



Università  
Ca' Foscari  
Venezia

Corso di Laurea Magistrale  
in Scienze Filosofiche

Tesi di Laurea

# **Attualità della coscienza utopica**

Per una riscoperta della dialettica della libertà  
secondo Virgilio Melchiorre

**Relatore**

Ch. Prof. Paolo Pagani

**Correlatore**

Ch. Prof. Fabrizio Turoldo

**Laureando**

Lorenzo Miozzo  
Matricola 879868

**Anno Accademico**

2023/2024

*Alla mia famiglia,  
che mi ha sempre supportato e mi ha permesso di inseguire i miei sogni*

*Un ringraziamento speciale al Prof. Totaro, al Prof. Vigna e alla Dott.ssa Chieffi,  
per aver illuminato i miei primi passi nel sentiero della filosofia di Virgilio Melchiorre*

## Indice

Introduzione.....	p.3
1. L'articolazione del lavoro.....	p.3
2. La figura di Virgilio Melchiorre.....	p.3
Parte prima. Lo spazio della coscienza.....	p.6
Cap. 1. Il problema dell'inizio.....	p.6
1.1. Fenomenologia della coscienza.....	p.7
1.2. Fenomenologia del tempo.....	p.9
1.3. La portata trascendentale della coscienza.....	p.12
Cap. 2. La metafisica come implicazione strutturale della coscienza.....	p.16
2.1. Immanenza trascendente.....	p.18
2.2. Simbolicità.....	p.21
2.3. Essere e persona.....	p.24
Cap. 3. Metafisica e libertà.....	p.28
3.1. Gratuità e libertà.....	p.29
3.2. Bontadini e la metafisica della creazione.....	p.34
3.3. Determinismo vs libertà: un confronto tra Epitteto e Kierkegaard.....	p.36
Parte seconda. La coscienza come confine tra esperienza e ulteriorità.....	p.38
Cap. 1. La tragedia dell'antichità.....	p.38
1.1. Metafisica e storia.....	p.41
1.2. La storia nella filosofia di Agostino.....	p.43
1.3. Gustavo Bontadini e la storia.....	p.45
Cap. 2. Temporalità e ripresa.....	p.48
2.1. Dialettica della storia.....	p.52
2.2. Dialettica della libertà.....	p.55
2.3. Dialettica primaria e dialettica secondaria.....	p.57
Cap. 3. Progressi e progresso.....	p.61
3.1. Resistenza al progresso.....	p.64
3.2. Il progresso delle condizioni storiche.....	p.68
3.3. Metafisica e progresso.....	p.71
Parte terza. Utopia e utopismo.....	p.75
Cap. 1. Rivalutazione del concetto di utopia.....	p.75
1.1. Agostino e <i>La città di Dio</i> .....	p.83
1.2. L'utopia "fantastica".....	p.87
1.3. Ideologia e utopia.....	p.93
Cap. 2. L'utopismo di oggi: la tecnica.....	p.103
2.1. Le origini dell'ideologia tecnica.....	p.109
2.2. Disperazione e speranza nel tempo della tecnica.....	p.112
2.3. Civiltà della tecnica e dialettica della coscienza.....	p.117
Cap. 3. Politica e progettazione utopica.....	p.123
3.1. Utopia e potere.....	p.128
3.2. Utopia e istituzioni sociali.....	p.132
3.3. Politica e istituzioni ne <i>La città di Dio</i> .....	p.135
Conclusioni.....	p.142
Bibliografia.....	p.143

# **Introduzione**

## **1. L'articolazione del lavoro**

Il nostro elaborato ripercorrerà il pensiero filosofico di Virgilio Melchiorre, con particolare riguardo al suo tentativo di riscattare il concetto di utopia, oggi ingiustamente decaduto agli occhi dell'opinione comune. In particolare, la trattazione prende avvio dall'indagine fenomenologica di Melchiorre che, rifacendosi ad Agostino e a Husserl, giunge a mostrare come la coscienza umana sia trascendentalmente aperta sull'infinito e come, conseguentemente, per essa la metafisica sia un'implicazione strutturale. Il discorso metafisico, poi, consente di individuare il rapporto che intercorre tra l'uomo e l'Assoluto e di legittimare l'esistenza della libertà umana e di una storia di cui l'uomo sia protagonista. Una tale riflessione sulla storia, in cui è evidente l'eredità di Kierkegaard, introduce quella sul progresso e, in definitiva, sull'utopia.

Ci soffermeremo poi su come questo particolare concetto di utopia, in cui riecheggia l'eredità del pensiero di Mannheim, venga calato da Melchiorre all'interno delle dinamiche peculiari dell'età contemporanea che, dimentica della dimensione trascendente dell'esistenza, ha finito per profilare anche le proprie progettazioni entro quadri modesti e di corto respiro. In particolare, si mostrerà, con Melchiorre, la differenza che intercorre tra il concetto di «utopia» e quello di «ideologia», rilevando come il problema più grave dell'età contemporanea stia nell'ideologizzazione della tecnica. In base a questo, si cercherà anche di capire come delle progettazioni utopiche di carattere politico e sociale possano contribuire a restituire alla tecnica il suo originario ruolo di strumento per l'uomo e, più in generale, a riaprire le coscienze alla trascendenza dell'essere. Per questi motivi, la filosofia di Melchiorre si rivela pertinente alla nostra attualità.

## **2. La figura di Virgilio Melchiorre**

Nato a Chieti il 18 gennaio 1931, Virgilio Melchiorre è professore emerito di Filosofia morale presso l'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano, ateneo in cui si

è laureato nel 1953 e ha iniziato la carriera accademica in qualità di assistente volontario di Filosofia della storia.

Dal 1975 al 1979 ha insegnato Filosofia morale all'Università Ca' Foscari di Venezia, prima di venire richiamato alla Cattolica di Milano, dove ha ricoperto in qualità di professore ordinario la cattedra di Filosofia morale e successivamente, dal 2000 al 2003, quella di Filosofia teoretica.

La figura di Virgilio Melchiorre rappresenta un punto di riferimento per le vicende della filosofia italiana della seconda metà del Novecento, tanto che all'interno dell'Enciclopedia filosofica edita da Bompiani, di cui è stato curatore, è presente una voce scritta da Francesco Totaro, che si incentra sulla sua persona e sul suo pensiero<sup>1</sup>. Considerato uno dei più importanti allievi di Gustavo Bontadini, Melchiorre coniuga inizialmente il pensiero metafisico del maestro con l'interesse esistenziale, incentrato in particolare su Kierkegaard e sulla lezione personalistica di Mounier. Negli anni è andato sviluppando un pensiero originale e innovativo, caratterizzato dalla capacità di cogliere l'operatività delle strutture metafisiche all'interno delle forme pratiche dell'esistenza personale<sup>2</sup>, spaziando dalla fenomenologia all'esistenzialismo, dal personalismo alla filosofia della storia di matrice marxista<sup>3</sup>.

Impegnandosi fin da subito sul terreno della filosofia della storia (*Il sapere storico*, 1963), Melchiorre rivisita il concetto di utopia (*La coscienza utopica*, 1970), portandolo oltre le secche dello storicismo, verso la metafisica dell'essere come fondamento ultimo delle sue mediazioni concrete, per poi dedicarsi alla funzione svolta dall'immaginazione simbolica nella progettazione storica (*L'immaginazione simbolica*, 1972). Nell'orizzonte della sua antropologia (*Sul senso della morte*, 1964; *Metacritica dell'eros*, 1977; *L'idea di persona*, 1996; *Ethica*, 2000) Melchiorre identifica attraverso gli estremi di *eros* e *thanatos* il perimetro all'interno del quale l'immaginazione storica, con i suoi rinvii ontologici, può arrivare alla consapevolezza critica della sua apertura metafisica e alla configurazione utopica del mondo. Negli anni Ottanta l'impegno teoretico si fa più acuto

---

<sup>1</sup> Cfr. F. Totaro, «Melchiorre», in *Enciclopedia filosofica*, vol. 7, p. 7232, Bompiani, Milano 2006.

<sup>2</sup> Cfr. F. Botturi – F. Totaro – C. Vigna, *La persona e i nomi dell'essere: scritti di filosofia in onore di Virgilio Melchiorre*, 2 voll., pp. XI-XII, Vita e Pensiero, Milano 2002.

<sup>3</sup> Cfr. A. Sanfrancesco, *I 90 anni di Virgilio Melchiorre, il filosofo che ha "rivoluzionato" la metafisica*, «Famiglia Cristiana», 18/01/2021. Per un maggior approfondimento dei principali temi del pensiero di Melchiorre, si rimanda all'articolo composto dai suoi colleghi e allievi per il quotidiano *Avvenire* in occasione dei novant'anni dalla sua nascita. Cfr. F. Botturi – C. Danani – S. Mancini – M. Marassi – F. Totaro – C. Vigna, Virgilio Melchiorre, metafisica e vita, «Avvenire», 17/01/2021.

e Melchiorre svolge una ricerca nell'ambito della sintesi tra il lascito speculativo della filosofia di Husserl e la tradizione classica (*Essere e parola*, 1982; *Figure del sapere*, 1994). Il piano dell'esperienza continua a costituire il luogo dell'intreccio delle metodologie e delle prospettive teoretiche, ora anche mediate dalla figura speculativa dell'analogia, ricavata dallo studio di Kant (*Analogia e analisi trascendentale. Linee per una nuova lettura di Kant*, 1991; *La via analogica*, 1996; *Dialettica del senso. Percorsi di fenomenologia ontologica*, 2002). Gli echi di questo percorso teoretico sono rinvenibili anche nelle rivisitazioni e negli approfondimenti che Melchiorre, ritornando a temi e ad autori a lui cari, conduce nel frattempo (*Eticità dell'arte e senso dell'essere*, 1986; *Corpo e persona e Studi su Kierkegaard*, 1987; *Al di là dell'ultimo e I segni della storia*, 1998).

## Parte prima. Lo spazio della coscienza

### Cap. 1. Il problema dell'inizio

L'inizio dell'indagine filosofica di Virgilio Melchiorre può essere riassunto da alcune sue emblematiche righe scritte all'inizio del volume *Essere e parola*:

La filosofia si interroga sull'essere. L'essere tuttavia non appare come tale: appare bensì nella forma o nella presenza dell'ente. [...] Resti comunque che la domanda sull'essere, anche quando ciò non venga esplicitato, viene sempre posta all'interno di un orizzonte determinato: l'esperienza, come esperienza del determinato non può essere trascesa [...].<sup>4</sup>

Se la filosofia per propria natura si interroga sull'essere, ma questo appare solamente nella presenza evidente<sup>5</sup> dell'ente, il suo campo d'indagine iniziale dovrà essere quello dell'esperienza sensibile in cui si manifestano gli enti. L'esperienza, lo dice anche l'etimologia<sup>6</sup>, è infatti ciò che indiscutibilmente si manifesta e costituisce quindi il punto di partenza del sapere<sup>7</sup>. Essa, però, è tale proprio perché si riferisce ad un soggetto che fa esperienza. La filosofia dovrà allora trovare il suo inizio nell'analisi dell'esperienza che, in fin dei conti, è esperienza per una coscienza.

È a questo punto necessario chiarire che cosa si intenda in questa sede con il termine “coscienza”:

Qui intendiamo coscienza in un significato ancora indeterminato e generale: quel significato senza del quale non potremmo neppure parlare dell'uomo, quel residuo ineliminabile nella catena delle ipotesi dubitative e senza del quale la stessa realtà del dubitare sarebbe impossibile. Parliamo dunque della

---

<sup>4</sup> V. Melchiorre, *Essere e parola. Idee per una antropologia metafisica*, Vita e Pensiero, Milano 1982, pp. 3-6.

<sup>5</sup> Come quella di Cartesio, anche la ricerca filosofica di Virgilio Melchiorre si basa inizialmente sul criterio metodologico dell'evidenza, in quanto l'inizio di una filosofia, per essere rigorosamente tale, dev'essere libero da preconcetti e conquistare di volta in volta le proprie certezze e successivamente la verità.

<sup>6</sup> «“Esperienza” viene dal latino *experior*, e ultimamente dal greco *peirao* (tento di attraversare, metto alla prova), dalla cui matrice provengono termini quali *empeiria* e *peirastiké*. La parola ‘esperienza’ nel suo senso radicale – quello da noi assunto – indica ciò che resiste alla prova: quel residuo fenomenologico che risulta implicato nel suo stesso essere messo in parentesi». (P. Pagani, *Creazione e creatività*, 2 voll., I, p. 12, Dispensa del corso di Antropologia Filosofica Sp. dell'Anno Accademico 2022-2023, *pro manuscripto*, Venezia 2023).

<sup>7</sup> Nel corso della storia della filosofia sono state diverse le accezioni che si sono assunte del termine “esperienza”, ma l'accezione che soddisfa i caratteri propri del punto di partenza è quella di esperienza come “presenza”. Emblematica, a riguardo, è la riflessione di Gustavo Bontadini sul concetto di «unità dell'esperienza». (Cfr. G. Bontadini, *La funzione metodologica dell'unità dell'esperienza* [1946], in Id., *Conversazioni di metafisica*, 2 voll., Vita e Pensiero, Milano 1971, vol. I, § 1).

coscienza nel significato di orizzonte intenzionale ove ciò che è viene inteso per un suo senso d'essere, per il suo apparire in una prospettiva o in una direzione che lo porta a presenza.<sup>8</sup>

La coscienza va intesa quindi come il *proprium* dell'essere umano, come un orizzonte intenzionale intrascendibile attraverso il quale l'uomo si rapporta all'esistente. È appunto «uno stare in rapporto, un abbracciare, un c o n-essere»<sup>9</sup>: un qualcosa, cioè, che si definisce sempre e solo con altro. Bisogna ora andare più a fondo e capire che cosa sia questo “altro” che si rapporta con la coscienza e la definisce, ma per farlo è necessario analizzare ulteriormente la conformazione della coscienza.

La sua caratteristica principale è quella di essere situata in un determinato spazio e in un determinato tempo: in una “situazione”, appunto; proprio perché – come spiega Melchiorre – non può darsi un soggetto dotato di una coscienza immateriale ma non di un corpo: la coscienza è sempre anche corporalità, e questa corporalità costituisce l'asse di convergenza prospettico a partire dal quale il soggetto, attraverso enti di volta in volta diversi, coglie la realtà. Per tornare a quello che si diceva all'inizio, «l'Essere non è mai dato in sé, ma sempre nella determinazione dell'ente, sempre nella povertà situata della coscienza prospettica»<sup>10</sup>.

## 1.1. Fenomenologia della coscienza

Riprendendo le analisi fenomenologiche di Merleau-Ponty e di Husserl<sup>11</sup>, Melchiorre fa derivare dalla situazionalità della coscienza il fatto che «nella percezione ciò che viene colto non è mai un oggetto assoluto, ma un'emergenza, un aspetto che si distingue su un orizzonte meno distinto e che tuttavia è termine di distinzione»<sup>12</sup>; a

---

<sup>8</sup> V. Melchiorre, *Essere e parola*, p. 71.

<sup>9</sup> V. Melchiorre, *La coscienza utopica*, Vita e Pensiero, Milano 1970, p.11.

<sup>10</sup> V. Melchiorre, *Essere e Parola*, p. 33.

<sup>11</sup> Cfr. in particolare M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, trad. it. di A. Bonomi, Bompiani, Milano, 2003; tit. originale *Phénoménologie de la perception* (1945) e *Il visibile e l'invisibile*, trad. it. di A. Bonomi, Bompiani, Milano 1969; tit. originale *Le visible et l'invisible* (1964). Cfr. anche E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica* (d'ora in poi *Idee*), 2 voll., trad. it. di G. Allinei e E. Filippini, riveduta da V. Costa, Einaudi, Torino 2002; tit. originale *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (1913-1952) e *Per la fenomenologia interna del tempo*, trad. it. di A. Marini, F. Angeli, Milano 1981; tit. originale *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1893-1917).

<sup>12</sup> V. Melchiorre, *L'immaginazione simbolica: saggio di antropologia filosofica*, Il Mulino, Bologna 1972, p. 19.



significare che, a partire da una specifica condizione spaziale e temporale, la coscienza può percepire soltanto alcuni lati o profili – come direbbe Husserl<sup>13</sup>– della cosa che si trova davanti, perché è limitata dalla particolarità del punto di vista attraverso cui fa esperienza del mondo circostante.

Se, ad esempio, ho di fronte a me una casa, non riesco a mantenere contemporaneamente nel mio spazio visivo tutti e quattro i suoi lati, ma in base a dove mi trovo rispetto alla casa ne posso osservare un lato specifico; e, se dovessi muovermi, potrei riuscire a ottenere di vedere un lato nuovo ma perdere di vista il precedente, e così via. Questo semplice esempio di come funziona il sistema visivo umano è particolarmente significativo, perché dimostra come, da un punto di vista prospettico, «la cosa non è mai colta nella sua totalità, ma è sempre adombrata: sono manifesti certi aspetti, ma questi sono dati con un'evidenza che non sta in sé, che in se stessa lascia cogliere il proprio non essere o un rinvio di senso verso altri lati ed altri aspetti»<sup>14</sup>. La sintesi dello sguardo coscienziale sul mondo vive quindi per lo più nell'assenza, perché solo un lembo dell'esistenza viene percepito, per essere poi integrato con gli altri da una «fede percettiva»<sup>15</sup>. Nel momento della percezione, allora, la coscienza fa esperienza del limite costitutivo dell'oggetto che ha di fronte, il quale non ha la propria completezza in sé, ma, già solo nel momento in cui viene percepito, mostra di avere un senso limitato e rimanda ad altro da sé per poter cercare il proprio completamento.

La coscienza è, così, spinta a proiettarsi oltre la semplice percezione immediata dell'oggetto, per cercare di trovarne un senso ulteriore. La facoltà deputata a farlo – spiega Melchiorre – è l'immaginazione:

Se riferiamo il piano dell'assenza all'immaginazione e quello della presenza alla percezione, possiamo dire con Kant che l'unità della cosa, il nesso fra le diverse e successive percezioni è dato dall'immaginazione.<sup>16</sup>

Scrive, infatti, Kant nella *Critica della Ragion Pura*:

Io percepisco che i fenomeni seguono l'uno all'altro, cioè che uno stato della cosa è in un tempo, e il suo opposto era nello stato precedente. Io dunque propriamente connetto due percezioni nel tempo. Ora

---

<sup>13</sup> Cfr. Husserl, *Idee*, I, § 41.

<sup>14</sup> V. Melchiorre, *Essere e parola*, p. 29.

<sup>15</sup> Cfr. Merleau Ponty, *Il visibile e l'invisibile*.

<sup>16</sup> V. Melchiorre, *Essere e parola*, p. 29.

la connessione non è opera del semplice senso e della intuizione, ma qui è il prodotto di un potere sintetico della immaginazione.<sup>17</sup>

Da tutto ciò, Melchiorre deriva che sono le cose stesse a sfidare la coscienza ad andare oltre la loro datità per indagare quel loro non essere che si manifesta nell'apparire e che rimanda ad alcunché di ulteriore:

Nel sistema del mondo, le cose stesse mi invitano a spostarmi con il loro non conclusivo apparire o con il loro nascondimento: di nuovo, quel che mi rinvia è il rinvio di ciò che appare, è un non essere che si manifesta entro l'apparire.<sup>18</sup>

Già studiando i contributi di Husserl, d'altronde, si poteva comprendere che dall'indagine fenomenologica si giunge alla conclusione che ciò che è percepito, proprio perché è colto in uno spazio e in un tempo di una situazione particolare, non è mai alcunché di assoluto, ma rinvia a qualcosa che non è presente, e che tuttavia lo costituisce.

## 1.2. Fenomenologia del tempo

Le considerazioni fatte finora valgono non solo per il rapporto che la coscienza ha con gli oggetti della percezione, ma anche per la modalità con cui essa percepisce il tempo:

Del resto, anche ad astrarre dal suo rapporto mondano, quando la coscienza si rivolge a se stessa deve ritrovarsi in una unità di presenza ed assenza [...]. L'esperienza del passato e del futuro sarebbe inintelligibile se non fosse riportata al presente che la riceve e se ne lascia definire.<sup>19</sup>

Riferendosi nuovamente a Husserl e all'XI Libro delle *Confessioni* di Agostino<sup>20</sup>, Melchiorre analizza le estasi temporali di passato, presente e futuro per come vengono

---

<sup>17</sup> I. Kant, *Critica della Ragion pura*, pp. 201-202, trad. it. di Gentile-L. Radice, Laterza, Bari 1966; tit. originale *Kritik der reinen Vernunft, Gesammelte Schriften* (1781).

<sup>18</sup> V. Melchiorre, *L'immaginazione simbolica*, p. 19.

<sup>19</sup> V. Melchiorre, *La coscienza utopica*, p. 13.

<sup>20</sup> Cfr. Agostino, *Confessioni*, XI, 14.17, trad. it. di C. Carena su testo latino dell'edizione di M. Skutella riveduto da M. Pellegrino, Città Nuova, Roma 1991; tit. originale *Confessiones* (398).

percepita dalla coscienza e rileva anche in questo caso la presenza di un rinvio ad un'ulteriorità assente, caratterizzata da una particolare tipologia di non essere.

Per analizzare le estasi temporali, bisogna nuovamente cominciare dall'evidenza dell'esperienza coscienziale:

O passato o futuro non sono un nulla d'essere e allora sono una forma della presenza, o sono un mero non essere e allora solo il presente è, quel presente di cui non sarebbero predicabili né il passato né il futuro. La seconda alternativa appare in contraddizione con l'esperienza: un puro presente, non contaminato da alcuna assenza o non essere, corrisponderebbe all'intrasmutabile, all'indivisibile, ma tale non è l'esperienza del nostro presente.<sup>21</sup>

Come prima cosa, dobbiamo constatare che passato e futuro, dal momento che la realtà di cui facciamo esperienza è una realtà evidentemente diveniente, non sono puro non essere solo per il fatto di non essere più o di non essere ancora presenti nell'attimo attuale; e questo lo attesta anche il semplice fatto che noi possiamo comunque sia pensare che parlare del passato e del futuro, rendendoli in qualche modo presenti nel ricordo e nell'attesa. Tuttavia, se da una parte passato e futuro devono essere in qualche modo presenti, questa presenza non può avere le stesse modalità di presenza che ha il presente: non si tratta di una percezione, ma, appunto, di un ricordo o di un'attesa, in definitiva di un relativo essere e di un relativo non essere. Scrive Agostino:

Un fatto è ora limpido e chiaro: né futuro né passato esistono. È inesatto dire che i tempi sono tre: passato, presente e futuro. Forse sarebbe esatto dire che i tempi sono tre: presente del passato, presente del presente, presente del futuro. Queste tre specie di tempi esistono in qualche modo nell'animo e non le vedo altrove: il presente del passato è la memoria, il presente del presente la visione, il presente del futuro l'attesa.<sup>22</sup>

La presenza è quindi in se stessa costituita in relazione al duplice non essere del passato e del futuro, che sono da definire come il non più e come il non ancora del presente. Come rilevano sempre Agostino e Husserl, però, anche il presente è costitutivamente intrecciato con una qualche sorta di non essere.

Agostino, nelle *Confessioni*, ne parla nei seguenti termini:

---

<sup>21</sup> V. Melchiorre, *Essere e parola*, pp. 74-75.

<sup>22</sup> Agostino, *Confessioni*, XI, 20.26.

Solo se si concepisce un periodo di tempo che non sia più possibile suddividere in parti anche minutissime di momenti, lo si può dire presente. Ma esso trapassa così furtivamente dal futuro al passato, che non ha una pur minima durata. Qualunque durata avesse, diventerebbe divisibile in passato e futuro; ma il presente non ha nessuna estensione.<sup>23</sup>

Questo passaggio spiega chiaramente come si possa definire propriamente presente solo l'attimo che si sta attualmente vivendo. Quest'attimo, tuttavia, proprio perché è un attimo, nel momento in cui la coscienza cerca di afferrarlo è già passato. Si tratta, così, di un istante talmente breve da poter essere definito infinitamente piccolo e quindi, in definitiva, impercettibile. Questo, infatti, appena arrivato dal non essere del futuro, si precipita immediatamente nel non essere del passato. L'unico modo che rimane alla coscienza per percepirlo è quello di integrarlo nella memoria con la ritenzione del passato che non è più e l'anticipazione del futuro che non è ancora.

Con un discorso che ricorda molto da vicino quello fatto da Agostino, nel suo *Per la fenomenologia interna del tempo*<sup>24</sup>, Husserl afferma che l'unità temporale del presente non è un'unità semplice, ma una unità di ritenzione, perché l'istante presente, che è infinitamente breve, per essere percepito come presente dev'essere integrato dalla coscienza con la conservazione del non-esser-più del passato e la protensione verso il non-essere-ancora del futuro, come avviene ad esempio quando, andando a sentire un concerto, il suono mi è presente finché posso percepire la sua "coda" sonora, ritenendo insieme tra loro le varie sonorità che ho percepito nei diversi attimi presenti.

La conseguenza di questo discorso sulla percezione coscienziale del tempo è ben espressa dalle celebri parole di Agostino: «il tempo c'è solo in quanto tende a non essere»<sup>25</sup>. Possiamo, infatti, parlare del passato come del non-esser-più del presente, del futuro come del non-esser-ancora del presente e del presente come di un attimo infinitamente breve che, appena giunto dal non essere del futuro, si dirige immediatamente verso il non essere del passato.

---

<sup>23</sup> *Ivi*, XI, 15.20.

<sup>24</sup> Cfr. E. Husserl, *Per la fenomenologia interna del tempo*, §§ 8 e 14.

<sup>25</sup> Agostino, *Confessioni*, XI, 14.17.

### 1.3. La portata trascendentale della coscienza

La conclusione a cui giunge Melchiorre è allora che, sia per quanto riguarda la percezione degli oggetti che per quanto riguarda la percezione del tempo, «la coscienza è, dunque, unità che con-tiene essere e non essere»<sup>26</sup>. Infatti, sia l'immagine completa di un oggetto percepito - che viene restituita alla coscienza grazie all'immaginazione - sia la concezione coerente del tempo interna alla coscienza - resa possibile da quella che Agostino definisce "memoria" - hanno una realtà intenzionale peculiare: la loro esistenza sta sulla via dell'assenza, una via in cui i dati percepiti sono ritenuti, anticipati e integrati «in ordine all'essere prospettico della coscienza, come possibilità di una sua prospettiva ulteriore o d'un ulteriore rapporto col mondo»<sup>27</sup>. Prosegue Melchiorre:

Ciò vuol dire che in ogni prospettiva è ad un tempo indicata la totalità dell'oggetto, in sé e nei suoi riferimenti: indicata, cioè data in assenza, per "profili" e "adombramenti". L'oggetto, insomma, si manifesta con una sua pienezza d'essere o di senso, ma questa trascende a un tempo la presenza prospettica dell'oggetto. Mantenuta a se stessa, la prospettiva sarebbe dunque un non-senso, una contraddizione: non potrebbe neanche darsi come tale. La realtà stessa della prospettiva attesta così che ogni visione sta al proprio oggetto, ma che l'essere stesso dell'oggetto è in altro: solo per questo l'apparire dell'oggetto è come tale un rinvio, l'implicazione d'un senso partecipato e non ancora adeguato dalla coscienza.<sup>28</sup>

In definitiva, dunque, l'oggetto della percezione si presenta alla coscienza sempre come incompleto e la invita a spingersi a superare la propria immediatezza per cercare nel suo non essere il suo senso più proprio e completo.

A ben vedere, allora, questo non essere, a cui la coscienza è rimandata a partire dalla sua situazione prospettica, non è il nulla assoluto, il che – come voleva Parmenide<sup>29</sup> – sarebbe contraddittorio, quanto piuttosto il non essere relativo dell'oggetto fenomenico. Infatti, l'oggetto coscienziale è sempre un qualcosa, ma un qualcosa di insufficiente di per sé, di non assoluto, che rimanda sempre ad altro da sé, a un altro qualcosa *che non è* questo stesso oggetto; più che di non essere dobbiamo quindi iniziare a parlare piuttosto di essere, intendendo con questo termine lo sfondo trascendentale cui fanno riferimento tutti i diversi enti e a cui questi ultimamente rimandano:

---

<sup>26</sup> V. Melchiorre, *La coscienza utopica*, p. 13.

<sup>27</sup> V. Melchiorre, *L'immaginazione simbolica*, p. 24.

<sup>28</sup> *Ivi*, p. 25.

<sup>29</sup> Cfr. Parmenide, *Sulla natura: frammenti e testimonianze*, trad. it. di G. Reale, Bompiani, Milano 2001; tit. originale *Περὶ Φύσεως* (V secolo a.C.).

Ma perché parliamo ancora di non essere? Il non essere che si manifesta in ogni ente è, in definitiva, la totalità dei rimandi e dei rapporti che gli sono essenziali, che lo fanno essere quello che è. In ciò che diciamo non essere si annunzia, dunque, una totalità che, sullo sfondo del nostro sguardo, ci permette di individuare ciò che non è: l'essere nella sua purezza è, così, la condizione originaria della coscienza, del suo distinguersi e del suo trapassare, del suo ritirarsi dalle definizioni e del suo contenere.<sup>30</sup>

In effetti, l'ente deve necessariamente rimandare in definitiva all'essere originario, perché anche se rimandasse ad un altro ente che non fosse l'essere, quest'altro ente porterebbe comunque in sé a sua volta il proprio non essere e dovrebbe rimandare ancora ad un altro ente, e così via. Questo rinvio non potrebbe tuttavia considerarsi infinito, perché altrimenti l'antecedente ultimo sarebbe il non essere e si riproporrebbe il tradizionale problema filosofico della contraddittoria successione dell'essere dal nulla. Di conseguenza, più o meno immediatamente, l'Originario dovrà chiarirsi come un antecedente di puro essere.

Si è detto che ogni realtà finita è costituita e trascesa da una negazione, e che questa negazione non è opera del nulla ma dell'Essere originario: da questo possiamo derivare come conseguenza fondamentale che «l'Essere<sup>31</sup> si manifesta in ogni ente e tuttavia in sé si dà solo negativamente, mai nella semplice forma dell'ente».<sup>32</sup> È così chiarita la frase da cui l'indagine era cominciata e che spiegava come l'Essere, oggetto della ricerca filosofica, non appaia come tale, ma nella forma o nella presenza dell'ente in via negativa<sup>33</sup>. È vero, infatti, che quella dell'uomo è sempre una coscienza situata in un luogo e in un tempo limitati; ma oltre ad essere una coscienza situata è anche una coscienza desituante, perché portata per disposizione naturale a sporgersi sempre oltre a sé e gli oggetti della sua percezione, per andare alla ricerca dell'essere che sta alle spalle

---

<sup>30</sup> V. Melchiorre, *La coscienza utopica*, p. 13.

<sup>31</sup> Melchiorre segue un criterio particolare per decidere di volta in volta se scrivere "essere" con la "e" minuscola o "Essere" con la "E" maiuscola, senza riferire esplicitamente se sta parlando di "essere" riferendosi al trascendente o al trascendentale. Nel corso di questa trattazione verrà utilizzata sempre la "e" minuscola, a meno che non si faccia riferimento all'Essere assoluto.

<sup>32</sup> V. Melchiorre, *Ideologia, utopia, religione*, Rusconi, Milano 1980, pp. 8-9.

<sup>33</sup> Quest'ultima serie di procedimenti logici è ben riassunta in forma più breve dal seguente passaggio di *Essere e parola*: «Il principio dell'essere esige che solo l'essere sia: il non essere dell'ente non può pertanto essere un nulla, ma l'essere stesso. Se l'ente succede, succede all'essere; solo l'essere è condizione del suo stesso apparire. D'altra parte dobbiamo anche tener fermo che l'ente succede al proprio non essere. [...] La via è infine una sola: quella che pone all'origine l'essere e che considera l'ente come una determinazione di un intero d'essere che lo comprende e lo determina in sé e, determinandolo, lo costituisce e insieme lo trascende. Il non essere dell'ente è, dunque, l'essere stesso nella propria assoluta purezza. L'ente è il non essere dell'essere in quanto determinazione che si distingue in sé: in questo suo distinguersi essa non era, ma questo suo non essere era la multiforme e più ampia ricchezza dell'essere» (V. Melchiorre, *Essere e parola*, pp. 12-13).

di questi. D'altronde, ciò che è finito è tale perché de-finito in relazione ad altro<sup>34</sup>, un motivo in più per comprendere come «la coscienza del finito vive, dunque, sempre sul fondamento di una trascendenza che rischiarata e determina la finitezza»<sup>35</sup>.

L'essere è, perciò, l'orizzonte e il fondamento di ogni presenza e di ogni assenza su cui è aperta la coscienza, ed è dato ad essa prima di ogni esperienza mondana, non in senso cronologico, ma in senso strutturale:

Sulla strada del non essere guardo, così, all'Essere che da sempre mi abita, che in quell'apparente nulla è nascosto ed è poi via via svelato nella sua purezza o nella sua determinazione infinita e sempre trascendente.<sup>36</sup>

All'inizio della presente trattazione si era anche detto che la coscienza si definisce sempre in relazione ad altro, che è sempre coscienza di qualcosa. Ora è finalmente possibile definire di che cosa la coscienza è coscienza, ovvero l'essere: la coscienza ha, quindi, portata trascendentale, è aperta sull'orizzonte dell'essere, vive in una costante dialettica tra finito e infinito.

La coscienza – lo dimostrano ancora le ricerche di Agostino e di Husserl – è, infatti, in grado di svolgere svariate operazioni che trascendono l'immediata datità della percezione per attingere al più ampio orizzonte infinito dell'essere. Husserl ha ampiamente analizzato le diversità intenzionali della coscienza: lo stesso oggetto può essere vissuto nella percezione, nel ricordo, nell'attesa, nella finzione, e tuttavia il suo

---

<sup>34</sup> Melchiorre, nel suo articolo *Sul divino e sulle costituzioni della coscienza simbolica*, aggiunge: «Ci ritorna, con la sua esemplarità, il percorso fatto da Hegel nella *Fenomenologia dello spirito*, a partire dal rilievo fenomenologicamente più semplice, quello che indica con evidenza il *questo* e il *quello*, il *qui* e l'*ora* dell'essere. Un rilievo semplicissimo che però già in se stesso implica un rapporto, una relazione originaria: la nostra dizione del distinto, dell'ente in sé e per sé, del *qui* e dell'*ora*, non sarebbe infatti possibile senza una relazione. Quando pensiamo un *qui*, pensiamo a un tempo e sullo sfondo il *là*. Quando diciamo di percepire un'*ora*, lo diciamo sullo sfondo o per una copercezione del *non più* e del *non ancora*. Avvertiamo, dunque, che nulla sta in sé. Hegel diceva, appunto, che ogni ente "è per sé in quanto è per altro ed è per altro in quanto è per sé": ogni realtà determinata si dà sempre nel contesto di un tessuto relazionale. Ritroviamo così un pensiero pronunciato ben prima di Hegel, alle origini dell'occidente filosofico. Negli antichi frammenti di Anassagora leggiamo appunto questa sentenza: "Non è possibile che alcunché esista disgiuntamente, ma tutte [le cose] hanno parte a tutto". Tutto, dunque, è in tutto. Come non ricordare, poi, il grande Cusano che – stranamente non citato nella hegeliana storia della filosofia – costituisce un punto centrale nel percorso del pensiero europeo, una cerniera fondamentale fra la scolastica medioevale e l'evento dell'umanesimo nascente in Europa? Cusano, appunto, diceva che "un grado dell'essere non potrebbe stare senza l'altro": tutto, in qualche modo, è connesso» (V. Melchiorre, *Sul divino e sulle costituzioni della coscienza simbolica*, p. 356, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 107, 2015, 1, pp. 353-364).

<sup>35</sup> V. Melchiorre, *Essere e parola*, p. 5.

<sup>36</sup> V. Melchiorre, *La coscienza utopica*, p. 17.

modo d'essere inteso è ogni volta diverso e sporgente rispetto al mero dato sensibile<sup>37</sup>. D'altronde, anch'egli aveva constatato che la coscienza umana è caratterizzata da una dialettica tra la percezione graduale e puntuale della realtà e l'intuizione che ogni singolarità percepita si staglia su un orizzonte complessivo e che nessuna percezione sta isolata nella sua singolarità, ma emerge sullo sfondo di una totalità di altre possibilità percepibili. Anche per Husserl c'è un orizzonte esterno alla vita percettiva che sta alla base della progressiva intuizione delle cose e delle loro essenze, ed è un orizzonte che la coscienza potrebbe dilatare all'infinito e che a sua volta rinvia ad un orizzonte totale: un orizzonte degli orizzonti. La visione parziale della coscienza è quindi inclusa nello sfondo di un orizzonte totale<sup>38</sup>.

Allo stesso modo, nel Libro X delle *Confessioni*, Agostino aveva già indagato le varie operazioni che la memoria umana può compiere e che trascendono la pura immediatezza – parlando di memoria e ricordo, memoria e oblio, memoria intellettuale, memoria affettiva –; e proprio della memoria aveva detto:

Giungo allora ai campi e ai vasti quartieri della memoria, dove riposano i tesori delle innumerevoli immagini di ogni sorta di cose, introdotte dalle percezioni; dove sono pure depositati tutti i prodotti del nostro pensiero, ottenuti amplificando o riducendo o comunque alterando le percezioni dei sensi, e tutto ciò che vi fu messo al riparo e in disparte e che l'oblio non ha ancora inghiottito e sepolto. Quando sono là dentro, evoco tutte le immagini che voglio.<sup>39</sup>

Con il termine “memoria” Agostino non fa riferimento semplicemente alla facoltà del ricordare, ma anche a quella che noi comunemente chiamiamo “mente”, “anima” o “coscienza”, e le attribuisce come caratteristica peculiare quella dell'infinità. I due elementi da cui Agostino può derivare la caratteristica dell'infinità della memoria sono la sua eccedenza e la sua intrascendibilità. L'eccedenza è attestata dal fatto che la memoria nel compiere le sue operazioni può andare oltre ai semplici contenuti immagazzinati nel momento della percezione, mentre l'intrascendibilità ha come prova il fatto che anche il momento della negazione della memoria, determinato dall'esperienza paradossale dell'oblio, è pur sempre accolto in sé dalla stessa memoria. Così, conclude Agostino,

---

<sup>37</sup> Cfr. E. Husserl, *Ideen I*, 91.

<sup>38</sup> Cfr. V. Melchiorre, *Pensatori del Novecento: Edmund Husserl*, Atti del convegno *Lezioni di Filosofia* (IX edizione), 01/04/2011, Brescia ([https://youtu.be/LuZeKqYi\\_Ls?si=sZ6Klp-JdJWfh4Ar](https://youtu.be/LuZeKqYi_Ls?si=sZ6Klp-JdJWfh4Ar)). Cfr. anche V. Melchiorre, *Prospettive teologiche nella filosofia di Husserl*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 81, 1989, 2, pp. 201-218.

<sup>39</sup> Agostino, *Confessioni*, X, 8.12.



l'anima umana è in qualche modo infinita: non è infinita in sé, ma ha una capacità infinita di accogliere in sé elementi altri da sé, il che è una particolare forma di infinito – quello che si sarebbe detto trascendentale –, che trova corrispondenza naturale solo in un infinito di perfezione<sup>40</sup>. Se, quella a cui si riferisce la coscienza è definibile come un'"infinità trascendentale", possiamo derivarne allora che caratteristica della stessa coscienza è quella di essere capace di una "apertura trascendentale".

## Cap. 2. La metafisica come implicazione strutturale della coscienza

Si è visto che una rigorosa indagine fenomenologica porta a constatare la portata trascendentale della coscienza, che, in definitiva, è coscienza dell'infinito. È a partire da queste premesse che la filosofia può ora concentrarsi sull'individuazione e sullo studio dell'oggetto più proprio della coscienza umana: l'unico che – come spiegato da Agostino – può saturare il suo orizzonte.

La riflessione sulla portata trascendentale della coscienza si compie, quindi, nell'esercizio della metafisica, intesa come l'indagine filosofica sull'essere originario. Questa ricerca metafisica, allora, non può essere considerata come qualcosa di opzionale per la persona umana, riservato solamente ad alcuni appassionati studiosi, ma è un'implicazione strutturale della coscienza, che è costitutivamente spinta ad indagare l'Assoluto<sup>41</sup>.

Virgilio Melchiorre lo spiega così nelle pagine de *L'immaginazione simbolica*:

L'uomo cerca se stesso in ordine al senso risolutivo, l'Essere che lo costituisce e lo richiama: se cerca se stesso, può cercarsi solo in questa relazione che gli è costitutiva.<sup>42</sup>

---

<sup>40</sup> Particolarmente interessante è la trattazione condotta da Agostino sulla ricerca che ogni uomo conduce nella propria vita allo scopo di raggiungere la felicità. Questa ricerca – spiega Agostino – è il modo in cui ciascuno di noi fa esperienza della propria infinità, perché in un modo o nell'altro ambisce a trovare un oggetto che possa adeguare il proprio desiderio infinito. Cfr. *ivi*, X, 20.29.

<sup>41</sup> La metafisica porta, dunque, all'individuazione dell'oggetto proprio della coscienza umana: come diceva Bontadini, alla «determinazione dell'assetto dell'essere». Per approfondire i temi dell'ontologia e dell'antropologia filosofica di Bontadini, cfr. P. Pagani, *L'Essere è Persona. Riflessioni su ontologia e antropologia filosofica in Gustavo Bontadini*, Orthotes, Napoli-Salerno 2016.

<sup>42</sup> V. Melchiorre, *L'immaginazione simbolica*, p. 84.

Si è potuto notare in precedenza come dalla riflessione di Melchiorre sia emerso che è la stessa incompiutezza di senso degli enti a indurre l'uomo alla ricerca dell'Assoluto. Esempio è il passaggio delle *Confessioni* in cui Agostino, analizzando i vari enti finiti – e successivamente la coscienza – e constatandone l'insufficienza ontologica, viene invitato dagli enti stessi a ricercare l'Assoluto oltre di loro, trascendendo la loro finitudine, in cui tuttavia già si fa intravedere la presenza di una ulteriorità:

Che è ciò? Interrogai sul mio Dio la mole dell'universo, e mi rispose: "Non sono io, ma è lui che mi fece". Interrogai la terra, e mi rispose: "Non sono io"; la medesima confessione fecero tutte le cose che si trovano in essa. Interrogai il mare, i suoi abissi e i rettili con anime vive; e mi risposero: "Non siamo noi il tuo Dio; cerca sopra di noi". Interrogai i soffi dell'aria, e tutto il mondo aereo con i suoi abitanti mi rispose: "Erra Anassimene, io non sono Dio". Interrogai il cielo, il sole, la luna, le stelle: "Neppure noi siamo il Dio che cerchi", rispondono. E dissi a tutti gli esseri che circondano le porte del mio corpo: "Parlatemi del mio Dio; se non lo siete voi, ditemi qualcosa di lui"; ed essi esclamarono a gran voce: "È lui che ci fece". Le mie domande erano la mia contemplazione; le loro risposte, la loro bellezza. Allora mi rivolsi a me stesso. Mi chiesi. "Tu, chi sei?"; e risposi: "Un uomo". Dunque, eccomi fornito di un corpo e di un'anima, l'uno esteriore, l'altra interiore. A quali dei due chiedere del mio Dio, già cercato col corpo dalla terra fino al cielo, fino a dove potei inviare messaggeri, i raggi dei miei occhi? Più prezioso l'elemento interiore. A lui tutti i messaggeri del corpo riferivano, come a chi governi e giudichi, le risposte del cielo e della terra e di tutte le cose là esistenti, concordi nel dire: "Non siamo noi Dio", e: "È lui che ci fece". L'uomo interiore apprese queste cose con l'ausilio dell'esteriore; io, l'interiore, le ho apprese, io, io, lo spirito, per mezzo dei sensi del mio corpo. [...] Che amo dunque, allorché amo il mio Dio? Chi è costui, che sta sopra il vertice della mia anima? Proprio con l'aiuto della mia anima salirò fino a lui, trascenderò la mia forza che mi avvince al corpo e ne riempie l'organismo di vita.<sup>43</sup>

Anche il percorso metafisico di Gustavo Bontadini, maestro di Melchiorre<sup>44</sup>, muove a partire dall'insufficienza ontologica degli enti divenienti, per arrivare poi alla tematizzazione dell'Assoluto. Se, infatti, con il termine "Assoluto" si intende ciò che, se viene pensato secondo l'estensione semantica del trascendentale, non implica contraddizione, l'esperienza non può essere fatta coincidere con l'Assoluto, e questo va identificato qualcosa di ulteriore<sup>45</sup>.

Se l'esperienza fosse l'Assoluto, il cessare di essere presente nell'esperienza coinciderebbe con il cessare di essere nell'essere *simpliciter* e significherebbe finire nel non essere assoluto. Allo stesso modo, iniziare ad essere presente nell'esperienza vorrebbe dire iniziare ad essere *simpliciter* e significherebbe venire dal non essere assoluto. In questo caso, cioè, il non-essere relativo sarebbe da interpretarsi come non-

---

<sup>43</sup> Agostino, *Confessioni*, X, 6.9-7.11.

<sup>44</sup> Per un'introduzione al pensiero di Bontadini, condotta dallo stesso Melchiorre, cfr. V. Melchiorre, *Gustavo Bontadini*, in «Rivista Di Filosofia Neo-Scolastica», 82, 1990, 2, pp. 480-489.

<sup>45</sup> Cfr. P. Pagani, *Creazione e creatività*, I, pp. 4-5.

essere assoluto, il che porterebbe all'autocontraddizione nichilistica, perché, come si è già detto in precedenza, il non essere assoluto non può essere posto come elemento costitutivo dell'essere e, conseguentemente, nemmeno di quell'essere che diviene, ovvero dell'esperienza. Il non essere assoluto, infatti, proprio in quanto tale non sussiste e quindi non può in alcun modo essere origine o destinazione di alcunché. La conclusione di Bontadini è dunque che l'esperienza non è l'Assoluto. Per giungere all'Assoluto bisogna allora trascendere l'esperienza sensibile, esperienza in cui esso è pur sempre presente, tutti gli enti *sono* perché partecipano dell'essere, ma non totalmente ricompreso, in quanto si costituisce al contempo come ulteriorità.

