopico per larghi tratti della sua produzione intellettuale⁶.

² G. DEVOTO-G. OLI, *Utopia*, in ID. (curr.), *Il dizionario della lingua italiana*, Le Monnier, Firenze 1996, 2116.

³ Su questo cf. P. RICOEUR, *Conferenze su ideologia e utopia*, Jaca Book, Milano 1994, 297. Cf. anche K. MARX, *L'ideologia tedesca*, Istituto Editoriale Italiano, Milano 1947; e F. ENGELS, *L'evoluzione del socialismo dall'utopia alla scienza*, Editori Riuniti, Roma 1970.

⁴ A riguardo cf. G. DUVEAU, *Sociologie de l'utopie et autres «essais»*, Presses universitaires de France, Paris 1961.

⁵ D'altronde gli stessi Marx ed Engels non hanno mai attribuito ai socialisti utopici una colpevole evasione dalla realtà o un'esagerata irresponsabilità, ma riconoscevano in loro un'effettiva passione storica. Ciò che veniva contestato era, sì, un eccesso di fantasia, ma da ricondursi non tanto a particolari colpe individuali, quanto soprattutto a un tempo storico ancora troppo confuso e poco maturo per consentire delle più realistiche soluzioni alternative. Inoltre, lo stesso Marx era comunque in qualche modo ricorso alla progettazione utopica, quando, definendo il disegno di rottura del primo capitalismo, determinava il punto critico di un ampio conflitto storico e coglieva nel suo rovesciamento dialettico la condizione per un assetto non contraddittorio della società.

⁶ Nella sua filosofia Melchiorre si è concentrato inizialmente sull'intento di coniugare il pensiero metafisico del maestro Bontadini con l'interesse esistenziale, incentrato in particolare su Kierkegaard e sulla lezione personalistica di Mounier, per poi sviluppare negli anni un pensiero originale e innovativo, caratterizzato dalla capacità di cogliere l'operatività delle strutture metafisiche all'interno delle forme pratiche dell'esistenza personale, spaziando dalla fenomenologia all'esistenzialismo, dal personalismo

Melchiorre sottolinea come la progettazione utopica più propria non coincida con un allontanamento dalla concretezza della situazione storica di riferimento, ma, anzi, immagini una possibile situazione futura proprio per eleggerla a scopo a cui l'attuale realtà dei fatti dovrebbe ambire. Ogni utopia si distingue quindi per due aspetti principali: da una parte, propone un assetto globale della società umana e, dall'altra, situa questo assetto oltre il presente, «in un non-essere futuro, che talora sta oltre ogni compimento umano ed è insieme speranza escatologica»⁷.

Per poter comprendere queste affermazioni bisogna premettere che nella filosofia di Melchiorre l'eventuale progresso di un periodo della storia umana coincide con un avvicinamento alla pienezza dell'essere, che per l'uomo rimane comunque sempre impossibile da adeguare del tutto in questa vita⁸. Nel corso della sua trattazione più propriamente fenomenologica e metafisica, infatti, il nostro autore giunge a concludere che l'essere non può venire identificato direttamente dalla coscienza umana, ma che questa può solamente cogliere la sua manifestazione trascendente attraverso gli enti finiti⁹. In quest'ottica risulta fondamentale il ruolo dell'immaginazione umana – in particolare di quella specifica immaginazione che Melchiorre chiama "simbolica"¹⁰ – che, determinando ulteriormente l'essere indeterminato, è

alla filosofia della storia di matrice marxista. Sulla figura di Melchiorre cf. F. TOTARO, *Melchiorre*, in *Enciclopedia filosofica*, Bompiani, Milano 2006, vol. 7, 7232; F. BOTTURI-C. DANANI-S. MANCINI-M. MARASSI-F. TOTARO-C. VIGNA, *Virgilio Melchiorre, metafisica e vita*, in *Avvenire* 17/01/2021; A. SANFRANCESCO, *I 90 anni di Virgilio Melchiorre, il filosofo che ha "rivoluzionato" la metafisica*, in *Famiglia cristiana* 18/01/2021.

⁷ V. MELCHIORRE, *La coscienza utopica*, Vita e Pensiero, Milano 1970, 92.