Scrive Bontadini:

La metafisica non è che lo sviluppo del P.d.P. [Principio di Parmenide], nella sua applicazione all'ordine fenomenologico, ossia alla Unità della Esperienza. Mediazione della esperienza (metafisica dell'esperienza) operata in base alla considerazione dell'essere e del non essere (cioè come metafisica dell'essere). Il P.d.P. si traduce immediatamente nella affermazione dell'*immobilità* dell'essere. Questa affermazione porta oltre l'Unità della Esperienza, in quanto questa è data come diveniente. L'immobilità della forma della coscienza o dell'io è solo *secundum quid*, in quanto è in relazione strutturale con il contenuto mobile, è ordinata al contenuto, il quale risulta tutto mobile, tutto *relazionale*. L'Originario deve essere assolutamente scevro del negativo.<sup>46</sup>

## 2.1. Immanenza trascendente

La prima verità metafisica a cui il discorso di Melchiorre era già implicitamente approdato nell'andamento della sua indagine fenomenologica, e che ora in un contesto più propriamente metafisico può finalmente emergere, riguarda il carattere di immanenza trascendente o di trascendenza immanente dell'essere rispetto alla totalità degli enti.

Nel corso dell'analisi fenomenologica si era già potuto constatare che la negatività del divenire è in realtà rivelativa di una forma di relazione tra l'essere e l'ente: ente che esiste in sé, ma che ad un tempo è anche ricompreso nel più ampio orizzonte dell'essere che, da una parte lo trascende, mentre dall'altra lo abita intimamente e lo fa essere:

---

<sup>46</sup> G. Bontadini, *Dal problematicismo alla metafisica* (1952), Vita e Pensiero, Milano 1996, p. 212.

Il non essere dell'ente è tale per l'ente, ma in se stesso è l'essere stesso. E l'ente è in se stesso solo come una negazione o come una maschera in cui la totalità dell'essere è negativamente e costitutivamente presente.<sup>47</sup>

Più precisamente, l'essere è definibile anche come λόγος, ovvero come relazione di tutte le relazioni:

Ora piuttosto si rivela come reale in se stesso, come relativamente altro dall'ente, anche se presente in tutti gli enti, come la trascendenza o la relazione in cui tutte le negatività ontiche si risolvono: λόγος cui tutto si riferisce e in cui ogni cosa ha senso, relazione di tutte le relazioni, λέγειν che tutto lega e distingue e in cui la negatività viene tutelata e garantita dal nulla. Ma con questo abbiamo anche asserito una originaria differenza ontologica, quella che appunto distingue l'essere dall'ente o, meglio, l'Essere dalla totalità ontica.<sup>48</sup>

Si rileva dunque una differenza ontologica tra l'ente, ma anche la totalità degli enti, e l'essere, che, se da una parte è presente in tutti gli enti, dall'altra però si costituisce anche come quella trascendenza in cui tutte le negatività ontiche si risolvono: è λόγος proprio perché, pur non riducendosi alla dimensione degli enti, è però «una relazione o una unidiversità che ad un tempo li costituisce, li differenzia, li unifica»<sup>49</sup>. Riprendendo le considerazioni di Leibniz sulla monade, Melchiorre parla allora dell'ente come di un «*novum* reale, ma *sui generis*, che emerge cioè non come incremento dell'Essere, bensì come una sua parzialità, come mancanza d'essere. In tal senso, il medesimo continua a distinguersi da ogni ente, dalla stessa somma degli enti»<sup>50</sup>. L'essere – si può ripetere ora con maggiore consapevolezza – è immanenza trascendente o trascendenza immanente: trascendenza perché è quell'ulteriorità a cui l'insufficienza ontologica dell'ente rimanda, ma anche immanenza perché non solo è condizione ultima di possibilità dell'essere dell'ente; ma va aggiunto anche che l'essere dell'ente può intendersi solo come il manifestarsi stesso dell'essere, seppur in senso parziale.

È proprio questa dialettica tra immanenza e trascendenza che rende possibile il mettersi in cammino da parte della coscienza, che in un certo senso conosce da sempre l'Assoluto perché lo ha dentro di sé, e che poi è spinta a ricercarlo sempre oltre la finitezza dell'esperienza immediata, senza poterlo mai adeguare.

---

<sup>47</sup> V. Melchiorre, *Essere e parola*, p. 13.

<sup>48</sup> *Ivi*, pp. 13-14.

<sup>49</sup> *Ivi*, p. 16.

<sup>50</sup> *Ivi*, p. 17.

Le emblematiche parole di Agostino rendono molto chiaramente l'idea dell'originaria presenza dell'Assoluto alla coscienza:

Ecco quanto ho spaziato nella mia memoria alla tua ricerca, Signore; e fuori di questa non ti ho trovato. Nulla, di ciò che di te ho trovato dal giorno in cui ti conobbi, non fu un ricordo; perché dal giorno in cui ti conobbi, non ti dimenticai. Dove ho trovato la verità, là ho trovato il mio Dio, la Verità persona; e non ho dimenticato la Verità dal giorno in cui la conobbi. Perciò dal giorno in cui ti conobbi, dimori nella mia memoria, e là ti trovo ogni volta che ti ricordo e mi delizio di te. È questa la mia santa delizia, dono della tua misericordia, che ebbe riguardo per la mia povertà.<sup>51</sup>

A questo riguardo, Melchiorre fa riferimento anche alle *Meditazioni Metafisiche* di Cartesio, in particolare alla terza meditazione, in cui si evidenzia che l'infinito soggiace originariamente alla coscienza del finito, con un'argomentazione logica che ricorda molto da vicino quella condotta da Anselmo d'Aosta<sup>52</sup>:

Ho, in certo modo, in me prima la nozione dell'infinito che del finito, cioè prima la nozione di Dio che di me stesso. Perché come sarebbe possibile che io potessi conoscere che dubito e desidero, cioè che mi manca qualche cosa e che non sono del tutto perfetto, se non avessi in me nessuna idea di un essere più perfetto del mio, con la comparazione del quale conoscessi i difetti della mia natura?<sup>53</sup>

L'argomento di Cartesio è particolarmente efficace, perché si regge sia su una base fenomenologica – l'esperienza del dubbio e del desiderio – sia su una base riflessiva, che va nel senso della condizione di possibilità: «il movimento conoscitivo è colto infatti nella sua consapevolezza dell'inadeguato, nel suo sapersi come dubbio e dunque come parzialità»<sup>54</sup>.

È importante, però, fare caso ad un aspetto particolare di questa considerazione di Cartesio: nel passaggio appena analizzato, egli parla non solo del dubbio, ma anche del desiderio, che definisce come un'esperienza che dimostra una consapevole manchevolezza originaria della coscienza rispetto alla perfezione, cui però, in qualche

---

<sup>51</sup> Agostino, *Confessioni*, X, 24.35.

<sup>52</sup> «Domine, non solum es quo maius cogitari nequit, sed es quiddam maius quam cogitari possit. Quoniam namque valet cogitari esse aliquid huiusmodi: si tu non es hoc ipsum, potest cogitari aliquid maius te; quod fieri nequit» (Anselmo, *Proslogion seu alloquium de Dei existentia*, 15, 235C). Per una versione integrale del testo in italiano cfr. Anselmo, *Proslogion*, trad. it. di G. Zuanazzi, Scholé, Brescia 2021; tit. originale *Proslogion seu alloquium de Dei existentia* (1077-1088)

<sup>53</sup> R. Descartes, *Discorso sul metodo e meditazioni filosofiche*, trad. it. di A. Tilgher, Laterza, Bari 1928, 2 voll., I, p. 116; tit. originali *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison, et chercher la vérité dans les sciences Plus la Dioptrique, les Meteores, et la Geometrie qui sont des essais de cete Methode* (1637) e *Meditationes de prima philosophia, in qua Dei existentia et animæ immortalitas demonstratur* (1641).

<sup>54</sup> V. Melchiorre, *Essere e parola*, p. 147.

modo, essa comunque anela, pur non potendola mai raggiungere in quanto imperfetta. Bisogna distinguere a questo punto, come ha fatto Lévinas<sup>55</sup>, fra bisogno e desiderio, e Melchiorre lo fa in questi termini:

Il bisogno esprime, così, una tensione al sé mancante, mentre il desiderio rinvia il sé all'altro ed esprime già un'indigenza metafisica: una mancanza che non riguarda l'appartenersi del sé, un non essere che trascende la mancanza del bisogno e che può richiamarci nel cuore della pienezza più soddisfatta di sé.<sup>56</sup>

Intrinseco alla coscienza c'è allora un profondo desiderio metafisico che, più o meno consapevolmente, è rivolto all'essere e che solo in questo può trovare la sua meta appropriata. Il bisogno, almeno ad una prima apparenza, sembra invece rimanere ad un livello più basso riferendosi ad una più banale mancanza immediata, che non farebbe riferimento ad alcun tipo di trascendimento del dato sensibile. Tuttavia, Melchiorre fa capire che in realtà bisogno e desiderio si intrecciano e il desiderio è già da sempre implicito in ogni bisogno: il movimento del desiderio si dà come un'intenzionalità diversa da quella del bisogno, ma deve pur sempre partire dalla concretezza del bisogno per orientarlo e superarlo dialetticamente.

Anche nella tematizzazione dell'esperienza del bisogno e del desiderio ritorna, dunque, la dialettica incessante tra immanenza e trascendenza dell'essere, dimostrando, in definitiva, come la coscienza umana sia costitutivamente strutturata nella tensione verso l'Assoluto e come questa tensione strutturale, «proprio in quanto strutturale, si dispiega in tutti i modi della vita ed alimenta diversamente le diverse forme dell'esistenza umana»<sup>57</sup>.

## 2.2. Simbolicità

Come si diceva in precedenza, è la stessa realtà ad essere costituita dialetticamente e ad invitare la coscienza al costante dialogo tra immanenza e trascendenza. Melchiorre,

---

<sup>55</sup> Cfr. E. Lévinas, *Totalità e infinito: saggio sull'esteriorità*, trad. it. di A. Dell'Asta, Jaca Book, Milano 1990; tit. originale *Totalité et infini* (1961).

<sup>56</sup> V. Melchiorre, *Essere e parola*, p. 152.

<sup>57</sup> V. Melchiorre, *Ideologia, utopia, religione*, p. 6.

a riguardo, introduce il concetto di simbolicità, spiegando che una realtà è propriamente simbolica quando parla di sé e in se stessa ma, in questo suo significarsi, «parla d'un assoluto che l'abita e la trascende, che si partecipa e illumina (ma da un punto e da un tempo) l'intera realtà»<sup>58</sup>: i due campi, dell'ente e dell'essere, non vengono semplicemente fusi, ma mantenuti ad un tempo nella loro distinzione e non vengono comparati a distanza, ma vengono ricondotti alla loro partecipazione più profonda<sup>59</sup>.

Si può ora richiamare in causa, con consapevolezza maggiore rispetto a quanto si era già fatto nel corso dell'indagine fenomenologica, la funzione dell'immaginario. Più precisamente, l'essere umano è dotato di quella che Melchiorre chiama "immaginazione simbolica": 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, che l'oggetto «esprime e insieme richiama, manifesta e insieme nasconde»<sup>60</sup>.

La coscienza dell'uomo, quando è capace di un'immaginazione simbolica in grado di cogliere il rimando del finito all'infinito, viene chiamata da Melchiorre "coscienza simbolica": la coscienza può essere simbolica proprio perché anche la finitudine dell'uomo è originariamente definita nella trascendenza dell'essere.

Il simbolo, mentre identifica, mantiene le differenze<sup>61</sup>. Anzi e più radicalmente: *in tanto può darsi una coscienza simbolica in quanto l'uomo è costituito nella differenza, in quanto è originariamente definito nella trascendenza dell'Essere.*<sup>62</sup>

Questa simbolicità conduce l'uomo verso un'unità che insieme è data e lontana, presente ed assente, in parte raggiunta ma solo come progetto; ed è per questo motivo che l'interpretazione di un autentico simbolo è inesauribile<sup>63</sup>.

---

<sup>58</sup> V. Melchiorre, *L'immaginazione simbolica*, p. 36.

<sup>59</sup> Da qui la giustificazione dell'utilizzo del termine "simbolo", piuttosto che di "metafora" – in cui i due campi vengono fusi -, o "allegoria" – in cui i due termini vengono comparati a distanza. Cfr. *ivi*, p. 56.

<sup>60</sup> *Ivi*, p. 57.

<sup>61</sup> Precisa, a riguardo, Melchiorre: «Diciamo piuttosto che il carattere analogico di ogni espressione simbolica va tenuto nella sua originaria duplicità: spezzarlo nel senso della differenza è piegarlo ad una operazione astrattiva, spezzarlo nel senso dell'identità è piegarlo al fraintendimento magico» (*ibidem*).

<sup>62</sup> *Ibidem*.

<sup>63</sup> Più avanti, nella presente trattazione, si vedrà che tali considerazioni avranno un'importante conseguenza, in quanto assenza e tensione costituiscono, nella loro unità, la condizione del progettare o dell'essere in via, a dimostrazione del fatto che il destino della coscienza simbolica è essenzialmente storico.

Dal punto di vista della fede cristiana il discorso sulla simbolicità si fa ancora più centrale:

Inoltre, nel nostro caso, l'ambiguità sembra data da termini incommensurabili, sicché nella storia si manifesta l'Eterno, nel Figlio dell'Uomo Dio stesso. Non è proprio in questa ambiguità il «segno della contraddizione» o la «follia» che Paolo indica alla ragione? «Essere un segno» ha scritto Kierkegaard<sup>64</sup> «significa oltre a ciò che si è immediatamente, essere un altro, opposto a ciò che si è immediatamente. È questo il caso dell'uomo-Dio. In senso immediato, egli è un uomo particolare del tutto simile agli altri, umile e oscuro; la contraddizione consiste nel fatto che *egli è Dio*». Ed ecco che il discorso già si apre sulla coscienza dell'uomo moderno: dobbiamo parlare di contraddizione in senso assoluto o solo per un certo tipo di intelligenza? La contraddizione e lo scandalo - dice Kierkegaard - non sono qui «invenzioni dell'intelligenza»: l'ambiguità della storia e dell'Eterno non è in sé stessa scandalosa, anche se è paradossale. [...] Il modello della presenza è, così, dato nella coscienza dell'uomo dalla presenza assoluta ove la successione è assolutamente salvata: il presente dell'uomo o il «momento» - come ha detto ancora Kierkegaard - non è un atomo del tempo, bensì dell'eternità. Eppure l'eternità in sé non è data all'uomo: essa traspare solo come senso intimo della temporalità, ne è solo l'intenzione o il significato definitivo. Dunque, l'ambiguità del tempo e dell'eterno, in concreto, l'ambiguità raccolta nel Figlio dell'Uomo non è in sé stessa scandalosa, anche se è paradossale, anche se si costituisce a lato dell'opinione o della più abituale razionalità: essa non è, ma *diviene* scandalosa.<sup>65</sup>

Melchiorre aggiunge che il discorso filosofico, e in particolare quello metafisico, porta in sé delle modalità peculiari che non sono riconducibili a molti altri tipi di discorso: primo fra tutti quello scientifico, caratterizzato dall'esattezza. Il linguaggio filosofico è linguaggio anch'esso simbolico, linguaggio dell'ente che lascia trasparire l'essere:

Si diceva prima che ogni realtà finita è in se stessa costituita e trascesa da una negazione e che questa negazione non è opera del Nulla, bensì dell'Essere: l'Essere si manifesta in ogni ente e tuttavia in sé si dà solo negativamente, mai nella semplice forma dell'ente. L'ente, però, continua a parlare dell'Essere. E, allora, ogni ente porta con sé la possibilità di un'originaria esperienza religiosa: la filosofia, come sapere dell'Essere in quanto essere, nasce dall'interrogazione di questa esperienza. E questa esperienza parla sempre con un suo linguaggio singolare che non è quello dell'esattezza scientifica, ma quello della parola in cui soggiorna il rinvio: il linguaggio della metafora, del simbolico, insomma il linguaggio della partecipazione o dell'ente che lascia trasparire l'abisso costitutivo dell'Essere.<sup>66</sup>

---

<sup>64</sup> Le opere di Kierkegaard a cui Melchiorre fa riferimento in questa citazione sono le seguenti: S. Kierkegaard, *Scuola di Cristianesimo*, trad. it. di A. Miggiano, Edizioni di comunità, Milano 1950; tit. originale *Indøvelse i Christendom* (1850); S. Kierkegaard, *Briciole filosofiche. Ovvero un poco di filosofia*, trad. it. di U. Regina, Morcelliana, Brescia 2012; tit. originale *Philosophiske Smuler eller En Smule Philosophi. Af Johannes Climacus. Udgivet Af S. Kierkegaard, Kjobenhanv* (1844); S. Kierkegaard, *Il concetto dell'angoscia*, trad. it. di C. Fabro, SE, Milano 2007; tit. originale *Begrebet Angest* (1844).

<sup>65</sup> V. Melchiorre, *Filosofia ed escatologia* in Id., *Ideologia, utopia, religione*, pp. 206-208.

<sup>66</sup> V. Melchiorre, *Ideologia, utopia, religione*, pp. 8-9.



Lo stesso Kant<sup>67</sup>, nella *Critica del Giudizio*<sup>68</sup>, afferma che tutta la nostra conoscenza di Dio è simbolica<sup>69</sup>, intendendo il termine simbolico in un modo molto simile a quello di Melchiorre<sup>70</sup>.

Il termine *simbolico* non è qui assunto nell'accezione derivata del linguaggio matematico, ove il segno ha un rapporto convenzionale e del tutto estrinseco al significato. Al contrario, nel simbolo la realtà significante quella significata si appartengono: questa si "esibisce" in quella attraverso una reciproca "omogeneità".<sup>71</sup>

### 2.3. Essere e persona

Se, dunque, la struttura intenzionale più propria dell'uomo è data dalla possibilità di intendere l'unità del pensiero dell'essere con quello dell'ente, e di coglierne ad un tempo il senso metafisico, e se perciò nella sua forma più compiuta questa intenzionalità si traduce in simbolo o in parola dell'essere, se ne può inferire che «in ogni modo del suo esserci l'uomo si dà come linguaggio e, al limite, quale linguaggio dell'Essere»<sup>72</sup>. È per questo motivo che si può parlare dell'essere umano in termini di «persona»:

---

<sup>67</sup> Anche ne *La religione entro i limiti della semplice ragione* Kant spiega come l'approccio conoscitivo della realtà noumenica possa essere mediato da analogie o da simboli. Cfr. I. Kant, *La religione entro i limiti della semplice ragione*, trad. it. di V. Cicero, Rusconi, Milano 1996; tit. originale *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (1793).

<sup>68</sup> Cfr. I. Kant, *Critica del giudizio*, trad. it. di A. Gargiulo, Laterza, Bari 1949; tit. originale *Kritik der Urteilskraft* (1790).

<sup>69</sup> Melchiorre sottolinea come la definizione di simbolo di Paul Ricoeur sia molto simile a quella di Kant: «I simboli – per stare al testo di Kant – sono dati per mezzo di un'analogia "in cui la forza di giudizio esegue un duplice compito che consiste, in primo luogo, nell'applicare il concetto all'oggetto di un'intuizione sensibile e poi, in secondo luogo, nell'applicare la semplice regola della riflessione su quella intuizione a un tutt'altro oggetto di cui il primo è solo il simbolo". A questa definizione di Kant fa eco – come ricordavo – quella data in [...] *Il conflitto delle interpretazioni* [...]: "Chiamo simbolo ogni struttura di significazione in cui un senso diretto, primario, letterale, designa per sovrappiù un altro senso indiretto, secondario, figurato, che può essere reso soltanto attraverso il primo"» (V. Melchiorre, *Sul divino e sulle costituzioni della coscienza simbolica*, p. 360). Cfr. I. Kant, *Critica del giudizio*, pp. 401-403. Cfr. anche P. Ricoeur, *Il conflitto delle interpretazioni*, trad. it. di R. Balzarotti e F. Botturi, Jaca Book, Milano 1977; tit. originale *Le Conflit des interpretations* (1969).

<sup>70</sup> Melchiorre spiega anche come Kant rifletta sulle possibili derive che la coscienza simbolica può prendere se si adagia su uno solo dei due termini dialettici che la costituiscono: «L'esibizione simbolica è, tuttavia, un'esibizione «indiretta»: in tal senso non è uno schema. Questa osservazione permette a Kant di indicare le due possibili deviazioni della coscienza religiosa. Da una parte quella che approda all'idolatria e che nasce da una riduzione antropomorfa, dall'altra quella che nel senso opposto rifiuta ogni rappresentazione e approda al silenzio deistico, infine al rifiuto religioso» (V. Melchiorre, *Filosofia ed escatologia*, p. 210).

<sup>71</sup> *Ibidem*.

<sup>72</sup> V. Melchiorre, *Essere e parola*, p. 50.

In tal senso diciamo pure, con un solo termine, che l'uomo è persona. Converrà qui ricordare che il concetto di persona ha sin dall'inizio già una risonanza metafisica.<sup>73</sup>

Anche l'etimologia del termine "persona" sembra andare nella direzione del discorso di Melchiorre. *Persona* in latino e πρόσωπον in greco si riferiscono alla maschera dell'attore del teatro antico, segno distintivo di una parte da sostenere nel contesto drammaturgico, a cui consegue il nascondimento del volto dell'attore stesso: egli, infatti, nel nascondimento lascia risuonare (*per-sonare*) la propria voce, e diventa parola di un personaggio e infine anche parola di un dio. La singolarità dell'attore, tuttavia, non ne viene svalutata, ma anzi in qualche modo valorizzata:

Il nascondimento non annulla, però, la singolarità dell'attore, perché è proprio questa che dà voce al personaggio, animando in modo irripetibile il suo simulacro [...].<sup>74</sup>

Il riferimento metafisico a cui rimanda l'arte del teatro risulta particolarmente evidente se si considera che dare vita ad una persona è, in definitiva, distaccarsi dalla propria immediatezza per sentirla come parte di un tutto e considerare questo tutto da uno specifico punto di vista, per poi rappresentarlo in una sua determinazione.

D'altronde, Epitteto<sup>75</sup> aveva già parlato dell'uomo come "persona di Dio", e Heidegger<sup>76</sup> come "pastore dell'Essere", a dimostrazione che la relazione intenzionale che costituisce l'uomo in riferimento all'Essere, non gli si riferisce semplicemente in maniera accidentale, ma entra a definirlo come sua struttura essenziale. Essa «è ad un tempo la condizione di possibilità perché il suo rapporto con l'ente sia rivelativo dell'Essere»<sup>77</sup>.

Da questo, Melchiorre conclude che si può parlare del nesso metafisico come di una partecipazione, ma anche come di un rapporto o di una relazione; ciò vale, a maggior ragione, per quell'ente particolare che è la persona umana: «in quanto parola dell'Essere, *la persona è essenzialmente relazione*»<sup>78</sup>.

---

<sup>73</sup> *Ibidem*.

<sup>74</sup> *Ivi*, p. 51.

<sup>75</sup> Cfr. Epitteto, *Diatribes e Manuale* in *Epitteto, tutte le opere*, trad. it. di C. Cassanmagnago, Bompiani, Firenze 2017; tit. originale *Διατριβαί* (108 d.C.) e *Ἐγχειρίδιον* (120 d.C.).

<sup>76</sup> Cfr. M. Heidegger, *Lettera sull'umanesimo*, trad. it. di F. Volpi, Adelphi, Milano 1995; tit. originale *Brief über den Humanismus* (1947).

<sup>77</sup> V. Melchiorre, *Essere e parola*, p. 53.

<sup>78</sup> *Ivi*, p. 54.

Sul tema della relazione tra l'uomo e l'Assoluto è opportuno accennare a questo punto della presente trattazione alla riflessione condotta da Søren Kierkegaard<sup>79</sup> – autore a cui Melchiorre fa spesso riferimento – ne *La malattia mortale*<sup>80</sup>. Centrale, nella trattazione di Kierkegaard, è il rapporto dialettico tra finito e infinito, che caratterizza la spiritualità dell'individuo umano, così centrale da spingere il filosofo danese a definire l'uomo come rapporto.

L'uomo è spirito. Ma cos'è lo spirito? Lo spirito è l'io. E l'io cos'è? È un rapporto che si rapporta a se stesso oppure è, nel rapporto, il rapportarsi che il rapporto si rapporta a se stesso; l'io non è il rapporto, ma il rapportarsi a se stesso. L'uomo è una sintesi d'infinito e di finito, di tempo e di eternità, di possibilità e necessità, insomma una sintesi. Una sintesi è un rapporto tra due principi. Visto così, l'uomo non è ancora un io. Nel rapporto fra due principi, il rapporto è il terzo e come unità negativa i due si rapportano al rapporto e nel rapporto si mettono in rapporto col rapporto; un rapporto a questo modo è, sotto la determinazione dell'anima, il rapporto fra anima e corpo. Se invece il rapporto si mette in rapporto con se stesso, allora questo rapporto è il terzo positivo, e questo è l'io. Un tale rapporto che si rapporta a se stesso, un io, o deve essere posto da sé o deve essere stato posto da un altro. Se il rapporto che si mette in rapporto con se stesso è stato posto da un altro, il rapporto è certamente il terzo, ma questo rapporto, il terzo, è poi a sua volta un rapporto che si mette in rapporto con ciò che ha posto il rapporto intero. Un tale rapporto derivato, posto, è l'io dell'uomo; un rapporto che si mette in rapporto con se stesso e, mettendosi in rapporto con se stesso, si mette in rapporto con un altro.<sup>81</sup>

L'uomo si coglie come spirito quando entra in rapporto con se stesso, ed è quindi spirito quando ha coscienza di sé. Prima di questo evento si ha a che fare solo con un essere naturale. L'uomo non è solo un rapporto tra anima e corpo, ma un essere (rapporto) che si rapporta a se stesso. Il sé è quindi un rapporto che si sta costruendo. L'esistenza inizia quando il sé si coglie come polarità oppositiva, cioè come qualcosa di più del solo corpo, ovvero come una sintesi di due elementi tra di loro in opposizione<sup>82</sup>: infinito e

---

<sup>79</sup> Queste considerazioni di Kierkegaard ora presentate avranno un'eco anche nella parte finale della nostra trattazione, quando prenderemo in considerazione i temi dell'utopia e dell'ideologia riferiti all'età contemporanea.

<sup>80</sup> Cfr. S. Kierkegaard, *La malattia mortale*, trad. it. di C. Fabro, SE, Milano 2012; tit. originale *Sygdommen til Doeden* (1849).

<sup>81</sup> *Ivi*, p. 17.

<sup>82</sup> Il discorso di Kierkegaard ricorda da vicino quello di Pascal, quando si riferisce all'uomo come sproporzionato per costituzione: «Poiché infine che è mai l'uomo nella natura? Un nulla rispetto all'infinito, un tutto rispetto al nulla, una via di mezzo tra nulla e tutto, infinitamente lontano dal comprendere gli estremi; la fine delle cose e il loro principio sono per lui invincibilmente nascosti in un segreto impenetrabile. Ugualmente – incapace di vedere il nulla, da cui è tratto e l'infinito in cui è inghiottito. Che farà dunque se non individuare qualche segno di ciò che rappresenta una via di mezzo delle cose in un'eterna disperazione di non conoscere né il loro principio né la loro fine. Tutte le cose sono uscite dal nulla e portate fino all'infinito. Chi seguirà questi sorprendenti processi? l'autore di queste meraviglie li capisce. Nessun altro lo può fare. Per non aver contemplato questi infiniti gli uomini si sono spinti temerariamente alla ricerca della natura come se avessero qualche proporzione con essa. È una cosa strana che abbiano voluto comprendere i principi delle cose e di là giungere a conoscere tutto, con una presunzione altrettanto infinita quanto il loro oggetto. Poiché è fuori dubbio che non si può concepire un simile disegno senza una presunzione o senza una capacità infinita, come la natura. Quando si è istruiti si capisce che avendo la

finito, eternità e tempo, possibilità e necessità. Tuttavia, tra termini così distanti tra loro non può esserci alcuna conciliazione e, anzi, l'esistenza dell'individuo si mantiene fintanto che c'è questa polarità, mentre ogni tentativo di eliminarla genera disperazione.

L'uomo, allora, non deve cercare di eliminare la polarità oppositiva che la costituisce, ma ha il compito di trovare un equilibrio tra questi elementi opposti, che tuttavia sono la condizione della sua esistenza. Vivere all'altezza del proprio spirito, però, è una rarità. Spesso l'uomo lo fa solo quando si ferma a riflettere prima di una grande decisione, perché, preso dalla quotidianità, riesce ad entrare in rapporto con il suo essere soltanto di rado<sup>83</sup>. La possibilità e l'esistenza lo angosciano<sup>84</sup>. La sua libertà, che lo pone nella necessità di prendere delle decisioni nell'orizzonte della possibilità, lo angoscia. Egli fa di tutto per non essere spirito, evita i momenti che comportano una decisione sul proprio essere. Fa di tutto per distrarsi da questa angoscia, stando nella disperazione, che è la condizione che accompagna il rifiuto del compito umano di realizzare se stessi come spirito.

La sintesi del sé è però solo uno dei motivi che possono portare alla mancanza di equilibrio del soggetto, perché c'è anche la dimensione del rapporto tra il sé e l'Altro che ha posto il sé, cioè Dio. La disperazione è mancanza di equilibrio nel sé, ma anche tra il sé e Dio.

Per Kierkegaard siamo tutti malati, disperati, perché non riusciamo a trovare questo equilibrio, e il nostro compito diventa dunque quello di cercare di guarire. Il sottotitolo de *La Malattia mortale*, infatti, è *Saggio di psicologia cristiana per*

---

natura impresso la sua immagine e quella del suo autore in tutte le cose, esse partecipano quasi tutte della sua doppia infinità» (cfr. B. Pascal, *Pensieri*, fr. 72 [ed. Brunschvicg], trad. it. di E. Balmas, Rizzoli, Milano 2022, pp. 261-263; tit. originale *Pensées* [1669]).

<sup>83</sup> Anche in questo caso, è forte il parallelismo con Pascal, in modo particolare con la sua trattazione del "divertimento": «Da ciò viene che il gioco e la conversazione delle donne, la guerra, le grandi cariche sono talmente ricercate. Non che in ciò vi sia effettivamente la felicità, né che ci si immagini che la vera beatitudine sia nell'avere il denaro che si può guadagnare al gioco, o nella lepre che si insegue, non lo si vorrebbe, se fosse offerto. Non è quest'uso molle e placido e che ci lascia pensare alla nostra infelice condizione quel che si cerca, né i pericoli della guerra, né le pene delle cariche, ma è il trambusto che si distoglie dal pensarvi e che ci diverte. Ragione per cui si ama maggiormente la caccia che non la preda. [...] Hanno [gli uomini] un istinto segreto che li porta a cercare il divertimento e l'occupazione al di fuori, istinto che proviene dalla coscienza delle loro continue miserie. E hanno un altro istinto segreto, residuo della grandezza della nostra prima natura, che fa loro capire che la felicità consiste in realtà solo nel riposo e non nel tumulto. E da questi due istinti contrari si forma in loro un progetto confuso che si nasconde alla loro vista nel fondo dell'animo loro, che li porta a tendere al riposo mediante l'agitazione e a figurarsi sempre che la soddisfazione che non hanno giungerà per loro se, superando certe difficoltà che affrontano, possono con questo aprirsi la porta al riposo» (*ivi*, fr. 469, pp.199-203). Come per Kierkegaard, la filosofia di Pascal – e quindi anche la riflessione sul divertimento – ha come termine risolutivo quello della fede cristiana.

<sup>84</sup> Kierkegaard approfondisce il tema dell'angoscia come sentimento del possibile ne *Il concetto dell'angoscia*.

*edificazione e risveglio*, perché vuole aiutare i lettori ad adempiere il compito che ciascuno ha, cioè quello di affrontare l'angoscia per essere se stesso; mentre invece rifiutare questo compito e disperare significherebbe essere malati per la morte, ovvero essere responsabili di una mortificazione del sé che non trova sollievo nemmeno dopo la morte corporale.

Kierkegaard, così, rivela quale sia la soluzione per superare l'angoscia e la disperazione ed essere salvato: compiere il salto qualitativo della fede, scegliendo di volgersi verso Dio, per il quale tutto è possibile.

### Cap. 3. Metafisica e libertà

Un'altra importante verità riguardante il rapporto tra la coscienza umana e l'Assoluto, a cui la filosofia riesce ad attingere grazie alla ricerca metafisica, è la libertà umana.

Anche per iniziare a trattare questo tema, per Melchiorre è necessario partire dall'evidenza che l'esperienza immediata ci restituisce, ovvero che a livello fenomenologico è impossibile stabilire a posteriori se il divenire che caratterizza la realtà mondana si svolga secondo un processo libero oppure necessario. Non è possibile infatti capire, dopo che un fatto è accaduto, se prima che accadesse fosse necessario oppure possibile che accadesse, in quanto non si può stabilire a posteriori se il suo opposto, che non si è realizzato, si sarebbe potuto realizzare al suo posto, perché per farlo bisognerebbe contraddittoriamente indagare l'inesistente campo del non essere:

Insomma, una verifica *a posteriori* esigerebbe contemporaneamente l'atto dell'essere e quello del non essere, ma ciò sarebbe una contraddizione e il contraddittorio non è. Dunque, l'alternativa della possibilità non è data, né può essere data nella semplice esperienza di una sua realizzazione: la nostra ricerca dovrà, allora, rivolgersi ad un livello precedente, ove sia riconoscibile l'*a priori* della stessa realizzazione.<sup>85</sup>

La ricerca dovrà, allora, spostarsi sul piano della metafisica, che indaga invece le condizioni di possibilità *a priori* della libertà umana.

---

<sup>85</sup> V. Melchiorre, *La coscienza utopica*, p. 31.

A questo proposito bisogna sottolineare che, nonostante le numerose dispute, i pensatori pre-cristiani – e particolarmente i filosofi greci – non sono mai riusciti a giungere ad una conclusione definitiva sulla questione, perché non potevano valersi, per impostare il tema della libertà umana, sulla metafisica della creazione, per impostare il problema della libertà umana, ma si mantenevano nella loro indagine ad un livello ancora fenomenologico.

Una posizione, pur fallace, ma che ha avuto un notevole successo nell'antichità è stata quella di Diodoro Crono (IV-III secolo a.C.) con il suo *Discorso invincibile*, ricostruito nelle *Diatribes* da Epitteto. Secondo la tesi fatalista di Diodoro, il non accadere di qualcosa dimostrerebbe che non era possibile che quella cosa accadesse, mentre l'accadere di qualcosa dimostrerebbe che era necessario che quella cosa accadesse. Si tratta di un'indebita identificazione del possibile con l'attuale e dell'attuale con il necessario, che è esplicitata da Epitteto nelle sue *Diatribes*<sup>86</sup> in quattro passaggi<sup>87</sup>: 1) in futuro accadrà X o non-X e, non sapendolo prima, dobbiamo considerarli entrambi possibili; 2) quando X accadrà, non-X da possibile si rivelerà impossibile; 3) ma non può il possibile rivelarsi impossibile; 4) dunque non-X doveva essere impossibile già prima. La fallacia di questo ragionamento sta nel secondo punto, perché quando non-X non accade, ciò non dimostra la sua intrinseca impossibilità ad accadere; in quanto, una cosa è un'impossibilitazione di fatto, un'altra è un'impossibilità di diritto<sup>88</sup>.

La questione, per essere competentemente decisa, va affrontata piuttosto ad un livello metafisico.

### 3.1. Gratuità e libertà

L'analisi di Melchiorre inizia con la constatazione che – come si è già visto in precedenza – la coscienza umana contiene in sé sia l'essere che il non essere, e per questo è una realtà parziale, come dimostrano talvolta l'ignoranza e gli errori in cui incorre. Da

---

<sup>86</sup> Cfr. Epitteto, *Diatribes*, II, 19.

<sup>87</sup> Cfr. P. Pagani, *Creazione e creatività*, II, p. 26.

<sup>88</sup> L'infondatezza del discorso di Diodoro è evidenziata da Kierkegaard nell'Intermezzo filosofico delle sue *Briciole*, in cui osserva che sarebbe una contraddizione per il passato diventare necessario grazie al divenire, perché ciò comporterebbe un surrettizio slittamento dalla impossibilitazione/necessitazione di fatto alla impossibilitazione/necessitazione di diritto: slittamento che tuttavia Diodoro compie nel suo *Discorso invincibile*. Cfr. S. Kierkegaard, *Briciole filosofiche*, Intermezzo, §§ 3-4.

questo si deduce che la coscienza è in qualche modo altro dall'essere, anche se è da sempre nell'essere. Essa dunque – prosegue Melchiorre – in quanto segue al proprio non essere, non aggiunge nulla all'essere, ma nella sua parzialità costituisce una alterità che parzialmente lo “ripete”: è dunque una non necessaria e limitata ripetizione dell'essere; la trascendenza dell'essere è così ineliminabile e la sua necessità resta oltre ogni divenire. Da tutto questo Melchiorre può dedurre che la realtà o l'irrealtà dell'ente è indifferente per l'essere e che, perciò, l'uomo costituisce per esso solamente una possibilità:

Al nulla nulla succede e, se qualcosa appare, se qualcosa non era ed è, qualcosa succede all'essere: al principio è solo l'Essere, tutto è compreso nell'Essere; nulla diviene che in esso già non sia e che in certo senso, dunque, non lo ripeta e non ne partecipi. Ora, possiamo anche chiarire se questo rapporto ripetitivo, partecipativo, sia per l'Essere un rapporto di necessità. E possiamo rispondere che la ripetizione non aggiunge nulla all'Essere; che la ripetizione, in quanto è e non era, poteva non essere senza che per questo l'Essere non fosse. L'esistente è perciò *i n d i f f e r e n t e* alla realtà dell'Essere, è dunque pura *p o s s i b i l i t à*. E, di conseguenza, l'esistente, anzi la stessa totalità degli esistenti non contiene nulla se non a titolo di possibilità: uguale apertura all'essere come al non essere. In tale ambito possiamo anche rilevare processi di determinazione, possiamo anche descrivere indefinite serie di successioni o di rapporti necessari, ma si tratta pur sempre di determinazione o di necessità subordinata, ontologicamente irrilevante: all'inizio dovremo riconoscere una decisione partecipativa, una possibilità rotta ed avviata in un senso invece che in un altro.<sup>89</sup>

Questo costituirsi solo come una semplice possibilità per l'essere influisce in modo decisivo sulla vita del soggetto umano e sulle sue azioni. Per comprenderlo, bisogna premettere che «ogni atto è umano in quanto è determinato dal sapere che lo comprende»<sup>90</sup>. Melchiorre si rifà alle parole di Agostino – «ero io a volere, io a non volere; ero io, io»<sup>91</sup> -, per spiegare che, quando un soggetto agisce, sa che agisce e, senza questo sapere o senza questo volere consapevole, si rifiuta di attribuire a se stesso la paternità di un'azione.

Se quindi ogni atto è umano in quanto, nel rapporto coscienza-essere, è determinato dal sapere che lo comprende, il sapersi della coscienza come costituita nella possibilità e non nella necessità – perché il suo essere è ontologicamente indifferente per l'Assoluto – ha un'importante ricaduta sulla conformazione del suo spazio di libertà. Quando, infatti, l'uomo agisce nella coscienza del suo valore ontico, «non può farlo senza percorrere la sua essenziale ambiguità, comunque aperto sia all'essere che al non

---

<sup>89</sup> V. Melchiorre, *Il sapere storico*, La scuola, Brescia 1963, p. 108.

<sup>90</sup> V. Melchiorre, *La coscienza utopica*, p. 38.

<sup>91</sup> Agostino, *Confessioni*, VIII, 10.22.

essere»<sup>92</sup>; e, conseguentemente, nulla può apparirgli come necessario: né il suo stesso essere, né gli oggetti a cui può rivolgersi, perché caratterizzati dalla stessa ambiguità.

In tal modo potremmo dire che la gratuità ontica si traduce in un pensare che è riconoscere, in un essere che si determina nella *r i c o n o s c e n z a o n e l r i n g r a z i a m e n t o*, ossia in una disponibilità che non costringe né può lasciarsi costringere.<sup>93</sup>

Va considerato comunque che la libertà è pur sempre il movimento di una coscienza situata in un tempo e in uno spazio e non è dunque un movimento di pura invenzione, ma un «modo d'essere di una realtà già data, riflessione che *i n t e r v i e n e* e che perciò determina ma anche trova»<sup>94</sup>.

Questo trovare, però, è un incontro col possibile e con un possibile che rispetto all'Essere significa gratuità, rispetto a se stesso insicurezza o ambiguità che è ma che può anche non essere. Questa insicurezza, questa ambiguità non è, d'altra parte, che la ripetibilità dell'Essere, i suoi termini sono da sempre nella sicurezza e nella immutabile necessità del Fondamento: in tal modo l'apertura al possibile non è né la libertà dell'arbitrio, né quella dell'indifferenza, è invece disponibilità verso l'Essere ed appoggio in una radicale ultimità, in una sicurezza che insieme è infinita distanza ma anche infinita prossimità.<sup>95</sup>

Il futuro dell'uomo, quindi, prende forma a partire da un passato già costituito, da un essere già dato che è una condizione da cui non è possibile prescindere. Tuttavia, la libertà umana non va intesa tanto nella dipendenza o nella soggezione ad un potere estraneo, quanto in quella proprietà che l'uomo possiede sempre e in modo sicuro, perché sempre e inevitabilmente lo costituisce.

Il sentiero della libertà come autonomia passa, dunque, nell'ambito essenziale dell'umano, nella coscienza, e per questo nel costitutivo rapporto con l'Essere, con la sua sicurezza e la sua necessità.<sup>96</sup>

Ciononostante, «il sapere che si pone sulla via dell'Essere, in cerca di una sicurezza non generica ma propria alle determinazioni dell'esistenza storica, è dunque un

---

<sup>92</sup> V. Melchiorre, *La coscienza utopica*, p. 38.

<sup>93</sup> *Ibidem*.

<sup>94</sup> *Ibidem*.

<sup>95</sup> *Ivi*, pp. 38-39.

<sup>96</sup> *Ivi*, p. 43.



sapere approssimativo, una coscienza probabile, al limite estremamente probabile»<sup>97</sup>. L'alternativa ontologica del futuro, infatti, divisa nella sua possibilità tra l'essere e il non essere, non viene fissata in modo assoluto e l'iniziativa dell'uomo resta per una buona parte sospesa. La libertà come determinazione coscienziale, dunque, deve pur ammettere un qualche ineliminabile resto di oscurità e la persistenza dell'incertezza fra il porre e il non porre, così che viene sempre reso necessario il richiamo al rischio dell'iniziativa.

Riguardo a questo punto, Melchiorre fa riferimento a quanto scritto da Nicola Abbagnano nel suo *Possibilità e libertà*:

La incertezza dei caratteri in cui è scritto il gran libro del mondo fa sì che tutto ciò che noi facciamo in un qualsiasi campo e il nostro essere, vale a dire ciò che noi stessi siamo, non è dettato in un modo preciso e infallibile da quegli stessi caratteri. Il libro non ci illumina mai completamente, questo è vero, ma per ciò non ci dirige neppure mai completamente, non ci necessita ad essere e a fare quello che facciamo e siamo. È evidente che se potessimo leggerci tutto, tutto sarebbe determinato e necessitato da esso; ma poiché non possiamo leggerci tutto, rimane sempre per noi un margine per cui possiamo essere ed agire in un modo o nell'altro: un margine di scelta, un margine di possibilità indecise.<sup>98</sup>

Nella prospettiva a cui è giunto il discorso di Melchiorre, similmente a quanto espresso dalle parole di Abbagnano, la considerazione sull'ignoranza umana ha un'accezione completamente diversa da quella formulata dal pensiero positivista. Dal punto di vista positivista, nell'universo tutto è stabilito e non esiste dunque alcuna scelta reale: è solo l'ignoranza dei nessi effettivi che può illudere l'uomo di non trovarsi in un contesto deterministico. Conseguentemente, l'eventuale acquisto di un sapere laplaciano rimuoverebbe l'illusione della scelta. Melchiorre ha però dimostrato che, se l'essere dell'azione dipende dal conoscere e il conoscere non è assoluto, allora l'essere dell'azione non è totalmente prevedibile nel suo significato e non può garantire alcuna determinazione assoluta. Secondo questa prospettiva, «il dilatarsi della coscienza non coincide con la disillusione della scelta, ma con la costituzione e la dilatazione della scelta»<sup>99</sup>. Conclude quindi Melchiorre:

La pseudo-libertà cui si riferisce il positivista è fondata nell'ignoranza, la libertà di scelta cui noi ci riferiamo è invece fondata sul sapere della ignoranza. [...] O, ancora altrimenti, il mio essere resta indeterminabile ove dipenda dalla mia coscienza e nella misura di questa dipendenza.<sup>100</sup>

---

<sup>97</sup> *Ivi*, p. 45.

<sup>98</sup> N. Abbagnano, *Possibilità e libertà*, Taylor, Torino 1956, pp. 8-9.

<sup>99</sup> V. Melchiorre, *La coscienza utopica*, p. 46.

<sup>100</sup> *Ivi*, pp. 46-47.

Il momento della scelta è allora caratterizzato dalla fede oltre che dal sapere, da una fede razionale, una scelta che, vivendo nella distanza dai propri oggetti, «si riporta alla sicurezza di un sapere indeterminato ma costitutivo ed originario, che è il sapere dell'Essere»<sup>101</sup>. Melchiorre ne deriva che quanto più profondo è lo sguardo metafisico, tanto più praticabile è la via della libertà.

Da quello che si è detto si può dedurre che anche la stessa libertà di scelta vive nella tensione fra finito e infinito, in quanto la sua condizione metafisica riposa nell'originaria coscienza dell'essere. Questa coscienza si traduce «nel sapere di una incolmabile alterità, d'un reale che è l'essere di ogni esistente ma che in se stesso è indeterminabile: ni-ente per la coscienza»<sup>102</sup>. La condizione ontologica dell'uomo esige tuttavia un'incessante e successiva determinazione, cioè «che quel niente sia cercato come l'Essere in cui il non essere dell'esistente scompare, come il luogo sicuro in cui solo è possibile determinarsi»<sup>103</sup>: si tratta, quindi, di una duplicità che riferisce la determinazione all'indeterminabile.

È a questo movimento che si riferisce Kierkegaard<sup>104</sup> quando parla dell'angoscia della libertà come di una vertigine dell'indeterminabile a cui la determinazione deve pur approssimarsi. Questa vertigine è infatti ignoranza, ma intesa «come culmine o chiaroveggenza dello spirito e proprio per questo angoscia, perché a suo oggetto ha l'indeterminabile e in questo senso il nulla»<sup>105</sup>.

Virgilio Melchiorre può, così, concludere:

La scelta dovrà, dunque, porsi come una sintesi nuova nella duplicità che divide e lega finito ed infinito. Così, dicevamo, essa è un salto che supera la suprema impotenza della ragione ed è fede che vince l'angoscia della libertà, ma fede che sta nella vicinanza all'originario sapere dell'Essere: “certezza interiore che anticipa l'infinito” e che pertanto vuole l'infinito senza una totale, ineluttabile passività. Di nuovo, aderire alla forza della coscienza è, dunque, liberarsi dalla presunzione del determinismo mondano. [...] “La categoria ‘coscienza’ – scrive Kierkegaard<sup>106</sup> – è così interiore che bisogna ricorrere a tutti i filtri possibili per scovarla; ma una volta trovata, essa è veramente l'unica cosa che mi determina: tutti gli altri decreti mi fanno ridere!”<sup>107</sup>.

---

<sup>101</sup> *Ibidem*.

<sup>102</sup> *Ivi*, p. 48.

<sup>103</sup> *Ibidem*.

<sup>104</sup> Cfr. S. Kierkegaard, *Il concetto dell'angoscia*.

<sup>105</sup> V. Melchiorre, *La coscienza utopica*, p. 48.

<sup>106</sup> S. Kierkegaard, *Diario X<sup>3</sup> A 618*, trad. it. di C. Fabro, Morcelliana, Brescia 1963, t. II, pp. 178-179; tit. originale *Papirer* (1834-55).

<sup>107</sup> V. Melchiorre, *La coscienza utopica*, pp. 48-50.

Ricapitolando, dunque, la ricerca condotta da Melchiorre sulle condizioni di possibilità metafisiche a priori della libertà umana passa inizialmente dalla constatazione della gratuità, ovvero dell'«indifferenza ontologica»<sup>108</sup> per l'Assoluto indivenibile nei confronti dell'esistenza del finito diveniente, che però fa pur sempre esistere. Sono poi proprio questa gratuità e questa indifferenza ontologica a giustificare metafisicamente la libertà umana.

### 3.2. Bontadini e la metafisica della creazione

La riflessione di Melchiorre ripercorre alcuni tratti di quella del suo maestro – Gustavo Bontadini – che, grazie ad un'analisi prima fenomenologica e poi metafisica, ha potuto dimostrare la verità del teorema di creazione con la conseguente giustificazione della possibilità a priori della libertà umana<sup>109</sup>.

Si è già discusso del primo passaggio argomentativo di Bontadini, per cui veniva dimostrata l'impossibilità di far coincidere l'unità dell'esperienza con l'Assoluto. Bontadini prosegue poi cercando di comprendere quale relazione intercorra tra l'Assoluto indivenibile e l'esperienza diveniente: se tra i due ci fosse un'alterità dialettica, essi – in quanto “altri” all'interno di un rapporto dialettico – sarebbero i lati astratti di una struttura che comprende entrambi, la quale risulterebbe allora essa stessa il vero Assoluto. Il significato dell'Indivenibile si costituirebbe conseguentemente in riferimento a quello del divenire; ma se così fosse, diverrebbe a sua volta in funzione di questo, e non potrebbe dirsi Assoluto. Perciò, c'è alterità, non dialettica ma reale, tra l'Indivenibile e il diveniente, perché l'Indivenibile è realmente e radicalmente altro rispetto all'esperienza. L'Assoluto dunque – come già si era visto in questa sede percorrendo le riflessioni di Melchiorre – è trascendente rispetto all'esperienza.

Come terzo passaggio, si tratta di stabilire se l'alterità reale, che si è visto valere in un senso – cioè dall'Immutabile al diveniente –, possa valere anche nel senso opposto. Questo, tuttavia, non può essere vero, perché se il divenire è insufficiente, ne consegue

---

<sup>108</sup> La definizione, usata in questa sede in riferimento al pensiero di Melchiorre ma non esplicitamente utilizzata dall'autore, fa riferimento non tanto ad una indifferenza assiologica, bensì ad un'inessenzialità ontologica degli enti finiti.

<sup>109</sup> Cfr. P. Pagani, *Creazione e creatività*, I, pp. 4-9.

che non potrebbe stare da sé nemmeno se, pur stando a fianco dell'Assoluto, risultasse irrelato ad esso, e perciò ontologicamente autonomo. Il divenire non è ontologicamente indipendente rispetto all'Assoluto, cioè non può consistere senza di esso: l'ipotesi per cui l'esperienza, che sta di fatto con l'Assoluto, possa invece stare di diritto senza di esso, riproduce la contraddittoria situazione nichilistica di un divenire assoluto.

L'ultimo passaggio si basa sulla seguente domanda: l'Immutabile può non produrre il diveniente oppure è necessitato a farlo? La risposta è che l'Assoluto non è necessitato a produrre il diveniente, perché altrimenti si verificherebbe una duplice contraddizione: da una parte l'Indivenibile, posto in relazione necessaria col divenire, diverrebbe in sua funzione e dall'altra l'Assoluto non sarebbe più tale in quanto il vero Assoluto dovrebbe essere identificato ora la struttura comprensiva dell'Indivenibile e del divenire. La conclusione, allora, è che l'Assoluto produce il diveniente anche se potrebbe non farlo: quella di cui si sta parlando qui è, in definitiva, una creazione libera.

Scrive Bontadini:

È contraddittorio che l'essere non sia; ed è contraddittorio che il divenire sia originario. Tornando al riferimento aristotelico citato all'inizio: ciò «per cui qualcosa è» è lo stesso essere del qualcosa (*non* si introduce il *per*), ciò *per* cui qualcosa diviene, è l'Essere immobile, la causa: si introduce il *per*. Onde il principio eleatico: l'essere non può non essere, l'essere non può essere annullato, il divenire è contraddittorio, *passa* in quest'altro enunciato: l'essere non può essere *originariamente* annullato, *il divenire non può essere originario*. Il passaggio, cioè la *correzione* della formula eleatica, è possibile per la ragione che a monte di essa sta il p.d.n.c. [principio di non contraddizione] – il principio del logo (il fondamento *logico*, previsto nel trinomio aristotelico) –. È questo supremo regista della teoresi che, come impone il Principio di Parmenide, così, nella sinergia con l'esperienza – ne impone la rettifica, l'*introduzione* della figura dell'ente *dinamico*. (A questa figura sono legati altri tratti essenziali dell'esistenza: come la possibilità della *libertà* – anzi e prima ancora *la necessità della libertà* dell'atto creatore –, la storicità, lo sviluppo, ecc., come già si è detto). Il divenire è possibile, ma solo per la potenza dell'Indiveniente. Precisamente: non in quanto Dio possa fare l'assurdo (il contraddittorio divenire), ma perché l'assurdo non è più tale quando il divenire è visto come fatto.<sup>110</sup>

È proprio abbracciando la metafisica di una creazione libera da parte di un Creatore trascendente che si riescono a fondare le condizioni ontologiche per la contingenza del mondo – per cui le cose che ci sono potrebbero anche non esserci e le cose che non ci sono potrebbero anche esserci – e, conseguentemente, la libertà umana con l'annessa possibilità che questa incida con le sue azioni sul corso degli eventi.

---

<sup>110</sup> G. Bontadini, *Per una teoria del fondamento* (1973), in Id., *Metafisica e deellenizzazione* (1975), Vita e Pensiero, Milano 2009, p. 20.

### 3.3. Determinismo vs libertà: un confronto tra Epitteto e Kierkegaard

Si può ora comprendere il motivo per cui nell'antichità molti pensatori si trovavano spesso costretti ad abbracciare una visione deterministica dell'esistenza, e cioè per il fatto che essi non avevano ancora una concezione della creazione libera e non erano in grado di fondare metafisicamente la bilateralità sincronica<sup>111</sup>. Un esempio emblematico è proprio quello di Epitteto<sup>112</sup> e del suo stoicismo basato sulla convinzione che tutto ciò che accade, accade inevitabilmente. Epitteto non si rifaceva, infatti, allo stesso quadro metafisico cui attingono Melchiorre e Bontadini; e questo si rifletteva anche sulle sue riflessioni di carattere esistenziale: la sua filosofia pratica e i suoi consigli di vita erano, infatti, coerenti con la sua limitata considerazione della libertà umana.

La filosofia di Epitteto può essere sintetizzata nella locuzione “ἐφ' ἑμῶν” (riferita a “ciò che mi appartiene” o “ciò che dipende da me”), perché cerca di individuare, all'interno di un orizzonte universale già determinato, quale sia lo spazio di libertà concesso all'uomo che, conseguentemente, deve capire per quali cose valga la pena preoccuparsi e per quali non resti altro da fare che decidere se dare o non dare loro il proprio assenso interiore.

Si legge nel *Manuale*:

Delle cose, le une sono in nostro potere (ἐφ' ἑμῶν), le altre non sono in nostro potere. Sono in nostro potere l'opinione, l'impulso, il desiderio, l'avversione e, in una parola, tutte quelle cose che sono nostre azioni; non sono in nostro potere il corpo, il patrimonio, la reputazione, le cariche e, in una parola, tutte quelle cose che non sono nostre proprie azioni: le cose in nostro potere sono per natura libere, incoercibili e prive di impedimenti, quelle che non sono in nostro potere sono deboli, schiave, coercibili ed estranee. Ricorda, dunque, che se riterrai libere quelle che sono per natura schiave, e tue proprie quelle estranee, sarai impedito, ti affliggerai, sarai turbato e ti lamenterai degli Dei e degli uomini; mentre, se riterrai tuo proprio solo quel che è tuo, ed estraneo, com'è realmente, quel che è estraneo, nessuno ti costringerà mai, nessuno ti impedirà, non ti lamenterai di nessuno, non accuserai nessuno, non farai niente controvoglia, non avrai alcun nemico, nessuno ti farà danno, e neppure, in effetti, potrai soffrire alcun danno. Pertanto, aspirando a cose così grandi, ricorda che non devi applicarti con mediocre impegno, ma che devi respingere completamente alcune cose, e altre differire momentaneamente. Ma se vuoi quelle cose, e pure cariche e ricchezze, forse non otterrai neppure queste ultime perché aspiri anche alle prime; e certamente non riuscirai ad ottenere quelle prime cose, che sole assicurano la libertà e la felicità.<sup>113</sup>

---

<sup>111</sup> La bilateralità sincronica si riferisce al fatto che le cose che sono, mentre sono, potrebbero anche non essere.

<sup>112</sup> Per approfondimenti sul pensiero di Epitteto, cfr. E. Riondato, *Epitteto*, Antenore, Padova 1965.

<sup>113</sup> Epitteto, *Manuale*, p. 975.

Ciò che è esterno al soggetto non gli appartiene, e lui non se ne deve preoccupare, ma deve invece gestire il proprio atteggiamento interiore, ovvero il modo con cui reagisce alle rappresentazioni che gli arrivano dall'esterno. Il soggetto si identifica con l'*ἡγεμονικόν*, ovvero con la sua facoltà peculiare e superiore, quella razionale, che decide se dare o meno l'assenso alle rappresentazioni e le inserisce nel contesto più opportuno. C'è uno stacco con la realtà in sé, che non appartiene all'individuo, e quindi uno stacco tra soggetto e oggetto, tale che l'*ἡγεμονικόν* raggiunge il massimo benessere quando non ha più a che fare con il corpo, quando cioè il soggetto si riduce a soggetto spirituale.

Pertanto, l'insegnamento di Epitteto è un insegnamento elementare, che sottolinea come al soggetto appartenga in fin dei conti solo questa facoltà, con cui può sopportare qualsiasi situazione esteriore, capendo qual è il suo posto al mondo e comportandosi di conseguenza, senza però che ci sia spazio per un esercizio concreto di libertà che possa influire di fatto sul mondo esterno.

Completamente diversa è invece la considerazione della vita pratica che può avere un filosofo che abbracci la metafisica della creazione, com'è invece il caso di Kierkegaard (per rimanere su un autore già menzionato in questa trattazione).

La libertà umana è, infatti, concepita da Kierkegaard in un modo molto differente rispetto ad Epitteto, perché è ancor prima la considerazione kierkegaardiana dell'essere umano in quanto tale a essere diversa da quella del filosofo stoico. Mentre la natura è meccanismo, necessità, ripetizione meccanica, e non è caratterizzata da innovazione o mutamento, lo spirito umano invece è libertà, decisione, realizzazione del proprio essere. L'esistenza dell'uomo si svolge, perciò, all'insegna della libertà che lo caratterizza; egli infatti – come si è visto – è costituito essenzialmente da una sintesi di elementi opposti e nel corso della sua vita, grazie alla propria libertà, può cercare di trovarne il giusto equilibrio.

Tra Epitteto e Kierkegaard c'è, dunque, una differenza abissale nel modo di concepire l'esistenza umana: differenza che deriva dal loro modo di intendere la libertà dell'uomo. Questo, però, dipende ultimamente dalla loro concezione metafisica di fondo, perché solo quella di Kierkegaard, che in ciò conviene con quella di Bontadini e di Melchiorre, può propriamente giustificare l'esistenza dell'uomo come caratterizzata da una vera e propria libertà.

## Parte seconda. La coscienza come confine tra esperienza e ulteriorità

### Cap. 1. La tragedia dell'antichità

L'incapacità di giustificare metafisicamente a priori l'effettiva possibilità della libertà umana e, di conseguenza, di dimostrare l'infondatezza di una visione deterministica della vita ha spinto molti dei pensatori antichi – si è già fatto l'esempio di Epitteto – ad abbracciare una concezione dell'esistenza pesantemente segnata da una inesorabile necessità.

Questa interpretazione del modo in cui l'essere umano sta al mondo ha, però, delle cruciali ripercussioni anche su come viene inteso il concetto di storia. L'uomo antico, infatti, non ha una storia, perché la sua vita non si svolge nel mondo, e con una certa indipendenza da esso, ma «è solo una forma nell'immenso ciclo del cosmo»<sup>114</sup>: come si ripetono con una certa cadenza i cicli naturali – le stagioni, le orbite dei pianeti, il giorno e la notte – così anche le vicende degli uomini, che vengono considerati solo come altrettante parti della natura, finiscono per ripetersi seguendo i meccanismi necessari che governano l'intero universo.

L'uomo, che vive un'esistenza inseparabile da quella ripetitiva del cosmo, è, così, sottomesso alla temporalità circolare che lo caratterizza quest'ultimo, tanto che anche la sua esistenza finisce per ripetersi sempre in modo uguale nel ritorno su se stessa senza alcuna novità. Quella che, in questo contesto solo impropriamente, può essere definita “storia” è allora solamente una semplice circolarità implacabile in cui, come ha notato Cullman<sup>115</sup>, «la sottomissione al tempo diventa un asservimento e una maledizione, nei casi migliori una rassegnazione virile o una coraggiosa malinconia»<sup>116</sup>.

La vita dell'uomo procede, così, senza alcuna speranza nei confronti del futuro e, perciò, in un modo insopportabilmente frustrante, tanto che gli stessi filosofi greci si sono visti costretti ad impegnarsi più volte nel trovare una soluzione per liberare la propria esistenza dalla asfissia di un tempo circolare:

---

<sup>114</sup> V. Melchiorre, *Il sapere storico*, p. 16.

<sup>115</sup> Cfr. O. Cullmann, *Christ et le temps*, ed. Delachaux-Niestlé, Neuchâtel-Paris, 1947, p. 37.

<sup>116</sup> V. Melchiorre, *Il sapere storico*, p. 15.

Dalla scuola eleatica a quella di Platone e di Plotino si tenta di risalire ad una struttura metafisica dell'essere. La vita nel tempo viene allora considerata come difforme da quella di Dio: con i suoi cicli e con la sua ripetizione essa non è che l'immagine imperfetta dell'immobilità divina. Il divenire è solo un'apparenza sensibile, ma la ragione del saggio deve elevarsi alla realtà immutabile dell'Uno. Non v'è compromesso fra storia dell'uomo ed eternità di Dio: chi vuole ritornare alla sorgente, chi vuole risalire all'essere, che non appare e che è, deve abbandonare l'inganno del tempo. L'imitazione di Dio, dice Platone, è fuga, evasione.<sup>117</sup>

La frustrazione era data dal fatto che, secondo la visione deterministica, non solo il presente, ma anche il futuro non poteva venire inteso come caratterizzato dalla ancipite possibilità, ma risultava inevitabilmente segnato dalle dinamiche dell'eterno ritorno dell'uguale. Lo studio della storia, infatti, era particolarmente importante per gli antichi, perché, se dal loro punto di vista il passato prima o poi sarebbe ritornato in un modo uguale a come si era presentato, conoscerlo e studiarlo poteva permettere di affrontarlo al meglio in futuro. Emblematica è la considerazione della storia come maestra di vita che aveva lo storico Tucidide:

Mi basterà che ritengano utile la mia storia quanti vogliono veder chiaro nei fatti passati ed in quelli futuri, che secondo la legge delle cose umane e della loro analogia nell'avvenire saranno di nuovo.<sup>118</sup>

A questo riguardo, risulta allora più corretto parlare di “tragedia” piuttosto che di “storia” umana, perché, escludendo quello che Bontadini definisce “principio di Creazione”<sup>119</sup>, per coerenza si esclude teoreticamente anche la contingenza, che è condizione ontologica – anche se non epistemica – della libertà umana. Il problema è, tuttavia, che questa libertà viene pur sempre di fatto esercitata, tanto che l'uomo si avverte già preriflessivamente come libero: l'individuo antico, perciò, può coscienzialmente autodeterminarsi, ma al contempo è convinto che non sia possibile che si verifichi una qualche efficacia sugli eventi e sulle sue stesse azioni, perché pensa che tutto sia già predeterminato<sup>120</sup>.

---

<sup>117</sup> V. Melchiorre, *Il sapere storico*, pp. 16-17.

<sup>118</sup> Tucidide, *Storie*, I, 22. La traduzione del passo qui riportato è opera dello stesso Virgilio Melchiorre. Per una versione italiana del testo cfr. Tucidide, *La guerra del Peloponneso*, a cura di F. Ferrari, BUR, Milano 1991; tit. originale *Περὶ τοῦ Πελοποννησίου πολέμου* (V secolo a.C.).

<sup>119</sup> Cfr., ad esempio, G. Bontadini, *Conversazioni di metafisica*, vol. II, p. 193.

<sup>120</sup> La parola *Fatum* (che deriva dal verbo antico-latino *fari*) – da cui il termine italiano “fato” – si traduce letteralmente come “detto”, in riferimento al fatto che, in una concezione deterministica del cosmo, tutto è già detto, segnato da un'inesorabile necessità. Cfr. P. Pagani, *Creazione e creatività*, II, p. 39.



Il genere letterario della tragedia classica – non a caso molto popolare nell’antica Grecia – prende vita proprio dall’unione tra un quadro fatalistico dell’esistenza e la libertà che in questo quadro viene comunque di fatto esercitata e che esclude, quindi, la possibilità di parlare di una semplice descrizione naturalistica di ciò che accade. Questo paradosso da cui nasce la tragedia rivela già di per sé la falsità del fatalismo, perché, anche qualora venisse assunto come ipotesi, non sarebbe in grado di eliminare lo spazio interno alla coscienza, all’interno del quale questa dà il proprio assenso o il proprio dissenso agli avvenimenti, perché trascendentalmente capace di relativizzarli. A proposito<sup>121</sup>, già Tommaso d’Aquino aveva scritto che, anche adottando per assurdo l’ipotesi fatalistica, «non può derivare necessità in tutte le cose che si fanno in questo mondo. [...] Infatti, nelle cose umane, molte cose accadono a partire dall’intelletto e dalla volontà, i quali di per sé e direttamente non sottostanno alla potenza dei corpi celesti»<sup>122</sup>. In definitiva, l’irriducibilità dell’intelletto e della volontà – che sono delle facoltà a portata trascendentale – alle più semplici sensibilità e sensitività – che sono invece facoltà a portata empirica – esclude la possibilità che l’uomo sia determinato dal Fato e che, quindi, l’esistenza debba essere intesa in termini fatalistici.

A queste riflessioni Melchiorre aggiunge anche una nuova considerazione sulle estasi temporali, che permette di confutare una visione del futuro segnata dalla necessità. È vero – spiega Melchiorre – che il passato e il futuro si connettono nel presente e vivono quindi in una qualche comunione d’essere e in un certo senso formano una stessa unità; tuttavia se usiamo distinguere passato e futuro vuol dire che è scorretto concepire una loro totale identità e che in fondo, anche per il senso comune, si tratta di due estasi temporali ben distinte, tanto che il passato nella sua realtà più propria è il non essere del futuro e il futuro è il non essere del passato. Se, però, il passato è il non essere del futuro, non può determinarlo in modo necessario; certo, il futuro è pur sempre futuro del suo passato, ma ne dipende solo «nella misura in cui gli è connesso nell’unità del presente»<sup>123</sup>. Il futuro, perciò, è conseguenza non necessaria, ma solo possibile, del passato:

Un nulla d’essere lo [il futuro] separa dal passato e dunque lo pone rispetto al passato come una conseguenza non necessaria ma solo p o s s i b i l e : ciò che è stato può indicare alla coscienza un suo

---

<sup>121</sup> I corpi celesti sono quelle realtà che tradizionalmente si riteneva fossero mediatrici della potenza del Fato nei confronti degli uomini.

<sup>122</sup> Tommaso, *Expositio Libri Peri Hermeneias*, I, lect. 14. Per il testo completo cfr. Tommaso, *In Aristotelis libros Peri-Hermeneias et posteriorum analyticorum expositio*, a cura di R. Spiazzi, Marietti, Torino 1986.

<sup>123</sup> V. Melchiorre, *Il sapere storico*, p. 107.

avvenire, ma non può esigerlo né determinarlo. E più la coscienza si volge all'indietro, più scende nella profondità trascorsa, tanto più dovrà ritrovare questo carattere indeterminante del passato.<sup>124</sup>

## 1.1. Metafisica e storia

La tragicità in cui era disperatamente rimasto invischiato il pensiero antico e che annullava ogni possibilità di concepire una vera e propria storia umana aveva, quindi, come causa una visione deterministica dell'esistenza. Come si è già visto, questo particolare modo di intendere la vita non può essere superato rimanendo ad un piano semplicemente fenomenologico, ma è richiesto allo scopo un impegno metafisico che possa giustificare a priori la legittimità di intendere l'esistenza umana come esistenza libera e caratterizzata, non dalla necessità, bensì dalla possibilità.

La concezione greca dell'esistenza può, così, essere superata da quella cristiana:

L'annuncio evangelico, per usare ancora l'immagine del Cullmann, raccoglie in una sola linea l'intera vicenda dell'uomo, dalla creazione all'ultimo avvento di Cristo: una linea ascendente, irreversibile, progressiva, non un circolo e non un'implacabile ripetizione.<sup>125</sup>

Grazie ad una metafisica di impronta cristiana – com'è anche la metafisica di Melchiorre – che permette di fondare propriamente la libertà umana è, allora, possibile abbandonare anche l'infondata identificazione del tempo circolare della natura con il tempo dell'uomo, e legittimare una effettiva storia umana. L'esistenza dell'uomo moderno non è più, infatti, dipendente da quelle leggi che governerebbero in modo necessario l'intero universo, ma è essenzialmente libera e quindi svincolata dall'andamento del mondo naturale: rispetto alla filosofia greca, i rapporti sono rovesciati, perché non è più l'uomo a seguire la sorte del mondo, ma è il mondo ad essere diventato plasmabile dalla volontà dell'uomo. Il tempo umano non adotta più un andamento circolare, perché non deve ormai seguire la circolarità tipica della natura, ma può acquisire ora la consapevolezza di essere determinato da libere iniziative umane sempre nuove e di avere piuttosto un andamento vettoriale. Solo così, finalmente, il tempo

---

<sup>124</sup> *Ibidem.*

<sup>125</sup> *Ivi*, p. 17.

dell'uomo può propriamente costituirsi come storia, perché «aperto all'incessante possibilità del progresso, tempo che si sviluppa e che non dà luogo a ripetizioni»<sup>126</sup>.

Tutto ciò è reso possibile, in particolare, dalla nuova considerazione che la metafisica della creazione permette di avere del rapporto tra l'uomo e l'Assoluto<sup>127</sup>. La tradizione del pensiero antico, infatti, se concepiva l'esistenza di Dio, lo faceva intendendolo come totalmente altro rispetto all'uomo; da ciò veniva dedotto che la vita nel tempo dovesse essere considerata come difforme da quella dell'Assoluto – cioè di Dio –, e che quindi costituisse solamente un'immagine imperfetta dell'immutabilità divina. A pensarci bene, questo è il modo in cui, ancora oggi, molte persone continuano a pensare a Dio:

Il nostro compito è allora quello di ripercorrere il rifiuto storicistico della metafisica e di chiederci se questo rifiuto non sia costruito su un'immagine alienata di Dio, inteso appunto quale “causa unica”, alterità assoluta, noumenico e inconoscibile in sé, sola ed immota realtà di cui la storia non sarebbe che mera ed imperfetta ripetizione.<sup>128</sup>

In effetti, se le cose stessero così, non sarebbe possibile alcun compromesso fra la storia dell'uomo e l'eternità dell'Assoluto, e diventerebbe anche comprensibile la conclusione per cui sarebbe necessario abbandonare l'inganno del tempo. Si è già visto, però, attraverso l'analisi prima fenomenologica e poi metafisica condotta da Melchiorre, che il rapporto tra l'individualità umana e l'Assoluto è un rapporto caratterizzato da una specifica immanenza trascendente o trascendenza immanente: l'Assoluto, in realtà, è sempre al di là di ogni limite umano, ma questo al di là non è completamente eterogeneo rispetto alla vicenda dell'uomo. La temporalità non dev'essere, quindi, fuggita, ma vissuta pienamente:

La misura di Dio è così inaccessibile e sempre diversa, ma l'essere di Dio non è inaccessibile e non è diverso: l'ascesi dell'uomo non dovrà cancellare o fuggire la vita del tempo, perché il tempo partecipa della infinita durata di Dio.<sup>129</sup>

---

<sup>126</sup> *Ivi*, p. 15.

<sup>127</sup> La storia, infatti, è quel particolare divenire che riguarda solo l'essere umano e che è determinato dal rapporto che questo ha con l'Assoluto: «Il divenire non è solo dell'uomo e non di ogni divenire diciamo che è storia. Diciamo allora che il divenire è storico in quanto è divenire del *proprium* umano, dell'uomo come coscienza» (V. Melchiorre, *Struttura della coscienza storica*, in Id., *Ideologia, utopia, religione*, p. 65).

<sup>128</sup> V. Melchiorre, *Storicismo, coscienza utopica e storicità*, in Id., *Ideologia, utopia, religione*, p. 159.

<sup>129</sup> V. Melchiorre, *Il sapere storico*, p. 18.

La temporalità in cui si esprime la libertà umana e si sviluppa la storia dell'uomo non è, però, nemmeno schiacciata da un'ingombrante presenza dell'Assoluto, perché Questo non è solo immanente, ma anche trascendente, rispetto alla realtà finita. La temporalità è, anzi, valorizzata dallo stesso Assoluto, che, pervadendola ma non annullandola, si costituisce come condizione di possibilità della libertà e della storia.

L'esistenza umana non è più identificabile, come in passato, con la tragedia, ma ora va piuttosto accostata alla figura del dramma<sup>130</sup>. La parola "dramma", da cui deriva un altro genere letterario rispetto alla tragedia, fa riferimento al termine greco δράμα – che significa "azione" – e che a sua volta proviene dal verbo δράω – che vuol dire "fare" –, e si riferisce allo sviluppo di una vicenda che nasce grazie all'incrocio di libertà in azione.

## 1.2. La storia nella filosofia di Agostino

Il confronto tra il modo antico di concepire la storia e quello moderno, reso possibile da questa nuova concezione metafisica, è tenuto ben presente e ricapitolato in modo efficace da Agostino, in particolare nel Libro XII del suo *De civitate Dei*<sup>131</sup>. Qui Agostino fa brevemente riferimento alle principali teorie a lui precedenti sullo sviluppo temporale: Epicuro pensava ad infiniti mondi paralleli, per spiegare che ciò che in un mondo cessa di esistere può ripresentarsi in un mondo differente, mentre gli Stoici ritenevano che il mondo cessasse e ricominciasse ad esistere periodicamente, riproponendo sempre uguali tutte le combinazioni ontologiche passate. Queste due prospettive sono simili perché cercano, in modo diverso, di trovare una soluzione affinché non venga perso il volume del positivo che si sviluppa nel divenire. In particolare, alla prospettiva dell'eterno ritorno dell'uguale non sfuggirebbe nemmeno l'essere umano e, perciò, qualunque fosse l'esito conseguito da un uomo nella propria vita, questo verrebbe inevitabilmente cancellato e tutto comincerebbe nuovamente dall'inizio:

---

<sup>130</sup> Cfr. P. Pagani, *Creazione e creatività*, II, pp. 38-40.

<sup>131</sup> Agostino, *La città di Dio*, XII, trad. it di D. Gentili su testo latino dell'edizione maurina confrontato con il *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, Città Nuova, Roma 1988; tit. originale *De civitate Dei* (413-426).

I filosofi naturalisti ritennero di poter o dovere risolvere la suddetta controversia introducendo dei cicli di tempo. Affermarono che con essi tornavano a ripetersi in natura sempre i medesimi eventi e che allo stesso modo per il futuro si sarebbero avuti senza fine i ritorni degli avvenimenti che vengono e vanno, sia che i cicli si verificano in un mondo senza tramonto, sia che il mondo sorgendo e tramontando a determinate distanze di tempo offrisse come nuovi sempre gli stessi avvenimenti sia passati che futuri. Così questi filosofi non riescono a considerarla libera da questa beffa del destino l'anima immortale, anche se ha acquisito la sapienza, poiché va senza sosta verso una falsa felicità e senza sosta ritorna a una vera infelicità.<sup>132</sup>

Anche Agostino sottolinea che, pur ammettendo per assurdo la verità di un contesto ontologico fatalistico, al suo interno una libertà individuale potrebbe comunque prendere posizione, dando o meno il proprio assenso agli avvenimenti e dimostrando la falsità dello stesso fatalismo. Agostino cita, a riguardo, le parole dello stoico Cleante<sup>133</sup>, riprese poi da Seneca<sup>134</sup>:

Sono di Anneo Seneca, salvo errore, questi versi: *Conducimi, o padre sommo e dominatore dell'alto cielo, dove tu vuoi, non indugèrò ad obbedirti, sono pronto; se al contrario non vorrò, ti seguirò gemendo ed essendo cattivo subirò ciò che se fossi buono era piacevole fare. Il destino conduce chi vuole, trascina chi non vuole.* In quest'ultimo verso ha evidentemente considerato destino ciò che in precedenza aveva definito la volontà del padre sommo, si dichiara pronto ad eseguirla per essere da lei condotto volente e non trascinato nolente, giacché *il destino conduce chi vuole, trascina chi non vuole.*<sup>135</sup>

Agostino spiega, allora, che solo l'apertura di uno spazio ultratemporale – l'apertura della prospettiva della vera felicità, ovvero della raggiungibilità di un bene trascendente – può vincere l'idea di un tempo circolare e indirizzare la vicenda diveniente in un senso non più ripetitivo:

Non può infatti essere vera felicità perché non si ha sicurezza della sua eternità e perché in quello stato l'anima o per radicale inesperienza non conosce nella realtà l'infelicità del mondo o la teme con angoscia pur essendo nella felicità. Ma se essa non dovrà più tornare all'infelicità terrena, passa da questa alla felicità. Avviene dunque nel tempo qualcosa che prima non era avvenuto e che non ha il limite del tempo. Questo si può dire dunque anche del mondo ed anche dell'uomo creato nel mondo. Quanto dire che

---

<sup>132</sup> *Ivi*, XII, 13.1.

<sup>133</sup> Cfr. *Stoicorum Veterum Fragmenta*, I, 527. Per consultare una versione italiana dei frammenti cfr. H. von Arnim, *Stoici antichi: tutti i frammenti*, trad. it. di R. Radice, Rusconi, Milano 1998; tit. originale *Stoicum Veterum Fragmenta* (1903-1905).

<sup>134</sup> Cfr. *Epistulae morales ad Lucilium*, 107, 11, 5. Per la raccolta completa in italiano cfr. Seneca, *Lettere morali a Lucilio*, trad. it. di F. Solinas, Mondadori, Milano 1994; tit. originale *Epistulae morales ad Lucilium* (62-65 d.C.).

<sup>135</sup> Agostino, *La città di Dio*, V, 8.

con la sana dottrina attraverso una via dritta si devono evitare gli assurdi ritorni ciclici inventati da filosofi assurdi e impostori.<sup>136</sup>

Il riferimento ad una meta escatologica, cioè la possibilità per l'uomo di raggiungere una dimensione ulteriore rispetto a quella diveniente, conferisce, infatti, alla storia umana un andamento che non può più essere considerato ciclico, ma che va inteso come orientato rispetto ad uno scopo che ciascun individuo può perseguire<sup>137</sup>.

Anche la conclusione di Agostino è, perciò, che l'andamento ciclico riguarda solamente alcuni dei fenomeni appartenenti al mondo naturale e non l'intera dimensione dell'essere in quanto tale, perché in questa è, invece, presente un ampio spazio per la libera iniziativa umana, che è ora propriamente fondata grazie al discorso metafisico:

Alcuni ritengono che si debba interpretare nel senso dei suddetti cicli che ritornano al medesimo e fanno tornare tutto al medesimo anche quel che si legge nel libro di Salomone, intitolato *L'Ecclesiaste: Che cos'è ciò che è stato? Quello stesso che sarà. E che cos'è ciò che è avvenuto? Quello stesso che avverrà. Non v'è nulla di nuovo sotto il sole. Non si potrà dire: Guardate che questo evento è nuovo, perché è avvenuto nei secoli che furono prima di noi* (Eccl 1, 9-10). Ma egli ha detto quelle parole riferendosi agli eventi di cui parlava in precedenza, cioè alle generazioni che vanno e vengono, ai giri del sole, al fluire dei corsi d'acqua e infine a tutte le cose che hanno un inizio e una fine.<sup>138</sup>

### 1.3. Gustavo Bontadini e la storia

---

<sup>136</sup> *Ivi*, XII, 13.1.

<sup>137</sup> Ad Agostino sta a cuore, prima ancora della serietà della storia, soprattutto la serietà della salvezza cristiana. Infatti, se il tempo fosse ciclico e ogni evento storico si ripetesse per sempre, questo varrebbe anche per la vicenda di Cristo, che invece è unica e irripetibile. Inoltre, in una visione ciclica della storia, l'anima immortale non potrebbe più raggiungere una salvezza definitiva. Anche per questi motivi, Agostino, riguardo al discorso sulla storia, aggiunge una particolare riflessione tratta dalla Rivelazione: accettare l'annuncio della Incarnazione, cioè dell'irruzione del Trascendente nel divenire, «significa accettare che il divenire accolga in sé una novità irriducibile ad ogni antecedente temporale – e assolutamente irripetibile –, tale da generare un movimento di compimento progressivo, che va a risignificare ogni avvenimento precedente e ogni avvenimento seguente, facendo apparire ciò che precede come anticipazione e ciò che segue come compimento di quella novità (senza con ciò abolire, anzi esaltando la libertà dei soggetti umani)» (P. Pagani, *Creazione e creatività*, II, p. 42). Agostino può, così, concludere che i cicli dell'eterno ritorno sono superati anche solo grazie all'ipotesi dell'Incarnazione: «Non dobbiamo, dico, credere a queste fandonie. Infatti Cristo è morto una sola volta per i nostri peccati, *ma risorgendo dai morti non muore più e la morte non l'assoggetterà più nell'avvenire* (Rm 6,9), e noi dopo la risurrezione *saremo sempre col Signore* (1 Ts. 4,17), al quale nel tempo presente diciamo quel che ci suggerisce il sacro Salmo: *Tu, o Signore, ci custodirai e ci difenderai dalla generazione presente, fino nell'eternità*. Penso infine che a questi filosofi si adatti molto bene il versetto seguente: *Gli empi si muoveranno in giro* (Sal 11, 8-9), non nel senso che la loro vita ritornerà ai cicli da loro immaginati, ma perché nel tempo presente la via del loro errore è un circolo vizioso, cioè una falsa dottrina» (Agostino, *La città di Dio*, XII, 13.2).

<sup>138</sup> *Ibidem*.

Gustavo Bontadini, invece, non solo riprende le considerazioni fatte da Agostino ne *La città di Dio*, ma si può affermare che si riferisca proprio a lui come spartiacque quando della concezione moderna del tempo per contrapporla a quella antica. Bontadini scrive, infatti, che lo scarto tra l'antichità e la modernità è dato dalla metafisica cristiana, perché essa «illumina di nuova luce il divenire stesso, la temporalità, la storia, la vita umana»<sup>139</sup>.

Bontadini, con echi agostiniani, spiega anche che, nella prospettiva delle filosofie ellenistiche prive di trascendenza, la novità ontologica risultava contraddittoriamente derivare dal nulla e veniva, perciò, considerata come qualcosa da dominare o quantomeno da ridurre nella propria portata, tanto che la filosofia epicurea e quella stoica si costituivano come due differenti modalità di contenimento delle implicazioni nichilistiche del divenire:

Per gli antichi la storia, il moto del mondo sensibile – il quale è lasciato a se stesso, senza origine e senza fine, coeterno al mondo intelligibile, ma non nel senso della pura attualità – la storia, diciamo, ritorna periodicamente ed eternamente su se stessa: questa concezione dell'eterno ritorno è suggerita, se non imposta, dalla difficoltà, sempre di natura metafisica, di ammettere una novità, un incremento, un sorgere di qualcosa dal nulla. È chiaro che l'aporia rappresentata dal divenire come tale non è tolta (l'aporia del non essere dell'essere), ma è pure chiaro che, con la concezione circolare, si tenta, o si è spinti, a ridurre al minimo l'incidenza di tale aporia, cioè a ridurre al minimo la *variazione*.<sup>140</sup>

Molti pensatori moderni hanno, invece, proposto senza problemi la vicenda del divenire, compresa quella del divenire delle cose umane, nei termini dello sviluppo o del progresso al di fuori del quadro metafisico cristiano, intendendo così la storia come «creazione senza il creatore». Anche questa prospettiva, per Bontadini, è altrettanto assurda dal punto di vista metafisico, perché – come si è visto – un'eventuale originarietà del divenire comporterebbe il dialogo dell'essere con il non essere, da cui l'essere proverrebbe e in cui finirebbe, in seguito alla rimozione della realtà trascendente. Tuttavia, è proprio la verità della creazione a sottrarre dalla contraddizione lo stesso divenire e a giustificare ontologicamente «la possibilità dello sviluppo, del progresso, cioè della storia nel senso moderno»<sup>141</sup>.

---

<sup>139</sup> G. Bontadini, *Metafisica e rivoluzione* in Id., *Metafisica e deellenizzazione*, p. 37.

<sup>140</sup> *Ivi*, pp. 37-38.

<sup>141</sup> *Ivi*, p. 38.

La metafisica della creazione, infatti, de-teologizza lo spazio del divenire che, rispetto al modo in cui lo intendevano i greci, può finalmente ottenere maggiore respiro, perché non viene più inteso come la stessa vicenda dell'Assoluto, bensì come una dimensione in cui l'Assoluto è pur sempre presente, ma lasciandogli anche uno spazio di iniziativa: riprendendo Melchiorre, si può parlare di immanenza trascendente o di trascendenza immanente dell'originario.

Bontadini aggiunge anche che la consapevolezza che gli uomini hanno di poter agire liberamente in uno spazio storico laicizzato consente loro di discutere di volta in volta riguardo al modo in cui salvaguardare da una parte la libera espressione delle singolarità e dall'altra l'affermazione di un valore che sia valido per tutti<sup>142</sup>. Se la laicità consiste nel realizzare che Dio non è il mondo, perché anche se vi è presente è pur sempre sostanzialmente altro da esso, a questa segue la consapevolezza che nessun punto di vista umano può identificarsi con quello di Dio e deve, quindi, disporsi rispetto alla verità e non, al contrario, disporre di essa: è questo il motivo per cui l'uomo abitualmente dubita e dialoga, perché altrimenti non avrebbe dubbi né alcun motivo di dialogare. La verità, perciò, può essere unicamente testimoniata ed evidenziata, ma non imposta<sup>143</sup>, anche perché la laicità – se intesa correttamente – coincide con l'esercizio della razionalità, libero da costrizioni esterne<sup>144</sup>.

Tirando le somme del percorso fatto da Bontadini, si può concludere, allora, che la metafisica della creazione consente al divenire una “decompressione” che lo libera dal peso della necessità: se e solo se la vicenda del divenire non coincide di per sé con la vicenda dell'Assoluto, infatti, si può propriamente parlare di “storicità”<sup>145</sup>. In definitiva,

---

<sup>142</sup> Il valore, in quanto tale, non può che essere valido per tutti. Spiega Pagani: «Per “valore” si deve intendere qui l'assetto elementare della natura umana, che tutti accomuna pur nella diversità delle storie, delle culture, delle indoli. Siamo di fronte, qui, a quell'incrocio tra le esigenze della libertà e quelle del valore, che è il grande tema della laicità» (P. Pagani, *Creazione e creatività*, II, p. 45).

<sup>143</sup> Fanno eccezione quei “lati” della verità per cui è impossibile evitare di imporla senza togliere la stessa possibilità della sua testimonianza e quindi la stessa possibilità della convivenza. L'identificazione di questi lati va valutata di volta in volta, cioè “deambulando”. Cfr. G. Bontadini, *Libertà e valore* in Id., *Conversazioni di metafisica*, vol. I, p. 62. Scrive, infatti, Melchiorre: «Con questa avvertenza lo sguardo che muove al futuro esige una cautela e una delicatezza di rapporti, ma può comunque avviarsi con una precisa indicazione di metodo, secondo “un paradigma epistemologico che possiamo chiamare *prospettivismo veritativo*, per evidenziare che le prospettive si rappresentano in relazione a una verità che le orienta e le porta a riconoscersi l'un l'altra nel conferimento reciproco di un'analogia dignità di ricerca”» (V. Melchiorre, prefazione a F. Totaro, *Assoluto e relativo. L'essere e il suo accadere per noi*, Vita e Pensiero, Milano 2013, p. XIII). Cfr. F. Totaro, *Verità prospettica e pluralità di filosofie, religioni, culture*, p. 108, in «Archivio di filosofia», 79, 2011, 1, pp. 99-110.

<sup>144</sup> Va notato che, nonostante il concetto di laicità sia nato in ambito greco – emblematico è il caso di Socrate –, questo è in realtà maturato pienamente solo in ambito cristiano.

<sup>145</sup> Melchiorre, in un articolo in cui parla di Agostino, trae delle conclusioni simili: «La temporalità, in questi termini sembra votata al non essere. Agostino sa che l'immutabilità di Dio è, così, radicalmente al di



è proprio grazie a questa metafisica che possono essere finalmente superate le diverse aporie in cui la filosofia antica continuava ad imbattersi.

## Cap. 2. Temporalità e ripresa

Il discorso metafisico è l'unico, quindi, a poter legittimamente aprire la storia umana alla possibilità di un progresso futuro, guidato dalla libertà dei singoli individui che agiscono nel mondo. Tuttavia, riprendendo le considerazioni sul tempo fatte da Agostino nelle *Confessioni*, Melchiorre evidenzia che, se l'essere del presente – da cui si anela al futuro – è, come si è visto, costituito dal passato, allora la tensione all'avvenire può essere considerata anche come una ripresa di ciò che già è:

Ma che cos'è il presente se non ciò che è in quanto dato, in quanto passato? Lo stesso "prae" di "praesens" indica un'antiorità per cui il presente si rivela come "quello-che-già-è", come "l'essere-di-ciò-che-era". Il futuro, allora, è futuro del passato: il presente non è altro che il loro con-essere o, meglio, il loro *con-sistere*. [...] Il futuro è possibile solo in quanto in certa misura è già stato: esso si dà solo come ripresa del passato. Il consistere nel presente di futuro e passato è dunque fondato in una *ripresa*, in un mantenere nel futuro ciò che già era: il presente è comprensibile solo come tensione (*attentio*) che riporta il futuro al passato.<sup>146</sup>

Il futuro, dunque, è futuro del presente in quanto è futuro del passato, come aveva già spiegato Agostino, aggiungendo che, perciò, l'organo del futuro nell'uomo è comunque la memoria:

Se le cose presenti ai nostri sensi o alla nostra intelligenza le possiamo vedere in qualche modo, invece quelle che sono assenti e tuttavia furono una volta presenti, le conosciamo per mezzo della memoria, quelle almeno di cui non ci siamo dimenticati. Né congetturiamo le cose passate in base alle cose future, ma quelle future in base alle passate ed anche queste con conoscenza incerta. Quando infatti prevediamo alcuni nostri pensieri futuri con maggior chiarezza e certezza come i più vicini a realizzarsi, lo dobbiamo all'azione della memoria (quando siamo capaci di farlo per quanto è in nostro potere), memoria che sembra riguardare le cose passate, non quelle future. Ci è facile fare una tale esperienza in quei discorsi o cantici, dei quali possiamo recitare a memoria il susseguirsi delle frasi. Se infatti non

---

là di ogni vicenda umana. Non pensa [...] di ridurre questa a quella, ma pensa di sottrarla al suo puro essere per il nulla. Dunque, non riduzione all'immutabile, ma salvezza dalla assoluta mutabilità: la parabola del tempo che va dal non essere del futuro al non essere del passato, andrà sostituita dall'altra che va dal non essere all'essere. Non immutabilità pura né pura mutabilità, ma una immutabile mutabilità ed una mutabile immutabilità: insomma un *per-manere*» (V. Melchiorre, *Temporalità e ripresa in S. Agostino*, p. 463, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 46, 1957, 5, pp. 459-468).