⁸ Melchiorre, sulla scia di Heidegger, mette spesso l'accento sul fatto che la relazione intenzionale che costituisce l'uomo in riferimento all'essere, verso cui si propone di procedere, non gli si riferisce semplicemente in maniera accidentale, ma entra a definirlo come sua struttura essenziale, costituendosi a un tempo come la condizione di possibilità perché il suo rapporto con l'ente sia rivelativo dell'essere. Cf. M. HEIDEGGER, *Lettera sull'umanismo*, Adelphi, Milano 1995.

⁹ In generale, quelle riportate sono considerazioni che l'autore sviluppa in diversi suoi scritti: oltre a quello citato, cf. soprattutto *Il sapere storico*, La scuola, Brescia 1963; *L'immaginazione simbolica: saggio di antropologia filosofica*, il Mulino, Bologna 1972; *Essere e parola. Idee per una antropologia metafisica*, Vita e Pensiero, Milano 1982.

¹⁰ Nel pensiero di Melchiorre l'immaginazione simbolica è una facoltà che, a partire dal percepito, rimanda la coscienza all'indagine del non-essere dell'ente: un'assenza che, in definitiva, è un richiamo simbolico, che dall'immanenza rimanda alla trascendenza, cioè al senso assoluto della realtà.

in grado di anticiparlo parzialmente in una nuova figura finita, in un'immagine, che ha la funzione di renderlo maggiormente manifesto¹¹.

Se si traspone questo discorso in ambito sociale, si comprende facilmente la funzione dell'immaginazione utopica, quell'immaginazione che, applicandosi alla realtà umana collettiva, si caratterizza per la sua capacità di delineare i contorni di una situazione civile futura che contribuisca a favorire una migliore apertura delle coscienze all'essere, a quell'Assoluto irraggiungibile e, tuttavia, causa finale della storia. Più precisamente, proprio perché si dimostra capace di espressione simbolica, l'utopia non viene intesa da Melchiorre tanto come un'immagine, quanto come una figura o un «*analogon* immaginativo», che riferendosi a una situazione umana futura dice in questa anche dell'essere, non accidentalmente ma essenzialmente¹². L'utopia si costituisce, così, come uno strumento di mediazione fra coscienza dell'Assoluto e coscienza della situazione storica, grazie alla capacità di anticipare parzialmente la manifestazione dell'essere: si riferisce, quindi, a un universo che è in se stesso sempre irrealizzabile, ma al contempo esprime una tensione essenziale per il progresso umano e si erge a forza direttiva del divenire storico.

Se le cose stanno così, il richiamo totalizzante e la mediazione dell'immaginazione utopica sono, al contrario di quello che molti ancora pensano, degli aspetti fondamentali per il disegno delle determinazioni future: anzi, dal momento che l'utopia trova nel suo riferimento assoluto un metro di

¹¹ È un argomento che Husserl e Merleau-Ponty sviluppano nelle loro fenomenologie. Cf. E. HUSSERL, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, 2 voll., Einaudi, Torino 2002 e *Per la fenomenologia interna del tempo*, Franco Angeli, Milano 1981. Cf. anche M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano 2003 e *Il visibile e l'invisibile*, Bompiani, Milano 1969. La tematica ricorda quella già sviluppata da Agostino (cf. *Confessioni*, Città Nuova, Roma 1991).

¹² A ben vedere, tutti gli enti portano in sé la possibilità dell'espressione simbolica, perché ogni realtà si manifesta come inadeguata alla coscienza e, così, rimanda a un'ultimità di senso che la costituisce e la abilita. L'utopia, tuttavia, rappresenta un caso particolare di espressione simbolica che, riferendosi all'esistenza futura della società umana, appartiene al più specifico ambito dello «schematismo progettuale» (cf. *L'immaginazione simbolica*, cit., 89-90). Punti di riferimento per l'autore sono lo schema storico di Kant e l'idealtipo di Weber. Cf. M. WEBER, *Il metodo delle scienze storico-sociali*, Mondadori, Milano 1980; cf. anche I. KANT, *Idea per una storia universale in prospettiva cosmopolitica*, Mimesis, Milano 2015. Per un approfondimento cf. C. DANANI, *Utopia e metafisica nella riflessione di V. Melchiorre*, in F. BOTTURI-F. TOTARO-C. VIGNA (curr.), *La persona e i nomi dell'essere: scritti di filosofia in onore di Virgilio Melchiorre*, 2 voll., Vita e Pensiero, Milano 2002, I, 606-607.

paragone a cui rapportare le deficienze dell'attualità, essa è l'unico strumento realmente in grado di leggere con sguardo critico le dinamiche oppressive del presente per poi immaginare per esse delle soluzioni positive. Si tratta di una sensibilità che oggi necessita di essere recuperata e approfondita con grande urgenza, in un contesto in cui – sia individualmente che collettivamente – si finisce spesso per inserire le proprie progettazioni in un quadro di corto respiro, contrapponendo alla speranza tipicamente utopica un pessimismo nei confronti del futuro che può essere ormai definito peculiarmente contemporaneo¹³.

Caratteristiche dell'utopia

Possiamo, a questo punto, riflettere in modo più approfondito sull'etimologia della parola "utopia" che, coniata da Thomas More nella sua omonima opera, gioca su una particolare ambiguità dialettica¹⁴. Letteralmente, infatti, questo termine può significare sia "luogo che non è" che "buon luogo", a seconda di come venga interpretato il prefisso "u" che precede la parola "topia", derivazione dal greco τόπος, che significa "luogo". Se si pensa che il prefisso "u" derivi dalla contrazione del greco οὐ – che vuol dire "non" – allora questo assume un senso privativo e la traduzione di "utopia" diventa "non-luogo". Se, invece, si ritiene che il prefisso "u" derivi dalla contrazione del greco εὖ – che vuol dire "buono" –, questo assume, piuttosto, una connotazione positiva e la traduzione di "utopia" diventa "buon-luogo". Tuttavia, in realtà, entrambe le traduzioni sono corrette e, in più, si completano vicendevolmente: possiamo, in definitiva, tradurre "utopia" come il "buon luogo-che non è"¹⁵.

¹³ Nella conversazione tra Bloch e Adorno viene, infatti, constatato che ogni critica all'imperfezione, all'incompiuto, all'insopportabile, all'intollerabile presuppone senza dubbio la rappresentazione e la nostalgia di una possibile perfezione (cf. E. BLOCH, *Speranza e utopia. Conversazioni 1964-1975*, Mimesis, Milano 2022). Sul ruolo fondamentale della speranza nel disporre la via per il futuro cf. G. MARCEL, *Homo viator*, Aubier, Paris 1944.

¹⁴ Cf. T. MORE, *Utopia*, Guida, Napoli 1979. Cf. a proposito V. MELCHIORRE, prefazione a F. TOTARO, *Assoluto e relativo. L'essere e il suo accadere per noi*, Vita e Pensiero, Milano 2013, XI-XII.

¹⁵ Cf. RICOEUR, *Conferenze su ideologia e utopia*, cit., 24 e *Ideologia e utopia come immaginazione culturale*, in ID., *Tradizione o alternativa. Tre saggi su ideologia e utopia*, Brescia 1980, 52-53. Cf. anche F. TOTARO, *Inattualità dell'intero e fondazione della prassi in (a partire da)*

Anche dall'interpretazione etimologica del termine si può intuire come l'utopia abbia valore dinamico: se da una parte (in quanto buon luogo) è una prefigurazione di un rapporto assoluto con l'Assoluto, dall'altra – come luogo non presente, ma a cui tendere per adeguare maggiormente l'essere – deve anche saper mutare, in quanto figura di mediazione, con il mutamento degli eventi. Un'autentica utopia deve essere cosciente del suo carattere di provvisorietà e capace di progettare il suo superamento, affinché possa essere uno strumento, e non un ostacolo, per un progresso graduale verso l'essere: deve saper valorizzare al tempo stesso la bontà del presente da cui prende le mosse e la sua irriducibile apertura alla trascendenza¹⁶.