<sup>146</sup> V. Melchiorre, *Temporalità e ripresa in S. Agostino*, p. 461.

vedessimo in anticipo con il pensiero ciò che segue, certamente non diremmo nulla; e tuttavia a far sì che vediamo in anticipo non è la preveggenza, ma la memoria.<sup>147</sup>

Ancora una volta bisogna sottolineare che il rapporto tra passato e futuro non coincide, tuttavia, con un'identificazione tra le due estasi temporali, che, pur relazionandosi tra loro, restano due realtà differenti: non si dovrà, allora, parlare del rapporto tra passato e futuro nei termini della ripetizione, bensì della ripresa. Il futuro, infatti, conserva, ma non nello stesso modo e non inevitabilmente, il passato, come può già dimostrare anche una semplice osservazione di carattere fenomenologico. Questo avviene perché il movimento della ripresa non è caratterizzato dalla necessità, ma è il risultato di una volontà:

V'è, dunque, un tempo solo essenziale, solo possibile ed un tempo storico, esistenziale: l'adequazione dei due tempi, il realizzarsi di un autentico movimento di 'ripresa' è opera della volontà, non legge ineluttabile.<sup>148</sup>

Per approfondire il tema della ripresa, Melchiorre si rifà al pensiero di Kierkegaard<sup>149</sup>, che collega la «ripresa» alla riflessione sulla costituzione dell'uomo come essere per la libertà. Kierkegaard, infatti, spiega che, se ciò che è necessario non muta, e quindi non diviene, e se l'uomo, invece, diviene, questa è la dimostrazione che l'essere dell'uomo non è necessario, ma possibile<sup>150</sup>. Per il filosofo danese, l'uomo è, perciò, sempre aperto a diventare ciò che non è, ma anche questo divenire va pur sempre inteso non nei termini della pura possibilità, ma in quelli della ripresa, perché il possibile futuro verso cui è aperto l'essere dell'uomo va sempre ricondotto anche all'essere della situazione attuale.

L'uomo, che deve divenire se stesso, in qualche modo è, infatti, già se stesso e quindi, divenendo, è legato all'essere che attualmente è: un essere che, per certi versi, condiziona in lui il movimento della possibilità. L'individuo umano, perciò, «divenendo non può allontanarsi da sé, deve bensì riprendersi e crescere nel suo essere 'p o s t o'»<sup>151</sup>,

---

<sup>147</sup> Agostino, *La Trinità*, XV, 7.13, trad. it. di G. Beschin, Città nuova, Roma 1998; tit. originale *De Trinitate* (419).

<sup>148</sup> V. Melchiorre, *Il sapere storico*, p. 29.

<sup>149</sup> Su questo tema cfr. anche V. Melchiorre, *Le vie della ripresa: studi su Kierkegaard*, Vita e pensiero, Milano 1987.

<sup>150</sup> Cfr. S. Kierkegaard, *Briciole filosofiche*.

<sup>151</sup> V. Melchiorre, *Il sapere storico*, p. 30.

anche perché – come spiega Kierkegaard parlando della disperazione della possibilità<sup>152</sup> –, se la possibilità cerca ostinatamente di svincolarsi da ogni tipo di condizionamento, diventa un movimento delirante e astratto che non riesce in alcun modo ad essere<sup>153</sup>; una temporalità autentica deve mantenere l'equilibrio fra «l'immobilità di chi si ostina al passato e l'inconsistenza di chi cerca un puro avvenire»<sup>154</sup>.

In particolare, colui che si lancia verso il futuro senza tenere in considerazione il presente su cui questo poggia – e che Kierkegaard identifica con la figura dell'esteta, l'individuo che vive l'esistenza nel modo più superficiale possibile<sup>155</sup> – ha una prospettiva sbagliata del divenire umano, perché chi afferma l'assoluta novità della vita cade nel paradosso di negare ogni tipo di movimento. Tutto quello che diviene può divenire solo se contemporaneamente per certi versi permane, così da poter essere la stessa cosa che diviene e che si modifica nel tempo in alcune caratteristiche. Se invece ad una realtà ne seguisse un'altra completamente nuova, non sarebbe la stessa realtà a divenire, ma ci sarebbero due diverse realtà che si susseguono: si verificherebbe, in definitiva, un'immobilità di diversi e non un movimento: «Eraclito verrebbe così risolto in Parmenide, come appunto ricorda Kierkegaard»<sup>156</sup>. Agostino, nello specifico, identifica nella memoria – e quindi nella coscienza – quell'unità dei momenti costitutivi della temporalità (passato, presente e futuro) che costituisce il momento della permanenza nel flusso incessante del divenire. Tuttavia, la coscienza – come si è già visto – si presenta anch'essa a sua volta come portatrice di una qualche mutabilità, perché costituita dall'unità di essere e non essere e così – pur in quanto condizione di possibilità del movimento della ripresa – deve a sua volta rimandare al proprio fondamento, che è Dio:

Di nuovo l'immutabilità di Dio è invocata per salvare la defettibilità dello stesso permanere. E tuttavia il trascendimento non è ad exteriora, non annulla ma fonda la memoria: si dà come possibilità della possibilità della permanenza. [...] Di nuovo la permanenza è risolta nell'unità: l'unità ha ora il suo ultimo fondamento in Dio [...].<sup>157</sup>

---

<sup>152</sup> Cfr. S. Kierkegaard, *La malattia mortale*.

<sup>153</sup> Melchiorre ne parla in questi termini: «Questa è la disperazione della possibilità, che si dimena sino alla stanchezza, ma non si muove dal posto di partenza e non arriva in nessun posto. Divenire è allontanarsi dal posto, ma divenire se stessi è un movimento che resta sul posto» (V. Melchiorre, *Il sapere storico*, p. 30).

<sup>154</sup> *Ivi*, pp. 31-32.

<sup>155</sup> Cfr. S. Kierkegaard, *Enten-Eller: un frammento di vita*, trad. it. di A. Cortese, Adelphi, Milano 1976; tit. originale *Enten-Eller* (1843).

<sup>156</sup> V. Melchiorre, *Il sapere storico*, p. 32. Cfr. S. Kierkegaard, *Timore e tremore*, trad. it. di F. Fortini, SE, Milano, 2018; tit. originale *Frygt og Bæven. Dialektisk Lyrik af Johannes de silentio* (1843).

<sup>157</sup> V. Melchiorre, *Temporalità e ripresa in S. Agostino*, p. 465.

L'altro tipo di immobilità è, invece, quello dell'impossibile pretesa di ripetere il passato in modo identico, nonostante l'esperienza insegni che le cose non accadono mai due volte allo stesso modo. In questo caso, in particolare, si cadrebbe nella sterilità e, comunque, non si riuscirebbe lo stesso a fermare l'incessante flusso del divenire.

La conclusione di Melchiorre, allora, non può che essere la seguente:

L'atteggiamento autentico nella temporalità è, così racchiuso, nell'equilibrio che evita tanto la vanità dell'innovazione assoluta quanto l'immota impotenza del puro ricordo: equilibrio che avanza ed insieme riprende, che spera e insieme non dimentica.<sup>158</sup>

Il movimento della ripresa è, quindi, un movimento dialettico che tiene insieme le tre estasi temporali di passato, presente e futuro facendole dialogare fra loro<sup>159</sup>.

L'indagine condotta da Melchiorre sulla ripresa è, ancora una volta, la dimostrazione che l'esistenza umana nel mondo è per sua natura costituita per essere sempre protratta verso un suo superamento. Se l'essere del presente è sempre dato anche nell'unità con il non essere che lo chiama dal futuro – ma passando sempre per il passato –, anche «la coscienza d'essere qualcosa è sempre connessa con la coscienza di non essere qualcos'altro, di non essere neppure pienamente quello che già siamo e d'esserlo in forza d'altro»<sup>160</sup>: la coscienza del proprio presente è, dunque, sempre anche coscienza di una mancanza ed è dunque spinta a sporgersi sempre oltre per cercare di colmare questa mancanza.

Dal momento, poi, che l'esistenza umana non coincide con la pura ripetizione, l'uomo non può rifarsi ad un disegno preciso da ripercorre per sopperire alla mancanza che lo costituisce, tanto che non ha nemmeno una precisa coscienza dell'essere pieno che vorrebbe adeguare e che comunque cerca. Questo non essere che spinge l'uomo alla ricerca, però, non è del tutto cieco, perché si manifesta come il non essere di quello che

---

<sup>158</sup> V. Melchiorre, *Il sapere storico*, p. 33.

<sup>159</sup> Kierkegaard, ne *La ripresa*, spiega che, come la reminiscenza – intesa come movimento puramente regressivo – sta alla concezione pagana dell'esistenza, così la ripresa – intesa come movimento dialettico che attraversa tutte e tre le estasi temporali per volgersi al futuro – sta a quella cristiana. Cfr. S. Kierkegaard, *La ripresa: tentativo di psicologia sperimentale di Costantin Constantius*, trad. it. di A. Zucconi, Edizioni di comunità, Milano 1963; tit. originale *Gjentagelsen* (1843).

<sup>160</sup> V. Melchiorre, *Il sapere storico*, pp. 34-35.

attualmente è: nella sua realtà presente, l'uomo può, allora, andare in cerca del futuro che deve progettare e perseguire, tenendo conto che questo è a sua volta in stretto rapporto con il passato. La problematicità del presente spinge, così, l'uomo verso il futuro e questo lo rimanda al passato, «non per ripetere ciò che non è più, ma per intendere ciò che può essere»<sup>161</sup>. Scrive, infatti, Melchiorre:

Ne consegue che, se l'uomo è volto al futuro, è volto ad un s u o non essere, non al semplice nulla, e che questo suo non essere in qualche modo già è: nascosto ma disponibile, non ancora umano ma presente nell'Essere che è e da questo partecipabile. In tal modo la trascendenza dell'uomo alla storia si chiarisce come rapporto alla purezza dell'essere, all'assoluto, a Colui del quale sta scritto: "Ego sum qui sum". E il senso greco del tempo ritrova il valore della profondità metafisica: la circolarità delle epoche e i cicli ritornanti restano ancora una visione sterile ed infine contraddittoria, ma rimane che la storia è via via partecipazione e quindi 'r i p e t i z i o n e' dell'Essere. La norma del divenire storico è, come vedemmo, la 'ripresa', il valore e la direzione della 'ripresa' è nella 'ripetizione'.<sup>162</sup>

## 2.1. Dialettica della storia

Dalle considerazioni fatte finora si è potuto concludere che «l'uomo è essenzialmente un essere possibile, cioè sempre aperto all'essere come al non essere di un suo futuro»<sup>163</sup>, che è, però, a sua volta condizionato – seppur non in modo necessario – dal proprio presente e quindi anche dal proprio passato. Se questa dialettica, segnata dal movimento della libertà umana, è una caratteristica *essenziale* dell'uomo, ciò vuol dire anche che uno dei suoi aspetti principali è quello di non potersi fermare mai per sua stessa costituzione:

Nessuna realizzazione dell'uomo è capace di esaurirlo: ad ogni atto sopravanza la possibilità d'essere altro e, di nuovo, possibilità indeterminabile perché aperta all'essere come al non essere.<sup>164</sup>

Come aveva già fatto intendere Agostino, questo procedimento dialettico – che è dialettico proprio in quanto alla posizione di una nuova presenza non segue l'annullamento della precedente, perché quest'ultima ha determinato la prima e continua

---

<sup>161</sup> *Ivi*, p. 36.

<sup>162</sup> *Ivi*, pp. 111-112.

<sup>163</sup> *Ivi*, p. 39.

<sup>164</sup> *Ibidem*.

a costituirla nel movimento della ripresa<sup>165</sup> – non è possibile, però, al di fuori della coscienza umana, della memoria che tiene insieme passato e presente e muove verso il futuro. Perciò, questa dialettica non può essere estesa al mondo oggettivo – caratterizzato da semplici connessioni di carattere causale e non dalla permanenza rammemorante – che prescinde dall'individualità umana; per questo bisogna continuare a distinguere, come faceva Dilthey<sup>166</sup>, tra scienze dello spirito e scienze della natura.

Anche nel mondo naturale c'è un divenire e, parlando per astrazione, una successione di stati, ma di questa successione l'uomo è soltanto spettatore. Anzi, proprio in quanto ne è solo spettatore, può coglierla come una successione di stati, per i quali il continuum è supposto e in qualche modo ritrovato, nei suoi segni, nelle sue tracce, ma mai colto nella sua operante identità. Nella storia, invece, l'oggetto è ad un tempo soggetto e gli stati sono già sempre dati dalla connessione che li struttura e li causa: nelle scienze della natura la domanda sull'origine non ha così senso e il discorso sulla causa deve cedere il passo al discorso sulla determinazione o sul rapporto di successione determinante; nelle scienze storiche la domanda sull'origine è costitutiva, com'è costitutiva l'esperienza interna della causalità. L'evento storico è così suscettibile di una più radicale verità, di un più radicale svelamento della sua identità o del suo esserci.<sup>167</sup>

Perciò – se questa dialettica è un movimento che riguarda l'interiorità della coscienza dell'uomo –, quando la coscienza storica umana<sup>168</sup> rileva un aspetto problematico del presente, essa può farlo proprio perché rapporta questo aspetto della realtà ad un proprio giudizio di valore: essa, infatti, coglie un'incompiutezza, «un non essere che si manifesta ed urge nell'essere»<sup>169</sup>, ma la coglie proprio in quanto ha in qualche modo un termine di confronto, un “rapporto di valore”. Se anche in questo caso, ovviamente, non ci si può riferire al rilevamento contraddittorio del puro non essere, bensì a quello di un non essere del presente, di una sua insoddisfazione, «d'una deficienza in rapporto a qualcosa, a ciò che è e insieme ancora non è»<sup>170</sup>, questo significa che la coscienza si sta già riferendo ad una totalità possibile entro cui è difettivamente situato ciò che, per certi versi, non è:

---

<sup>165</sup> Melchiorre specifica che, quando parla di rapporto dialettico, si riferisce al concetto espresso dal termine tedesco *aufheben*, già usato da Hegel.

<sup>166</sup> Cfr. W. Dilthey, *Introduzione alle scienze dello spirito: ricerca di una fondazione per lo studio della società e della storia*, trad. it. di G. De Toni, La nuova Italia, Firenze 1974; tit. originale *Einleitung in die geisteswissenschaften* (1883). A riguardo cfr. anche J.P. Sartre, *Critica della ragione dialettica*, trad. it. di P. Caruso, Il saggiatore, Milano 1963; tit. originale *Critique de la raison dialectique* (1960).

<sup>167</sup> V. Melchiorre, *Struttura della coscienza storica*, p. 73.

<sup>168</sup> La coscienza umana, in quanto è strutturalmente sempre in protensione, è già per questo essenzialmente coscienza storica. Cfr. V. Melchiorre, *Essere e parola*, pp. 71-72.

<sup>169</sup> V. Melchiorre, *Il sapere storico*, p. 55.

<sup>170</sup> *Ivi*, p. 56.

Insomma, supponiamo sempre un'unità o un valore in funzione del quale l'esistenza viene qualificata e giudicata: se ritorniamo al passato per chiarire il presente, la ricerca è dunque sollecitata da quel valore; se dal passato risaliamo al presente per progettare il futuro, di nuovo procediamo in vista di quel valore.<sup>171</sup>

Melchiorre ne conclude che «il regno della possibilità è il regno di ciò che ancora ha da essere e dunque regno dei fini, termine e principio costitutivo di ogni divenire»<sup>172</sup>. Tutto quello che diviene secondo possibilità, in effetti, diviene in direzione di quello che non è, che si costituisce quindi come un fine senza il quale nessun mutamento potrebbe avviarsi, un valore a cui il diveniente aspira. Il riferimento di Melchiorre, qui, sono le parole espresse da Tommaso nella *Summa*:

Quindi da nessuna delle due parti è possibile procedere all'infinito poiché senza fine ultimo non ci sarebbe appetizione alcuna, nessuna azione avrebbe un termine e l'intenzione dell'agente non sarebbe mai soddisfatta; e d'altra parte senza un primo nell'ordine esecutivo nessuno comincerebbe mai a operare, e il consiglio o deliberazione nella scelta dei mezzi non avrebbe mai termine, ma procederebbe all'infinito.<sup>173</sup>

Inoltre, perché non si verifichi una situazione costituita da momenti temporali chiusi in sé e senza alcun collegamento reciproco, è necessario che la serie dei vari fini prossimi sia connessa in una più ampia sintesi finale; perché altrimenti non si potrebbe parlare di un effettivo sviluppo storico, venendo meno quel fattore di continuità senza il quale non ci può essere alcun vero movimento, ma solo una «caotica giustapposizione di diversi»<sup>174</sup>. Melchiorre ne deriva, così, che «il mondo delle essenze, il mondo dei fini, non è cieca irrealtà, ma in un certo senso la più prossima e la più presente delle realtà»<sup>175</sup> e, quindi, in fin dei conti un'immanenza trascendente o una trascendenza immanente.

---

<sup>171</sup> *Ivi*, p. 56.

<sup>172</sup> *Ivi*, p. 62.

<sup>173</sup> Tommaso, *Summa Theologiae*, I-II, q. 1, a. 4. Per il testo in italiano cfr. Tommaso, *La Somma Teologica*, pp. 18-39 trad. it. a cura dei Frati Domenicani Italiani, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2014; tit. originale *Summa Theologiae* (1265-74). Di seguito, la citazione originale in latino: «*Sic ergo ex neutra parte possibile est in infinitum procedere, quia si non esset ultimus finis, nihil appeteretur, nec aliqua actio terminaretur, nec etiam quiesceret intentio agentis; si autem non esset primum in his quae sunt ad finem, nullus inciperet aliquid operari, nec terminaretur consilium, sed in infinitum procederet.*»

<sup>174</sup> V. Melchiorre, *Il sapere storico*, p. 63.

<sup>175</sup> *Ibidem*.

## 2.2. Dialettica della libertà

A quanto detto va aggiunta un'ulteriore considerazione: il mondo continua a divenire, ma questo suo divenire viene influenzato, da una parte o dall'altra, dai possibili atti liberi che, di volta in volta, gli individui costantemente compiono in base alle proprie preferenze, spinti dalla ricerca di un'adeguatezza di senso e quindi, in definitiva, dal tentativo di approssimarsi alla totalità dell'essere a cui anelano costitutivamente<sup>176</sup>.

Quando, però, un soggetto prende una decisione, è responsabile dell'attuarsi di una specifica configurazione del reale, piuttosto che di un'altra: sceglie di propiziare una situazione scartando delle possibili opzioni alternative. Porre una realtà è, alla fine dei conti, sempre porre una tesi che, automaticamente, elegge ciò che non viene scelto a propria antitesi. Non appena, però, questa tesi viene posta, proprio a causa della tensione totalizzante a cui la coscienza umana aspira, essa viene già messa in questione, perché tende ad escludere un'altra positività che si pone in antitesi, e quindi un altro assetto del mondo che non è stato scelto. Ciascuna scelta di una specifica opzione, infatti, consiste in un modo di realizzare l'essere che, però, al contempo è anche un modo di impedire una sua diversa realizzazione ed è, perciò, «in un senso apertura, nell'altro, e proprio in quell'apertura, velamento dell'essere»<sup>177</sup>. Effettivamente, ogni tesi è a suo modo un tradimento della totalità, proprio perché esclude un'antitesi e quindi qualcosa che sarebbe potuto essere. A questo proposito, Melchiorre riprende le parole di Mounier:

La garanzia della nostra libertà nell'impegno è il carattere relativo dell'impegno, relativo a un assoluto che esso evoca, mette in opera e nello stesso tempo tradisce. Il tradimento è iscritto nell'atto impegnato allo stesso modo della fedeltà. E solo la loro tensione, quand'è interiore ai nostri atti più pieni, li preserva da quella morte superba in cui vivono i fantasmi.<sup>178</sup>

---

<sup>176</sup> Riguardo a questo tema, parlando di Agostino, Melchiorre scrive: «Qual è allora il criterio della ripresa? Di quel che sono, cosa va mantenuto in ciò che divento? S. Agostino non dà una casistica: indica la ricerca di una condizione nel cui ambito si vedrà quel che deve essere visto. Una condizione che è raggiunta negando: morendo a fondamenti finiti, cioè definiti, e raggiungendo il punto in cui ogni cosa ha fondamento. Un punto che è «il nessuno degli enti» come oggi diremmo: libertà che è costruita sul niente, ripresa che è conquista di un futuro non casuale ma inerente all'Essere stesso, alla sua natura e alla sua verità. Quest'inerire non è sempre possibile per la fragilità del tempo, ma rimane l'unica meta dell'uomo, l'unico criterio di scelta» (V. Melchiorre, *Temporalità e ripresa in S. Agostino*, p. 468).

<sup>177</sup> V. Melchiorre, *La coscienza utopica*, p. 53.

<sup>178</sup> E. Mounier, *Qu'est-ce que le personalisme?*, in *Ouvres*, 4 voll., éd. Du Seuil, Paris 1962, vol. III, p. 200. La traduzione italiana del brano è opera dello stesso Virgilio Melchiorre.



È proprio il termine scelto da Melchiorre – “velamento” – ad essere importante, perché l’esclusione che l’attuarsi di una scelta comporta non è mai l’esclusione di un non essere, ma di una realtà che sarebbe stata diversa se la scelta fosse stata differente; per questo, è più corretto dire che, nella scelta, una possibile disposizione dell’essere viene velata:

Quando rifiuto l’oggetto della mia scelta, lascio da parte una realtà che con la mia adesione certo sarebbe stata diversa; quando accetto l’oggetto della mia scelta, non lascio da parte un non essere, ma una realtà che certo sarebbe stata diversa col mio silenzio e col mio rifiuto.<sup>179</sup>

Perciò, nella situazione originaria della possibilità la scelta di un oggetto è aperta in due direzioni, «verso una ricchezza più integrale»<sup>180</sup>, mentre nella realtà, quando si deve poi concretizzare nella selezione di una specifica opzione, diventa più povera perché ha la possibilità di impegnarsi solo da un lato:

La prima possibilità evidenziava nell’alternativa una antinomia, una possibilità d’essere opposta a quella del corrispondente non essere: per questo, l’alternativa esige una scelta, piuttosto che una irrealizzabile identità dei contraddittori. Ma, una volta che uno dei termini si sia elevato a tesi e con questo abbia posto l’altro ad antitesi, è anche cessata la contemporaneità dell’essere e del non essere: se anche si volesse riprendere integralmente l’antitesi, questa sarebbe ormai quel non essere che viene d o p o la posizione dell’essere e che di conseguenza viene compreso non nella mera contraddizione, ma nel nuovo rapporto che è venuto a costituirsi.<sup>181</sup>

Non appena viene posta la tesi, perciò, essa viene già subito messa nuovamente in questione, proprio perché l’esclusione dell’antitesi, che la sua posizione implica, comporta di fatto un impoverimento d’essere che contrasta con la tensione totalizzante che caratterizza il movimento coscienziale umano. Nel momento della scelta, infatti, «anche la coscienza che riguardi all’essere con la più alta fedeltà deve, dunque, sapere, che in qualche modo essa tradisce quanto cercava»<sup>182</sup>. Ogni tesi, presentandosi in qualche modo come un tradimento della totalità, è, allora, chiamata a riprendere l’antitesi che era stata esclusa – ma che fa effettivamente parte della sua definizione e ne limita il

---

<sup>179</sup> V. Melchiorre, *La coscienza utopica*, pp. 52-53.

<sup>180</sup> *Ibidem*.

<sup>181</sup> *Ivi*, pp. 54-55.

<sup>182</sup> *Ivi*, p. 53.

significato –, per integrarla in un movimento dialettico di continuo superamento, volto a cercare di adeguare sempre meglio quel valore totalizzante a cui la coscienza aspira.

Quindi, se l'antinomia originaria evidenziava l'impossibilità di realizzare contemporaneamente due situazioni opposte, successivamente può, però, darsi una sintesi dialettica – e non un'identificazione delle alternative in cui il possibile era diviso – tra queste due, che ricomprenda in un secondo momento sia la tesi precedentemente scelta che l'antitesi inizialmente scartata, e che sollecita a sua volta la tesi: in questo caso non c'è contraddizione nell'elezione di entrambe le opzioni, perché i momenti temporali sono differenti. Così, può essere superata la negatività di un puro annullamento dell'antitesi, e può piuttosto essere messa in evidenza la complementarità costitutiva dei due termini della scelta, che vengono mantenuti in una sintesi e non più nella loro iniziale divaricazione:

Ciò che chiamiamo *s i n t e s i* è, a sua volta, la rottura di un'alternativa, quella che si divide fra il rassicurante mantenimento della semplice tesi, già sperimentata, e la sua integrazione nell'antitesi. La scelta dell'integrazione (sintesi) farà poi riguardare in altro senso alla primitiva tesi (ora mutata in antitesi) e chiamerà verso una successiva e diversa integrazione: il processo dialettico, posto che si lasci fecondare dal negativo e che non si rassegni nella pura teticità, proseguirà, così, nel ritmo ternario del superamento che conserva e della ripresa che supera.<sup>183</sup>

La sintesi a cui giunge questo movimento dialettico si costituisce, poi, a sua volta come una tesi di secondo grado, che ha come sua antitesi la tesi di primo grado, e stimola così, ancora una volta, la ripresa dello stesso movimento dialettico, che, in definitiva, si presenta come una sequenza tendenzialmente totalizzante, che procede indefinitamente.

### **2.3. Dialettica primaria e dialettica secondaria**

La situazione opposta a quella della ripresa è invece quella della “teticità esclusiva”, che – nonostante l'antitesi non sia rinviata nel nulla, perché «la sua vita è inevitabilmente provocata dall'essere della tesi»<sup>184</sup> – consiste nel considerare, nel momento della scelta, l'esclusione dell'antitesi come un vero e proprio rifiuto, che

---

<sup>183</sup> *Ivi*, pp. 55-56.

<sup>184</sup> *Ivi*, p. 57.

tuttavia è rifiuto di un senso che pur sempre costituisce e dà significato al soggetto. Il soggetto, nel momento della teticità esclusiva, cerca di mantenere a distanza l'antitesi come una diversità con cui non vuole più avere a che fare, trasformando il movimento dialettico in un «circolo sterile della ripetizione conservatrice»<sup>185</sup> e «istituendo un regime antitetico»<sup>186</sup>.

Quello della teticità esclusiva è pur sempre un processo dialettico, perché comunque al suo interno la tesi e l'antitesi si relazionano e si definiscono vicendevolmente; ma il problema è che si tratta di un processo dialettico che, pur spinto costitutivamente all'assolutezza di senso, non riesce propriamente a giungere ad una sintesi dei suoi momenti costitutivi, perché «la tesi si appropria dell'assolutezza e la scambia con la propria identità»<sup>187</sup>. Si può parlare, piuttosto, di una sintesi negativa che ha, però, come esito la caduta della tesi, in quanto essa se ne sta in sé e si condanna all'irrelazione e, ultimamente, al non senso. Questo tipo di sintesi, a ben vedere, non ambisce tanto a riunire i diversi come avviene nella ripresa, ma nei diversi cerca l'identico<sup>188</sup>:

La tesi che ostinatamente si tenga a se stessa può infatti avvertire che l'antitesi respinta costituisce un'insidia ed una forza di contraddizione: la volontà di mantenersi in sé spinge allora la tesi alla promozione dell'antitesi. E così sembra che le distanze possano essere eliminate, che la signoria sia resa accessibile ai servi, ma si tratta a ben vedere di una falsa dialessi o di una compromissione: sintesi che non mira a riunire i diversi, ma che nei diversi cerca solo l'identico. Aggregazione dei simili, dunque, e non propriamente sintesi: astuzia che rinvia la morte, ma che in fondo mantiene il destino mortale dell'ostinazione tetica; infine, sterilità di una sintesi che si è data solo apparentemente e che ha lasciato cadere i germi della diversità e del possibile *novum*.<sup>189</sup>

Le possibilità dialettiche possono, quindi, essere raccolte in due direzioni, che Melchiorre definisce “dialettica primaria” e “dialettica secondaria”: mentre la prima consiste in una sintesi sempre attiva che si basa su una tesi originaria, la seconda consiste,

---

<sup>185</sup> *Ibidem*.

<sup>186</sup> V. Melchiorre, *Essere e parola*, p. 93. Melchiorre richiama, a proposito, le parole di Antonio Labriola, che si riferisce all'«assetto antitetico» come ad un principio di decadenza e «ingenita incapacità a produrre le condizioni di un progresso umano universale ed uniforme» (A. Labriola, *Del materialismo storico*, in *La concezione materialistica della storia* (1896), Laterza, Bari 1965, p. 87). Melchiorre aggiunge anche che l'esemplificazione del Labriola costituisce una traccia utile per analizzare gli effetti di una dialettica depotenziata e che, nel migliore dei casi, si riduce al tentativo di tenere in equilibrio le disuguaglianze.

<sup>187</sup> V. Melchiorre, *Essere e parola*, p. 97.

<sup>188</sup> Nell'ultima parte della presente trattazione si vedrà come per Melchiorre anche l'età contemporanea e il passaggio al sistema capitalistico si potrebbero leggere secondo la prospettiva della dialettica negativa.

<sup>189</sup> *Ivi*, p. 95.

invece, in una sintesi “passivo-attiva” che si sviluppa nel cuore dell’antitesi e che si divide, a sua volta, in due.

La progressiva caduta del rapporto dialettico può a sua volta raccogliersi su due linee: l’ostinata *p a s s i o n e a n t i t e t i c a*, il cui esito è nella conservazione della signoria, ma anche nella stasi del suo sviluppo e quindi nella possibilità della sua consunzione; il *c o m p r o m e s s o d e l l a t e s i e d e l l ’ a n t i t e s i* in una reciproca crescente concessione. Anche in questa linea ciò che viene cercato è ancora l’incremento del sistema stabilito e, a ben vedere, non il suo rinnovamento ma l’opulenza della sua conservazione, infine anche qui la morte che viene con l’astrazione del rapporto vitale alla totalità ed alla trascendenza dell’Essere.<sup>190</sup>

Quanto più una teticità esclusiva aumenta nella propria ostinazione, tanto più sprofonda contraddittoriamente nella sua solitudine e può, allora, o alimentarsi nella lotta – respingendo l’antitesi – o convincersi di una propria assolutezza impossibile. In realtà, quello che realizzerà sarà solo un’ottusità crescente o, nel caso di un’antitesi particolarmente forte, una rivolta che avrà lo scopo di farla cadere. La prima situazione che può verificarsi, quindi, è un reciproco definirsi negativo tra tesi e antitesi, ovvero un’esclusione che ha come limite ultimo quello di un’astrazione totale, che coincide con la morte. La situazione alternativa è sempre data dalla stessa definizione negativa, ma con l’antitesi che ha una forza tale da trasformarsi in positività, fino ad arrivare ad un movimento sintetico in cui viene ripresa la vecchia tesi.

In entrambi i casi, comunque, il risultato è quello di una dialettica secondaria, che è espressione di un conflitto tra le contraddittorie, segnato da una negatività che è «sorda e nascosta nel primo caso, violenta e spesso crudele nel secondo»<sup>191</sup>. In qualche modo, quindi, anche per la dialettica secondaria si può parlare di processo sintetico, ma in questo caso la sintesi è solamente obiettiva, segnata dalla «progressiva soppressione dei termini e delle libertà che dovevano scaturire»<sup>192</sup>.

In definitiva, allora, la dialettica si divide da una parte nell’azione della sintesi o della libertà e dall’altra nella passione della sterilità o della rivolta, e le vicende che si susseguono nel formare il cammino della storia sono il risultato di queste due dialettiche. In particolare, la seconda dialettica è la più diffusa, ma la prima è l’ideale normativo a cui mirare; e Melchiorre la chiama “prima” proprio basandosi non sulla scala della frequenza

---

<sup>190</sup> V. Melchiorre, *La coscienza utopica*, p. 63.

<sup>191</sup> *Ivi*, p. 58.

<sup>192</sup> *Ivi*, p. 63.

ma su quella dei valori. Il modello a cui la storia deve puntare è, quindi, quello del movimento dialettico della ripresa, non quello della contraddizione, perché è il movimento che si addice alla tensione strutturale alla libertà che caratterizza la coscienza umana<sup>193</sup>:

Eppure, la differenza fra una dialettica primaria o della libertà e una dialettica secondaria e della passività si ripropone non tanto perché nell'una viva la sintesi coscienziale e nell'altra no, ma perché nella prima l'unità della coscienza è un'intenzionalità emergente, originariamente tesa alla sintesi, mentre nella seconda l'unità esplicita della coscienza, se c'è, è soprattutto un risultato, l'esito di una provocazione: un'azione che nasce dalla passione inflitta dall'uomo sull'uomo.<sup>194</sup>

Tuttavia, se la storia presenta per la maggior parte il movimento della dialettica secondaria – che in realtà è un movimento falsamente dialettico, volto o al rifiuto dell'antitesi o alla compromissione con essa –, ciò non toglie che il progresso dell'uomo possa riuscire a scaturire anche da quella positività che pur sempre emerge indirettamente dai suoi momenti decisivi:

Questa forza della contraddizione potrà dar luogo anche ad un progresso storico, ma nonostante l'ottusa esclusione e l'intenzione stessa della tesi, anzi come una sua impreveduta finalità [...].<sup>195</sup>

Ciononostante, di questi due possibili modi della totalizzazione storica, solo quello della ripresa è propriamente positivo, realmente libero dalla contraddizione e aperto alla trascendenza.

---

<sup>193</sup> Melchiorre, a questo proposito, fa riferimento ad alcune parole scritte da Gramsci: «Nel regno della “libertà” il pensiero, le idee non potranno più nascere sul terreno della contraddizione e della necessità di lotta» (A. Gramsci, *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, Einaudi, Torino 1953, p. 94).

<sup>194</sup> V. Melchiorre, *La coscienza utopica*, p. 59. In questo passaggio, Melchiorre confronta la figura del rapporto antitetico a quella del signore introdotta da Hegel nella *Fenomenologia dello spirito* a proposito della celebre dialettica servo-signore: «Questo vuol dire che il rapporto antitetico si risolve o spinge ad una unità obiettivamente sintetica, contro la volontà del signore, dunque in passività [...]» (*ivi*, p. 61).

<sup>195</sup> *Ivi*, p. 58.

### Cap. 3. Progressi e Progresso

Si è visto come, grazie ai traguardi a cui è giunto il discorso metafisico nella modernità, il concetto di storia abbia assunto un significato completamente nuovo, abbandonando per sempre la sua accezione necessaria e circolare per affermare con sicurezza la propria linearità e la propria progressività. È vero, infatti, che ormai da secoli la possibilità del progresso storico è considerata da tutti un'ovvietà e che, tutt'al più, il dibattito si instaura quando si tratta di giudicare se un avvenimento specifico costituisca o meno un progresso.

Melchiorre, tuttavia, sottolinea che è proprio nel momento dell'attribuzione di un significato progressivo o regressivo ad un evento o ambito storico che si affacciano i primi problemi. La coscienza occidentale contemporanea, infatti, concepisce il progresso in una modalità ridotta, perché si limita ad applicarlo in contesti strettamente settoriali: l'uomo di oggi parla di progresso economico, tecnologico, politico, ecc., ma non parla di progresso in generale, come facevano, ad esempio, molti filosofi illuministi<sup>196</sup>. Certo, l'idea di un piano organico e progressivo della storia va rifiutata: la storia è segnata dalla libera intenzionalità umana e quindi il progresso storico non è necessario, ma solo possibile, e non può riguardare, perciò, tutti i diversi contesti spazio-temporali<sup>197</sup>; nonostante questo, però, ciò che va valutato del progresso storico non è, di volta in volta,

---

<sup>196</sup> Tipica del movimento illuminista era, infatti, non tanto la riflessione su qualche tipo di progresso settoriale, quanto piuttosto quella sul progresso generale dell'umanità. Per maggiori approfondimenti sull'Illuminismo cfr. A. Tagliapietra, *Che cos'è l'illuminismo? I testi e la genealogia del concetto*, Mondadori, Milano 2010. In particolare, a proposito della concezione che Kant aveva del progresso, Melchiorre spiega: «La fiducia di Kant in un progresso della storia o in una sua lettura teleologica non può essere riportata ad un facile ottimismo di tipo illuministico. Kant opera senza dubbio una totalizzazione della storia, ma solo per porre il problema generale di un senso ultimo: dunque, una totalizzazione sulla via del valore e della processualità possibile, non sulla via degli eventi. Su quest'ultima pesa anzi il fardello delle contraddizioni, dei regressi e delle guerre: si è potuto proporre a questo riguardo – lo si è ricordato – persino un'interpretazione tragica e “libertina” di Kant. La stessa lettura degli eventi è, in definitiva, fatta da Kant per rintracciare i segni di una progressione, ma questi segni non sono immediatamente determinanti: indicano piuttosto il formarsi di condizioni nuove e più comprensive e, in queste, il farsi più chiaro d'un senso dell'uomo» (V. Melchiorre, *Lo schematismo storico in Kant*, in Id., *Ideologia, utopia, religione*, pp. 145-146).

<sup>197</sup> Melchiorre lo spiega ne *La coscienza utopica* con le seguenti parole: «Dobbiamo distinguere fra “progresso globale della storia” e progresso storico della condizione umana. Nel primo caso si presume una valutazione quantitativa, che nessuna ricerca storica saprebbe esaurire o confermare, che in definitiva ha potuto reggersi solo sul presupposto immanentistico di una realtà unica ed assoluta e quindi di un suo necessario positivo esplicarsi: sul piano della fondazione si è già visto, al contrario, che il discorso sull'uomo conclude nella possibilità e quindi nell'apertura alla stessa contraddizione dialettica» (V. Melchiorre, *La coscienza utopica*, p. 67).

un ambito specifico di per sé, ma un livello più generale, ovvero lo «stato dell'uomo in rapporto alla sua condizione fondamentale»<sup>198</sup>.

Solo il riferimento ad un parametro di valutazione generale del progresso dell'uomo, infatti, può legittimare l'uso limitato del concetto di progresso, perché – come spiega Melchiorre – «un progresso settoriale non ha significato se non in relazione ad un progresso più generale dell'uomo»<sup>199</sup>: un progresso settoriale può essere considerato veramente tale solo se favorisce il più generale progresso della condizione umana in sé; non ci può essere altro criterio valutativo. Per fare un esempio, spesso nella storia si può constatare un «incremento puramente quantitativo del potere tecnico»<sup>200</sup>, un accrescimento della capacità manipolativa, che è, però, astratto, cioè slegato dalle relazioni che lo costituiscono e lo superano: si tratta di un progresso che non è propriamente umano, perché indifferente all'essere della condizione dell'uomo, e che non è quindi vero progresso<sup>201</sup>.

Può essere utile, a questo punto, ricapitolare alcune delle tappe fondamentali del percorso filosofico di Melchiorre. Si è visto come, situata all'interno di una specifica situazione spazio-temporale, la coscienza umana faccia esperienza di un limite costitutivo degli oggetti e di se stessa. Tuttavia, per la coscienza non sarebbe possibile rilevare questo limite senza avere un termine di riferimento rispetto a cui il limite è in difetto e a cui gli enti limitati, in definitiva, rimandano. I termini della coscienza sono quindi, da una parte, gli oggetti che essa ha di fronte e, dall'altra, l'essere della totalità a cui questi rimandano e che, progressivamente, la coscienza cerca di adeguare:

L'oggetto che è prossimo mi chiama, ma l'Essere di ogni realtà mi spinge ad intendere, a dilatare, ad estendere quella prossimità. Via via, dunque, vado comprendendo l'Originario, il Fondamento, l'Essere, che pur so sin dall'inizio ma nel modo dell'indeterminazione: via via, e cioè peregrinando di prossimità in prossimità, di situazione in situazione, giacché pur sempre insuperabile resta la finitezza o l'essere della coscienza come coscienza situata.<sup>202</sup>

---

<sup>198</sup> *Ivi*, p. 68.

<sup>199</sup> *Ivi*, p. 69.

<sup>200</sup> *Ivi*, p. 71. Il riferimento esplicito di Melchiorre, nel condurre quest'esempio, è Martin Heidegger (cfr. M. Heidegger, *La questione della tecnica*, in *Saggi e discorsi*, trad. it. di G. Vattimo, Mursia, Milano 1976; tit. originale *Die Frage nach der Technik* (1953), in *Vorträge und Aufsätze* [1936-53]).

<sup>201</sup> Questo tema verrà ripreso nell'ultima parte della presente trattazione, quando si tratterà più da vicino il problema della tecnica nell'età contemporanea.

<sup>202</sup> V. Melchiorre, *La coscienza utopica*, pp. 72-73.

La conclusione a cui era già giunto questo discorso di Melchiorre, e che ora può essere meglio tematizzata, è che «la struttura stessa dell'esistenza rivela, così, almeno una possibilità essenziale di progressione»<sup>203</sup> e che tale progressione, essendo essenziale, si erge a misura di ogni progresso particolare e gli conferisce senso.

È, dunque, la stessa struttura dell'esistenza – segnata dall'intreccio di immanenza e trascendenza – ad introdurre il progresso e a giustificare, di conseguenza, tutti gli altri progressi settoriali. L'esistenza, infatti, è segnata dalla tensione essenziale della coscienza che è incessantemente spinta a superare il limite della situazione attuale per cercare di adeguare il più possibile l'essere. Ciò non sarebbe possibile né se l'uomo fosse pura trascendenza, perché si troverebbe già nella pienezza dell'essere, né se fosse pura situazione, perché non sarebbe capace di alcun trascendimento:

L'uomo è, dunque, chiamato a progredire per questa sua duplicità di trascendenza e di situazione: per la sua intenzione all'Essere che, però, muove sempre da un punto determinato e che perciò può darsi solo come superamento.<sup>204</sup>

Premettendo di voler evitare di teorizzare una qualche sorta di dualismo tra spirito e materia, Melchiorre aggiunge che, se il progresso dell'uomo è segnato da ogni nuova apertura sull'essere, si può dire che, in qualche modo, l'uomo “spiritualizza il mondo”<sup>205</sup>. Melchiorre, infatti, non sta suggerendo di pensare alla materia come ad una pura negatività che lo spirito debba annullare, bensì propone di associare la nozione di spirito a quella di trascendenza e la nozione di materia o corpo a quella di limite o di situazione: non si tratta di un antagonismo metafisico tra spiritualità e mondanità dell'uomo, ma di un rapporto intimamente dialettico: «una costante eccedenza dell'*intelligere* che sporge da un suo limite o da una sua contrazione»<sup>206</sup>. La corporalità dell'uomo – conclude Melchiorre – costituisce, allora, un limite che la sua spiritualità è spinta a superare dialetticamente<sup>207</sup>:

---

<sup>203</sup> *Ibidem.*

<sup>204</sup> *Ibidem.*

<sup>205</sup> Melchiorre, a riguardo, fa anche riferimento agli *Scritti filosofici* di Romano Guardini. Cfr. R. Guardini, *Scritti filosofici*, 2 voll., a cura di G. Sommovilla, Milano, Fabbri 1964, I, pp. 169 ss.

<sup>206</sup> V. Melchiorre, *La coscienza utopica*, p. 73. In questo passaggio, Melchiorre fa riferimento anche a Tommaso. Cfr. *Summa Theologiae*, I-II, q. 2, a. 6, c.

<sup>207</sup> Melchiorre cita, a proposito, le parole di Teilhard de Chardin: «Per via della nostra posizione iniziale nelle cose, e successivamente per via di ogni situazione da noi ulteriormente occupata nella Materia, questa si divide, relativamente al nostro sforzo, in due zone. L'una oltrepassata o raggiunta, verso la quale non potremmo più volgerci o sulla quale non potremmo fissarci senza decadere: è la zona della Materia presa



In tal senso, se la realtà mundana o corporea dell'uomo ha un significato negativo, non si tratta d'una negatività intrinseca ma d'un limite che è fermato a se stesso, d'un trascendimento che manca o s'attarda e così compromette ciò che doveva spiegare nella chiarezza dell'Essere.<sup>208</sup>

### 3.1. Resistenza al progresso

Tornando a quanto detto in precedenza, tuttavia, spesso la dialettica che muove la storia è una dialettica negativa o secondaria, dettata dal rifiuto di assecondare la tensione costitutiva della coscienza umana e dalla preferenza per la sicurezza di una stasi storica rispetto al rischio del progresso. In un primo istante, infatti, a molti può sembrare che la positività del passato e del presente, che ci sono già, sia più reale, e quindi più accettabile, di quello che ancora non c'è. A questo va aggiunto che il futuro, portando con sé un insieme di possibilità più ampio rispetto al passato e al presente, tiene in sé anche la possibilità del negativo. Per questo motivo, spesso si ritiene che rimanere nell'evidenza offerta dalla realtà della situazione sia più sicuro che progredire verso il futuro, come dice il detto popolare: “chi lascia la via vecchia per la nuova, sa quel che lascia, e non sa quel che trova”.

L'incertezza metafisica, che in realtà è strettamente legata all'aspetto di possibilità che caratterizza la libera iniziativa umana<sup>209</sup>, diventa così, per molte coscienze, un alibi per giustificare la stasi e per «fondare una sedicente metafisica della conservazione»<sup>210</sup>, per cui «il momento essenziale della libertà viene [...] rivolto contro l'esercizio stesso della libertà»<sup>211</sup>. Dove, infatti, manca una corretta riflessione sulla libertà e sulla

---

in senso materiale e carnale. L'altra offerta ai nostri nuovi sforzi di progresso, di ricerca, di conquista, di “divinizzazione”: è la zona della Materia presa in senso spirituale. Il limite fra queste due zone è essenzialmente relativo e mobile» (P. Teilhard de Chardin, *Le Milieu Divin*, éd. Du Seuil, Paris 1957, p. 125; la traduzione è di Virgilio Melchiorre). Un altro riferimento di Melchiorre è quello di Felice Balbo: «È chiaro che il progresso è possibile perché l'uomo è spirituale, ed è discontinuo perché è corporale» (F. Balbo, *Essere e progresso*, in *Opere (1945-1964)*, Boringhieri, Milano 1966, p. 753).

<sup>208</sup> V. Melchiorre, *L coscienza utopica*, p. 74.