Proprio questo movimento dialettico tra immanenza e trascendenza consente a Melchiorre di intendere la progettazione utopica come quella, fra tutte, in grado di riprodurre più fedelmente la naturale tensione con cui la stessa coscienza umana è chiamata a ricercare quell'Assoluto che in un certo senso conosce da sempre perché lo porta dentro di sé. Essere utopici è così anzitutto una costante antropologica: un'autentica coscienza utopica è consapevole che la progettazione di un futuro migliore dipende sia dalla sua libera capacità di incamminarsi verso il meglio sia da un affidamento non esclusivo sulle proprie forze, ma integrato da una fede per quell'essere che è al contempo sempre presente e sempre anche trascendente¹⁷. Ogni uomo, in definitiva, deve ambire a costituirsi come un "vero profeta", ovvero come colui che, utopicamente, giudica un periodo o un evento storico in base alla sua figura conclusiva, dal punto di vista del senso ultimo¹⁸.

Bontadini, in C. VIGNA, *Bontadini e la metafisica*, Vita e Pensiero, Milano 2008, 63.

¹⁶ Cf. E. BLOCH, *Il principio speranza*, Garzanti, Milano 1994, 3 voll., II, 551.

¹⁷ Nel ragionamento di Melchiorre è forte l'eredità di Agostino, che ne *La città di Dio* si riferisce al mondo sensibile e ai suoi abitanti nei termini di "città terrena"; e alla comunità ultraterrena – che è composta anche da chi, già nel mondo sensibile, vive anelando all'ulteriore – nei termini di "città di Dio". Nella trattazione di Agostino, questa parte di comunità ultraterrena pellegrina sulla terra non vive in modo statico e isolato rispetto alla città celeste, ma è anzi pervasa da una tensione essenziale verso di essa, anche se non potrà essere mai completamente adeguata durante questa vita. Cf. AGOSTINO, *La città di Dio*, Città Nuova, Roma 1988.

¹⁸ Cf. P. TILICH, *Kairos und Utopie*, in *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 3 (1959/1) 325–331. Sul rapporto tra utopia e profezia cf. S. BIANCU, *Tra profezia e ideologia: l'utopia (500 anni dopo Tommaso Moro)*, in *Ricerche teologiche* 28 (2017/1) 185–196. Come si può intuire, nella riflessione cristiana di Melchiorre il discorso filosofico sull'essere rimanda in definitiva a quello teologico sul Dio del Nuovo Testamento, che il nostro autore intraprende spesse volte, anche in sede di utopia. Se, sia storicamente che teoreticamente,

Utopia e utopismo – l'utopia "fantastica"

Il pensiero di Melchiorre si dimostra molto originale non solo nel suo tentativo di delineare i tratti distintivi di un'autentica utopia, ma anche in quello di rilevare indirettamente delle "degenerazioni" interne alla stessa intenzionalità utopica, che in questa sede si proporrà di chiamare "utopismi", ovvero espressioni di una sensibilità utopica non ancora del tutto matura. Questi utopismi possono dare vita a delle progettazioni che rischiano di portare in sé dei tratti ideologici, ovvero di quella forma di pensiero (l'ideologia) che, opponendosi all'utopia, si caratterizza per la sua intenzione di riproporre nel presente qualcosa di già visto nel passato, non aprendo così per il futuro l'orizzonte della novità e chiudendosi all'ulteriorità dell'essere¹⁹; è a certi utopismi – e non all'utopia – che possono essere legittimamente mosse le diffuse critiche rivolte al pensiero utopico.

Melchiorre classifica gli utopismi in due categorie, a seconda che trascurino la situazione storica in cui si inseriscono oppure la finalità trascendente verso cui dovrebbero tendere. Nel primo caso, viene fissata una meta di perfezione a cui anelare, ma senza tenere conto del fatto che questa può essere

si può rilevare che utopia e discorso teologico sono perfettamente compatibili, qui va sottolineato inoltre come Melchiorre evidenzia in diversi luoghi come la tensione inesauribile dell'uomo verso l'Assoluto sia una tensione essenzialmente religiosa, che dà successivamente vita anche al movimento utopico, caratterizzato dalla specificità di tentare di esprimersi in figure provvisorie storiche e sociali. Possiamo dire altrimenti che la coscienza religiosa muove la storia, ma che il sapere storico ha via via bisogno di mediare la propria religiosità con una figura provvisoria che sia insieme critica del passato e a un tempo costruttiva di un nuovo universo umano. Inoltre, si può affermare che proprio l'elemento religioso – e in particolare quello della Rivelazione cristiana – può essere anche inteso come quel riferimento unificante fondamentale in grado di evitare il rischio che le diverse visioni utopiche particolari si chiudano nella loro contraddittoria totalizzazione.

¹⁹ Melchiorre nelle sue pagine si rifà al pensiero di Mannheim e ripropone la fondamentale distinzione tra ideologia e utopia, che certo pensiero marxista aveva impropriamente identificato. È vero che l'ideologia e l'utopia costituiscono entrambe la forma totalizzante di un intero sociale: entrambe sono, infatti, accomunate dalla volontà di mediare la realtà data attraverso l'intenzionalità del senso assoluto; tuttavia, nonostante l'ideologia spesso si contrapponga all'utopia rivendicando la propria attenzione alla concretezza storica e a un futuro realmente progettabile, a differenza dell'utopia il suo futuro è solo un'apparenza, perché in realtà è solo una estensione del presente, un futuro più quantitativo che qualitativo, una chiusura all'ulteriorità dell'essere (cf. K. MANNHEIM, *Ideologia e utopia*, Il Mulino, Bologna 1965, 194-195).

avvicinata, a partire dal presente storico, solo attraverso successive e parziali mediazioni. Progettare il raggiungimento di una meta trascendente senza partire dal contesto storico concreto sarebbe però in fin dei conti contraddittorio, perché in realtà non si riuscirebbe a predisporre alcun tipo di processo, in quanto un processo, per essere tale, deve avere un punto di partenza. La coscienza utopica, che deve costantemente mediare tra il flusso della storia e la sua soluzione metafisica – spiega Melchiorre – è particolarmente fragile e la più facile delle tentazioni per un utopista è quella di cedere al progetto analitico, alla pianificazione puntigliosa e quasi geometrica, disegnando un'utopia che si ritiene perfetta e che viene descritta anche nei suoi minimi dettagli, ma che non tiene conto della situazione in cui deve essere inserita²⁰.

Affinché l'utopia possa ergersi a figura sintetica e globale serve così che, almeno al suo primo apparire, si presenti come indeterminata; la datità in cui si inserisce, infatti, è determinata, ma l'essere, all'interno del quale essa può ricomprendersi e superarsi, è presente solo nell'indeterminazione del negativo che affligge il dato: inizialmente, perciò, la coscienza utopica può delineare solo uno schema direttivo, piuttosto che una descrizione, ovvero un disegno generico che sarà determinato e modificato progressivamente dalla sintesi effettiva dei dati che vi confluiranno²¹.

²⁰ Come spiega ancora Melchiorre, questa deviazione rispetto a una più propria progettazione utopica può essere causata anche da ragioni completamente opposte; il motivo, infatti, può essere un eccesso di ottimismo, dato da una sopravvalutazione delle potenzialità della situazione storica attuale, ma anche un eccesso di pessimismo, dato dalla consapevolezza di non poter agire efficacemente sul presente. Mannheim ha evidenziato, prendendo ad esempio Landauer, come diversi anarchici si siano dimenticati del presente su cui si deve basare la progettazione del futuro (cf. G. LANDAUER, *La rivoluzione*, Diabasis, Reggio Emilia 2009). Era questa, per certi versi, la critica che Engels aveva mosso ai socialisti utopici: «Quanto più erano elaborati nei loro particolari, tanto più dovevano andare a finire nella pura fantasia» (F. ENGELS, *Antidühring*, Rinascita, Roma 1950, 283). Il rapporto dell'utopia con l'ordine esistente dev'essere invece dialettico, nel modo in cui lo intendevano l'hegeliano Droysen (cf. J. DROYSEN, *Sommario di storia*, Sansoni, Firenze 1934, §§ 77-79), Bloch quando parlava di "utopia concreta" (cf. BLOCH, *Il principio speranza*, cit., I, 262) e, per certi versi, Kant (cf. I. KANT, *La religione entro i limiti della semplice ragione*, Rusconi, Milano 1996).