<sup>209</sup> Melchiorre ne parla in questi termini: «Il gioco della scelta è certamente un rischio, come dicevo, ed è legato ad una coscienza in qualche modo incerta: per questo la decisione della libertà è, in ogni caso, un atto di forza e di coraggio. Tuttavia, non si tratta di un atto cieco, né parleremmo di coraggio se non vi cogliessimo implicita una penetrante chiaroveggenza. Il salto della scelta è tanto più vicino all'arbitrio quanto più è ignorante, è tanto più autenticamente umano quanto è più vicino al massimo del sapere, quello che si approssima alla sapienza assoluta e soltanto in questa prossimità intende il valore possibile e non assoluto di quanto comprende» (*ivi*, p. 76).

<sup>210</sup> *Ivi*, p. 77.

<sup>211</sup> *Ibidem*.

possibilità, la spinta della resistenza al progresso acquisisce maggior credito e apre la strada per la mera conservazione; in particolare, questa resistenza al progresso «è, in fondo, aiutata non solo dalla mancanza di certezza, che è solo in piccola parte l'incertezza metafisica della libertà, ma anche da un non consistente richiamo al trascendimento»<sup>212</sup>.

Trasponendo il discorso ad un livello sociale, si può notare come, a seconda del grado particolare di forza di trascendenza e di disponibilità all'essere, si rilevano delle possibilità storiche differenti:

La misura della situazione storica, della sua ristrettezza o della sua apertura, della sua carnalità o della sua spiritualità, si costituisce in relazione alla misura della trascendenza operata: misura della libertà che qui si qualifica come indipendenza dalla situazione, come disponibilità ad altro, come signoria e non come possesso del mondo, come essere e non come avere; infine misura della chiaroveggenza raggiunta sulla nostra decisione nel tutto.<sup>213</sup>

Nello specifico, quando la spinta alla libertà è sensibilmente scarsa, la società risulta essere tendenzialmente statica; quando è diffusa e potente, la società è in sviluppo; quando è potente, ma non è diffusa in modo omogeneo, la società è in conflitto e ha in sé le potenzialità per l'esplosione di una rivoluzione.

Si è detto che le situazioni di stasi sono favorite da una mancanza di consapevolezza, che porta alla teorizzazione di una contraddittoria metafisica della conservazione. Se l'indagine metafisica viene, invece, condotta in modo appropriato, la contraddittorietà di una metafisica della conservazione risulta immediatamente evidente, come ha spiegato Gustavo Bontadini nel suo articolo *Metafisica e rivoluzione*. Il diveniente è spinto ad imitare l'Immutabile perché tende sempre ad adeguarlo; per imitarlo, tuttavia, non deve puntare alla staticità, perché l'immobilità nel contesto del mondo fisico ha una valenza privativa e non perfetta e assume, perciò, un significato opposto rispetto a quello della immutabilità trascendente. La corretta imitazione dell'Immutabile deve piuttosto essere caratterizzata dal progresso<sup>214</sup> e, qualora fosse necessario combattere un'ingiustizia radicale, anche dalla rivoluzione<sup>215</sup>. Il moto con cui

---

<sup>212</sup> *Ibidem*.

<sup>213</sup> *Ivi*, pp.77-78.

<sup>214</sup> Bontadini, tuttavia, in questa sede non sta esaltando il nuovo in quanto nuovo e riconosce anche che la novità portata in essere dalla libertà dell'uomo non può venire considerata, di suo, salvifica, perché non può produrre il bene assoluto che pur ricerca.

<sup>215</sup> Già Tommaso d'Aquino aveva parlato della liceità dell'azione rivoluzionaria, a conferma della sua compatibilità con la metafisica della creazione. Cfr. Tommaso, *De Regno*, I, capp. 6-7. Per l'opera completa

il creato ritorna al Creatore si realizza, infatti, non nei termini di una ripetizione mimetica, bensì come movimento ascensionale: «alla perfezione del Creatore il creato tanto più si avvicina e comunque ne partecipa, quanto più realizza la celerità dello sviluppo, la crescita storica»<sup>216</sup>. L'uomo è, in definitiva, destinato per natura al progresso, perché questa stessa natura sporge oltre se stessa e chiama l'uomo ad inventarsi: la sua libera essenza si apre a spazi enormi di progresso. Il progresso, quindi – come spiega Melchiorre –, è una componente essenziale della coscienza umana e la accompagna per tutta l'esistenza.

Nonostante si sia mostrata l'ineliminabile presenza del progresso nell'esistenza umana, si è però già potuto constatare che il progresso, nella contemporaneità, ha assunto una valenza più limitata. Come ha spiegato Melchiorre, relegare il concetto di progresso ad ambiti settoriali non è di per sé sbagliato, ma tale circoscrizione va ricondotta ad un generale avanzamento dell'umanità, e da questo risignificata. Nell'epoca in cui viviamo, tuttavia, la nozione di progresso viene spesso pensata insieme al rifiuto di riferire il suo significato particolare a quello globale. A ciò va aggiunto che – anche se nell'idea moderna di progresso è riscontrabile l'eredità dell'escatologia cristiana<sup>217</sup> –, rispetto al passato, dal concetto di progresso è stato gradualmente rimosso il carattere religioso, così da tradurlo nei più banali termini di una pura immanenza.

La contraddizione finale di questo processo coincide, per Melchiorre, con la riduzione della tensione umana «ad una assolutezza mondana o ad una totalizzazione puramente storica»<sup>218</sup> e, conseguentemente, con un annullamento del vero e proprio progresso. Per l'uomo, infatti, è costitutivamente possibile partecipare dell'essere, e gli è possibile farlo in modo finito e quindi progressivo; ma se si rimuove la dimensione della trascendenza dell'essere, mantenendo solo quella dell'immanenza, si rimuove, a sua

---

cfr. Tommaso, *De Regno ad regem Cypri* (1265-1273), in *Opuscoli politici*, trad. it. di L. Perotto, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1997.

<sup>216</sup> G. Bontadini, *Metafisica e rivoluzione*, p. 38.

<sup>217</sup> Melchiorre dice di non poter convenire pienamente con i pensatori che, come Bury, hanno sostenuto che ci fosse una sostanziale discrepanza tra la nozione moderna di progresso e quella passata, tipica della teologia medievale (Cfr. J. Bury, *Storia dell'idea di progresso*, pp. 29-30, trad. it. di V. Di Giuro, Feltrinelli, Milano 1964; tit. originale *The idea of progress* [1920]). La tesi di Bury, in particolare, per Melchiorre può essere criticata in diversi punti, ma soprattutto per quanto riguarda due specifici elementi: «perché considera la “città celeste” come una semplice promessa ultraterrena, mentre Agostino volle indicarla anche nella sua progressiva realizzazione o anticipazione temporale; perché non riesce a spiegare alcune prospettive di progresso che pur furono costruite in funzione dell'idea di provvidenza» (V. Melchiorre, *La coscienza utopica*, p. 78). Melchiorre, invece, spiega come «nelle più decisive formulazioni della nozione moderna di progresso sia rinvenibile una chiara eredità dell'escatologia cristiana ed una sorta di totalizzazione di tipo metafisico» (*ivi*, pp. 78-79).

<sup>218</sup> *Ivi*, p. 80.

volta, anche la possibilità di un effettivo progresso: come si era detto in precedenza, la tensione che conduce la coscienza umana verso l'essere è resa possibile da una dialettica che tiene insieme sia l'immanenza che la trascendenza.

Se, poi, la dimensione della trascendenza viene rifiutata, ma l'uomo continua per sua natura a voler ricercare una qualche assolutezza, la sua ricerca si sposta in un orizzonte finito che è, però, inadeguato a soddisfare la sua tensione perché, per definizione, non può assumere i connotati dell'assoluto. Si instaura, così, una ricerca che è astratta, perché l'oggetto dell'ambizione è sottratto alla relazione metafisica che lo costituisce, e che quindi è illusoria.

L'atteggiamento tipicamente moderno appena descritto può essere esemplificato dalle parole di Pierre-Joseph Proudhon, padre del socialismo libertario:

La ricerca delle cause prime e delle cause finali è eliminata dalla scienza economica come dalle scienze naturali. L'idea di progresso rimpiazza, nella filosofia, quella di Assoluto. La Rivoluzione succede alla Rivelazione.<sup>219</sup>

Per confutare questa frase di Proudhon, tuttavia, è sufficiente ricordare nuovamente che quella da lui descritta come priva di trascendenza è, in realtà, una situazione di impossibilità storica, nonché la tematizzazione di un regno dell'immobilità. Infatti, spiega Melchiorre, se la realtà diveniente venisse intesa come assoluta, ci potrebbe essere al massimo solo una relazione di semplice contiguità tra le diverse unità temporali e, in definitiva, un'immobilità simile a quella teorizzata da Zenone; perché, invece, ci sia una continuità tra i diversi momenti temporali, il loro divenire dovrebbe non essere assoluto, in modo che questi possano essere tutti collegati dal loro riferimento ad un orizzonte più ampio all'interno del quale venir ricompresi<sup>220</sup>. Melchiorre può, allora, rispondere così allo stesso Proudhon:

---

<sup>219</sup> P. Proudhon, *Idée générale de la Révolution au XIX siècle*, Rivière, Paris 1924, pp. 344-345 (traduzione del brano riportato ad opera di Virgilio Melchiorre).

<sup>220</sup> Come si è visto, infatti, per Melchiorre un movimento – e anche un movimento nel tempo – può essere tale solo se è movimento di qualcosa e cioè se, per tutta la durata del suo corso, permane qualcosa di fisso. Affinché non si verifichi, perciò, solamente una giustapposizione di realtà differenti, risulta necessaria la presenza di un fattore di continuità, che Melchiorre, rifacendosi ad Agostino, identifica con la coscienza, intesa come quel “luogo fisso” in cui convergono le diverse estasi temporali. Dal momento che, però, anche la coscienza – in quanto costituita sia dall'essere che dal non essere – porta in sé una certa mutabilità, essa deve a sua volta rimandare al proprio fondamento, che è Dio. Anche per quanto riguarda più in generale il corso della storia, per Melchiorre non è possibile concepire una serie di momenti contigui nel tempo come un vero e proprio movimento, a meno che questi non facciano riferimento a qualcosa che permane e su cui

Dal nostro punto di vista la risposta è più volte affiorata. L'uomo si costituisce nella coscienza, una coscienza diversa nei diversi modi dell'esistere, ma sempre tesa nella trascendenza dell'*hic et nunc* sino ad una totalità d'essere e ad un assoluto fondamento. Dunque, tensione che muove alla ricerca ed alla realizzazione di parentele, di rapporti, di unità d'essere; tensione che però ha l'Assoluto come insuperabile trascendenza o come insuperabile alterità, giacché l'Assoluto non sarebbe tale se fosse in qualche parte senza sapere o senza essere: Dio non è in via, non diviene, semplicemente è.<sup>221</sup>

### 3.2. Il progresso delle condizioni storiche

Solamente nell'orizzonte metafisico delineato più volte da Melchiorre, dunque, è pensabile un'autentica idea di progresso. Questo progresso, inoltre, ha come caratteristica intrinseca quella di avere una realizzazione solo possibile: se per l'Assoluto l'esistenza degli enti finiti è ontologicamente indifferente – e questo fa sì che essi non lo debbano ripetere nella sua necessità, ma siano essenzialmente liberi –, anche il progresso umano è semplicemente una possibilità. Per questo motivo, non si può escludere l'eventualità che, per specifiche comunità o per singole persone, in certi contesti non si verifichi un progresso, bensì un regresso:

La salvezza della storia non coincide, dunque, con la salvezza delle diverse storie: per ogni uomo il progresso non è un postulato inevitabile, ma solo una possibilità.<sup>222</sup>

Quando, allora, si parla di progresso dell'umanità, ci si può riferire all'intero genere umano per semplificare, ma con questo non si può fare riferimento ad ogni singolo uomo, perché a progredire sono sempre specifiche società e, al loro interno, specifici uomini. È con ogni singolo uomo, infatti, che può darsi, «in nuovi oggetti e nuove parole,

---

si fondano. Dall'analisi metafisica condotta da Melchiorre, si è potuti giungere alla conclusione che ciò che fonda la temporalità finita – e si costituisce come la meta della sua tensione – è l'Assoluto indivenibile. È questo fine permanente, questa meta ultrastorica della storia, dunque, ciò che per Melchiorre permette, in definitiva, di considerare propriamente dei momenti successivi di tempo come un movimento temporale e di fondare, conseguentemente, le condizioni di possibilità per un vero e proprio progresso storico.

<sup>221</sup> V. Melchiorre, *La coscienza utopica*, p. 82.

<sup>222</sup> V. Melchiorre, *Il sapere storico*, p. 21.

una nuova situazione, un nuovo e più disponibile orizzonte di possibilità»<sup>223</sup>, in una parola, il progresso<sup>224</sup>.

Proprio perché il progresso è strettamente legato alla libera iniziativa dei singoli individui – e, come insegna Kierkegaard, ciò che riguarda la volontà libera dell'uomo non si può studiare in modo oggettivo<sup>225</sup> –, chi vuole analizzare l'andamento della storia non può in alcun modo riflettere sul progresso che riguarda le singole coscienze, ma può solamente indagare il progresso delle condizioni oggettive, quelle che riguardano «l'orizzonte obiettivo delle relazioni interumane ed umano-mondane»<sup>226</sup>: l'unico che possa essere comunicato. Ciò che può essere rilevato è, perciò, l'insieme delle condizioni esterne che favoriscono con gradi differenti il progresso degli individui, ma l'ultima parola è lasciata pur sempre alla loro libertà di scegliere tra progresso e regresso:

Orizzonte vuol dire limite, ma anche condizione: condizione delle coscienze, delle decisioni, infine delle libertà. Ritornando all'inizio, possiamo affermare che la c o n d i z i o n e fondamentale dell'uomo trova e costituisce, nel suo attuarsi, l e c o n d i z i o n i per la sua stessa ulteriorità: il progresso che lo storico può rilevare è, dunque, il progresso delle c o n d i z i o n i p e r l' e s s e r e della libertà o,

---

<sup>223</sup> V. Melchiorre, *La coscienza utopica*, p. 83.

<sup>224</sup> Di qui, la critica di Melchiorre a Hegel e Marx: «Hegel e poi Marx disegneranno una totale salvezza, un progresso necessario ed imprescindibile. E la critica dello storicismo dovrà dissolvere una nozione così rigida fondata nella impossibile pretesa di scavalcare il divenire storico e di porsi alla fine dei tempi» (V. Melchiorre, *Il sapere storico*, p. 21). Cfr. G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, trad. it. di G. Calogero e C. Fatta, La Nuova Italia, Firenze 1981; tit. originale *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (1821-31). Cfr. anche K. Marx – F. Engels, *Il Manifesto del Partito comunista*, trad. it. di P. Togliatti, Editori Riuniti, Roma 2005; tit. originale *Manifest der Kommunistischen Partei* (1848).

<sup>225</sup> In particolare, Kierkegaard ne parla in riferimento allo studio del peccato da parte della psicologia: «Il concetto del peccato, dunque, in fondo non appartiene ad alcuna scienza; soltanto l'etica seconda può trattare la sua manifestazione, ma non il suo divenire. Se qualche altra scienza vuole trattarlo, il concetto diviene confuso. Così avviene (per avvicinarsi al nostro argomento) se lo vuol fare la psicologia. L'oggetto della psicologia dev'essere qualcosa di quiescente che permane mediante una quiete di movimento, non qualcosa di instabile che continuamente o produce se stesso o viene soppresso. Ma è quell'elemento permanente, dal quale nasce continuamente il peccato, non con necessità (perché il divenire con necessità è uno stato, come ad esempio tutta la storia della pianta è uno stato), ma con libertà; è questo elemento costante il presupposto disponente, la possibilità reale del peccato: è desso l'oggetto che interessa la psicologia. Il problema che può interessare la psicologia e di cui essa può occuparsi è il modo come il peccato possa nascere, non il fatto ch'esso nasce. Essa, nel suo interesse psicologico, può arrivare fino a uno stato dove sembra che il peccato esista; ma lo stato prossimo, in cui realmente esiste, è qualitativamente diverso da quello. Mostrare come questo presupposto, sotto l'accurata contemplazione e osservazione dello psicologo, viene ad allargare sempre di più la sua sfera: è questo che interessa la psicologia; anzi, essa si abbandonerà quasi all'illusione che in questo movimento il peccato esista. Ma quest'ultima illusione manifesta l'impotenza della psicologia e indica che il suo compito è esaurito. Che la natura umana debba essere tale da rendere possibile il peccato è, dal punto di vista psicologico, perfettamente vero; ma voler trasformare la possibilità del peccato nella sua realtà è cosa che muove a sdegno l'etica e suona come una bestemmia per la dogmatica; la libertà infatti non è mai possibile ma, appena è, è reale; nello stesso senso in cui si diceva nella filosofia antica che l'esistenza di Dio, se è possibile, è necessaria» (S. Kierkegaard, *Il concetto dell'angoscia*, pp. 25-26).

<sup>226</sup> V. Melchiorre, *La coscienza utopica*, p. 84.

per dirla con Kant<sup>227</sup>, il progresso della libertà cui il possibile è via via sottomesso. Così, nonostante tutti gli acquisti storici, sino alla fine dei secoli resta l'alternativa individuale della salvezza come della sterilità.<sup>228</sup>

Tuttavia, proprio perché il progresso delle condizioni storiche influenza il più significativo progresso delle coscienze individuali, il primo riveste comunque un ruolo di grande importanza: se, infatti, le condizioni esterne sono favorevoli al progresso individuale, la possibilità del regresso – pur non potendo essere esclusa perché dipendente dalla libertà dei singoli – diventa più difficile da perseguire:

E, tuttavia, non possiamo esimerci dal porre ancora una domanda: qual è il rapporto fra questa alternativa perdurante e l'eventuale progresso delle condizioni storiche? Se quest'ultimo corrisponde, come si diceva, al mutarsi dell'orizzonte coscienziale, quale radice della libertà, se in definitiva si risolve in una prospettiva sempre più chiara, in un togliimento di veli e di ostacoli, ne consegue che la possibilità del regresso e della perdizione sono, sì, mantenute ma con sempre maggior difficoltà, sempre più a distanza dall'incerto o dalla errante debolezza, nel luogo di una decisione chiaroveggente e, al limite, luciferina, più diabolica che umana. Il limite di cui parliamo è, in definitiva, l'ἔσχατον cui mira ogni autentica rivoluzione: esso non segna la fine del tempo, ma una condizione di libertà obiettiva ove l'itinerario della progressione all'Essere è una nuova storia o, più semplicemente, è proprio la storia: ἱστορία, testimonianza.<sup>229</sup>

---

<sup>227</sup> Anche altrove, Melchiorre fa riferimento sempre a Kant per evidenziare la differenza tra progresso delle condizioni storiche oggettive e progresso individuale della coscienza umana: «La vita dell'insieme si va perfezionando attraverso e nonostante la vita dei singoli: la specie ha ragione dell'individuo. Se ci fermassimo qui, tradiremmo però la prospettiva kantiana: la finalità della storia non si esaurisce in un primato della specie e neppure in un semplice progresso dell'uomo generico. Una conclusione come questa può valere solo sul piano di una storicità oggettiva, affidata al rilievo dei soli fenomeni e delle sole apparenze: a tale livello si potrà parlare soltanto di un progresso delle strutture o delle condizioni storiche, si potrà rilevare “non una quantità sempre crescente della moralità dell'intenzione, ma un aumento degli effetti della sua legalità”. Lo storico, in tal senso, dispone solo di dati empirici, di azioni come eventi, cioè di fenomeni e non delle loro intenzioni produttrici. Eppure questo progresso oggettivo va considerato come la condizione esteriore di un progresso totale: la via del progresso legale è solo la via con cui la natura “può raggiungere tutti gli altri suoi fini nei riguardi della nostra specie”» (V. Melchiorre, *Lo schematismo storico in Kant*, p. 115-116). Cfr. I. Kant, *Idea per una storia universale in prospettiva cosmopolita*, trad. it. di S. Bacin e F. Pongiglione, Mimesis, Milano 2015; tit. originale *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784).

<sup>228</sup> V. Melchiorre, *La coscienza utopica*, p. 84.

<sup>229</sup> *Ivi*, pp. 84-85. Riguardo a questo, Melchiorre aggiunge anche una riflessione che appartiene all'ambito della teologia della storia: «In tal senso – e ci sia concessa per poco una digressione nella teologia della storia – ha valore l'annuncio escatologico di Gesù: “Questo vangelo del regno sarà annunziato in tutto il mondo come testimonianza a tutti i popoli: allora verrà la fine” (Mt. 24,14; Mc. 13,10). Il tempo nuovo, i nuovi cieli e la nuova terra, coincideranno, cioè, con una eguale condizione di libertà, ove il decidere non dipenderà più dalla indigenza dell'esistere e dalla miseria dell'intelletto, ma da un quasi assoluto sapersi nell'Essere e dal sapersi come una sua possibilità: il decidere sarà allora propriamente umano appunto perché cesserà d'essere segretamente determinato anche dalla opprimente vanità della creazione, ossia dalla sua opacità e dalla sua inimicizia. Sarà appunto l'inizio della storia, dopo il lungo erramento nella preistoria: “Non si chiuderanno più gli occhi di chi vede e le orecchie di chi sente staranno attente” (Rom. 8, 18-21). La rivoluzione – diceva Proudhon – succede alla Rivelazione. Eppure fuori della Rivelazione, il tempo della libertà liberata resta, più che una certezza, una semplice ipotesi, un ideale. Inoltre, fuori dell'Assoluto il progresso resta una contraddizione. La Rivelazione, dicevo, va oltre il puro togliimento della contraddizione e annunzia una universale certezza: tuttavia, questa certezza è data al destino singolare come un tempo insicuro e soprattutto come un luogo di decisione interiore. È data

In particolare, ciò che permette di valutare le condizioni oggettive di una data situazione storica come favorevoli al progresso è la loro «capacità di mantenere aperto l'orizzonte della scelta»<sup>230</sup>, ovvero di non inibire, ma piuttosto di potenziare, la libertà della persona, che – come si è visto – è una sua caratteristica fondamentale e imprescindibile. L'uomo, infatti, proprio attraverso la posizione della dialettica della libertà, cerca di adeguare il valore del senso assoluto a cui aspira costantemente nel corso della propria vita. Melchiorre aggiunge, allora, che il metro del giudizio storico va riferito, in ultima istanza, a quello che può essere definito “il grado di religiosità”<sup>231</sup> di una certa situazione della storia:

Quando, dunque, diciamo che il metro di giudizio storico sta nell'essenza stessa dell'uomo, diciamo anche che ogni situazione storica va riferita al grado della sua religiosità. Commisurare un evento storico all'essenza dell'uomo, significa chiedersi se quell'evento mantenga ed aumenti l'essere dell'uomo, cioè la sua libertà, la sua disponibilità. Significa chiedersi se il regno della possibilità venga allargato e se l'uomo venga dischiuso ad una più ampia tensione verso ciò che non è. Ma, se questo non essere nella sua figura più alta coincide con l'assoluto, commisurare significa in definitiva indagare sullo stato religioso dell'uomo. La coscienza storica, dicevamo, nasce come domanda sulla problematicità del presente. Diciamo, ora, che questa domanda si qualifica come giudizio di una problematicità religiosa: *il metro della storia è la coscienza della sua religiosità.*<sup>232</sup>

### 3.3. Metafisica e progresso

I periodi storici, perciò, devono essere valutati secondo un “giudizio di trascendenza”, cioè in base al loro «stato di relazione con l'Essere, che tutto trascende e perciò tutto fonda e comprende»<sup>233</sup>, ovvero tenendo conto della loro capacità di tenere

---

come ferma speranza per la vita della Chiesa: sperare nell'invisibile è poi attenderlo con costanza» (*ivi*, pp. 86-87).

<sup>230</sup> V. Melchiorre, *Essere e parola*, p. 87.

<sup>231</sup> Nel discorso di Melchiorre, il termine “religiosità” assume un significato peculiare: «Anche qui non si tratta di sovrapporre alla realtà una soluzione già fatta. Quando diciamo che la dimensione religiosa costituisce il tessuto essenziale della storia, non dobbiamo pensare alla forma più esplicita di religiosità, né riferirci soltanto ad una qualche religione positiva. Senza dubbio l'ambito manifesto, oggettivo, ecclesiale d'una religione è l'ambito della più chiara tematizzazione religiosa, ma costituisce pur esso un momento nell'evoluzione della coscienza religiosa e sarebbe un errore usare dei suoi elementi positivi come d'un ultimo metro» (V. Melchiorre, *Il sapere storico*, pp. 66-67).

<sup>232</sup> *Ivi*, p. 66.

<sup>233</sup> *Ivi*, p. 73.



aperta la tensione all'assoluto, essenziale per la coscienza umana. Questa capacità di apertura, poi, mantenendo e innovando, consente un vero progresso dell'umanità:

La significatività di un'area storica – lo abbiamo già notato – deve ricondursi ad una forza totalizzante, ad una capacità di riportare tutti i nodi storici verso un senso globale e comprensivo. In tal modo un evento diviene cruciale quando è in grado di istituire una *memoria storica*, vale a dire un progetto di “potere per il meglio”, una possibilità nuova per il Regno di Dio ovvero per il regno delle libertà: una possibilità permanente e quindi tale che “*non si dimentica più*”.<sup>234</sup>

La coscienza storica, in quanto coscienza religiosa, è, infatti, «apertura all'essere di ogni realtà, ma non può risolversi nel limite di nessuna realtà»<sup>235</sup>, perché è costitutivamente in rapporto con una trascendenza che la abita interiormente e la costituisce, spingendola ad un continuo progresso. Per questo motivo, inoltre, essa è a sua volta una coscienza trascendente caratterizzata costitutivamente dalla libertà e, conseguentemente, dalla volontà di liberare la condizione umana dalle «contraddizioni»<sup>236</sup> che ne impediscono il progresso, anche quando essa è incarnata nei suoi ambiti oggettivi, come possono essere, ad esempio, l'economia e la politica.

La coscienza storica deve, così, individuare e valutare le opposizioni che, di volta in volta, attanagliano le diverse situazioni della storia, limitando la libertà degli individui,

---

<sup>234</sup> V. Melchiorre, *Lo schematismo storico in Kant*, pp. 146-147.

<sup>235</sup> V. Melchiorre, *Il sapere storico*, p. 69.

<sup>236</sup> Melchiorre, in questi casi, usa il termine “contraddizione” rifacendosi al vocabolario tipico di Marx e riferendosi, più che a vere e proprie contraddizioni, a quelle che possono essere più propriamente definite delle “polarità oppostive”. Roberto Mordacci dice che si può parlare, nello specifico, di “contraddizioni pratiche”: «Il tipo di contraddizione rilevante per la critica sociale è la contraddizione pratica. Quest'ultima va chiaramente distinta dalla contraddizione speculativa, che si basa sull'impossibilità logica di affermare e pensare, a un tempo e sotto il medesimo rispetto, A e non-A. Il tema della contraddizione pratica è il volere: è contraddittorio *volere* a un tempo e sotto il medesimo rispetto A e non-A. [...] In termini del tutto generali, la contraddizione pratica mostra l'impossibilità di volere *razionalmente* qualcosa, ma non in un senso astratto: alle persone capita spesso di volere in modo irrazionale. Il punto è che, volendo in tale modo, esse si consegnano al fallimento, all'impossibilità di perseguire i propri scopi o alla generazione di esiti radicalmente opposti a quelli che hanno motivato in primo luogo l'azione. La critica sociale interpreta per lo più tale contraddizione nei termini dell'opposizione dialettica fra i fini costitutivi di una determinata prassi o sistema di prassi [...] e i risultati che esso produce seguendo il proprio logico sviluppo. Nel caso del capitalismo, in base alla tipica analisi marxiana che qui assumiamo a titolo d'esempio, lo scopo di generare ricchezza e benessere sociali viene contraddetto dai reali effetti, che sono la povertà per un'ampia parte della popolazione e il dominio di una classe sulle altre. [...] La critica sociale ha sempre mirato a mostrare che il capitalismo è un sistema che *non può* ottenere ciò che si prefigge, ovvero la produzione della ricchezza *sociale*. [...] È rilevante che la contraddizione sia *interna alla prassi* oggetto di analisi e non una semplice contrarietà rispetto a valori o principi esterni, per esempio basati sulla metafisica. La contraddizione pratica, infatti, si dà nello svolgimento stesso dell'azione: essa *accade* – a differenza della contraddizione speculativa, che non è compatibile con la realtà. Ma il suo accadere, come si è detto, è un fallimento: ciò che si vuole, durante tutto il corso dell'azione, è reso impossibile a ogni passo dalle stesse modalità *intrinseche* dell'azione. Lo scopo non è solo smentito dai mezzi, ma è negato dall'azione nel suo insieme» (R. Mordacci, *Critica e utopia. Da Kant a Francoforte*, Castelvechi, Roma 2023, pp. 166-167).

per superarle e progettare delle condizioni che – tenendo conto degli inevitabili limiti dati dalla contingenza storica – consentano il maggior progresso possibile verso l’adeguazione di senso<sup>237</sup>:

D’altra parte, ciò che spinge al possibile è, come si diceva, l’evidenza di un senso non ancora dato: il criterio immanente alla determinazione del possibile sta, dunque, nell’individuare quella eventualità che sia concreta, cioè attualmente concessa dal presente storico, e che ad un tempo costituisca il massimo della adeguazione di senso.<sup>238</sup>

Melchiorre, a questo punto, riprende alcune considerazioni già fatte in precedenza: il principio e fine ultimo dell’uomo, che è immanente e trascendente, è costantemente vicino alla vicenda umana, ma al contempo è anche sempre lontano e, di conseguenza, in un certo senso sempre irrisolto. Per questo motivo, «l’ultimo fine dell’uomo è per sua natura il più remoto nell’ordine delle soluzioni condizionanti»<sup>239</sup> e, quindi, attraverso le progettazioni storiche questo può essere solo avvicinato gradualmente e mai pienamente raggiunto. Quando, allora, si tratta di giudicare le condizioni oggettive di un dato periodo storico, non bisogna utilizzare la scala assoluta dei valori, ma bisogna tenere conto del fatto che la progettazione di tali condizioni può solamente limitarsi a cercare di propiziare il progresso nel miglior modo possibile<sup>240</sup>.

---

<sup>237</sup> Il fatto che la coscienza storica sia in grado di rilevare, di volta in volta, le diverse contraddizioni che si manifestano nel corso della storia mostra, ancora una volta, come per essa sia intrinseco un valore assoluto con cui le confronta e con il quale, dunque, è in una qualche relazione. Si torna così, nuovamente, al concetto di immanenza trascendente: «Se questa duplicità costitutiva dell’uomo dev’essere riconosciuta, non ha allora più senso parlare dell’assoluto in termini di pura trascendenza o in termini di pura immanenza, di mera alterità o di mera identità: possiamo e dobbiamo parlare solo di una trascendenza immanente o di una immanenza trascendente, come rispettivamente hanno fatto Tommaso e Agostino; l’immagine teologica di un dio padrone e quella feuerbachiana di una umanità divina appartengono infine alla perversione storica che sempre ricorre e sempre torna a dividere ciò che autenticamente vive solo in una ambiguità inscindibile e dialettica: porre questa domanda è rispondere appunto al problema del rapporto fra coscienza religiosa e prassi storica. Dicevo di una trascendenza immanente: l’immanenza di una radice di senso, la sua partecipazione, la sua intimità più intima di qualsiasi altra intimità, costituisce la condizione trascendentale di ogni giudizio sulla contraddizione storica. Ma la trascendenza di questa immanenza è, in quanto tale, immanenza trascendente, cioè tensione ad un superamento della contraddizione storica: provocazione di una prassi che, se vuol restare aderente alla sua condizione reale, dev’essere anche prassi politica» (V. Melchiorre, *Storicismo, coscienza utopica e storicità*, pp. 160-161).

<sup>238</sup> V. Melchiorre, *Essere e parola*, p. 88.

<sup>239</sup> V. Melchiorre, *Il sapere storico*, p. 68.

<sup>240</sup> Ancora una volta, la critica di Melchiorre è rivolta a Feuerbach e Marx: «Si potrebbe dire, insomma, che il rapporto fra condizioni e valori è per un verso circolare, per l’altro inversamente proporzionale. Da questa duplice prospettiva si può allora intendere l’equivoco di Marx, che, confondendo l’ordine delle condizioni con quello dei valori, stabilì a fondamento l’economico e dichiarò inconsistente il religioso. [...] La generalizzazione di Feuerbach lo aiutò poi a riconoscere nell’alienazione religiosa la proiezione fantastica d’una armonia sociale non ancora realizzata, ma lo aiutò anche a confondere una situazione storica con una situazione ontologica: in tal senso egli restò prigioniero della crisi religiosa che voleva affrontare. Ciò che, dunque, dovremmo discutere non è tanto il rimando della crisi spirituale a quella economica, bensì la

Nonostante questo, la coscienza storica ha il dovere non solo di favorire un costante miglioramento delle condizioni oggettive – che devono cercare di avvicinarsi sempre di più alla perfezione anche se non potranno mai adeguarla –, ma anche di segnalare e sovvertire lo stato di cose quando questo dovesse presentarsi come condizione di regresso, anziché di progresso, per la religiosità delle coscienze<sup>241</sup>. Ciò avviene quando uno degli ambiti particolari in cui la coscienza si incarna – prima si parlava dell'economia o della politica – smette di essere una condizione e si impone come termine<sup>242</sup>:

Quando uno di questi ambiti cessasse d'essere una condizione e si ponesse come termine, allora dovremmo denunciare la crisi della coscienza religiosa, appagata ormai non in un'apertura, non in una disposizione inventiva, ma nel limite contraddittorio d'un ambito finito. La sclerosi della religiosità si manifesta allora in un uso retorico del rapporto di trascendenza. Si continua a predicare l'esercizio della liberazione, ma solo per realizzare un asservimento.<sup>243</sup>

Melchiorre, per fare un esempio, dipinge un quadro incredibilmente vivido, e ancora perfettamente attuale, di come nella società contemporanea l'etica del lavoro, da strumento per la liberazione dell'uomo, si sia ormai assolutizzata fino a soffocare la stessa possibilità di realizzazione dell'umano:

Si predica la provvidenza e si volge lo sguardo al futuro, ma con questi termini si passa – come direbbe Péguy – “un brevetto d'avarizia e di venalità”<sup>244</sup>. Ed ecco l'esercizio del risparmio col suo apparato di severità e d'obbligazione, con la sua amministrazione e con la sua burocrazia, con la finzione del sacrificio e del civismo: ecco l'apparenza dell'ordine che può sostituirsi all'ordine; che pretende di lavorare per il domani, dunque per una trascendenza, ed invece uccide il presente e con esso ogni frutto possibile. Tutto un popolo, così, può tanto preparare la sua tranquillità futura da annientare il suo stesso essere, da interrarlo in una avara immobilità che è già passato. Ed allora ecco che l'economia politica diventa, come diceva Marx, “scienza della rinuncia, della privazione, del risparmio”, e giunge realmente sino al punto di risparmiare e all'uomo persino il bisogno dell'aria pura o del moto fisico. Questa scienza della mirabile industria è parimenti la scienza dell'ascetismo, e il suo vero ideale è l'avaroscelticismo o l'usuraio, e lo schiavo ascetico o il produttore”. Dunque, “nonostante il suo aspetto mondano e lussuoso, una scienza realmente morale, la più morale di tutte le scienze. La rinuncia a se stessi, la rinuncia alla vita e a tutti i bisogni umani è il suo dogma principale. Quanto meno mangi, bevi, compri libri, vai a

---

confusione d'uno stato religioso con la religiosità stessa dell'uomo» (*ibidem*). Cfr. L. Feuerbach, *L'essenza del cristianesimo*, trad. it. di F. Tomasoni, Laterza, Roma 1997; tit. originale *Das Wesen des Christentums* (1841). Cfr. anche K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, trad. it. di N. Bobbio, Einaudi, Torino 1949; tit. originale *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*.

<sup>241</sup> Anche in questo caso, Melchiorre spiega che fare tali valutazioni riguarda tutte le coscienze, perché si tratta di una responsabilità esistenziale nei confronti degli eventi e non di un semplice compito specialistico per gli storici.

<sup>242</sup> Nella parte finale della presente trattazione si mostrerà come, nell'età contemporanea, questo processo contraddittorio, di cui la tecnica è protagonista, sia preoccupantemente dilagante.

<sup>243</sup> V. Melchiorre, *Il sapere storico*, p. 69.

<sup>244</sup> C. Péguy, *Note conjointe sur M. Descartes et la philosophie cartésienne*, in *Ouvres en prose*, Bibliothèque de la Pléiade, Paris 1957, pp. 1459-1463 (la traduzione italiana riportata è opera di Virgilio Melchiorre).

teatro, al ballo, all'osteria, quanto meno pensi, ami, fai teorie, canti, dipingi, combatti ecc., tanto più risparmi, tanto più grande diventa il tuo tesoro, che né i tarli né la polvere possono consumare, il tuo capitale. Quanto meno tu sei, quanto meno realizzi la tua vita, tanto più hai, tanto più grande è la tua vita alienata<sup>245</sup>.

Quello appena riportato è solo uno degli esempi di situazioni in cui una sfera dell'umano assorbe tutte le altre e, pur mantenendo e dichiarando un qualche sforzo di trascendenza, non promuove una vera libertà dell'uomo, ma sviluppa una contraddizione che trasforma un mezzo in fine e che impedisce il verificarsi di un vero progresso.

Il compito fondamentale per la coscienza storica è allora, in definitiva, quello di rilevare le totalizzazioni che si presentano nella storia e distinguere quelle positive, che devono essere promosse, da quelle negative, che vanno invece contrastate. Si ha, infatti, una totalizzazione storica positiva quando, in un dato contesto della storia, si tende ad indirizzare tutte le progettazioni verso un fine comune, che è identificato con una maggiore apertura all'essere; si verifica, invece, una totalizzazione storica negativa quando tutte le progettazioni vertono verso un unico scopo, che coincide, però, con una conservazione o una stasi in cui vengono limitate la libertà umana e la possibilità di apertura delle coscienze all'essere. È, così, introdotto il discorso che porterà Melchiorre ad analizzare la differenza che intercorre tra il concetto di utopia e quello di ideologia.

## **Parte terza. Utopia e utopismo**

### **Cap. 1. Rivalutazione del concetto di utopia**

La riflessione condotta da Melchiorre ha permesso di constatare, fino a questo punto, che la dialettica della libertà costituisce la vera vocazione della storia. La storia, infatti, si presenta nella sua essenza come possibilità di progresso per l'uomo, il quale è in grado di valutare che uno specifico evento favorisce un miglioramento della condizione

---

<sup>245</sup> V. Melchiorre, *Il sapere storico*, pp. 70-71. Cfr. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, pp. 139-140.

umana quando «apre in definitiva al riconoscimento di nuove condizioni per l'essere della libertà, intesa [...] quale rapporto dialettico fra situazione e totalità»<sup>246</sup>.

Se però – come si è visto – la totalità non può essere mai attinta in sé e per sé, ma solo parzialmente e a partire dalla sua presenza mondana<sup>247</sup>, resta il problema di capire in che modo questa possa essere compresa storicamente e assunta come obiettivo per un progresso storico. È necessario, perciò, riuscire a determinare «una mediazione unitaria e unificante fra coscienza dell'assoluto e coscienza della situazione storica»<sup>248</sup>, che Melchiorre identifica con l'utopia o immaginazione utopica, intesa, appunto, come una figura provvisoria in grado di fare da tramite fra contesto storico e ideale universale.

Nell'epoca contemporanea, tuttavia, il concetto di utopia viene inteso normalmente come un'idealizzazione di un futuro non realizzabile e, conseguentemente, come una fantasticheria velleitaria<sup>249</sup>, tanto che nel dizionario si può leggere che l'utopia è «l'oggetto di un'aspirazione ideale non suscettibile di realizzazione pratica»<sup>250</sup>. L'affermazione di questa idea riduttiva di utopia ha delle ragioni storiche ben precise, che possono essere ricondotte soprattutto al marxismo e alla sua influenza sul senso comune. «Nel pensiero marxista – scrive Ricoeur – la distinzione fra utopie e ideologia tende a scomparire»<sup>251</sup> e l'utopia viene, così, ridotta ad un qualcosa di irrealizzabile e di non scientifico e fatta coincidere, in definitiva, con una banale sottoclasse dell'ideologia:

Sulla base del nostro precedente studio di Marx, possiamo capire perché la distinzione fra ideologia e utopia tenda a scomparire nel marxismo. Come abbiamo visto, il marxismo utilizza due differenti criteri

---

<sup>246</sup> V. Melchiorre, *La coscienza utopica*, p. 88.

<sup>247</sup> La modalità con cui l'uomo può cercare se stesso in ordine al senso risolutivo, infatti, non può che essere quella dell'adeguazione prospettica: «L'uomo cerca se stesso in ordine al senso risolutivo, l'Essere che lo costituisce e lo richiama: se cerca se stesso, può cercarsi solo in questa relazione che gli è costitutiva. La sua finitezza situazionale gli concede, però, solo l'adeguazione prospettica, cioè l'adeguazione a realtà determinate e parziali. Le due tensioni, quella all'infinito e quella al finito, non sono giustapposte ma – come si è visto – sono intimamente connesse e dipendenti: la prima emergente nella seconda come indice del suo rilevamento e del suo superamento, la seconda come indice di approssimazione alla prima. Così la legge di ogni ricerca umana è quella del riferimento e della approssimazione: l'autenticità di un progetto è direttamente proporzionale alla sua capacità di manifestare, da un punto di vista e da un tempo, un rapporto assoluto, un'apertura più comprensiva sull'Essere» (V. Melchiorre, *L'immaginazione simbolica*, p. 84).

<sup>248</sup> *Ibidem*.

<sup>249</sup> Karl Mannheim scrive che, impropriamente, «con il termine moderno di “utopia” s'intende generalmente un'idea che è irrealizzabile in via di principio» (K. Mannheim, *Ideologia e utopia*, trad. it. di A. Santucci, Il Mulino, Bologna 1965; tit. originale *Ideology and Utopia* [1953], p. 198). Allo stesso modo, si legge tra le pagine di Bloch: «Il concetto di utopia è stato da una parte immensamente ristretto, cioè limitato ai romanzi politici, e soprattutto, a causa della predominante astrattezza di tali romanzi, ha appunto ottenuto quella forma astratta che solo il progresso del socialismo da queste utopie alla scienza ha spazzato via e superato» (E. Bloch, *Il principio speranza*, trad. it. di M. Cavallo, Garzanti, Milano 1994, 3 voll.; tit. originale *Das Prinzip Hoffnung* [1954-1959], vol. I, p. 19).

<sup>250</sup> G. Devoto, G. Oli, «Utopia», in Id., *Il dizionario della lingua italiana*, Le Monnier, Firenze 1996, p. 2116.

<sup>251</sup> P. Ricoeur, *Conferenze su ideologia e utopia*, p. 297, trad. it. di G. Grampa e C. Ferrari, Jaca Book, Milano 1994; tit. originale *Lectures on Ideology and Utopia* (1986).

a proposito dell'ideologia. In base al primo, oppone l'ideologia alla prassi, e ciò che si oppone alla prassi, è illusione o immaginazione. Questa è la posizione che noi abbiamo visto ne *L'Ideologia Tedesca*<sup>252</sup>. A questo livello sia l'ideologia che l'utopia possono essere collocate sul medesimo versante, quello di ciò che non è reale. Entrambe appartengono all'irreale. Raggiungiamo la stessa conclusione, tuttavia, se seguiamo il secondo criterio marxista dell'ideologia e opponiamo l'ideologia alla scienza. In questo caso, ideologia e utopia fanno parte dell'ambito non scientifico. Questo ultimo rilievo lo dobbiamo soprattutto ad Engels, quando scrisse *Socialismo: utopistico e scientifico*<sup>253</sup>. Il socialismo utopistico viene inteso come appartenente alla sfera delle ideologie. Il marxismo tende a ridurre l'utopia ad una sottoclasse delle ideologie applicando ad esse la stessa analisi utilizzata per le ideologie.<sup>254</sup>

È necessario, perciò, prima di tutto contestare una semplicistica identificazione dell'utopia, dell'«isola che non ha luogo e che tuttavia l'uomo politico immagina, visita, ricorda»<sup>255</sup>, con una inevitabile evasione rispetto alla realtà storica:

In linea preliminare possiamo affermare che l'opposizione fra l'utopista quale evasore, privo di calore vitale, e l'uomo che attivamente si pone nella storia è – come ben nota Georoges Duveau<sup>256</sup> – un'opposizione artificiale. I disegni utopici nascono spesso dalla fantasia di uomini attivi: si pensi a More, a Owen, a Cabet. E, d'altra parte, attribuire serietà ed efficacia vitale all'uomo della storia è in certi casi un modo gratuito di vedere. La soddisfazione fantastica può essere un facile rifugio per l'impotenza storica, ma anche la storia può essere un comodo sfogo a sogni impotenti e può essere cercata non come funzione di chiarezza o di consiglio, ma come medicamento o cura, come modo di sfuggire alle più riposte interiori carenze: si pensi – nota ancora Duveau – a Napoleone, a Hitler, a Stalin. Insomma, procedere con categorie astratte sembra qui pericoloso quanto arbitrario.<sup>257</sup>

Se è vero, dunque, 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 obiettiva. D'altronde gli stessi Marx ed Engels, nonostante criticassero fortemente le teorie dei socialisti utopici, non hanno mai attribuito loro una colpevole evasione o un'esagerata irresponsabilità, bensì riconoscevano in loro un'effettiva passione storica. Ciò che veniva contestato ai socialisti utopici era, sì, un eccesso di fantasia, ma questo era attribuibile non tanto a particolari colpe individuali, quanto soprattutto al tempo storico in cui essi vivevano, che era ritenuto ancora troppo confuso e poco maturo per consentire delle più realistiche soluzioni alternative.

La progettazione utopica più propria, perciò – spiega Melchiorre – non coincide con un allontanamento dalla concretezza della situazione storica di riferimento, ma, anzi,

---

<sup>252</sup> Cfr. K. Marx, *L'ideologia tedesca*, trad. it. di G. Pischel, Istituto Editoriale Italiano, Milano 1947; tit. originale *Die deutsche Ideologie* (1845-46).

<sup>253</sup> Cfr. F. Engels, *L'evoluzione del socialismo dall'utopia alla scienza*, trad. it. di G. Prestipino, Editori Riuniti, Roma 1970; tit. originale *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft* (1880).

<sup>254</sup> P. Ricoeur, *Conferenze su ideologia e utopia*, pp. 297-298.

<sup>255</sup> V. Melchiorre, *La coscienza utopica*, p. 89.

<sup>256</sup> Cfr. G. Duveau, *Sociologie de l'utopie et autres «essais»*, Presses universitaires de France, Paris 1961.

<sup>257</sup> V. Melchiorre, *La coscienza utopica*, p. 89.

immagina una possibile situazione futura proprio per eleggerla a scopo a cui l'attuale realtà dei fatti deve ambire. Ogni utopia, infatti, si distingue 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<sup>258</sup>, che talora sta oltre ogni compimento umano ed è insieme speranza escatologica»<sup>259</sup>.

La progettazione utopica, così, è il tipo di progettazione che meglio si adatta alla modalità di esistenza dell'uomo nel mondo, perché, a ben vedere, segue lo stesso movimento progressivo che caratterizza essenzialmente il processo storico, risultato di una dialettica tra tradizione e rivoluzione. D'altronde, concettualmente gli stessi termini "tradizione" e "rivoluzione" si presentano come i due poli di una connessione dialettica: una rivoluzione assoluta coinciderebbe con un contraddittorio mutamento assoluto e, allo stesso modo di una tradizione presa di per sé, si costituirebbe come pura immobilità e non come mutamento.

Questo progresso storico, però, ha come caratteristica peculiare quella di potersi svolgere solo attraverso successive mediazioni. Si è visto in precedenza, infatti, che un eventuale progresso di un periodo della storia umana consente un avvicinamento alla pienezza dell'essere, ma che questo rimane, comunque, sempre del tutto inadeguabile: il rapporto assoluto, conseguentemente, può essere dato solo in figura o in immagine, ovvero attraverso una realtà che, «al suo compimento, dovrà di nuovo scoprirsi con un resto d'assenza e di nuovo dovrà guardarsi dal mito della totalità raggiunta»<sup>260</sup>. Scrive, infatti, Melchiorre:

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 detotalizzante e totalizzante, critica del passato e ad un tempo costruttiva di un nuovo universo umano.<sup>261</sup>

È questo, a ben vedere, il ruolo dell'utopia: essa si presenta come un riferimento ad un universo che è in se stesso sempre irrealizzabile perché rimanda esplicitamente ad una prospettiva assoluta, ma al contempo – proponendosi come figura di mediazione tra la situazione attuale e l'Assoluto – esprime una tensione essenziale per il progresso umano e si erge a forza direttiva del divenire storico.

---

<sup>258</sup> Si è mostrato in precedenza come la coscienza sia in grado di sporgersi verso il non essere della situazione immediata, e quindi verso l'essere, perché aperta trascendentalmente.

<sup>259</sup> *Ivi*, p. 92.

<sup>260</sup> *Ivi*, p. 99.

<sup>261</sup> *Ibidem*.

Possiamo, a questo punto, riflettere in modo più approfondito sull'etimologia della parola "utopia" che, conosciuta da Thomas More<sup>262</sup> nella sua omonima opera, gioca su una particolare ambiguità dialettica. Letteralmente, infatti, questo termine può significare sia "luogo che non è" che "buon luogo", a seconda di come venga interpretata 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"<sup>263</sup>.

Sembra che se ne possa dire stando all'enigma filologico che Thomas More ha racchiuso nella 'u' di *u-topia*: lettera che potrebbe intendersi come intreccio o convergenza di un'alfa privativa con la positività di un 'eu' quale avvistamento di un ultimo bene. L'utopia come *luogo che non è* e insieme come *buon luogo*. Per questo anche rinvio sempre trascendente e insieme sempre imperativo, in vista di una circolarità o di una tensione reciproca.<sup>264</sup>

L'utopia, dunque, non è una semplice impossibilità o astrazione, bensì si propone come una «figura direttrice che cerca di ridurre il "non" del rapporto assoluto in una

---

<sup>262</sup> Cfr. T. More, *Utopia*, trad. it. di L. Firpo, Guida, Napoli 1979; tit. originale *Libellus vere aureus, nec minus salutaris quam festivus, de optimo rei publicae statu deque nova insula Utopia* (1516).

<sup>263</sup> Paul Ricoeur sottolinea come, nonostante i diversi contenuti dei differenti progetti utopici nel corso della storia, il carattere comune a tutti stia proprio nella loro funzione, ovvero quella di essere un "non luogo" da cui guardare con uno sguardo esterno il mondo che conosciamo. La realtà, così, diviene non più scontata e viene preparato «il terreno adatto per modi alternativi di vita» (P. Ricoeur, *Conferenze su ideologia e utopia*, p. 24). Anche Bloch dice lo stesso: «Invariante è unicamente l'intenzione rivolta all'utopico, poiché essa è costantemente riconoscibile nel corso della storia: ma questa stessa invarianza diviene subito variabile non appena pronuncia la prima parola, non appena esprime contenuti storicamente sempre diversi. E questi contenuti non se ne stanno immobili, come leibniziane possibilités éternelles da cui l'anticipatore trae ora questa, ora quell'altra, ma si muovono unicamente nella storia che li produce» (E. Bloch, *Il principio speranza*, II, p. 551). Altrove, Ricoeur aggiunge anche: «Il modo utopico è per l'esistenza della società ciò che l'invenzione è per la conoscenza scientifica. Esso può essere definito come il progetto immaginario di un altro tipo di società, di un'altra realtà, di un altro mondo. L'immaginazione svolge qui la sua funzione costitutiva in modo inventivo piuttosto che integrativo, per usare un'espressione di Henri Desroche. Se si dà questa caratteristica generale del modo utopico, è facile comprendere perché la ricerca di una "alterità" non abbia un'unità tematica, ma, al contrario, comporti le più diverse e opposte affermazioni» (P. Ricoeur, *Ideologia e utopia come immaginazione culturale in Tradizione o alternativa. Tre saggi su ideologia e utopia*, pp. 52-53, trad. it. di L. Rovini, Morcelliana, Brescia 1980; tit. originale *Ideology and Utopia as Cultural Imagination* [1976]).

<sup>264</sup> V. Melchiorre, prefazione a F. Totaro, *Assoluto e relativo*, pp. XI-XII. Melchiorre, a questo proposito, fa riferimento alle parole di Francesco Totaro: «Vale la pena soffermarsi sobriamente su tale circolarità, si potrebbe dire, *utopica*, strettamente connessa a una idea di razionalità del reale che superi la semplice constatazione del mondo "così com'è" da parte della coscienza e quindi elabori positivamente l'opposizione tra io e non io o tra io e natura» (F. Totaro, *Inattualità dell'intero e fondazione della prassi in (a partire da) Bontadini*, p. 63, in C. Vigna, *Bontadini e la metafisica*, Vita e Pensiero, Milano 2008, pp. 59-78).



ulteriore partecipazione (quella storicamente più comprensiva) della positività»<sup>265</sup>. Proprio per questo, essa offre un termine di paragone attraverso il quale poter rilevare le contraddizioni da cui il presente è attanagliato. Così, smascherando e non giustificando le deficienze dell'attualità, l'utopia dà vita ad un processo positivo che emerge dalla negazione della negazione, da una mancanza radicale.

Melchiorre riporta, a proposito, le parole di Progroff, che parla dell'utopia nei termini di un'immagine della realtà che ancora non è effettiva ma che, come possibile fine della realtà, ne costituisce una potenzialità:

Potremmo dire con I. Progroff<sup>266</sup> che la visione dell'essere che si dà l'utopia "comporta due aspetti differenti di realtà: il primo è ciò che è reale in principio, come astrazione e come fine, il secondo è la possibilità di una realtà che può essere vissuta nel mondo. A questo punto...l'immagine della realtà deve essere intesa come una p o t e n z i a l i t à . Ciò significa che essa è qualcosa che può diventare concreta, ma che il suo tempo ancora non è. E pertanto l'immagine precede il tempo".<sup>267</sup>

In effetti, Melchiorre precisa che l'utopia può essere, in qualche modo, considerata un'immagine, proprio perché è frutto di un particolare tipo di immaginazione di cui l'uomo è dotato e che egli definisce "immaginazione utopica". Si è detto, infatti, che l'essere non può venire identificato direttamente dalla coscienza umana, ma che questa può solamente cogliere la sua manifestazione trascendente attraverso gli enti finiti: la trascendenza dell'essere viene colta dalla coscienza nella sua unità con l'ente. È proprio a questo punto che entra in gioco l'immaginazione, che determina ulteriormente l'essere, anticipandolo in una nuova figura finita, che ha però la funzione di renderlo maggiormente manifesto:

Entro ed oltre quella unità, l'Assente può essere anticipato ed ancora determinato: avremo allora l'opera dell'immaginario, la cui intenzionalità vive appunto nel regno dell'assenza. Ma l'assenza non può essere indicata o comunicata in sé e per sé: essa potrà farsi percepibile solo analogicamente, in qualcosa che è presente e che ad essa rinvia per una intrinseca partecipazione.<sup>268</sup>

A questo punto, si può affermare che il termine più corretto per definire l'utopia non è tanto quello di "immagine", ma quello di "figura" o "*analogon* immaginativo", perché per essa risulta essere centrale il ruolo dell'espressione simbolica, di quel linguaggio che si riferisce ad una realtà e in questa dice anche di un'altra realtà, non

---

<sup>265</sup> V. Melchiorre, *La coscienza utopica*, p. 100.

<sup>266</sup> I. Progroff, *The dynamics of hope and the image of Utopia*, p. 89, in «Eranos Jahrbuch», 32, 1963, 1, pp. 89-145 (la traduzione italiana del passaggio citato è di Virgilio Melchiorre).

<sup>267</sup> V. Melchiorre, *La coscienza utopica*, p. 100.

<sup>268</sup> *Ivi*, p. 101.

accidentalmente, bensì essenzialmente<sup>269</sup>. Il ruolo che l'utopia ricopre è quello di mediare fra l'esistente, cioè l'ente, e la sua determinazione assoluta, cioè l'essere, che non può essere colto pienamente di per sé.

In effetti, tutti gli enti portano in sé la possibilità dell'espressione simbolica, perché ogni realtà si manifesta come inadeguata alla coscienza e, così, rimanda ad un'ultimità di senso che la costituisce e la abilita:

Quando una realtà è colta nella sua valenza simbolica, quando in questo abbraccio intenzionale una realtà dice di un senso assoluto, essa dice non solo del proprio rinvio al fondamento di senso, ma ad un tempo manifesta in questo rinvio la convergenza e la relazione di tutti gli esseri che, per essa, traggono nell'identica radice: essa, allora, si pone come lo schema privilegiato di una serie organica di rapporti e di esistenze.<sup>270</sup>

L'utopia, tuttavia, rappresenta un caso particolare di espressione simbolica, in quanto non si costituisce come uno schema qualsiasi, ma come uno schema che corrisponde «ad un evento temporale e temporalmente pro-teso, di più, ad un evento storicamente pregnante»<sup>271</sup>, e, perciò, che appartiene al più specifico ambito dello «schematismo progettuale»<sup>272</sup>. L'utopia, infatti, ha la peculiarità di presentarsi come una

---

<sup>269</sup> Va ribadito, qui, che simbolo e allegoria non sono due realtà identiche: «Forse è il caso di ricordare che l'espressione simbolica si distingue da quella allegorica proprio in questo. Infatti, l'allegoria dice qualcosa attraverso qualcos'altro: tale connessione è, tuttavia, accidentale all'ente che funge da vettore espressivo. L'alterità di cui quest'ente può parlare non è necessaria all'essere di quest'ente: una volta afferrato il senso di quella alterità, l'ente che la esprimeva può anche essere perduto» (*ivi*, pp. 101-102).

<sup>270</sup> *Ivi*, pp. 103-104.

<sup>271</sup> *Ibidem*.

<sup>272</sup> A questo proposito, Melchiorre parla anche di schema storico: «La determinazione storica non è il propriamente particolare: è, per così dire, un determinato-indeterminato; è classe, insieme, serialità, insomma campo della comprensione intellettuale. [...] E, però, come interagiscono queste figure assolute con le più correnti enucleazioni dell'intelletto, quelle che appunto costituiscono o riconoscono le classi, gli insiemi, le serie e gli strumenti generici? Se è lecito usare una formula kantiana, potremmo dire che una contaminazione di modalità espressive dà luogo a prodotti che non sono immagini, ma che pur sempre sono frutti dell'immaginazione. Potremmo, in definitiva, parlare di *schemi storici* ove la forza totalizzante resta sottesa e le determinazioni vengono dilatate sul piano di quel determinato-indeterminato che sono i generi e le classi. [...] Non dimentichiamo, tuttavia, che la loro ragion d'essere si appoggia e sempre ritorna ad una comprensione più propriamente simbolica, quella che permette ai singoli soggetti storici (gli unici che realmente esistono come uomini) di ritrovarsi nel nesso dell'universale» (V. Melchiorre, *L'immaginazione simbolica*, pp. 89-90). Approfondendo ulteriormente la questione, Carla Danani scrive: «A partire dal discorso di Melchiorre mi sembra allora possibile rigorizzare e valorizzare la distinzione tra ciò che è lo schema e le rispettive figure. 'Schema' indica la peculiare intenzionalità coscienziale da cui sorgono i contenuti dei diversi disegni storici. Si può parlare di coscienza utopica, se essa riguarda all'universale sulla via di un assente indeterminabile e afferrabile solo come determinazione di una mancanza, oppure si parla di coscienza ideologica. È sulla base di un certo schema che sono possibili, via via, le diverse figure provvisorie della totalità. Ricordiamo che per 'figura', secondo Kant, deve intendersi «una rappresentazione secondo leggi della libertà mediante un esempio dato in esperienza (*respublica phaenomenon*)»: le figure utopiche e quelle ideologiche possono essere intese, quindi, come quelle immagini particolari che sono operanti nella storia, e si presentano come una mediazione della *respublica phaenomenon* in contenuti via via determinati, a partire dalla situazione data di volta a volta (Melchiorre apprezza Mannheim, che alle figurazioni utopistiche ha preferito l'indicazione di idealtipi). L'intenzionalità totalizzante si specifica in diversi progetti, le figure: queste sono le anticipazioni concrete sulle quali si disegna il compito d'oggi.

«interpretazione del presente nel suo nodo più significativo, come traccia o progetto totalizzante per un ampio e più analitico futuro storico»<sup>273</sup>:

L'Essere, dicevamo prima, è in se stesso indeterminabile ed insieme ovunque presente, partecipato. Ciò vuol dire che ogni tentativo di determinarlo è possibile solo assumendo per analogia una determinazione esistenziale: nel nostro caso, una situazione sociale simbolicamente portatrice del proprio significato e ad un tempo d'una totalizzazione metafisica.<sup>274</sup>

Se le cose stanno così, il richiamo totalizzante e la mediazione immaginaria sono, al contrario di quello che molti ancora pensano, degli aspetti fondamentali per il disegno delle determinazioni future. D'altronde, lo stesso Marx, nonostante tutto, 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»<sup>275</sup>. La dittatura del proletariato in una società senza classi, infatti, nel suo costituirsi ad obiettivo della progettazione di Marx, altro non era che uno schema approssimativo – né remoto né ingenuamente immediato – «di un assoluto o di un regno di tutte le libertà»<sup>276</sup>, ovvero un'utopia.

Perciò, si può dire che la coscienza umana è in grado di mediare tra il particolare e l'universale, proprio perché trova una loro connessione già nella realtà stessa. Dal momento, però, che l'universale si costituisce come la trascendenza di ogni presente, questa connessione assume più propriamente le caratteristiche di una tensione, di «una via sulla quale una presenza può superarsi e cercarsi in un rapporto indefinito con l'assoluto»<sup>277</sup>. La figura di questo rapporto, assume, perciò, un valore dinamico: è uno schema utopico o un progetto storico. L'utopia, infatti, se da una parte – ergendosi come figura di una possibile totalizzazione degli eventi – è una prefigurazione di un rapporto assoluto con l'Assoluto, dall'altra – costituendosi come giudizio e tensione di un insieme storico – deve anche saper mutare, in quanto figura, con il mutamento degli eventi. Un'autentica utopia, infatti, deve necessariamente essere cosciente del suo carattere di provvisorietà e capace di progettare il suo superamento, affinché possa essere uno strumento, e non un ostacolo, per il progresso.

---

Alla prassi, infatti, non può essere estraneo il progetto analitico, l'indicazione precisa (C. Danani, *Utopia e metafisica nella riflessione di V. Melchiorre*, in *La persona e i nomi dell'essere*, I, pp. 606-607).

<sup>273</sup> V. Melchiorre, *La coscienza utopica*, p. 104.

<sup>274</sup> *Ivi*, p. 40.

<sup>275</sup> *Ivi*, p. 104.

<sup>276</sup> *Ibidem*.

<sup>277</sup> *Ivi*, p. 105.

## 1.1. Agostino e *La città di Dio*

Nel ragionamento di Melchiorre è forte, ancora una volta, l'eredità di Agostino, che ne *La città di Dio*<sup>278</sup> 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, infatti, la città terrena non vive in modo statico e isolato rispetto alla città celeste, ma, anzi, è pervasa da una tensione essenziale verso di essa; tensione che però non può mai pienamente raggiungere la città celeste, perché questa può solo essere avvicinata progressivamente attraverso successive figure che ne danno un’immagine approssimativa e storicamente mutevole. Così, all’interno della città terrena, come si diceva, è presente una porzione di popolo che, pur facendo fisicamente parte della cittadinanza del mondo, in realtà vive una vita di fede che la fa essere, di fatto, una parte della cittadinanza celeste pellegrina sulla terra<sup>279</sup>. Agostino lo lascia intendere già all’inizio de *La città di Dio*:

Nell’ideare questa opera dovuta alla promessa che ti ho fatto, o carissimo figlio Marcellino, ho inteso difendere la gloriosissima città di Dio contro coloro che ritengono i propri dèi superiori al suo

---

<sup>278</sup> Infatti, il modo di intendere l’utopia di cui parla Melchiorre è del tutto coerente con la concezione cristiana della storia: «Dio si fa palese nella storia e nella sua incarnazione diviene il passato in cui ogni futuro ritornerà, in cui – per usare di nuovo i termini del Cullmann – *il non ancora* è in qualche modo già realizzato, già anticipato. In questo senso la coscienza cristiana della storia è anche coscienza profetica, non tanto perché dice di cose future, ma perché richiama il futuro e il presente nella presenza del *già*, nell’eterno che si manifesta in Cristo. Per questo, l’estremo futuro, l’*éschaton*, è vissuto dai primi cristiani non solo come una meta da raggiungere, ma insieme come un presente: il presente è già l’ultimo tempo. L’attualità storica è, così, intesa su due versanti: da una parte nella prepotenza della sua immediatezza, dall’altra nella parola di Dio che l’abita con fedeltà» (V. Melchiorre, *La storia come profezia*, in Id., *Ideologia, utopia, religione*, p. 25). Cfr. O. Cullmann, *Il mistero della redenzione nella storia*, trad. it. di G. Conte, Il mulino, Bologna 1966; tit. originale *Heil als Geschichte* (1965). Melchiorre sottolinea anche che, nonostante la laicità che caratterizza l’utopia, questa può essere considerata autentica solo se si alimenta di una essenziale tensione alla trascendenza: «La costruzione dell’utopia può opporsi alla speranza escatologica, ma può anche non escluderla e persino contenerla come sua ispirazione fondamentale. In ogni caso dobbiamo riconoscere che l’utopia è il punto di vista umano, lo sforzo di progettare globalmente l’opera dell’uomo: così diciamo che è laica, ma questa laicità non esclude in sé la tensione alla trascendenza, nel caso di Agostino se ne alimenta e ne vive. Cercheremo anzi di mostrare che essa è autentica solo quando nella sua profondità, seppur nascosta, se ne alimenta e ne vive» (V. Melchiorre, *La coscienza utopica*, pp. 105-106).

<sup>279</sup> Spiega, infatti, Agostino: «Pertanto anche nel tempo la Chiesa è regno di Cristo e regno dei cieli. Anche nel tempo regnano con lui i suoi santi ma in modo diverso da come regneranno alla fine e con lui non regnano le erbacce, sebbene nella Chiesa crescano assieme al frumento» (Agostino, *La città di Dio*, XX, 9.1). Agostino specifica inoltre: «Si deve dimostrare, cioè, per quanto mi è possibile, che non si può considerare assurda e non conveniente una comune società di angeli e di uomini. Quindi si può parlare con proprietà non di quattro città, ossia società, cioè due di angeli e altrettante di uomini ma di due soltanto, una composta di buoni e l’altra di cattivi, tanto angeli che uomini» (*ivi*, XII, 1.1).

fondatore, sia mentre essa in questo fluire dei tempi, vivendo di fede, è esule fra gli infedeli, sia nella quiete della patria celeste che ora attende nella perseveranza, finché la giustizia non diventi giudizio e che poi conseguirà mediante la supremazia con la vittoria ultima e la pace finale.<sup>280</sup>

L'obiettivo ultimo degli abitanti della città celeste, esuli su questa terra, non è, infatti, alcuno dei possibili obiettivi finiti che qui si possono raggiungere, bensì la felicità assoluta ultramondana<sup>281</sup>:

Al contrario la mercede dei santi è ben altra, anche se qui sopportano oltraggi per la verità divina che è odiosa agli amatori di questo mondo. La città di Dio è eterna. In essa non si nasce perché non si muore. In essa è la vera e piena felicità, non una dea, ma un dono di Dio. Della sua esistenza abbiamo ricevuto come caparra la fede, finché esuli sospiriamo alla sua bellezza. In essa non sorge il sole sopra i buoni e i cattivi, ma il sole della giustizia inonda soltanto i buoni. In essa non sarà un grande lavoro arricchire con le misere fortune private l'erario pubblico perché il tesoro della verità è comune. [...] In definitiva [la società della città celeste] è la sola società in cui non si vive certamente per avere la reputazione degli uomini ma per raggiungere la vita eterna.<sup>282</sup>

Consequentemente, i modi di vivere degli abitanti delle due città sono pressoché opposti<sup>283</sup> e l'esistenza dell'abitante celeste sulla terra non è statica, ma caratterizzata da una costante tensione verso la città di Dio, che egli cerca sempre di adeguare il più possibile nel corso della propria vita<sup>284</sup>:

Non vi si riscontra affatto il celebre detto di Plotino: *Si deve dunque fuggire verso la patria diletta, perché in essa è il padre, in essa tutto*; e soggiunge: *Qual è dunque la lotta o la fuga? Divenire simile a Dio*<sup>285</sup>. Se si diviene tanto più vicini a Dio quanto si è più simili a lui, la sola lontananza da lui è essergli dissimili. L'anima dell'uomo quindi è tanto più dissimile da lui che è immateriale eterno e fuori del divenire quanto più è attaccata alle cose del tempo che sono nel divenire. Bisogna guarire da questo male.<sup>286</sup>

---

<sup>280</sup> *Ivi*, I, Premessa.

<sup>281</sup> La vita mortale, infatti, giunge al suo pieno compimento solo nella vita immortale: «Anche l'apostolo Paolo, nel discutere del corpo corruttibile sul quale poco prima aveva dichiarato: *Sebbene il nostro uomo esteriore si corrompa* (2 Cor, 4, 16), afferma: *Sappiamo che, sebbene sarà disfatta la casa di creta, nostra dimora quaggiù, riceveremo un'abitazione da Dio, una casa non costruita da mano d'uomo, nei cieli. Infatti sospiriamo in questo stato perché desideriamo di rivestirci del nostro corpo che è dal cielo, a condizione però di essere trovati già vestiti, non nudi. In realtà quanti siamo in questa dimora, sospiriamo appesantiti perché non vogliamo esserne spogliati ma rivestiti più intimamente affinché ciò che è mortale sia assorbito dalla vita* (2 Cor, 5, 1-4). Dunque siamo appesantiti dal corpo corruttibile ma, sapendo che la causa dell'appesantimento non sono la natura e l'essenza del corpo ma la sua corruzione, non vogliamo essere spogliati del corpo ma essere rivestiti della sua immortalità» (*ivi*, XIV, 3.1).

<sup>282</sup> *Ivi*, V, 16-18.2.

<sup>283</sup> Cfr. *ivi*, XIV, 1.

<sup>284</sup> Agostino parla, infatti, di un cammino: «La città degli eletti è in cielo, sebbene si procuri nel mondo i cittadini con i quali è in cammino finché giunga il tempo del suo regno» (*ivi*, XV, 1.2). Il cammino delle due città, però, è diretto verso due obiettivi differenti: «Dunque dalla tematica delle due città uscite, per così dire, dalla porta comune della soggezione alla morte, che fu aperta con Adamo, l'una nella vicenda del tempo, l'altra nella speranza in Dio per avanzare e giungere al traguardo verso distinti e rispettivi obiettivi, ha inizio la cronologia» (*ivi*, XV, 21).

<sup>285</sup> Cfr. Plotino, *Enneadi*, 1, 6, 8; 1, 3. Per l'opera completa cfr. Plotino, *Enneadi*, trad. it. di R. Radice, Mondadori, Milano 2002; tit. originale *Ἐννεάδες* (III secolo d.C.).

<sup>286</sup> Agostino, *La città di Dio*, IX, 17. Per guarire da questo male, però, è fondamentale la mediazione di Cristo: «Ma poiché le cose soggette alla morte e alla materia che sono in basso non possono essere proporzionate alla somma immaterialità che è in alto, si ha bisogno di un mediatore. [...] Egli è, come

Agostino, in particolare, parla di un'evoluzione storica per entrambe le città durante nello scorrere del tempo:

Il tempo nella sua totalità o meglio la serie dei tempi, in cui gli individui si succedono scomparendo con la morte e sopraggiungendo con la nascita, è l'evoluzione storica delle due città di cui stiamo parlando. Dai progenitori del genere umano nacque prima Caino che appartiene alla città degli uomini, poi Abele che appartiene alla città di Dio. Riscontriamo infatti che in un solo uomo si avvera il pensiero dell'Apostolo che ha detto: *Prima non è ciò che è spirituale ma ciò che è animale, in seguito lo spirituale* (1 Cor, 15, 46). È necessario dunque che ogni individuo, poiché proviene da una stirpe condannata, dapprima sia cattivo e carnale in Adamo, in seguito, se si rinnoverà rinascendo in Cristo, sarà buono e spirituale. Ugualmente in tutto l'uman genere, quando all'inizio cominciarono a sviluppare le due città con nascite e morti, prima è nato il cittadino di questo mondo, dopo di lui l'esule in cammino nel mondo e cittadino della città di Dio, perché predestinato ed eletto mediante la grazia, esule quaggiù e cittadino lassù mediante la grazia.<sup>287</sup>

Ogni figura storica, perciò, già prefigurata da una precedente figura, si costituisce a sua volta come prefigurante quella successiva, con lo scopo di adeguare sempre più la meta ultrastorica della storia:

L'intenzione dello scrittore, mosso dallo Spirito Santo, fu di giungere, attraverso la successione di determinate generazioni provenienti da un solo uomo, fino ad Abramo e dalla sua discendenza al popolo di Dio. In esso, distinto dagli altri popoli, dovevano essere prefigurati e preannunziati tutti gli avvenimenti che, nell'afflato dello Spirito, riguardavano l'avvenire della città, il cui regno sarà eterno, e del suo re e fondatore Cristo. Però non si doveva passar sotto silenzio l'altra umana società, che consideriamo la città terrena, nell'esclusivo intento di farne menzione affinché la città di Dio risplenda anche nel confronto con la sua avversaria.<sup>288</sup>

Quella che viene descritta da Agostino, nell'analizzare il rapporto dinamico che intercorre tra la città degli uomini e la città di Dio – che della prima costituisce il vero traguardo –, è così a tutti gli effetti un'utopia:

Chi attende un bene così grande nel tempo e nel mondo ragiona da sciocco. [...] La Scrittura, sia pure con linguaggio meraviglioso, addita la pace vera nell'ombra del futuro. [...] Il luogo dunque che viene

---

dichiara la sacra Scrittura, *il mediatore di Dio e degli uomini, l'uomo Cristo Gesù* (1 Tm 2, 5). Non è qui il momento di parlare espressamente, sia pure nei limiti delle nostre possibilità, della sua divinità, per cui è eternamente eguale al Padre, e della sua umanità, per cui si è reso simile a noi» (*ibidem*).

<sup>287</sup> *Ivi*, XV, 1,1-2

<sup>288</sup> *Ivi*, XV, 8.1. Anche Melchiorre sottolinea come sia proprio con questa consapevolezza che Agostino interpreta le tappe storiche della Scrittura: «Questa forza del secondo significato, che illumina il primo e ricostituisce la chiave di comprensione, implica, così, una tensione che è la stessa tensione del processo storico ed insieme la fonte di continua reinterpretazione dei segni e degli eventi. Ho fatto notare altra volta come già Agostino abbia insegnato a leggere i nodi storici della Scrittura quali figure prefiguranti e a loro volta già prefigurate: Noè che è se stesso e ad un tempo segno della nuova alleanza; Abramo che esce da un nuovo diluvio che quindi riprende e supera il diluvio fisico di Noè, segno più alto dell'ultima liberazione; Isacco e tutti i profeti, sempre di nuovo figure che valgono per sé e per altro, che si richiamano in una successione ascendente e ricevono una luce decisiva dall'evento centrale del Cristo» (V. Melchiorre, *Filosofia ed escatologia*, p. 228). Gli eventi storici presenti nelle Scritture, infatti, sono figure, prefigurate e prefiguranti, di un'ultimità futura (cfr. V. Melchiorre, *Tradizione e rivoluzione*, in Id., *Ideologia, utopia, religione*, p. 35).

promesso per una dimora tanto serena e tranquilla è eterno ed è destinato agli eterni nella libera madre Gerusalemme in cui esisterà secondo verità il popolo d'Israele. Questo nome si traduce: "colui che vede Dio". Nell'aspirazione a questo premio si deve condurre in questo travagliato esilio una vita devota mediante la fede.<sup>289</sup>

L'utopia descritta da Agostino, inoltre, ci fornisce delle indicazioni particolarmente utili per delineare con maggiore chiarezza quali sono le caratteristiche fondamentali di ogni utopia. Un'autentica utopia, infatti, in quanto schema di progressione storica, trova la propria forza in quell'ambiguità che le permette di essere insieme figura e prefigura e deve, quindi, riuscire a mantenere in equilibrio dialettico le diverse componenti che la costituiscono, perché «una semplice tensione all'assoluto sarebbe altrettanto sterile quanto una pura adesione al dato storico»<sup>290</sup>.

Un rapporto all'Essere, che volesse evitare la propria condizione temporale non sarebbe, infatti, solo un'evasione: al limite, sarebbe un rapporto che dell'Essere cerca la trascendenza, facendosi così incapace di qualsiasi determinazione, sino all'incontro col nulla; sarebbe, per lo più, un modo di non intervenire sul processo storico e, dunque, un modo di mera conservazione.<sup>291</sup>

L'uomo, infatti, ricerca continuamente un senso assoluto, e questo lo pone in una situazione di trascendenza nei confronti di ogni specifica determinazione. Questo non significa che le determinazioni non abbiano un loro senso, perché la ricerca dell'assoluto ha origine proprio a partire dal concreto e non ne costituisce un'evasione. Tuttavia, in quest'ottica, le varie determinazioni non possono essere semplicemente tenute in sé, ma vanno sempre riferite ad altro. Questo vale anche per il discorso sulla storia: l'utopia deve trovare il giusto equilibrio tra immanenza e trascendenza, tra situazione storica ed extra-storica, senza adagiarsi unicamente su una delle due dimensioni. Melchiorre può, così, rifarsi alla sempre valida e attuale esegesi agostiniana:

L'idea della città celeste non vive mai da sola e piuttosto si palesa via via, come anticipazione che sta nel cuore stesso della città eterna. Nella storia di questa ricerca v'è sempre un duplice significato, l'uno che riguarda la perfezione escatologica, l'altro che riguarda insieme e l'ultima città e questa che ora l'annunzia. Si stabilisce, così, una reciproca dialettica e come una duplice totalizzazione, che da una parte è esigenza o condizione assoluta, ma ideale ed indeterminata, dall'altra è relazione al concreto presente che in quell'esigenza tenta di compiere il proprio significato e la propria perfezione. Dunque, movimento di totalizzazione, più che totalità, perché ogni significato, tosto che si compia in se stesso, viene riaperto dalla tensione che ne chiedeva il compimento: ogni tempo è, così, se stesso ma è anche provvisoria figura dell'ἔσχατον, e proprio per questa sua tensione figurante deve poi superarsi e cedere il passo ad altre figure, più comprensive, più approfondite. Ciò, in altri termini, significa che ogni tempo può essere raccolto nella duplicità d'una prospettiva sintetica che è intelligenza dello sviluppo conclusivo e del totale radicamento,

---

<sup>289</sup> Agostino, *La città di Dio*, XVII, 13.

<sup>290</sup> V. Melchiorre, *La coscienza utopica*, p. 106.

<sup>291</sup> *Ibidem*.

intesi quali costanti essenziali e in certo senso sovrastoriche, ma precisati insieme nei termini della situazione temporale, come criterio di giudizio e come progetto prossimo di progressione.<sup>292</sup>

## 1.2. L'utopia "fantastica"

Da quello che si è detto, si può comprendere come l'utopia, per poter essere efficace nel suo ruolo di mediazione, debba riuscire a tenere in giusta considerazione sia la situazione storica effettiva in cui viene collocata che la finalità trascendente verso cui si propone di tendere<sup>293</sup>. Rimane, però, il pericolo che una specifica progettazione utopica possa adagiarsi su una sola di queste due dimensioni, finendo per dimenticare l'altra. Melchiorre spiega che la prima modalità attraverso la quale l'utopia può rischiare di snaturarsi – e diventare piuttosto "utopismo" – è quella per cui viene fissata una meta di perfezione a cui anelare, ma senza tenere conto del fatto che questa può essere avvicinata, a partire dal presente storico, solo attraverso successive e parziali mediazioni. Viene, così, tenuta ferma la dimensione fondamentale della trascendenza, ma allo stesso tempo si trascura il contesto storico a partire dal quale si dovrebbe iniziare a progredire verso la meta utopica. 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:

In altri termini, la coscienza storica, lo spirito dell'utopia possono decadere attraverso una rimozione dei fini assoluti in una lontananza non progettabile, in una ideologia del "progresso all'infinito", che finisce per restare inattivo sulla storia.<sup>294</sup>

Perché ci sia un'efficace progettazione, infatti, «il ricordo, la tensione che salvano la storia devono via via precisarsi in figure di "relativa sosta", in provvisorie anticipazioni di quell'ultimità che, al momento, non è meglio determinabile»<sup>295</sup>.

La coscienza utopica, che deve costantemente mediare tra il flusso della storia e la sua soluzione metafisica, è, perciò, particolarmente fragile e – spiega Melchiorre – la

---

<sup>292</sup> V. Melchiorre, *Babele o del perfetto ateismo*, in *La coscienza utopica*, pp. 175-176.

<sup>293</sup> Precisa Melchiorre: «Se, infatti, l'universalità e la pienezza umana della città celeste stessero in un dono assolutamente trascendente, noi non sapremmo dire come questo dono possa essere riconosciuto nel suo avvento escatologico. [...] E, se la città celeste fosse irriconoscibile, la scelta dell'impero terreno sarebbe non solo possibile ma inevitabile» (*ivi*, p. 174).

<sup>294</sup> V. Melchiorre, *La coscienza utopica*, p. 108..

<sup>295</sup> V. Melchiorre, *La coscienza utopica*, p. 108.



più facile delle tentazioni per un utopista è quella di «cedere al progetto analitico, alla pianificazione puntigliosa e quasi geometrica»<sup>296</sup>, disegnando un'utopia che ritiene perfetta e che viene descritta anche nei suoi minimi dettagli, ma che non tiene conto della situazione in cui deve essere inserita<sup>297</sup>. Per poter progettare un'utopia storicamente efficace è, invece, necessario partire proprio dal rilevamento dei punti critici del presente per cercare, in base a questi, di disegnare un primo abbozzo di progetto utopico – una prima figura prefigurante – che possa predisporre un iniziale miglioramento del presente nell'ottica della tensione assoluta verso l'essere.<sup>298</sup> La coscienza utopica, in particolare, può rilevare le contraddizioni della situazione attuale proprio perché, in quanto trascendentalmente aperta sull'essere, ha un termine di paragone con cui confrontarle<sup>299</sup>:

Se volessimo andare al fondo di questa intuizione, dovremmo appunto rilevare il carattere originario e profondo di una intenzionalità assoluta. Che l'uomo possieda un sogno di mondo, vuol dire che la sua coscienza si leva su un rapporto totalizzante già costituito, su una condizione onnicomprensiva che la coscienza trova nella forma immaginaria dell'assenza e che dunque deve ancora possedere realmente: possedere realmente il sogno di un mondo vuol dire commisurararlo alla realtà storica quale mancanza di realtà e quale sporgenza in cui il reale può ulteriormente determinarsi e superarsi. Si tratta, come si vede, di un rapporto dialettico ove il reale storico è contrassegnato dalla negazione determinata, ma proprio per questo non è l'originariamente reale; ove l'assolutamente positivo è dato invece nella forma dell'indeterminazione.<sup>300</sup>

Melchiorre può così affermare che «l'esigenza della rivoluzione si leva appunto quando un determinato assetto storico costituisce nelle sue *strutture oggettive* una chiusura, un *divieto pratico* per l'apertura sull'Essere»<sup>301</sup>, proprio perché l'utopia è innanzitutto rilevazione e critica delle tendenze contraddittorie di un'epoca.<sup>302</sup> Affinché

---

<sup>296</sup> *Ivi*, p. 109.

<sup>297</sup> Anche Gramsci sembra criticare le utopie molto dettagliate per prediligere piuttosto le utopie più simili a quella delineata da Melchiorre (cfr. V. Melchiorre, *Sullo storicismo di Antonio Gramsci*, in *La coscienza utopica*, pp. 212-214). Il problema di Gramsci, tuttavia, sta nel non inserire la sua utopia in un più ampio orizzonte di trascendenza (cfr. *ivi*, p. 216).

<sup>298</sup> Melchiorre si rifà anche a Kant e alla sua trattazione della “*respublica noumenon*” per ribadire come ogni autentica totalizzazione storica debba essere anche sempre aperta al suo stesso superamento, costituendosi così come schema o medio provvisorio (cfr. V. Melchiorre, *Lo schematismo storico in Kant*, pp. 147-148).

<sup>299</sup> Nella conversazione tra Bloch e Adorno del 1964 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» (Cfr. E. Bloch, *Speranza e utopia. Conversazioni 1964-1975*, a cura di R. Traub e H. Wieser, Mimesis, Milano 2022; tit. originale *Etwas fehlt...Über die Widersprüche der utopischen Sehnsucht*, p. 75; la traduzione riportata è stata condotta da Remo Bodei sul testo originale e riportata nell'edizione citata de *Il principio speranza*).

<sup>300</sup> V. Melchiorre, *Il rapporto uomo-società*, in Id., *Ideologia, utopia, religione*, pp. 56-57.

<sup>301</sup> V. Melchiorre, *Tradizione e rivoluzione*, p. 34.

<sup>302</sup> Cfr. V. Melchiorre, *Il rapporto uomo-società*, p. 55. Melchiorre, a riguardo, fa particolare riferimento a Marx e alla sua critica del capitalismo e del conflitto di classe, intesi proprio come «vie di una impossibile totalizzazione storica». Questa critica costituisce poi «il primo passo per il progetto di una nuova globalità che nelle sue determinazioni – ad evitare astrazioni “utopistiche” – si sarebbe precisata via via, con la caduta delle forme molteplici della contraddizione» (*ibidem*).

l'utopia possa ergersi a figura sintetica e globale, così, serve 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 nella «indeterminazione del negativo che affligge il dato»<sup>303</sup>.

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 confluiranno e vi diverranno»<sup>304</sup>. Un'utopia che non tenga conto dell'attuale situazione storica, in definitiva, non riesce a svolgere efficacemente il proprio ruolo di mediazione:

Si comprende, allora, che, ove venga meno a questo rispetto per la situazione storica, la coscienza utopica cede anche alla facilità della descrizione analitica, cioè all'arbitrio della costruzione fantastica o del gioco intellettuale: in tal caso muore la pazienza per la lentezza realizzatrice del tempo e piuttosto si cerca – come direbbe Ruyer<sup>305</sup> – un corto circuito col fine intravisto; il contatto con la storia viene abbandonato e si finisce in una pseudo-concretezza, che in realtà tanto più disegna i particolari tanto è più solo fantastica. Si potrebbe dire, altrimenti, che l'utopista costruisce a questo punto un pasticcio immaginario, una contaminazione di essenze intemporalmente e di richieste storiche: vuol porre fine ai disagi del tempo, ma lo fa senza considerare il tempo; vuol rimediare al non essere in cui si imbatte, ma lo fa come avesse fra mano quasi soltanto l'essere e dimentica che, rispetto all'intravisto futuro, il tempo è più non essere che essere. Il divenire storico finisce, allora, coll'apparirgli accidentale e, infine, indifferente: ciò in cui crede è una “natura” umana che, una volta scoperta, può prestarsi alla deduzione geometrica di un perfetto e dettagliato sistema sociale.<sup>306</sup>

Per Melchiorre, questa deviazione rispetto ad 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. Se il primo caso viene spesso ricondotto al

---

<sup>303</sup> V. Melchiorre, *La coscienza utopica*, p. 113. Melchiorre spiega infatti: «La città finale, se appena deve ricevere un volto, deve popolarsi di uomini, di animali, di cose. E, se nella sua p r o p r i e t à essa è soprattutto opera di Dio, l'uomo potrà indicarla e nominarla non in se stessa ma solo in quel suo abbozzo impreciso che via via è presente nel tempo: la città di Dio “apporterà una condizione mondiale che sta al di là di ogni esperienza e perciò può essere descritta solo con metafore”, con gli uomini, con gli animali, con le cose e le situazioni del presente o del prossimo futuro» (V. Melchiorre, *Babele o del perfetto ateismo*, p. 178). Cfr. M. Schmaus, *Le ultime realtà*, p. 81, trad. it. di T. Mabritto, ed. Paoline, Alba 1960; tit. originale *Von den letzten Dingen* (1948). Aggiunge ancora Melchiorre: «La figura ebraica dell'esodo, quella puritana di un nuovo patto, quella anabattista della nuova Gerusalemme e, infine, quella marxiana della società senza classi, sono esempi di figure traenti, e traenti proprio perché costruite positivamente sul rilievo negativo di una contraddizione essenziale. Potremmo qui ritrovare la validità della cautela gramsciana sulla funzione dello sguardo assoluto: la verità storica si costruisce sulla convinzione che “le contraddizioni spariranno”, ma l'affermazione di un “mondo senza contraddizioni” non può essere attuale che nella forma dell'affermazione generica» (V. Melchiorre, *Storicismo, coscienza utopica e storicità*, p. 163). Cfr. A. Gramsci, *Quaderni del carcere* (1929), edizione critica a cura di V. Gerratana, Torino, 1975, p. 1481.

<sup>304</sup> V. Melchiorre, *La coscienza utopica*, p. 113.

<sup>305</sup> Cfr. R. Ruyer, *L'utopie et les utopies*, Presses universitaires de France, Paris, 1950, p. 57.

<sup>306</sup> V. Melchiorre, *La coscienza utopica*, pp. 113-115.

socialismo utopistico<sup>307</sup>, per il secondo più volte si fa riferimento a pensatori quali Platone, More, Campanella o Cabet. A ben vedere, tuttavia, anche in questo caso non è possibile – come si suol dire – “fare di tuttata l’erba un fascio”, perché ogni specifico utopista costituisce un caso a sé.

Si prenda l’esempio di Thomas More. L’isola utopica descritta da More è da lui finemente dettagliata. Il suo intento dichiarato era quello di criticare la società inglese dell’epoca, dando vita ad un paragone immaginario che mostrasse come una società migliore avrebbe invece dovuto essere. More, infatti, si era forse reso conto della difficoltà di intervenire efficacemente sul suo presente con delle azioni politiche, ritenendo che almeno questa provocazione potesse ottenere qualche risultato<sup>308</sup>. Come riconosce anche Melchiorre, infatti, il fantasticare dichiarato di More non era comunque chiuso alla speranza di provocare un discorso futuro, anche perché, nel caso in cui i lettori a lui contemporanei (ma anche i lettori di oggi) avessero colto la sua provocazione, ciò avrebbe potuto smuovere le loro coscienze, istigando una volontà a cambiare in meglio la società. Particolarmente significativo è quanto scrive a riguardo Roberto Mordacci, che spiega come la stessa ambiguità interpretativa del termine “utopia”, pensata consapevolmente da More<sup>309</sup>, riveli già «il carattere eminentemente possibile e non solo ideale della società che tratteggia»<sup>310</sup>. Ciò può essere dedotto anche solo dai versi ironici, presenti come esergo dell’edizione del 1518 dell’opera di More, che – anche se in realtà sono stati scritti dall’amico Pieter Gilles – si suppongono pronunciati dalla stessa isola *Utopia*:

---

<sup>307</sup> Engels, riferendosi ai disegni dei socialisti utopistici, scriveva: «Quanto più erano elaborati nei loro particolari, tanto più dovevano andare a finire nella pura fantasia» (F. Engels, *Antidühring* [1878], trad. it. di G. De Caria, Rinascita, Roma 1950, p. 283).

<sup>308</sup> Ciò non vuol dire che More non abbia provato anche ad agire concretamente sulla situazione politica del suo paese. Basta, infatti, leggere la sua biografia per sapere che, proprio a causa delle sue azioni politiche, venne condannato a morte.

<sup>309</sup> Scrive, a proposito, Mordacci: «D’altra parte, intorno al nome è sorta ben presto una disputa [...]: in greco antico, infatti, il prefisso *ou-* vale come negazione davanti ai verbi, ma non davanti ai sostantivi; per questi ultimi è invece richiesto *a-* (alfa privativo). Perciò, a rigore, More avrebbe dovuto chiamare la sua isola *A-topia*. Tuttavia, certamente un fine umanista come More non poteva commettere un errore così grossolano. Si trattava dunque di una scelta, dettata proprio dall’ambiguità fra *ou-* ed *eu-*. Scrivendo *Utopia* More lasciava deliberatamente aperta la doppia interpretazione del nome» (R. Mordacci, *Ritorno a Utopia*, Laterza, Roma 2020, pp. 5-6).