²¹ I riferimenti di Melchiorre qui sono diversi: cf. R. RUYER, *L'utopie et les utopies*, Presses universitaires de France, Paris 1950, 57; M. SCHMAUS, *Le ultime realtà*, Paoline, Alba 1960, 81; I. PROGROFF, *The dynamics of hope and the image of Utopia*, in *Eranos Jahrbuch* 32 (1963/1) 89-145; e A. GRAMSCI, *Quaderni del carcere*, edizione critica a cura di V. Gerratana, Einaudi, Torino 1975, 1481.

A ben vedere, tuttavia, non è possibile – come si suol dire – “fare di tuttata l'erba un fascio”, perché ogni specifico utopista costituisce un caso a sé²². Più in generale, poi, va detto che anche le utopie che utilizzano maggiormente la fantasia slegandosi dalla situazione presente, nonostante diverse volte probabilmente non abbiano l'obiettivo di modificare la realtà, sono comunque in grado di avere un ruolo positivo nella trasformazione del mondo, perché possono costituire una provocazione capace di stimolare la volontà del lettore a migliorare la situazione concreta che, dal confronto con quanto letto, risultasse in grave difetto.

A conferma dell'utilità di tali progettazioni, Karl Mannheim – oltre a sottolineare come, non a caso, questo genere di disegni abbia accompagnato l'uomo praticamente per tutto il corso della sua storia – aggiunge che molto di frequente l'utopia dominante in una società ha origine proprio a partire dalla fantasia di un singolo e anche Ernst Bloch e Paul Ricoeur rilevano un valore positivo nei disegni utopici “fantastici”. Tuttavia, Melchiorre spiega che, nonostante queste particolari utopie possano avere una loro utilità, «diventa sempre più consistente l'ipotesi che i disegni solitari, incredibili, di città ideali siano solo un'espressione, forse la più limitata, la meno felice, d'una tensione coscienziale ben più ampia e più decisiva»²³. Ugualmente, in modo particolare Bloch e Ricoeur – pur riconoscendo come Melchiorre un valore positivo anche alle utopie più slegate dalla situazione storica attuale – sembrano considerare come utopie più proprie quelle maggiormente in grado di dialogare con il contesto presente²⁴.

²² Si prenda l'esempio di Thomas More, la cui *Utopia* viene considerata spesso come l'esempio per antonomasia di un banale sogno velleitario. Particolarmente significativo è quanto scrive a riguardo Roberto Mordacci, che difende l'idea secondo cui l'utopia di More sarebbe tutt'altro che slegata dalla situazione attuale, ma anzi avrebbe l'intenzione, condita da una fine ironia, di costituirsi anche come uno strumento teorico in grado di evidenziare le incongruenze più evidenti del mondo contemporaneo, mettendole a confronto con una società immaginaria, eletta in alcuni suoi tratti come ideale regolativo di carattere sociopolitico (cf. R. MORDACCI, *Critica e utopia. Da Kant a Francoforte*, Castelveccchi, Roma 2023, 174; cf. anche ID., *Ritorno a Utopia*, Laterza, Roma-Bari 2020).

²³ MELCHIORRE, *La coscienza utopica*, cit., 8.

²⁴ Cf. anche l'interpretazione di Mounier in *Rivoluzione personalistica e comunitaria*, Edizioni di Comunità, Milano 1955, 437-438.

Utopia e utopismo – l'assolutizzazione dell'immanenza

L'altra modalità attraverso la quale l'utopia rischia di potersi snaturare, e diventare piuttosto utopismo, è quella per cui viene mantenuta la sua dimensione di progettazione a partire dalla realtà storica effettiva, ma questa non viene inserita nel più ampio orizzonte della trascendenza che dovrebbe, invece, costituire il suo traguardo²⁵.

Anche in questo caso la pianificazione – pur rivolgendosi apparentemente verso il futuro – coincide in realtà con un'organizzazione analitica del passato, non potendo fare altro che riproporre in modo diverso elementi già visti nella dimensione immanente. Un tempo che presuma la propria pienezza, e che consegna al futuro solamente l'estensione di questa pienezza, «vive in quella contraddizione della totalità impossibile che è il passato, la conservazione, la sterilità dell'invenzione e delle libertà»²⁶. Altrove, Melchiorre aveva evidenziato il carattere contraddittorio di quei progressi settoriali che, non venendo ricondotti a una più ampia apertura verso