<sup>310</sup> *Ibidem*. A ciò Mordacci aggiunge: «Anche se *Utopia* di Thomas More dà l’impressione di voler tracciare il disegno complessivo di una società giusta e felice, il suo esercizio immaginativo si basa sul rovesciamento solo di alcuni tratti della società inglese criticata nel libro I. L’insieme delle istituzioni utopiane, nella finzione di More, è equilibrato ed è, secondo l’autore, fonte di spunti interessanti per i regni europei. Tuttavia, egli non dice mai che Utopia è uno Stato perfetto, semmai, come recita il sottotitolo dell’opera, uno Stato ottimo, ossia il migliore che si possa immaginare in opposizione all’attuale. Che non si tratti di uno stato perfetto è testimoniato anche dalla ricorrente ironia di More, sia come autore sia come personaggio che prende la parola nell’opera» (R. Mordacci, *Critica e utopia*, p. 174).

Gli antichi mi chiamarono *Utopia* per il mio isolamento; adesso sono emula della repubblica di Platone, e forse la supero (infatti, ciò che quella a parole ha tratteggiato, io sola lo attuo con le persone, i beni, le ottime leggi), sicché a buon diritto merito di essere chiamata *Eutopia*.<sup>311</sup>

Mordacci può, così, concludere da quando detto che l'utopia di More è tutt'altro che slegata dalla situazione attuale, ma è, anzi, pensata proprio per inserirsi nel contesto concreto che si auspica di poter migliorare:

*Ou-topia* si è meritata il nome di *Eu-topia* proprio realizzando sé stessa, uscendo dall'isolamento ideale e prendendo corpo nella vita sociale. [...] A ben vedere Utopia non è affatto pensata come un prototipo universale: è una realizzazione unica, contingente, favorita da condizioni storiche particolari. Essa, tuttavia, dimostra che un diverso ordine sociale è possibile. Dunque, More usa il doppio volto dell'ironia per dire che l'ottimo, ovvero l'elemento ideale-platonico, è non-esistente ma possibile e anzi vi sono testimoni oculari della sua esistenza, come Raffaele Itlodeo. Ma perché esso si realizzi, un *insieme* di condizioni si devono realizzare, e queste sono diverse nel tempo non meno che nello spazio. Tuttavia, dall'osservazione di una comunità politica ben funzionante si possono inferire i *principi* che ne stanno alla base. È questo l'esercizio di *Utopia*: osservare la realtà di una società giusta e felice e comprenderne le basi, invece che piantare queste ultime nel cielo e farne discendere un castello inabitabile.<sup>312</sup>

Il caso emblematico di Thomas More, perciò, può essere utile per capire come sia necessario, comunque, distinguere di volta in volta gli specifici disegni utopici prima di giudicarli “delle inutili fantasticherie”, perché in diversi casi, come in quello di *Utopia*, la fantasia dell'autore si mescola efficacemente con la realtà concreta e dà vita a degli esempi virtuosi di progettazione utopica. Più in generale, poi, va detto che anche le utopie che utilizzano maggiormente la fantasia slegandosi di più dalla situazione presente – anche se molte volte non hanno l'obiettivo di modificare la realtà – sono comunque in grado di avere un ruolo positivo nella trasformazione del presente, 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, Mannheim – oltre a sottolineare come, non a caso, questo genere di disegni abbia accompagnato l'uomo praticamente per tutto il corso della sua storia<sup>313</sup> – aggiunge che molto di frequente l'utopia dominante in una società ha origine proprio a partire dalla fantasia di un singolo<sup>314</sup> e anche Bloch e Ricoeur rilevano un certo valore positivo nei disegni utopici “fantastici”<sup>315</sup>. Tuttavia, Melchiorre

---

<sup>311</sup> T. More, *Utopia*, p. 67.

<sup>312</sup> R. Mordacci, *Ritorno a Utopia*, pp. 6-7.

<sup>313</sup> Cfr. K. Mannheim, *Ideologia e utopia*, p. 207.

<sup>314</sup> Cfr. *ivi*, pp. 208-209.

<sup>315</sup> Bloch scrive: «Al contempo sono una manifestazione d'orgoglio, perché le utopie sociali, persino nei loro incerti inizi, sono state sempre capaci di dire no a ogni bassezza, s'incarnasse pure nel potente o addirittura nel consueto. [...] Negli entusiasmi vi erano dunque in ultima analisi anche intelligenza e,

spiega che, nonostante queste particolari utopie possano avere una qualche 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»<sup>316</sup>, ovvero quella che, in questa sede, si è descritta come l'utopia più autentica. Allo stesso modo gli stessi Mannheim, Bloch e Ricoeur – pur riconoscendo come Melchiorre un certo valore positivo anche alle utopie più slegate dalla situazione storica attuale – considerano come utopie più proprie quelle maggiormente legate al contesto presente.<sup>317</sup> Si è visto infatti come, affinché una progettazione utopica possa svolgere efficacemente il proprio ruolo di mediazione tra dato storico e finalità extrastorica, sia necessario che questa prenda avvio dalle contraddizioni dell'effettiva situazione attuale per cercare di farla progredire gradualmente verso il meglio. È stato mostrato anche che, dal momento che l'essere a cui la progettazione utopica vuole tragguardare ha la caratteristica di essere indeterminabile, l'utopia più propria mantiene indeterminato, o determina gradualmente, il progetto di una totalità storica e si mette alla ricerca della concretezza soprattutto negativamente<sup>318</sup>. Il futuro, infatti, porta con sé un'ulteriorità di senso mentre si pone come non essere del presente e la sua prima determinazione passa, perciò, attraverso il rilievo delle mancanze presenti nell'attualità

---

nonostante tutto, parecchia realtà effettiva: solo, una realtà non ancora matura [...]. L'opera dell'autentico sognatore sociale era diversa, sincera e grande; così deve essere compresa e tenuta cara, con tutte le debolezze della sua astrattezza e del suo ottimismo troppo pronto, ma anche con la sua incessante insistenza su pace, libertà, pane» (E. Bloch, *Il principio speranza*, II, pp. 551-671). Ricoeur aggiunge: «Nonostante ciò, l'utopia nella sua forma letteraria genera un tipo di complicità o connivenza da parte del lettore ben disposto. Il lettore è indotto ad assumere l'utopia come un'ipotesi plausibile» (P. Ricoeur, *Conferenze su ideologia e utopia*, p. 296).

<sup>316</sup> V. Melchiorre, *La coscienza utopica*, p. 8.

<sup>317</sup> Spiega Mannheim: «Non è nostra intenzione negare l'utilità di tali concetti specificatamente descrittivi, quando lo scopo della ricerca è costituito dalla comprensione degli elementi individuali nella storia. Ciò che noi rifiutiamo è che essi rappresentino l'unico mezzo per avvicinarsi ai fenomeni storici» (K. Mannheim, *Ideologia e utopia*, p. 203). Bloch commenta: «Negli utopisti astratti la lanterna del sogno si accende in uno spazio vuoto, il dato deve adattarsi all'idea. È così nella loro astoricità e adialetticità, nella loro astrattezza e staticità che le immagini di desiderio costruttive furono proiettate su di una realtà che con esse aveva ben poco o nulla da spartire. Certo, solo di rado, questa debolezza è un limite personale degli utopisti; piuttosto il pensiero non riuscì qui ad attingere la realtà proprio perché la realtà di allora non era pervenuta al pensiero» (E. Bloch, *Il principio speranza*, II, pp. 665-666). Ricoeur è dello stesso parere di Bloch: «Poiché l'utopia procede da un salto verso il "luogo che non è", essa può mostrare dei tratti inquietanti [...]: una tendenza a sottomettere la realtà ai sogni, a delineare schemi di perfezione del tutto separati dall'intero corso dell'esperienza umana del valore. Questa patologia è stata descritta come "evasionismo" [...]. L'evasionismo è l'eclissi della prassi, il rifiuto della logica dell'azione» (Ricoeur, *Tradizione o alternativa*, pp. 55-56).

<sup>318</sup> Scrive, infatti, Mounier: «Si può immaginare tutta una serie di anticipazioni legate l'una all'altra, sempre più concrete, che costituiscono altrettante tappe fra il mio spirito e l'ideale ch'esso si è proposto. Dovrò considerarle tanto più simboliche quanto più saranno lontane, e tanto più pericolose se pretenderanno di dirigere la mia azione, e non già limitarsi a costituire per quella una mira. Ma stando ben all'erta posso accettarle come una presa di possesso provvisoria sull'ignoto, come un impulso e un orientamento per la mia attività» (E. Mounier, *Rivoluzione personalistica e comunitaria*, trad. it. di L. Fuà, Edizioni di Comunità, Milano 1955; tit. originale *Révolution personaliste et communautaire* [1935], pp. 437-438).

storica: è per questo che la mediazione utopica coincide, innanzitutto, con un intervento critico nei confronti delle contraddizioni dell'oggi.

La coscienza di un senso assoluto, quand'è autentica, interviene dunque nella storia con la forza della sua negatività: interviene soprattutto come coscienza critica. E, poiché si tratta di una critica che nasce da un punto di vista radicale, sintetico, unitario, si tratterà pur sempre di una critica che raggiunge il nocciolo delle contraddizioni, che mette in questione l'inadeguatezza radicale del presente storico e quanto nel presente è usato ad incrementare tale inadeguatezza. È per questa via che la coscienza metafisica, nella sua negatività, si traduce via via in forza positiva: mettere in questione, per la loro contraddizione di fondo, questo o quell'evento, questa o quella situazione, è ad un tempo scrutare le concrete possibilità storiche per il superamento della contraddizione, è insieme ricerca di situazioni alternative che siano valide per la loro capacità di esprimere una più adeguata prossimità del senso assoluto.<sup>319</sup>

Dall'altra parte, invece, «la pretesa di determinare analiticamente un futuro appena intravisto può essere assolta, in realtà, solo utilizzando e rimescolando gli elementi dati, cioè ancorandosi in larga misura al passato, costruendo “l'altrove e l'avvenire con il qui e con l'ora”, in definitiva facendo opera non di progressione ma di conservazione»<sup>320</sup> e “tradendo” quella trascendenza del presente che ci si proponeva di avvicinare. Melchiorre può, così, concludere che la passione storica di questa categoria di utopisti finisce per rivoltarsi contro la stessa storia, costituendone piuttosto l'arresto e la stasi:

La trasgressione si ripete anche con i disegni utopistici delle società perfette e con la loro pretesa di articolare in anticipo una perfezione che sarebbe già nota ma che si tratterebbe solo di realizzare: la contraddizione di queste pretese sta nel nascondere il senso della trascendenza, che è invece il nostro non essere e dunque l'ancora nascosto, l'ancora non noto. Il primo passo verso una totalità che ci trascende non può che essere negativo: se è già positivo, di una positività dispiegata e compiuta, non può essere l'annuncio di ciò che non è, è soltanto la riproposizione mascherata di ciò che siamo.<sup>321</sup>

### 1.3. Ideologia e utopia

L'altra modalità attraverso la quale l'utopia rischia di potersi snaturare 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 traguardo<sup>322</sup>: «in conclusione, da un lato sta la sclerosi della totalità assurda, dall'altro sta la decezione dell'attesa, cioè di nuovo la disgregazione delle libertà»<sup>323</sup>. Ernst Bloch, a riguardo, spiega:

---

<sup>319</sup> V. Melchiorre, *Storicismo, coscienza utopica e storicità*, p. 162.

<sup>320</sup> V. Melchiorre, *La coscienza utopica*, pp. 115-116.

<sup>321</sup> V. Melchiorre, *Storicismo, coscienza utopica e storicità*, p. 161.

<sup>322</sup> Di questo si parlerà con maggiore approfondimento più avanti nella nostra trattazione, quando si analizzerà la condizione della società contemporanea.

<sup>323</sup> V. Melchiorre, *Babele o del perfetto ateismo*, p. 181.

Tuttavia almeno altrettanto sospetta quanto la mancanza di maturità (fanatismo) della funzione utopica non sviluppata è la piattezza, molto più diffusa e indubbiamente matura, del filisteo del presente, dell'empirista con davanti agli occhi tavole su cui non si rappresenta certo la scena del mondo: in una parola, vi è tutta la consorteria in cui il grasso borghese così come il piatto praticante hanno una volta per tutte non soltanto respinto con armi e bagagli ciò che è l'elemento anticipante, ma l'hanno addirittura disprezzato.<sup>324</sup>

Anche in questo caso, tuttavia, la pianificazione – pur rivolgendosi apparentemente verso il futuro – coincide in realtà con un'organizzazione analitica del passato: è una pianificazione che, prescindendo da ogni dimensione utopica, resta di fatto ferma sul posto e non può fare altro che riproporre in modo diverso elementi già visti nella dimensione immanente. A proposito, Melchiorre riprende la figura emblematica della torre di Babele:<sup>325</sup> questa vicenda, narrata nell'*Antico Testamento*, è infatti particolarmente importante, perché mostra come all'uomo sia data non tanto la totalità, quanto piuttosto la facoltà di totalizzare, non il compimento ma la ricerca, non l'immanenza, ma la trascendenza. Un tempo che invece 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»<sup>326</sup>.

Già in precedenza, Melchiorre aveva evidenziato la contraddizione che riguarda l'insostenibilità di quei progressi settoriali che non vengono ricondotti ad una più ampia apertura verso l'organicità dei significati. Ora si può intendere più chiaramente come, in un contesto privo di trascendenza, 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 la correlazione all'intero»<sup>327</sup>. Attraverso questo tipo di progettazioni la libertà dell'uomo, invece di venire promossa, subisce piuttosto una limitazione<sup>328</sup>:

La rimozione di una prospettiva sintetica e trascendente le parti costituisce, allora, la perdita del principio di scelta, che – come vedemmo – coinvolge l'uomo proprio nell'unità e nella relazione al tutto: a questo punto si può dire col Mannheim che paradossalmente l'uomo diventa una “creatura impulsiva”. Potremmo anche dire: una creatura che in modo contraddittorio lascia la totalità al dominio alterno e anarchico delle parti, di quelle stesse parti che essa proprio ha portato ad essere.<sup>329</sup>

<sup>324</sup> E. Bloch, *Il principio speranza*, I, p. 171.

<sup>325</sup> Cfr. V. Melchiorre, *Babele o del perfetto ateismo*, pp. 178-179.

<sup>326</sup> *Ivi*, p. 180.

<sup>327</sup> V. Melchiorre, *La coscienza utopica*, p. 122.

<sup>328</sup> Melchiorre fa intendere che ciò va contro lo stesso concetto di progettazione, perché propriamente «chi pianifica ritiene di ordinare e dirigere il futuro, e rifiuta così l'idea di uno sviluppo meramente spontaneo o predeterminato: pianificare vuol dire, dunque, certezza o fede nella libertà» (*ibidem*).

<sup>329</sup> *Ibidem*.

Melchiorre può, a questo punto, rifarsi al pensiero di Karl Mannheim e riproporre la fondamentale distinzione tra ideologia e utopia, che il pensiero marxista aveva impropriamente identificato<sup>330</sup>. È vero che l'ideologia e l'utopia costituiscono entrambe la forma totalizzante di un intero sociale, ovvero propongono un assetto globale della storicità, un «disegno che ricomprende quanto è in quanto ha da essere e che traduce il senso del presente in una costruzione integrata del futuro»<sup>331</sup>: entrambe sono, infatti, accomunate dalla volontà di «mediare la realtà data attraverso l'intenzionalità del senso assoluto»<sup>332</sup>; tuttavia, nonostante l'ideologia spesso si contrapponga all'utopia rivendicando la propria attenzione alla concretezza storica e ad un futuro realmente progettabile, a differenza dell'utopia il suo futuro è solo un'apparenza, perché in realtà – come si è visto – è piuttosto una estensione del presente, un futuro più “quantitativo” che “qualitativo”.<sup>333</sup> Di qui, la fondamentale differenza tra ideologia e utopia:

Nel circoscrivere il significato del termine “utopia” a quel tipo di orientamenti che trascende la realtà e insieme spezza i legami dell'ordine esistente, s'impone una distinzione tra gli stati della mente utopici e quelli ideologici. Uno può orientarsi verso oggetti che sono estranei alla realtà e che trascendono l'esistenza attuale – e nondimeno concorrere al consolidamento dell'ordine di cose esistenti [...]. Di conseguenza, gli esponenti di un determinato assetto sociale non assumono in tutti i casi un'attitudine ostile verso gli indirizzi trascendenti la realtà esistente. Piuttosto, essi hanno sempre mirato a controllare quelle idee e quegli interessi che non sono realizzabili nella situazione presente e a renderli socialmente impotenti, così da confinarli in un mondo fuori della storia e della società, dove non possono intaccare lo *status quo*. In ogni periodo della storia vi sono state idee trascendenti l'ordine esistente, ma esse non assolvevano la funzione di utopie: esse costituivano piuttosto, nella misura in cui erano armoniosamente e organicamente integrate con la visione prevalente nell'epoca e non suggerivano possibilità rivoluzionarie, le ideologie più adeguate del periodo.<sup>334</sup>

Si capisce, così, che le deviazioni del concetto di utopia di cui aveva parlato Melchiorre – che trascurano o la dimensione dell'aderenza al dato storico o quella della trascendenza – devono più propriamente essere definite «ideologie», e sono accomunate dalla progettazione di un futuro che però, di fatto, non può che rivelarsi come una riproposizione del passato e, quindi, a differenza dell'utopia non da un potenziamento,

---

<sup>330</sup> Dice, infatti, Ricoeur che «il merito di Karl Mannheim [...] è di aver messo in relazione l'ideologia con l'utopia, salvando contemporaneamente le rispettive differenze» (P. Ricoeur, *Conferenze su ideologia e utopia*, p. 298).

<sup>331</sup> V. Melchiorre, *Essere e parola*, p. 98.

<sup>332</sup> *Ibidem*. Aggiunge Melchiorre: «Non sono né semplice proclamazione dell'assoluto o dell'ἔσχατον né semplice aggregazione della situazione storica, ma mediazione di questa con quella, progetto di una sintesi futura che ad un tempo pone in questione il presente e concretamente lo muove oltre di sé» (*ibidem*).

<sup>333</sup> Scrive infatti Mannheim: «Le crisi non si superano eludendo in modo frettoloso i nuovi e difficili problemi o tessendo l'apologia di un passato morto per sempre. Il modo d'uscirne deve essere ricercato invece nella graduale estensione e nel progressivo allargamento delle nuove tecniche di pensiero e di controllo» (K. Mannheim, *Ideologia e utopia*, p. 108).

<sup>334</sup> *Ivi*, pp. 194-195.



bensi da una limitazione della libertà umana e della sua essenziale tensione al superamento della situazione per cercare di trapiantare l'essere.<sup>335</sup> La vera utopia, invece, parte da un intervento critico sul presente – non criticando semplicemente un particolare contenuto storico, ma rivolgendosi alle forze totalizzanti della sua epoca – mantenendo aperta l'intenzionalità metafisica ed evitando di identificare un orizzonte determinato, immanente, con l'assoluto stesso.<sup>336</sup> Anche Mannheim scrive, infatti, che la progettazione utopica deve avere sempre fiducia nella possibilità di un futuro migliore che trascenda la situazione attuale, senza adagiarsi staticamente sul presente:

Non a caso un osservatore, il quale abbia coscientemente o meno preso partito a favore dell'ordine sociale predominante, finisce col possedere un'ampia e indifferenziata concezione dell'utopia, con l'ignorare o confondere la distinzione tra ciò che è inattuabile in senso assoluto e relativo. Da questa posizione, è praticamente impossibile trascendere i limiti dello *status quo*. La riluttanza a superare i limiti dello *status quo* porta a ritenere ciò che è irrealizzabile in un determinato assetto sociale come del tutto inattuabile in qualunque altro ordine, così che, venendo meno queste distinzioni, si passa a negare la validità delle istanze contenute nell'utopia cosiddetta relativa. Denominando utopistica ogni idea che oltrepassi la realtà presente, si tende pertanto a eliminare il senso d'incertezza che potrebbe insorgere dalle utopie relative, realizzabili in un diverso ordine sociale.<sup>337</sup>

Nonostante questo, però, un'autentica utopia non deve comunque dimenticarsi del presente su cui si basa la sua progettazione per il futuro<sup>338</sup> e il suo rapporto con l'ordine esistente dev'essere dialettico<sup>339</sup>. La tensione utopica che muove la storia – spiega

---

<sup>335</sup> A conferma di ciò, si legge ne *Il Principio speranza*: «La dimensione profonda del fattore soggettivo però è appunto per questo nella sua tendenza contraria, poiché non è una contromossa soltanto negativa, ma in pari misura *contiene in sé l'incalzare di una riuscita anticipabile e questo incalzare lo rappresenta nella funzione utopica*. Il problema è ora se e in che misura la contromossa anticipante coincida con un semplice abbellente. Particolarmente nel caso in cui il semplice abbellente, sebbene più che brillante, per più della metà non contiene affatto una contromossa ma una semplice, preoccupante ripulitura del presente. E ciò avendo un compito per nulla rivoluzionario, bensì apologetico, dunque un compito che deve conciliare il soggetto con ciò che è presente. Questa intenzione la adempie soprattutto l'*ideologia* nelle epoche non più rivoluzionarie di una società di classe, sebbene siano epoche ancora di crescita poiché seguitano a stimolare lo sviluppo delle forze di produzione. La superilluminazione del presente avviene allora come armonizzazione ingannevole, nel caso migliore precoce, ed è circondata dal mero fumo o incenso della falsa coscienza» (E. Bloch, *Il principio speranza*, I, p. 175).

<sup>336</sup> Scrive Melchiorre: «La coscienza utopica consiste invece nel mantenimento dell'intenzionalità strutturale, nella persistente coscienza della relazione: l'individuazione di un progetto storico globale viene qui intesa come una forma, come la forma storicamente più adeguata, di manifestare e di realizzare in un determinato spazio epocale il nesso della storia con l'assoluto» (V. Melchiorre, *Essere e parola*, p. 103).

<sup>337</sup> K. Mannheim, *Ideologia e utopia*, p. 199.

<sup>338</sup> Scrive infatti Mannheim: «All'altro estremo sta l'anarchico G. Landauer, il quale considera l'ordinamento esistente come una totalità indifferenziata e, accordando fiducia solo alla rivoluzione e all'utopia, vede in ogni "topia" (in ogni concreta realtà presente) il male in persona. Come gli esponenti di un ordine costituito non pongono alcuna differenza tra le varietà dell'utopia, così gli anarchici possono essere accusati di cecità nei riguardi della realtà concretamente esistente» (*ibidem*). Cfr. G. Landauer, *La rivoluzione*, trad. it. di F. Andolfi, Diabasis, Reggio Emilia 2009; tit. originale *Die Revolution* (1907). D'altronde, Bloch spiega che, in ogni caso, qualsiasi progettazione utopica non può comunque evitare del tutto di dialogare con i contenuti del presente storico in cui è stata scritta (cfr. E. Bloch, *Il principio speranza*, II, p. 550).

<sup>339</sup> A riguardo, Mannheim fa riferimento all'opera dell'hegeliano Droysen (cfr. J. Droysen, *Sommario di storica*, trad. it. di D. Cantimori, Sansoni, Firenze 1934; tit. originale *Grundriss der Historik* [1858], §§

Melchiorre – deve, così, essere guidata intimamente dalla coscienza delle insufficienze storiche per poter giungere non tanto ad una fine della storia, quanto piuttosto ad una storia liberata dalle proprie aporie<sup>340</sup>.

In particolare, questa tensione non può svilupparsi secondo le modalità tipiche di un itinerario scientifico – anche se l’indagine sul presente può dare vita alla disposizione di progetti ragionati –, perché si leva su un orizzonte caratterizzato dalla possibilità, non dalla necessità. Il superamento delle aporie, non avendo alcun carattere necessario, è, perciò, affidato non solo alla razionalità umana ma anche ad una fede nel possibile che trascende i fenomeni presenti, «fede appunto nel senso di un itinerario che si leva oltre la condizione dell’esperienza storica e dirige la speranza verso l’invisibile»<sup>341</sup>.

È proprio perché il processo storico non si risolve in una semplice immanenza, ma rimanda anche all’ulteriorità, che questa fede può permettere all’uomo di avere speranza nei confronti del futuro; speranza da cui possono scaturire i vari disegni utopici. Bloch, pur non inserendo il proprio discorso all’interno di un quadro metafisico, aveva però già compreso chiaramente come l’utopia fosse in grado di sorreggere quella speranza che, scaturendo dall’intimità di ogni uomo, permea più o meno consapevolmente tutti i diversi istanti della sua vita<sup>342</sup>. Bloch parla della speranza in questi termini:

---

77-79). Allo stesso modo, Bloch parla di un processo dialettico quando fa riferimento a quella che definisce “utopia concreta” (cfr. E. Bloch, *Il principio speranza*, I, p. 262) e anche l’utopia pensata da Kant ha come caratteristica fondamentale quella della mediazione dialettica (cfr. V. Melchiorre, *Lo schematismo storico in Kant*, p. 127).

<sup>340</sup> È la caratteristica che hanno avuto tutte le grandi utopie: «Si tratti della nuova Gerusalemme dell’Apocalisse o dell’agostiniana città celeste, della repubblica morale di Kant o della città futura del *Manifesto* marx-engelsiano, in ogni caso siamo rinviati non all’intemporale, ma ad un regno di libertà senza contraddizione» (V. Melchiorre, *Essere e parola*, p. 107). Cfr. anche V. Melchiorre, *Babele o del perfetto ateismo*, p. 176. Anche l’utopia di Bloch sembra andare nella stessa direzione (cfr. E. Bloch, *Il principio speranza*, I, pp. 22-23).

<sup>341</sup> V. Melchiorre, *Essere e parola*, p. 107. Melchiorre può, così, parlare di una «fede razionale» e di una «speranza storica» (cfr. *ivi*, p. 108).

<sup>342</sup> Spiega, infatti, Remo Bodei nell’introduzione de *Il principio speranza*: «Dai sogni a occhi chiusi e a occhi aperti l’opera [di Bloch] si inoltra poi nell’analisi dei desideri a buon mercato, tipici del moderno “paradiso a prezzo ridotto”. Delle attuali società di massa, entro cui lussureggiano tali inclinazioni, Bloch traccia una precisa fenomenologia [...]. Egli mostra pertanto come le merci non siano oggetti fisici, semplici e neutri, bensì immagini e idee investite, sin dal livello percettivo, dalle nostre proiezioni di desiderio, avvolte anziché dalla loro aura sfavillante e iridescente. L’aver un vestito nuovo, il diventare snelli, lo sfoggiare denti bianchi, pur senza esaltarle, Bloch non disprezza affatto queste micro-utopie del quotidiano, secondo atteggiamenti, in parte snobbistici, diffusi anche nella scuola di Francoforte. Esse incrementano infatti la consapevolezza degli individui, spingendoli a realizzarsi [...]. A nessun costo si deve, tuttavia, restringere il concetto di utopia alla sua dimensione politica. Dovunque, in qualsiasi manifestazione conscia o inconscia della vita umana, si può infatti trovare la paradossale topologia dell’insituabile, dell’“a-topico” o “u-topico [...]. Essa è onnipervasiva, è il segno di una vita che non vuole soltanto conservarsi nel noto, ma espandersi anche verso l’ignoto, prendendo sul serio l’esigenza “colta da Oscar Wilde, quando osservava che una carta geografica che non registri il paese di Utopia non merita uno sguardo”» (E. Bloch, *Il principio speranza*, pp. XXII-XXIII). Cfr. O. Wilde, *L’anima dell’uomo sotto il socialismo* in Id., *Il critico come artista; L’anima dell’uomo sotto il socialismo*, trad. it. di A. Ceni, Feltrinelli, Milano 1995; tit. originale *The soul of man under socialism* (1891). Melchiorre aggiunge: «Tutto questo può essere detto

Nell'uomo come nel mondo, l'autentico è sempre in sospenso, in attesa, sempre nel timore di venir vanificato, sempre nella speranza di riuscire. Infatti ciò che è possibile può diventare sia nulla sia essere: in quanto non completamente condizionato, il possibile è il non già sicuro. Perciò appunto di fronte a questo essere in sospenso reale, di primo acchito è adeguata, se l'uomo non interviene, sia la paura sia la speranza, la paura nella speranza e la speranza nella paura. [...] Tuttavia, poiché nell'uomo la facoltà attiva rientra particolarmente nella possibilità, l'avvio di quest'attività e di quest'ardimento, non appena e nella misura in cui ha luogo, fa predominare la speranza.<sup>343</sup>

L'uomo, perciò, dandosi da fare per trasformare concretamente la situazione presente con lo scopo di avvicinarla sempre di più al suo traguardo utopico, può riuscire ad assecondare quella speranza nell'ulteriore che lo caratterizza essenzialmente.

La speranza che caratterizza la coscienza umana è, dunque, risultato di una dialettica tra sapere e non sapere: la coscienza dell'uomo, infatti, non è assoluta, ma la sua non è nemmeno un'attesa irrazionale e disposta fuori di sé; la speranza si colloca proprio fra questi due opposti: «sa e non sa, dipende ma anche dischiude, è fuori di sé ma si radica in una intimità di partecipazione»<sup>344</sup>. La speranza, perciò, nel suo intimo è sorretta dalla fiducia, perché può anche scegliere di attendere ciò che appare impossibile; ma, finché spera, porta comunque con sé una qualche certezza, una fiducia che è già comunione con quello che deve ancora venire; «sperando – come ha notato G. Marcel<sup>345</sup> – contribuisco a *preparare*, dispongo la via a ciò che ha da venire e già in qualche modo ne partecipo»<sup>346</sup>.

La speranza non è certezza e neppure presunzione: essa non sa e sa di non possedere; ma non è neppure semplice desiderio, né cieca fiducia. Qualcosa le permette di riconoscersi già nell'essere che deve venire e questo riconoscersi è già un movimento di attesa, di disposizione, di fedeltà prima che di fiducia.<sup>347</sup>

Il futuro, infatti, pur situandosi spesso al di fuori della portata della coscienza e presentandosi come uno sconosciuto non essere, può comunque diventare oggetto di speranza, perché – come spiegava Agostino – esso è guardato dalla memoria umana, dalla coscienza dell'uomo che è trascendentalmente aperta sull'essere<sup>348</sup>.

---

altrimenti, facendo notare che ideologia e utopia, prima ancora di tradursi in forma autonome, in fenomeni culturali, sono un'intenzionalità che corre all'interno di ogni evento [...]; ogni evento ed ogni operazione umana sono già in se stessi attraversati da quel rinvio ad un senso globale o da quella forza trascendente che chiamiamo spirito» (V. Melchiorre, *Struttura della coscienza storica*, pp. 97-98).

<sup>343</sup> E. Bloch, *Il Principio speranza*, I, pp. 289-290.

<sup>344</sup> V. Melchiorre, *Per una definizione della speranza*, in Id., *Ideologia, utopia, religione*, p. 235.

<sup>345</sup> Cfr. G. Marcel, *Homo viator*, Aubier, Paris, 1944, p. 65.

<sup>346</sup> V. Melchiorre, *Per una definizione della speranza*, p. 236.

<sup>347</sup> *Ivi*, pp. 236-237.

<sup>348</sup> Melchiorre specifica, infatti, che «quando diciamo memoria, di nuovo pensiamo a quel raccogliersi della coscienza di cui si è prima parlato: non nel semplice avere, non nella pura cronologia del passato, ma prima ancora nell'esperienza più originaria di un *Mit-sein*, d'una comunione che ci costituisce e ci attrae, che è la nostra realtà ma anche la nostra possibilità» (*ivi*, p. 241).

L'opposto della speranza è la disperazione, che viene indicata da Melchiorre come «la rottura di quel nesso essenziale ed originario in cui vive la speranza: come *rottura del rapporto d'essere*»<sup>349</sup>. Il rifiuto della costitutiva tensione all'essere porta, infatti, l'uomo alla disperazione, e lo fa sia nella direzione del passato che in quella del futuro<sup>350</sup>. Da una parte sta, come si vedeva, la pretesa della pura ripetizione, in cui il ricordo si ancora al passato e pretende di ricostruirlo nel presente in un modo identico, in una «pretesa di restituire una realtà che non ci appartiene più, che non dipende da noi e che, fissata a se stessa, impedisce al presente di compiersi nel futuro. Dunque, ricordo che retrocede e non ricordo che procede, reminiscenza che non si fa “ripresa” e che, al limite, distrugge nel passato ogni speranza: sottrae alla memoria ogni futuro»<sup>351</sup>. Dalla parte opposta, invece, c'è la volontà di portare il futuro magicamente a presenza; anche in questo caso c'è un'incapacità di attuare un movimento di ripresa, di connettere le estasi temporali, ma anche di attendere e preparare il possibile, disponendolo a partire dal proprio presente. L'uomo, così, si ritrova ad intraprendere il compito impossibile di forzare le estasi temporali e finisce per disperare. La soluzione che ha per vincere la disperazione è, allora, quella di affidarsi proprio alla speranza che, a partire dal presente, torna ad aprire la coscienza al futuro<sup>352</sup>; la speranza tuttavia, riferendosi alla totalità, non può mai propriamente rimanere in una dimensione semplicemente singolare, ma la sua natura vuole che si rivolga alla storia intera e che abbia, quindi, come oggetto un'utopia:

---

<sup>349</sup> *Ibidem*.

<sup>350</sup> Il riferimento di Melchiorre è, ancora una volta, Kierkegaard e, in particolare, *La malattia mortale*, in cui il filosofo danese parla di disperazione della possibilità e disperazione della necessità: «Il presente che si fissa al passato costituisce la disperazione della possibilità: solo ciò che è stato è, nulla può modificarlo. “Il fatalismo e il determinismo” scriveva appunto Kierkegaard “hanno sempre abbastanza fantasia per disperare della possibilità, abbastanza possibilità per scoprirne l'impossibilità”. Potremmo aggiungere: abbastanza ragioni per uccidere la speranza. Il presente che si cerca solo nel futuro e che al futuro dà la parvenza dell'attuale è poi disperazione della necessità: solo ciò che non sono e che desidero è - dice il dongiovanni -, ma il suo errore è nel non vedere che questo “è soltanto metà della verità, perché nella possibilità di se stesso l'io è ancora lontano da sé o non è se stesso che a metà”. Il possibile è, così, senza speranza perché è preso in se stesso e non è commisurato al presente che lo richiede, che necessariamente lo condiziona, che in definitiva lo rende in qualche modo “coerente” e attuabile. In tal senso l'io è un continuo miraggio. Passato e futuro possono essere rifiutati attraverso la fissazione ripetitiva o attraverso l'anticipazione magica o estetizzante, ma possono essere rifiutati anche con l'adesione alla pura quotidianità, al quasi istantaneo presente. Questa è forse la malattia più ricorrente nel nostro tempo, soprattutto ove la vertigine dei consumi e delle novità è più dilagante. Ci troviamo, allora, di fronte a quei modelli di civiltà che sembrano senza passato» (V. Melchiorre, *Per una definizione della speranza*, pp. 243-244).

<sup>351</sup> *Ivi*, pp. 242-243.

<sup>352</sup> «Alla lacerazione del tempo non può opporsi né la certezza delle scienze, che non è mai per definizione una certezza assoluta, né la forza del desiderio che non ha in sé alcuna certezza. Può opporsi solo il coraggio della speranza che si leva sulla propria oscurità in quanto già partecipa della luce e già intravede un futuro. Solo per questo, per questo suo tendersi fra presente e avvenire, la speranza può porsi ad attendere» (*Ivi*, p. 245).

Abbiamo già visto che, nella sua profondità, la speranza è sostenuta da una comunione con l'universale e da un rinvio alla totalità. Per questo, se può levarsi a prefigurare un futuro di piena chiarezza e di autentica liberazione, la speranza deve porsi come un movimento che riguarda la storia intera: l'oggetto della speranza dovrà, dunque, essere un oggetto utopico o, se vogliamo usare un termine della teologia, un oggetto escatologico.<sup>353</sup>

La speranza è, così, in grado di riattivare il movimento dialettico che guida la coscienza storica, la dialettica della libertà che costruisce il futuro grazie alla ripresa del presente, incluse le sue antitesi. Quando, invece, la coscienza dialettica si scompone e si ferma all'evidenza delle tesi raggiunte – senza avere una sufficiente considerazione per quelle antitesi che pur sono scaturite nel movimento della possibilità –, essa scade nel ruolo della vigilanza o della riproposizione di ciò che è già stato trovato, assumendo così una funzione conservatrice; essa è dunque incapace di rinnovarsi, e quello che propone è un universale che, però, è già mortificato nell'ambito della pura teticità. Le antitesi, tuttavia, continuano ad esserci anche se sono escluse e agiscono all'insaputa delle coscienze, che non riescono né a comprenderle né a dominarle. L'universalità che viene predicata è così, piuttosto, una falsa universalità, perché in realtà esprime solo una parte dell'essere, che non vuole riconoscere ciò che insieme ad essa comunque esiste e si riferisce all'universale.

Quello che, allora, il singolo deve proporsi di fare è costituirsi come un “vero profeta”:

Il vero profeta non è colui che chiude, ma colui che in successive aperture va prefigurando la pienezza umana. Al contrario, il falso profeta [...] è colui che, in nome di un assoluto, esige nel compimento di un processo storico il compimento supremo ed esclusivo della storia.<sup>354</sup>

Il vero profeta, perciò, è soprattutto chi giudica un periodo o un evento storico in base alla sua figura conclusiva, ovvero dal punto di vista del senso ultimo. Egli, contemporaneamente, vive e provoca il momento opportuno in cui la «speranza del compimento umano può farsi concreta»<sup>355</sup>; al contrario, falso profeta è chi, nel nome di una falsa concretezza o di una situazione resa assoluta, pretende di constatare la sua

---

<sup>353</sup> *Ivi*, p. 246. Il concetto di speranza delineato da Melchiorre è, dunque, in linea con quello di Bloch, anche se quest'ultimo non lo inserisce nel medesimo quadro metafisico: «Così, per usare le parole di Ernst Bloch, nella tensione utopica “il presente domina *insieme con l'orizzonte che è in esso*, l'orizzonte del futuro, che dà lo spazio specifico al flusso del presente, lo spazio di una di un presente nuovo e meglio conducibile”. Alla filosofia di Ernst Bloch resterebbe poi da chiedere se “il principio speranza” possa affermarsi in una visione che non sia religiosa, che non si riferisca ad un senso totale della storia, il quale ad un tempo ci abita ma anche infinitamente ci trascende: *la pura immanenza non può che essere ripetitiva di se stessa*» (*ivi*, pp. 246-247).

<sup>354</sup> V. Melchiorre, *La coscienza utopica*, p. 125.

<sup>355</sup> V. Melchiorre, *La storia come profezia*, pp. 27-28.

definitività ed esclusività: al vero profeta, perciò, corrisponde l'utopia, mentre al falso profeta l'ideologia<sup>356</sup>.

Riferendosi a Paul Tillich<sup>357</sup>, Melchiorre può, allora, affermare che, mentre «i veri profeti portano un giudizio ed un promessa su ogni tempo finito, i falsi profeti asseriscono invece la supremazia di un tempo finito su ogni finitezza»<sup>358</sup>. Ogni uomo, perciò, per assecondare il movimento dialettico che costituisce essenzialmente le coscienze e la stessa storia, deve assecondare l'utopia e non l'ideologia.

Nel caso dei falsi profeti ciò che appariva come dettato dallo spirito profetico o dallo spirito dell'utopia si rivela essere, in realtà, una sorta di utopismo che, in quanto tale, deve essere smascherato e criticato. L'ideologia, infatti, fa uso di «una parola [...] che difende, copre ed ignora, ma perciò non spiega una reale tensione; che, infine, mantiene dell'universale solo l'antica, precedente approssimazione storica»<sup>359</sup>, e deve essere contestata.

Per questi motivi, si può concludere con Marx che il destino della coscienza utopica è legato a quello dell'intelligenza dialettica<sup>360</sup>: bisogna evitare l'inganno della mera positività che non lascia spazio alla negatività dell'infinito nell'esistenza. In questo inganno «il compimento dei fini coincide, infatti, con la mortificazione della coscienza dialettica: la specularità del pensiero è qui destinata alla sterilità del circolo, la rivoluzione è infine privata del criterio per sopravvivere in un modo che non sia quello della retorica o della conservazione»<sup>361</sup>; in definitiva, l'utopia diventa ideologia.

È vero che finché l'uomo continua ad esistere il movimento dialettico non potrà mai esaurirsi del tutto e, conseguentemente, la finitezza umana non potrà mai acquietarsi nella pura stasi. Questo non esclude, però, che la tensione assoluta possa velarsi e che, quindi, ogni sviluppo dialettico possa risulterne compromesso: in questi casi si può parlare, per approssimazione e mai in senso assoluto, di periodi storici statici. In questi periodi le ali dell'utopia vengono tarpate:

---

<sup>356</sup> «Per riprendere una nota distinzione del Mannheim, potremmo dire che nel primo caso la storia viene protesa nella forza dell'utopia, in una continua mediazione fra *éschaton* ed attualità, in un progetto o in una ispirazione globale che dà significato e direzione ai problemi presente; nel secondo caso ci troviamo di fronte alla mistificazione ideologica di un falso futuro, che non modifica nulla e che solo conserva i privilegi della situazione data» (*Ibidem*).

<sup>357</sup> Cfr. P. Tillich, *Kairos und Utopie*, in «Zeitschrift für Evangelische Ethik», 3, 1959, 1, pp. 325-331.

<sup>358</sup> V. Melchiorre, *Tradizione e rivoluzione*, p. 30.

<sup>359</sup> V. Melchiorre, *La coscienza utopica*, p. 126.

<sup>360</sup> Anche se non si può essere d'accordo con Marx per l'aspetto esclusivamente materialistico che la sua dialettica viene ad assumere, dimenticando l'aspirazione trascendente dell'esistenza umana.

<sup>361</sup> *Ivi*, p. 133.

Da questo punto di vista nessuno negherà che ampi periodi storici siano decaduti nella stasi e nella ripetizione, e che questo decadimento corrisponda sempre al tramonto di un'utopia, cioè alla caduta dell'invenzione dinamica, della inattuale ed attiva mediazione fra situazione e fine ultimo, fra divenire ed essere.<sup>362</sup>

In questi casi sarà necessario valutare quali siano le contraddizioni della situazione presente per iniziare a progettare un'utopia che permetta di superarle e di restituire libertà alla storia<sup>363</sup>. Si può adesso capire meglio cosa intendesse Melchiorre quando si riferiva al fatto che ogni periodo storico può essere giudicato in base alle sue condizioni di religiosità e di libertà. Ora, più precisamente, si può affermare che questo giudizio di valore va riferito proprio alla misura della coscienza utopica di ogni epoca della storia. La tensione inesauribile all'assoluto, infatti, è una tensione tipicamente religiosa, ed è proprio questa tensione che dà vita al movimento utopico che, rispetto alla coscienza religiosa, ha la specificità di tentare di esprimersi in figure provvisorie storiche e sociali<sup>364</sup>:

Il rapporto religioso è, come notammo, un momento essenziale nella costruzione della coscienza utopica, ma è ad un tempo molto di più: trascende ogni spazio ed ogni tempo, anche se per esprimersi ha bisogno di figure e di parole, di spazi e di eventi. L'uomo religioso, inoltre, vive in una dimensione che è anche personale e quindi irripetibile, incomunicabile: la relazione all'Essere investe l'intera realtà del singolo, mentre la relazione storica e sociale vive di ciò che nell'uomo può oggettivarsi e può così entrare in comunicazione. L'utopia, come si vide, emerge appunto quando la tensione religiosa si manifesta nella relazione sociale e quando cerca in questa relazione un modo di anticiparsi e di realizzarsi in figura mundana.<sup>365</sup>

---

<sup>362</sup> *Ivi*, pp. 133-134.

<sup>363</sup> Riprendendo un termine già utilizzato da Max Weber, Melchiorre può così concludere che, per analizzare i diversi periodi della storia, risulta proficuo utilizzare lo strumento concettuale dell'idealtipo: «Il modo logico cui dovrà approdare lo storico sarà, insomma, quello dell'idealtipo: nozione irrealistica nel senso della irripetibile singolarità del dato storico e pur tuttavia presente e reale per approssimazione o per difetto nella molteplicità degli eventi e dei personaggi. La complessità del linguaggio utopico viene, così, di nuovo a chiarirsi con la confluenza di componenti diversamente tese sia all'universale che al particolare. Abbiamo, del resto, più volte parlato dell'utopia come d'uno schema o d'una figura mediatrice e già con questo si individuava una funzione tanto intellettuale quanto immaginativa. [...] Ciò che l'immaginazione utopica va qui costituendo non è questo o quell'esistente, ma l'esistenza futura della società umana: qualcosa, dunque, che non è ancora l'universalità d'un'essenza, ma che neppure è una individualità esistenziale. Nel progetto storico il linguaggio concettuale è, così, presente meno nella propria funzione eidetica e più nella determinazione di classi o di insiemi esistenziali. Per converso, l'immaginario agisce meno al proprio livello, quello della determinazione singolare, e più nella sintesi di situazioni o di eventi globali. Giugniamo, così, ad una sorta di complessità espressiva che, ricordando Kant, abbiamo chiamato *schema storico* o *o*, nel senso suggerito da Max Weber, *idealtipo*» (V. Melchiorre, *ivi*, pp. 138-139). Cfr. M. Weber, *Il metodo delle scienze storico-sociali*, trad. it. di P. Rossi, Einaudi, Torino 1966; tit. originale *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* (1904-17).

<sup>364</sup> A questo Melchiorre aggiunge: «Se la costituzione dell'utopia è sempre legata al suo fondo religioso, si deve d'altra parte notare che l'essenza stessa dell'utopia è sollecitata o impedita da un determinato tipo di religiosità. [...] Bisognerebbe cogliere in radice la diversa incidenza della religiosità calvinistica e di quella luterana nello spirito del capitalismo: si arriverebbe a comprendere perché nel primo caso possa costituirsi una figura utopica e non nel secondo caso» (V. Melchiorre, *La coscienza utopica*, p. 136).

<sup>365</sup> *Ivi*, p. 135.