²⁵ Può risultare utile, a questo punto, riflettere anche sul rapporto tra utopia e apocalisse. Particolarmente interessanti, a riguardo, sono le riflessioni di Salvatore Nicolosi: «[Il credente] mentre attende, nella certezza della sua speranza e nella assoluta incertezza del tempo in cui questa speranza si realizzerà, mentre è sempre con l'anima in tensione "apocalittica" nell'attesa della parusia, non può non cercare di cooperare con gli altri uomini nelle vicende di questo mondo, per imprimervi il segno della grazia di Cristo. Accanto alla tensione apocalittica c'è, quindi, nell'animo del credente, e della chiesa tutta, una tensione redentrice verso questo mondo, una tensione che cerca di trasformare questo mondo in una immagine per quanto è possibile perfetta del regno futuro che sarà realizzato alla venuta di Cristo vittorioso nei secoli. Come la chiesa è una realtà teandrica, così c'è in essa una duplice tensione, come una duplice anima, la tensione utopica e la tensione apocalittica, che sono la proiezione, sul piano storico e comunitario, della sua realtà umana e divina: da una parte, la svalutazione delle realtà di questo mondo e l'accettazione dei valori ultraterreni e meta-temporali – tensione apocalittica –, dall'altra parte l'accettazione delle realtà di questo mondo e il tentativo di cristianizzarle e trasvalutarle perché preparino il regno di Dio – tensione utopica. [...] La esclusività di considerazioni dell'elemento umano conduce alla tentazione dell'utopia [...]. Ma l'esasperazione della tendenza a svalutare l'elemento umano [...] conduce alla tentazione apocalittica [...]. In realtà ogni utopia non è che il tentativo – o il sogno – di far scendere il cielo in terra. Ogni utopia non è che una forma di religione, anzi di religione apocalittica, quasi sempre laicizzata e secolarizzata, o, per essere più esatti, mondanizzata, cioè ricondotta dentro l'orizzonte mondano» (S. NICOLOSI, *Utopia e apocalisse. Cristianesimo e temporalità*, Cadmo, Roma 1982, 15-77).

²⁶ MELCHIORRE, *Babele o del perfetto ateismo*, in ID., *La coscienza utopica*, cit., 180.

l'organicità dei significati, non hanno un concetto universale di progresso a cui riferirsi e quindi non possono essere propriamente definiti a loro volta progressi. Ora si può intendere più chiaramente come, in un contesto privo di trascendenza (come rischia di essere quello attuale)²⁷, il massimo grado di razionalità che può essere raggiunto coincide con il dominio di un'intelligenza parziale, astratta, che permette lo sviluppo e la liberazione di un ambito, ma ne esclude l'imprescindibile correlazione all'intero, dando vita a delle progettazioni – come spesso accade anche in ambito politico – che non riescono a promuovere fino in fondo la libertà dell'uomo, potenzialmente sottomessa agli interessi particolari.

Le riflessioni di Melchiorre risultano così oggi più che mai attuali, perché consentono di sottolineare la necessità urgente di tornare a coltivare un'autentica immaginazione utopica che, opponendosi alle ideologie ancora imperanti nel nostro tempo (seppur in maniera più velata), sia in grado di guardare con occhi critici alle problematiche sociali per proporre un processo di emancipazione che le sappia trascendere e che possa indicare la via verso un futuro realmente migliore per la condizione umana.

LORENZO MIOZZO

dottore magistrale in Scienze filosofiche, Università Ca' Foscari, Venezia
membro del Laboratorio di teoria critica dell'European Centre for Social Ethics (Ecse)
Università Vita-Salute San Raffaele, Milano

²⁷ Per Melchiorre l'ideologia principale della contemporaneità è quella della tecnica – oggi sicuramente ancora più amplificata rispetto al secolo scorso –, frutto dell'impropria elevazione della stessa a fine ultimo delle progettazioni umane. Su questo tema cf. anche R. GUARDINI, *La fine dell'epoca moderna*, Morcelliana, Brescia 1954; W.T. ADORNO, *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino 2004; H. MARCUSE, *Ragione e rivoluzione: Hegel e il sorgere della "teoria sociale"*, il Mulino, Bologna 1976; J. HABERMAS, *Teoria e prassi nella società tecnologica*, Laterza, Roma-Bari 1978.