È per questo motivo che Melchiorre ha potuto affermare che, nonostante le utopie più celebri siano quelle dei modelli perfettamente definiti della città terrena, queste non sono il più proprio sviluppo della coscienza utopica, in quanto frutto più della fantasia singolare che di una consapevolezza sociale. Per Melchiorre, infatti, l'utopia dev'essere misurata per la sua «capacità di enucleare la situazione globale e cruciale d'una società»<sup>366</sup>.

Ideologia e utopia, in definitiva, sono sostenute da uno schema che in apparenza è identico – quello della totalizzazione storica –, ma che poi, in realtà, finisce per prendere due direzioni completamente diverse: da una parte quella della mistificazione conservatrice dell'ideologia e dall'altra quella della protensione rivoluzionaria dell'utopia. La riflessione storica, allora, deve orientare la sua ricerca proprio in funzione di questa struttura, interrogandosi sul modo in cui gli eventi pongono la questione della trascendenza – «se secondo verità o secondo finzione, se in forza di una critica radicale o in forza di una retorica conservatrice»<sup>367</sup> –, per sforzarsi poi a promuovere quell'utopia che è l'unica struttura capace di sorreggere la dialettica della libertà, che costituisce a sua volta il movimento della coscienza umana nella storia.

## Cap. 2. L'utopismo di oggi: la tecnica

I ragionamenti condotti da Virgilio Melchiorre sulla necessità di riscattare la reputazione della coscienza utopica, per risvegliarla nei cuori delle persone e nel corso della storia, sono stati una costante nel corso della sua produzione filosofica. Melchiorre ha parlato di questo tema, praticamente senza sosta, per tutta la seconda metà del secolo scorso fino a pochi anni orsono, declinando inoltre con grande lucidità il problema all'interno del contesto della società contemporanea. In particolare, già all'alba degli anni Settanta del Novecento, la tecnica si presentava come il più diffuso e il più pericoloso tra gli utopismi. Non a caso, il tema della tecnica è stato uno dei temi centrali della riflessione filosofica internazionale per tutto il corso del XX secolo, e anche oggi si riflette

---

<sup>366</sup> *Ivi*, p. 137. Scrive infatti Melchiorre: «La ricerca dello storico sarà a questo punto alterna e dovrà passare dall'esame dello stato sociale a quello della sua riflessione, e da questo a quello. Potrà riferirsi alla potenza sintetica di un uomo, ma dovrà riferirla ai suoi presupposti ambientali e dovrà sconfessare la tentazione della figura analitica e definitiva: fra trascendenza e dato, l'utopia è tanto più reale, tanto più attiva e diffusa in una zona storica, quanto più è fluida nella sua precisione» (*ibidem*).

<sup>367</sup> V. Melchiorre, *Struttura della coscienza storica*, p. 98.



costantemente, in modo interdisciplinare, su quali debbano essere le modalità dell'utilizzo dell'apparato tecnologico, perché da strumento non diventi indicatore di fini.

Il sapere tecnico-scientifico, infatti, negli ultimi anni ha goduto di uno sviluppo così rapido da non avere precedenti; sviluppo che però troppe volte non è stato accompagnato da un'adeguata riflessione su quali fini dovesse perseguire, e che si è svolto, perciò, in modo spesso caotico e, a tratti, anche dannoso. Queste considerazioni devono essere ribadite, a maggior ragione, nell'immediata attualità, in cui lo sviluppo della tecnica, ormai sempre più veloce, avanza assumendo volti continuamente nuovi, tanto che quasi ogni giorno si può assistere a dibattiti sull'utilizzo, oltre che dei classici macchinari industriali, anche e soprattutto del digitale, dei *social media*, dell'intelligenza artificiale, dei robot e di strumentazioni simili. Diventa, perciò, cruciale continuare a riproporre la riflessione di Melchiorre sulla coscienza utopica con la sua applicazione alla società contemporanea, in cui l'utopismo della tecnica, anziché superato, sembra risultare invece – se possibile – ancora più invadente.

La tecnica, nel contesto della società contemporanea, si presenta infatti come un utopismo perché pretende di identificarsi con l'assoluto e di mutare la propria funzione da mezzo a fine. Si può, perciò, parlare di una vera e propria ideologia della tecnica, che si propone di fare progetti basandosi sul contesto concreto, ma al contempo rimuove il suo riferimento ad una meta trascendente, a cui la sua assolutizzazione non vuole lasciar spazio. Così facendo, la tecnica soffoca il movimento dialettico della libertà, che caratterizza essenzialmente la coscienza umana e l'andamento della storia, e che è tipico, invece, della progettazione utopica.

Melchiorre può, così, affermare che, anche se ad oggi l'opinione comune è solita ripetere che nella società contemporanea ormai tutte le ideologie sono cadute, in realtà è forte la presenza di un'ideologia della tecnica che continua ad essere più imperante che mai<sup>368</sup>. Già Habermas aveva evidenziato come questa ideologia non solo esista, ma sia anche più inesorabile ed estesa rispetto ad ogni altra ideologia precedente, perché riguarda l'intero genere umano:

---

<sup>368</sup> Scrive Melchiorre: «D'altra parte, l'ordine della programmazione costituisce un naturale sviluppo, una razionalizzazione della prassi industrializzata. E questo non permette di ripetere, come si fa di solito, che qui non è più luogo di ideologie, ma d'una strumentalizzazione tecnica in sé neutrale ed ugualmente aperta ad ogni direzione. Se è, infatti, vero che il contrasto ideologico appare sopito, ciò può anche significare che la dilatazione tecnologica ha finito con l'imporre una sua segreta prospettiva, infine l'ideologia stessa che si è venuta incarnando» (V. Melchiorre, *La coscienza utopica*, p. 123).

[Questa ideologia] non solo giustifica il parziale interesse di una classe determinata e reprime il bisogno parziale di emancipazione da parte di un'altra classe, bensì colpisce l'interesse all'emancipazione del genere umano in quanto tale.<sup>369</sup>

Ormai, infatti, la maggior parte delle scelte di pianificazione, sottomesse alla logica della tecnica, assume un carattere più quantitativo che qualitativo, che si adegua all'organizzazione della produzione industriale, «il cui criterio sta proprio nella ripetizione e nella serialità»<sup>370</sup>. Le individualità del lavoratore e del consumatore, ormai riferibili a dei soggetti massificati e uniformati all'ideologia dominante, sono, perciò, appiattite gradualmente «nella misura in cui cresce l'offerta del lavoro industriale e quella del suo prodotto»<sup>371</sup>. Si viene a creare, così, una situazione in cui si verificano sicuramente un maggior benessere e un'accresciuta libertà dal bisogno, ma allo stesso tempo si diffonde sempre di più una preoccupante omologazione dell'immaginazione desiderante. La proliferazione del benessere, infatti, di per sé è positiva, ma il problema è che in molti casi non va di pari passo con un miglioramento delle condizioni favorevoli ad un progresso delle coscienze:

Possiamo, certo, non irrigidirci in conclusioni pessimistiche. Ed anzi possiamo ipotizzare che la diffusione del benessere e la libertà dal bisogno debbano ancora consolidare la propria ampiezza e che, solo allora, sarà dato un risparmio considerevole di tempo, di fatica, di energie, liberate infine per superiori spazi di responsabilità o di invenzioni personali. Ma sarà, tuttavia, possibile una nuova e più ampia coscienza personale, potrà questa costituirsi sulla condizione d'una coscienza sempre più livellata nel senso della richiesta seriale?<sup>372</sup>

La conoscenza tecnica può certamente diminuire, anche in modo positivo, la forza di condizionamento che il mondo esercita sull'uomo, ma «l'intelligenza storica può anche decadere verso il rifugio dell'inerzia manipolata e dunque non più nemica, almeno in apparenza»<sup>373</sup>. Il rischio che viene amplificato in un simile contesto è, dunque, quello che riguarda la possibilità di rimanere impigliati negli oggetti prodotti e nella loro serialità, venendo trascinati «in una prospettiva sempre meno dialettica delle coscienze»<sup>374</sup>. Quello che può attuarsi è un paradossale progresso nel dominio tecnico del mondo che, però, si

---

<sup>369</sup> J. Habermas, *Teoria e prassi nella società tecnologica*, p. 224, trad. it. di C. Donolo, Laterza, Bari 1969; tit. originale *Technik und Wissenschaft als Ideologie* (1968).

<sup>370</sup> V. Melchiorre, *La coscienza utopica*, p. 124. Aggiunge Melchiorre: «Dal punto di vista dell'immediatezza economica, una elevata quantità del prodotto e la corrispondente quantità del consumatore sono, così, un fondamentale principio di incremento; la produzione meccanizzata sembra quindi sopravvivere e prosperare solo a condizione di tradurre la quantità nella serialità e nella corrispondente massificazione del consumatore» (*ibidem*).

<sup>371</sup> *Ibidem*.

<sup>372</sup> *Ibidem*.

<sup>373</sup> *Ivi*, p. 121.

<sup>374</sup> *Ivi*, p. 125.

chiude nel suo accrescimento fine a se stesso e contemporaneamente esclude, o riduce gradualmente, «il rapporto con la totalità trascendente che è principio ultimo d'ogni coscienza dialettica, d'ogni processo qualitativo e non unidimensionale»<sup>375</sup>.

Melchiorre ricorda, così, le parole di speranza di Adorno<sup>376</sup>, il quale sostiene che, anche se il progresso delle tecniche che si situa all'interno del mondo è il nemico per eccellenza del progresso globale dell'uomo, allo stesso tempo, però, esso ne mantiene aperta la possibilità, oltre la trama delle sue stesse leggi. La riscoperta di un progresso tecnologico sano, infatti, permetterebbe di comprendere come la sua funzione naturale non sia quella di contrapporsi, quanto piuttosto di servire il progresso globale dell'umanità, espresso più propriamente dall'utopia che dall'ideologia.

Il problema, perciò, è che nello scenario della società attuale la tecnica ha assunto una forma degenerata<sup>377</sup>: riprendendo quanto si è detto in precedenza, se l'uomo decide di fermarsi nell'«ospitalità tetica dell'oggetto»<sup>378</sup>, dimenticandosi di quell'antitesi che lo invita al trascendimento, allora finisce per perdersi nella misura dei propri prodotti e per risolversi nella quantità e nell'estensione, costituendosi, in definitiva, come uomo-massa. Questo fenomeno dell'uomo-massa, che è anche il risultato auspicato da quel potere dispotico che ricerca la maggiore manipolabilità possibile dei propri sudditi, ha assunto dimensioni spropositate nella società odierna:

Tanto più ampia è la zona manipolata del mondo, tanto più ampia è la possibilità che l'uomo vi si riduca: il fenomeno dell'uomo-massa, dell'uomo prevedibile e misurabile a guisa dell'estensione e della determinazione spaziale, non a caso va acquistando nel nostro tempo dimensioni sconcertanti. Che il mondo sia più sottomesso all'uomo vuol dire che l'uomo cresce in potere, e che il potere cresca vuol anche dire che può maggiormente concentrarsi e più esser dispotico: forze economiche e tecnocrazia possono, dunque, meglio disporre dell'uomo-massa, possono confermarlo e accrescerlo nella sua alienazione, possono prevederne i movimenti e pianificarne il futuro in una città tanto ordinata quanto inumana.<sup>379</sup>

Se, dunque, la falsa dialettica del determinismo storico sembrava giunta al suo termine, a questa, però, sta già subentrando l'antidialettica della pura teticità tecnica, che porta con sé il rifiuto della trascendenza e, conseguentemente, di ogni autentica utopia. Come già evidenziava Mannheim, la rimozione dell'utopia coincide, poi, con il delinarsi

---

<sup>375</sup> *Ibidem*.

<sup>376</sup> Cfr. W. T. Adorno, *Dialettica negativa*, p. 10, trad. it. di C. A. Donolo, Einaudi, Torino 1970; tit. originale *Negative Dialektik* (1966).

<sup>377</sup> Melchiorre si domanda: «Per tornare alla pianificazione tecnologica, nulla sembra vietare che alla sua sorgente sia reperibile una componente utopica e quindi una tensione dialetticamente protesa ai diversi versanti dell'universale, ma questa componente non fu presto soffocata dalla semplicità del mito quantitativo?» (V. Melchiorre, *La coscienza utopica*, p. 127).

<sup>378</sup> *Ivi*, p. 121.

<sup>379</sup> *Ibidem*.

di una condizione di staticità all'interno della quale l'essere umano non è nulla più di una cosa<sup>380</sup>. La situazione che si presenta è così paradossale, in quanto l'individuo umano, proprio grazie al conseguimento del massimo grado di razionalità nel controllo della realtà, rimane senza ideali e diventa un semplice animale impulsivo.<sup>381</sup>

Romano Guardini, nel corso della sua analisi dei valori contemporanei, si è spinto ancora oltre nel determinare quale potesse essere la criticità del tempo presente. Per Guardini il punto critico non va fatto coincidere di per sé con l'avvento della tecnica e la conseguente formazione della "massa umana", bensì con le dimensioni esagerate che questi fenomeni vengono ad acquisire nella contemporaneità. La serialità e la pianificazione tecnologica, infatti, assumono una certa gravità proprio perché determinano un cambiamento radicale dell'esperienza umana:

Con una disinvoltura sempre maggiore gli uomini sono trattati come oggetti, dalle innumerevoli forme di "concezione" statistica e amministrativa, sino alle inconcepibili violazioni dei singoli, dei gruppi e persino di interi popoli. E questo non solo nella necessità e nei parossismi della guerra, ma come forma normale di governo e di amministrazione. Ma ci sembrerebbe di mancare di giustizia di fronte a questo fenomeno, se lo vedessimo dal punto di vista della scomparsa del rispetto e della mancanza di scrupoli nell'impiego della forza. È certamente vero anche questo, ma quelle carenze morali non si presenterebbero in tali proporzioni e non sarebbero così facilmente accettate da coloro che vi sono coinvolti, se tutto questo processo non presupponesse una trasformazione strutturale nell'esperienza dell'io e dei suoi rapporti con gli altri.<sup>382</sup>

La caratteristica principale di questa trasformazione dell'esperienza consiste nel fatto che le pianificazioni orizzontali e i macchinari caratteristici dell'organizzazione tecnologica della massa fanno riferimento ad una modalità conoscitiva che è di per sé valida, ma che, nel momento in cui si assolutizza, assume un valore negativo. Gli esempi possono essere molteplici: dall'egemonia dell'aspetto sperimentale e razionale della scienza moderna, alla considerazione della vita come una concatenazione di cause ed effetti empirici che è possibile comprendere e guidare. Il fulcro della questione sta, quindi, proprio nell'assolutizzazione di uno specifico modo di intendere l'esistenza – quello tipico della tecnica – che, per Guardini, comporta il declino della coscienza religiosa e

---

<sup>380</sup> Come spiega Ricoeur, Mannheim aveva ben evidenziato il pericoloso declino dell'utopia nella società contemporanea: «La principale idea di Mannheim è che il processo storico stia conducendo al declino dell'utopia e quindi alla progressiva scomparsa della non-congruenza con la realtà. La gente si adatta sempre più alla realtà, e questo adattamento uccide l'utopia» (P. Ricoeur, *Conferenze su ideologia e utopia*, p. 298).

<sup>381</sup> Scrive Mannheim: «Così, dopo un lungo e tortuoso, ma eroico sviluppo, giunto al punto più alto di consapevolezza, quando la storia cessa di essere un cieco destino e sempre più diviene una nostra creazione, l'uomo verrebbe a perdere ogni volontà di dare un senso alla storia e, pertanto, ogni capacità di intenderla» (K. Mannheim, *Ideologia e utopia*, p. 266).

<sup>382</sup> R. Guardini, *La fine dell'epoca moderna*, pp. 66-67, trad. it. di M. Paronetto, Morcelliana, Brescia 1954; tit. originale *Das Ende der Neuzeit* (1950).

l'indebolimento di una religiosità naturale; la modalità di comprensione intellettuale basata sull'analisi e sulle distinzioni implica infatti che una prospettiva totalizzante e sintetica – com'è invece quella religiosa – possa essere considerata solamente come «un punto d'arrivo, un successivo punto d'acquisto, una conclusione»<sup>383</sup>.

La soluzione, come sottolinea anche Melchiorre, dev'essere piuttosto quella di far comunicare dialetticamente questo processo analitico con l'intuizione sintetica e totalizzante. Come già si poteva comprendere leggendo le pagine guardiniane del *Der Gegensatz*<sup>384</sup>, infatti, la tipica polarità tra conoscenza razionale e intuitiva nasconde, in realtà, una profonda relazione tra i suoi termini: concetto e intuizione vanno, perciò, tenuti insieme.

Il razionalismo moderno, però, si adagia solo sulla dimensione del concetto, ed è questo errore che lo porta a teorizzare una finitezza assoluta<sup>385</sup>. Melchiorre spiega, perciò, come sia necessario che venga riconosciuto nell'esperienza «un aspetto che non si risolve e non si condiziona nel processo storico, ma piuttosto lo fonda e lo costituisce come condizione originaria»<sup>386</sup>: bisogna, cioè, recuperare la trascendenza che sta al di là del concetto razionalistico, e che tuttavia lo fonda e lo accompagna dialetticamente. Per poter fare questo, però, è necessario partire da un'analisi della mentalità contemporanea<sup>387</sup>, e Melchiorre scrive a riguardo:

L'uomo primitivo, l'uomo di ogni antichità religiosa, infine l'uomo dell'antico e del nuovo Testamento vivono in una straordinaria coscienza di Dio e della sua rivelazione. Il tempo moderno pensa a quell'uomo come alla ingenuità del bambino, ma non si chiede se il proprio modo di conoscere sia proprio quello naturale ed essenziale.<sup>388</sup>

Marcuse, coerentemente con le parole di Guardini e Melchiorre, rileva nella società contemporanea un'importante carenza del modo di pensare dialettico e la prevalenza di un modo quantitativo, piuttosto che qualitativo, di concepire il progresso:

---

<sup>383</sup> V. Melchiorre, *Guardini filosofo*, in *La coscienza utopica*, p. 193.

<sup>384</sup> Cfr. R. Guardini, *L'opposizione polare*, in *Scritti filosofici*, I, p. 145.

<sup>385</sup> Scrive Guardini: «Il razionalismo vede in tutto ciò l'espressione del fatto che l'uomo non è ancora diventato padrone di se stesso, che non ha ancora sufficientemente conosciute e dominate le cose. Quando questo avverrà, quei sentimenti spariranno. L'uomo prenderà in mano tutta la responsabilità dell'esistenza e applicherà le sue energie, sprecate fino adesso nell'irreale, ai propri compiti» (R. Guardini, *Scritti filosofici*, II, p. 223).

<sup>386</sup> V. Melchiorre, *Guardini filosofo*, p. 197.

<sup>387</sup> Spiega ancora Guardini: «Bisognerebbe vedere se la nostra concezione moderna, secondo cui la realtà puramente empirica e profana è il dato primo, partendo dal quale attraverso un qualche atto induttivo, introspicente o inferenziale, arriviamo al numinoso, se tale concezione non importi invece qualcosa di tardivo, reso possibile da una vanificazione del mondo e da un impoverimento dell'atto che lo apprende» (R. Guardini, *Scritti filosofici*, II, p. 240).

<sup>388</sup> V. Melchiorre, *Guardini filosofo*, p. 203.

Oggi, il modo di pensare dialettico è estraneo al nostro intero universo di termini e azioni. Esso sembra appartenere al passato ed essere respinto dalle conquiste della civiltà tecnica. La realtà di fatto sembra abbastanza promettente e produttiva per respingere o assorbire in sé ogni alternativa. L'accettazione, e anche l'affermazione, di tale realtà appare pertanto come l'unico principio metodologico ragionevole. Inoltre, un tale atteggiamento non impedisce né la critica né il mutamento: al contrario, l'insistenza sul carattere dinamico dello *status quo* e sulle perenni "rivoluzioni" costituisce uno tra i suoi più validi sostegni. Una tale dinamica, tuttavia sembra operare perennemente entro lo stesso schema di vita: rendere più facile il dominio sull'uomo da parte dell'uomo e dei prodotti del suo lavoro, anzi che abolirlo. Il progresso diviene quantitativo e tende a rimandare all'infinito il passaggio dalla quantità alla qualità, cioè l'affermazione di nuovi modi di esistenza con nuove forme di ragione e di libertà.<sup>389</sup>

## 2.1. Le origini dell'ideologia tecnica

Se si volesse comprendere quale possa essere stato il percorso che ha portato la società contemporanea ad adottare una modalità di pensiero ideologica nei confronti della tecnica, si potrebbe identificare emblematicamente, con Mounier, il suo inizio con la filosofia di Cartesio<sup>390</sup>. Mounier precisa preliminarmente che, anche se Cartesio ha capovolto l'ordine tradizionale della metafisica – così che le cose non servissero più a conoscere Dio, ma fosse Dio a servire per conoscere le cose –, egli ha sempre inteso la stessa metafisica «non solo come garanzia, bensì come fondamento e principio»<sup>391</sup>. Nei suoi scritti, infatti, Cartesio si è costantemente opposto ad ogni ateismo, preoccupandosi di confutare le obiezioni dei libertini: insomma, è impossibile negare la presenza di una componente religiosa in Cartesio<sup>392</sup>. Nonostante questo, bisogna però constatare che il suo itinerario religioso, anche se aveva le migliori intenzioni, ha portato con sé «i germi di un universo antropocentrico»<sup>393</sup>.

Nel pensiero di Cartesio, infatti, teocentrismo e antropocentrismo sono i due lati di una stessa medaglia, quella della dottrina della trascendenza assoluta di Dio: se l'infinito è inaccessibile, l'uomo è spinto ad abbassare lo sguardo all'orizzonte umano, che è l'unico a rimanere a lui disponibile. La sua filosofia, perciò, è antropocentrica

---

<sup>389</sup> H. Marcuse, *Reason and Revolution*, trad. it. di A. Izzo, Il Mulino, Bologna 1966, pp. 6-7.

<sup>390</sup> Con questo non si vuole affermare che la persona di Cartesio sia responsabile della deriva che l'utopia della tecnica ha preso nella modernità, ma si vuole piuttosto prendere la sua filosofia come esempio emblematico della tendenza di pensiero da cui ha preso avvio questo processo che è giunto fino ai giorni nostri.

<sup>391</sup> V. Melchiorre, *L'interpretazione di Cartesio nel pensiero E. di Mounier*, in *La coscienza utopica*, p. 159.

<sup>392</sup> Melchiorre, riprendendo le considerazioni di Mounier, sottolinea anche che «c'è un'altra figura di Cartesio, meno nota e certo incompleta, ma più ampia e comprensiva», che però – a motivo della sua morte avvenuta in giovane età, proprio quando stava iniziando l'evoluzione del suo pensiero – non si è potuta pienamente sviluppare (*ivi*, p. 168).

<sup>393</sup> *Ivi*, p. 159.

proprio perché, ancor prima, è teocentrica, e lo è «nella misura in cui questo antropocentrismo è eccessivo»<sup>394</sup>. Con questa impostazione, l'esito più scontato non poteva che essere quello dell'utilitarismo e del dominio sulla natura:

Si tenga poi presente l'interesse umanistico di Cartesio e la sua stessa concezione della filosofia in funzione di uno sviluppo integrale dell'uomo, della sua salute, delle sue scienze, del suo possesso della natura. Questo impulso umanistico, tagliato da un esercizio del mistero e da una costante ricerca di Dio, doveva dar luogo ad una civiltà utilitaristica: Dio cessa d'essere un'attrazione per divenire un puro centro d'impulso. Aristotele – ricorda Maritain<sup>395</sup> – diceva esserci più gioia a conoscere imperfettamente le cose divine che non perfettamente le cose proporzionate al nostro spirito. Per quest'ultima via, che è la via di Cartesio, si disvela la ricca prospettiva del dominio, della natura piegata e utilizzata.<sup>396</sup>

Il problema di fondo sta, così, in un modo scorretto di intendere la trascendenza, a cui consegue la scelta di appiattirsi sulla sola immanenza<sup>397</sup>; l'esperienza della realtà sensibile deve, invece, venire pensata come esperienza dell'unione tra immanenza e trascendenza, della compenetrazione tra finito e infinito: in definitiva, come esperienza del mistero. L'assoluto, infatti, è incomprendibile di per sé e ogni realtà, partecipando dell'assoluto, partecipa anche della sua incomprendibilità; questa incomprendibilità, però, non coincide con l'assurdo, con qualcosa che non può mai in alcun modo essere compreso, bensì con il mistero, ovvero con qualcosa che, in quanto impossibile da adeguare, non si finisce mai di comprendere. Per esplorare il mistero dell'esistenza, perciò, il pensiero della chiarezza e della distinzione è inadeguato, perché l'intelligenza umana deve tendere, invece, alla complessità, alla «profondità comunicante degli esseri con l'Essere»<sup>398</sup>:

---

<sup>394</sup> *Ivi*, p. 158.

<sup>395</sup> Cfr. J. Maritain, *Le songe de Descartes*, Buchet Chastel, Paris 1932, pp. 272-274. Cfr. anche J. Maritain, *Distinguer pour unir: ou Les degrés du savoir*, Desclée de Brouwer, Paris 1932.

<sup>396</sup> V. Melchiorre, *L'interpretazione di Cartesio nel pensiero di E. Mounier*, pp. 158-159.

<sup>397</sup> Spiega infatti Mounier: «Per pensare una trascendenza bisogna difendersi da immagini spaziali. Una realtà trascendente ad un'altra non è una realtà separata e sospesa sopra di essa, ma una realtà superiore in qualità di essere, che l'altra non può raggiungere con un movimento continuo, senza un salto della dialettica e dell'espressione. I rapporti spirituali sono rapporti d'intimità nella distinzione e non d'esteriorità nella giustapposizione. E perciò il rapporto di trascendenza non è esclusivo d'una presenza della realtà trascendente al cuore della realtà trascesa: Dio, dice sant'Agostino, mi è più intimo della mia stessa intimità» (E. Mounier, *Le Personalisme*, in *Ouvres*, III, p. 485; traduzione di V. Melchiorre). Melchiorre aggiunge che l'immagine alterata della religione su cui si basano gli argomenti di gran parte degli atei è frutto proprio di un fraintendimento che spinge a ritenere che Dio sia totalmente altro rispetto al mondo. Anche la critica alla religione di Marx si basa su di un simile fraintendimento del rapporto tra immanenza e trascendenza (cfr. V. Melchiorre, *Storicismo, coscienza utopica e storicità*, pp. 151-152). A questo, Melchiorre aggiunge: «È solo da Dio, la dimora della luce, che viene costituito l'uomo con la sua apertura sull'assoluto e con la sua autonomia. Ma proprio in quanto è costituito nella sua autonomia, l'uomo è anche esposto alla tentazione radicale che fraintende il silenzio dell'infinito e si arroga il ruolo della fondazione assoluta» (V. Melchiorre, *Mysterium iniquitatis: la disperazione diabolica*, in *Id.*, *Ideologia, utopia, religione*, p. 319).

<sup>398</sup> V. Melchiorre, *L'interpretazione di Cartesio nel pensiero E. di Mounier*, p. 160.

In tal senso la ricerca del mistero non è una forma di ambiguo lirismo, e non è neppure l'indicazione di un vuoto conoscitivo: è una ricerca che marcia ai confini dell'intelligibile, è l'ultimo sforzo di comprendere il reale attestando il suo radicarsi in un trascendente, cioè in un positivo che si dà come presenza velata.<sup>399</sup>

Quello che qui si sta evidenziando, perciò, non è la necessità di rifiutare il regno dell'evidenza preso di per sé, quanto piuttosto di rifiutare la sua riduzione ad una pura matematicità che escluda ogni altra modalità di comprensione dell'esistenza<sup>400</sup>. Il campo dell'evidenza, infatti, è l'unico in cui la coscienza può cogliere l'espressione dell'assoluto: il problema si presenta solo quando si pretende che questo campo esaurisca l'assoluto stesso<sup>401</sup>. Il caso di Cartesio, perciò, è emblematico perché, anche se nella sua filosofia la «distinzione» matematica non costituisce l'unica dimensione del sapere, una volta che venga eletta come criterio di verità, deve però «ricacciare ogni altra dimensione nell'incomprensibile»<sup>402</sup>:

Della stoffa del mondo la matematica ha conservato soltanto l'aspetto ridicibile a cifre e facilmente calcolabile; pallida città di numeri in un paesaggio senza sfondo, senza colore, senz'anima. Il mondo ne traeva purezza e una stabilità sconosciute. Ma l'uomo ne era assente e non si trovava che vuoto. L'universo risultava sdoppiato e lo spirito vagava, senza meta, su questa macchina, che riduceva la sua essenza a pura tecnica; al di sopra una superstruttura spirituale, così radicalmente estranea ad esso che non avrebbe tardato a rivelarsi inefficace e superflua.<sup>403</sup>

Melchiorre può così sottolineare, riprendendo l'analisi condotta da Maritain<sup>404</sup>, come nella modernità si sia verificata, dunque, «una progressiva materializzazione della scienza, ridotta a collezione, a coordinamento, ad accumulo di nozioni»<sup>405</sup>; e come il mondo fisico, riconoscibile ormai solo nella sua estensione e nella sua distinzione da quello spirituale, sia necessariamente sprofondato nel materialismo: «la medicina curerà l'uomo come puro corpo, l'economia si sottrarrà all'etica, e ad una morale ascetica si sostituirà una morale tecnologica o utilitaristica»<sup>406</sup>.

---

<sup>399</sup> *Ivi*, pp. 159-160.

<sup>400</sup> Per Melchiorre, è proprio da qui che scaturiscono sia l'idealismo che il materialismo: «L'ambiguità del pensiero chiaro e distinto corre, dunque, da una astratta lucidità intellettuale ad una evidenza sensibile di pura estensione: la distinzione, come unico criterio di verità e senza un sufficiente contrappunto di correlazione, si risolve in un procedimento matematico, che è poi semplice trascrizione dell'esteso sensibile. E così, Cartesio non volendo, si aprono le due strade possibili dell'idealismo e del materialismo. Storicamente il materialismo si porrà come antitesi dell'idealismo, ma l'uno e l'altro discendono dal medesimo equivoco, quando rifiutano l'unità ambivalente del reale» (*ivi*, pp. 164-165).

<sup>401</sup> Scrive Adorno: «Nessun assoluto è esprimibile se non in materiali e categorie dell'immanenza, mentre tuttavia né questa nella sua contingenza né la sua essenza totale devono essere idolatrate» (Adorno, *Dialettica negativa*, p. 368).

<sup>402</sup> V. Melchiorre, *L'interpretazione di Cartesio nel pensiero di E. Mounier*, p. 164.

<sup>403</sup> E. Mounier, *Rivoluzione personalistica e comunitaria*, p. 50.

<sup>404</sup> Cfr. J. Maritain, *Le songe de Descartes*, pp. 29-132.

<sup>405</sup> V. Melchiorre, *L'interpretazione di Cartesio nel pensiero E. di Mounier*, p. 164.

<sup>406</sup> *Ivi*, p. 165.



La conseguenza ultima della *forma mentis* che ha preso avvio dalla filosofia di Cartesio – spiega Mounier – coincide, così, con il fatto che nel mondo si persegue ormai unicamente la scienza «della quantità, del sensibile e dell'utilizzabile; quindi non più la scienza armoniosa e architettonica d'un universo, ma un'analisi breve e serrata di strutture meccaniche, tesa verso un'organizzazione industriale»<sup>407</sup>.

## 2.2. Disperazione e speranza nel tempo della tecnica

Sulla base di quello che si è detto, Melchiorre può evidenziare, allora, come il primato della distinzione nella società contemporanea abbia sia messo in ombra il senso del mistero e di una società metafisica sia svalutato la dimensione del mondo in una prospettiva quantitativa e misurabile, tipica della scienza e del «tempo borghese del possesso e dell'avere»<sup>408</sup>. Il capitalismo moderno, infatti, si fonda proprio sulla sostituzione della categoria dell'essere con quella dell'avere, come dimostra il ruolo di primaria importanza che riveste il denaro all'interno del suo sistema. Come è stato

---

<sup>407</sup> E. Mounier, *Rivoluzione personalistica e comunitaria*, pp. 52-55. Aggiunge sempre Mounier: «Poiché l'uomo trova nutrimento nella sua conoscenza, tutta la sua anima si è rattrappita a questa visione meschina del mondo. L'uomo non considera più se non ciò che egli misura col proprio metro. La grandezza è costituita da un certo numero di zeri messi a destra: rendita, costi, prezzi. Il tempo, che rappresenta la pazienza e la speranza del mondo, egli l'annette a questa prospettiva, facendo l'apologia della velocità. L'uomo è impaziente di gare, non per quanto esse rappresentano di sforzo, di tensione umana, di continuità, ma per una specie di ebbrezza in continuo aumento in un animo matematico, simile a quella che solleva tutto un popolo intorno alle statistiche del Piano quinquennale... A confronto di questa farandola di statistiche e di questo vertiginoso volteggiare di virtuosismi i valori duraturi annoiano, poiché esigono una capacità di vedere le cose immateriali, una conversazione paziente e pacata, una ricerca lenta e oscura... Bisogna che la materia ritrovi il suo luogo e la sua anima perché noi ne ritroviamo il cammino. Solo lo spirito rende tutte le cose solide: quindi la materia ritrovi con lo spirito quella familiarità che le farà riacquistare la vita interiore, la trasparenza, la pace attiva ed organica delle sue parti. Per ogni altro scopo, che non sia la scienza analitica o lo sfruttamento industriale, aboliamo fra la materia e noi quei surrogati astratti: denaro, numero, schema, visuale. Impariamo ancora il senso carnale del mondo, la dimestichezza con le cose» (*ibidem*).

<sup>408</sup> V. Melchiorre, *L'interpretazione di Cartesio nel pensiero di E. Mounier*, p. 166. Scrive a riguardo Mannheim: «In questa tendenza si rivela un atteggiamento, per cui tutte le idee sono screditate e tutte le utopie vengono eliminate. Questa attitudine prosaica che sta ora affermandosi deve essere, in larga misura, salutata come il solo mezzo adatto al controllo della presente situazione, come la trasformazione dell'utopismo in scienza, come la distruzione delle deludenti ideologie che sono incongruenti con la realtà attuale. Per riuscire a vivere in completo accordo con la realtà del mondo senza far ricorso ad alcun elemento trascendente, utopico o ideologico, si richiederebbe o una forma d'insensibilità che la nostra generazione non saprebbe probabilmente acquistare o la spontaneità di una generazione nata da poco al mondo. Oggi come oggi, questa è forse la sola forma di esistenza possibile in un mondo che non è più in via di sviluppo. È probabile che i principi morali non possano offrirci niente di meglio che la "genuinità" e la "franchezza" in luogo degli antichi ideali. La genuinità (*Echtheitskategorie*) e la spontaneità altro non sembrano che la proiezione nella sfera dell'etica della concretezza o del realismo prevalenti nel nostro tempo. Forse un mondo incapace di sviluppo può apportare questo. Ma abbiamo veramente raggiunto lo stadio in cui possiamo fare a meno degli impulsi? Non comporterà questa eliminazione di ogni tensione anche quella dell'attività politica, la soppressione di ogni concreto atto di vita?» (K. Mannheim, *Ideologia e utopia*, pp. 259-260).

evidenziato da Marcel<sup>409</sup>, però, la via dell'averè non potrà mai arrivare a stabilire un contatto con l'essere perché, mentre si possiede solamente quello che è numerabile, l'essere è invece, fino alle sue più piccole parti, inesauribile per eccellenza. È questo il motivo per cui il tempo dell'averè, in definitiva, anche il tempo della disperazione: esso, infatti, è il tempo della «sete che accumula e, accumulando, perde e si allontana»<sup>410</sup>. Melchiorre può, perciò, scrivere:

Non possiamo nasconderci che l'uomo contemporaneo ha spesso tremato nelle sue profondità: la sicurezza del suo potere e la forza del suo crescente benessere non hanno impedito, anzi hanno paradossalmente dischiusa la via della disperazione. [...] Ciò significa che la disperazione e la speranza, che le si contrappone, riguardano l'essere stesso dell'uomo, la sua identità essenziale ed il suo destino storico. [...] Si direbbe che, alle soglie dell'impresa illuministica, l'uomo moderno abbia voluto vincere il limite che lo separava da una intelligenza assoluta, dalla capacità di dominare il mondo alle radici: la speranza doveva, allora, mutarsi in convinzione. Ora diciamo: in presunzione.<sup>411</sup>

Le persone che cercano se stesse solo nel mondo finito e che affidano la propria esistenza alla forza degli enti vivono, infatti, in un disperato rapporto d'averè: «io ho o mi aspetto d'averè ciò che non sono, ciò che è altro da me, che mi condiziona dall'esterno e su cui reagisco, possedendo e disponendo»<sup>412</sup>. Una vita basata solo sull'estensione non può che coincidere con una vita disperata, perché l'estensione tende a sopire la dimensione trascendente dell'esistenza, che però è essenziale per la vita delle coscienze e ne alimenta la speranza<sup>413</sup>:

L'estensione non è che l'aspetto sensibilmente chiaro e superficiale del mondo e non può esaurirne la partecipazione all'Essere, non può coglierne la incommensurabilità. Anzi, riferita a questo rapporto metafisico, l'estensione stessa apparirà ben oltre la sua dimensione matematizzabile e si chiarirà come limitarsi dell'essere.<sup>414</sup>

Tuttavia, nonostante il metodo scientifico – che si fonda su obiettivazione, chiarezza e distinzione – non permetta un accesso alla partecipazione simbolica, è anche

---

<sup>409</sup> Cfr. G. Marcel, *Dal rifiuto all'invocazione: saggio di filosofia concreta*, trad. it. di L. Paoletti, Città Nuova, Roma 1976; tit. originale *Du refus a l'invocation* (1940).

<sup>410</sup> V. Melchiorre, *L'interpretazione di Cartesio nel pensiero di E. Mounier*, p. 166.

<sup>411</sup> V. Melchiorre, *Per una definizione della speranza*, pp. 233-234.

<sup>412</sup> *Ivi*, p. 238.

<sup>413</sup> Scrive, infatti, Agostino: «Pertanto il sommo bene della città di Dio è la pace eterna definitiva, non quella attraverso la quale i mortali passano col nascere e il morire, ma quella in cui gli immortali rimangono senza alcuna soggezione ai contrari. Chi dunque può negare che quella vita è sommamente felice e nel confronto non giudica sommamente infelice questa che trascorre nel tempo anche se è colma dei beni dell'anima, del corpo e del mondo esteriore? Ma chiunque la giudica in maniera da riferire il suo scorrere al fine di quella vita che ama con grande ardore e che spera con grande fiducia, non assurdamente si può considerare felice anche in questo tempo di quella speranza anziché di questa vicenda. La vicenda presente senza la speranza è una falsa felicità e una grande infelicità» (Agostino, *La città di Dio*, XIX, 20).

<sup>414</sup> V. Melchiorre, *L'interpretazione di Cartesio nel pensiero di E. Mounier*, pp. 166-167.

vero che, proprio perché si basa sulla distinzione, consente comunque di avere allo stesso tempo una coscienza del limite e può così costituirsi come condizione per la stessa tensione simbolica. La tecnica – strettamente legata al mondo della scienza – rimuove, infatti, l'ente dalle sue relazioni già date<sup>415</sup> e si presenta, quindi, come «una forza incessante di rottura per la situazione data, una forza che dispone nuovamente i rapporti dell'ente e li costituisce in un nuovo ordine, entro nuovi limiti»<sup>416</sup>. Intrinseca alla coscienza tecnica, perciò, c'è anche una coscienza del limite, che le permette di essere, al contempo, situante e desituante e, potenzialmente, di essere una condizione favorevole per un'apertura all'essere.

Si è visto, infatti, che questa capacità di situazione e desituazione rispetto al contesto è un aspetto fondamentale per la tensione della coscienza verso un *novum* storico; tuttavia, è anche vero che tale capacità non implica *necessariamente* un'aspirazione verso il nuovo, perché può anche tradursi in un'operazione ciclica, in una «mera riproduzione di situazioni o di schemi»<sup>417</sup>, come nel caso della tecnica moderna, che ha intrapreso piuttosto la direzione di un processo di quantificazione indirizzato al possesso e al consumo delle cose. Di nuovo con Heidegger, si può affermare, dunque, che quella che caratterizza la tecnica dei nostri tempi è solamente una forma astratta del sapere tecnico<sup>418</sup>, astratta cioè «da una unità coscienziale che mentre si rivolge all'ente ne cerca anche la relazione e la partecipazione con l'Essere»<sup>419</sup>.

In particolare, la coscienza tecnica si è astratta dal suo carattere simbolico, con cui però dovrebbe mantenersi in costante dialogo<sup>420</sup>: le loro nature, infatti, sono simili, perché

---

<sup>415</sup> I riferimenti di Melchiorre, in questo passaggio, sono in particolare Hegel e Heidegger. Cfr. G.W.F. Hegel, *Filosofia dello spirito jense*, trad. it. di G. Cantillo, Laterza, Roma 1984; tit. originale *Philosophie des Geistes* (1931-32). Cfr. anche M. Heidegger, *La questione della tecnica*.

<sup>416</sup> V. Melchiorre, *Linguaggio religioso e tradizione illuministica*, in Id., *Ideologia, utopia, religione*, p. 280.

<sup>417</sup> *Ibidem*.

<sup>418</sup> Questa degradazione del concetto di tecnica, infatti, è tipicamente moderna ed estranea, invece, alla cultura antica: «Il criterio della quantità presiede, come dicevo, al controllo e alla manipolazione della realtà fisica e di ogni altra realtà, che in qualche modo sia traducibile in termini fisici. La via della quantità è così la via della tecnica, nel senso in cui la intende l'uomo contemporaneo, nel senso appunto di una razionalità applicata, trasformatrice, manipolante. Gli antichi conoscevano questa definizione della tecnica, ma la ricomprendevano, insieme all'arte, sotto una definizione più ampia» (V. Melchiorre, *L'immaginazione simbolica*, p. 115).

<sup>419</sup> V. Melchiorre, *Linguaggio religioso e tradizione illuministica*, p. 280. Anche Bloch giunge a questa conclusione: «L'allontanamento dall'organico, in quanto passaggio della tecnica in ambiti naturali sempre più lontani dall'uomo, ha rafforzato ulteriormente la sua astrattezza» (E. Bloch, *Il principio speranza*, II, p. 804).

<sup>420</sup> Il linguaggio della tecnica astratta, perciò, è inadatto a parlare di Dio: «In questo senso il linguaggio che dischiude su Dio non può essere quello della scienza, quello cioè che si rivolge esclusivamente all'ente nella sua definitezza e nella sua possibilità d'essere ob-iettivato: Dio non è ob-iettivabile perché è il senso a cui ogni oggetto in se stesso rinvia; ancora, non è ob-iettivabile perché non posso strapparli dal fondo della mia coscienza come non posso ultimamente mai porre di fronte a me, oggettivamente (nel senso di *Gegenstand*), la mia stessa coscienza. Si tratta allora – se vogliamo ancora seguire l'indicazione

entrambe sono in grado di riconoscere la limitatezza intrinseca degli enti per poter, successivamente, superarla in vista di una migliore approssimazione all'essere. Scrive, a proposito, Melchiorre<sup>421</sup>:

La seconda modalità della coscienza appartiene, come dicevamo, alla logica del pensiero simbolico, non a quella del pensiero scientifico o tecnico. Tuttavia la forza del pensiero simbolico è anche legata alla capacità di riconoscere il limite interiore dell'ente, è ancora legata alla possibilità di esplorare nella molteplicità mai conclusa degli enti: la forza del sapere scientifico e quella della tecnologia sta – dicevamo – appunto nell'invenzione del limite e in uno svelamento, in una disposizione nuova della realtà ontica. Così, proprio alla chiarezza scientifica appartiene il compito di esercitare una vigilanza critica sulla definitezza dell'ente. Si tratta, come ormai è facile notare, di una salvaguardia che vale per la stessa coscienza simbolica e per l'imperativo che la chiama a non fermarsi nella povertà storica di una particolare trasparenza. Proprio alla forza del sapere tecnico appartiene, infine, la possibilità di stabilire nuove condizioni di spazio e di tempo all'essere desto della coscienza simbolica.<sup>422</sup>

Quando, perciò, la coscienza abbandona la sua simbolicità e si ferma ai rapporti della propria immediatezza, riponendo tutte le speranze «nel calcolo delle esperienze e dei dati di cui può disporre»<sup>423</sup>, essa si chiude in un banale rapporto d'avere, che svolge la funzione di un sostituto degradato dell'essere. Un reale rapporto d'essere, invece, vive «nella coscienza di un rinvio infinito e può ben destarsi oltre ogni calcolo, oltre ogni definizione»<sup>424</sup>, ed è solamente sulla base di questo rapporto che può reggersi un'autentica speranza: l'unica in grado di vincere quella disperazione che, al giorno d'oggi, più o meno visibilmente dilaga tra le persone<sup>425</sup>. Sottolinea, infatti, Melchiorre:

Dunque, non è detto che la disperazione coincida con il gesto tragico o con la testimonianza palese e dolorante. Essa può celarsi nell'accidiosa dissipazione delle ore o nell'elegante discorrere del

---

heideggeriana – di parlare non più con proposizioni che dicano *su* Dio, ma di parlare un linguaggio che dica *di* Dio. Il compito di un linguaggio religioso finalmente inequivocabile sta dunque proprio nell'ambiguità che non può evadere dal regno dell'ente, ma che nell'ente lascia trasparire un *di più*, un *verso* (*towards*), un rinvio di senso: è, in definitiva, “l'avvertimento dell'Essere come simbolo”, l'ascolto di ciò “che risplende ogni volta nella particolarissima situazione di una sorte dell'essere”» (V. Melchiorre, *Il dualismo di apollinare o della negazione atea*, in Id., *Ideologia, utopia, religione*, pp. 301-302). Cfr. M. Heidegger, *Phänomenologie und Theologie*, Klostermann, Francoforte s.M. 1970, p. 45 (traduzione di Virgilio Melchiorre).

<sup>421</sup> Melchiorre, come esempio di rapporto dialettico tra tecnica e simbolicità, fa riferimento alla storia dell'arte: «Si pensi, ad esempio, al circolo dialettico in cui la storia dell'arte si è via via rinnovata: la ricerca di nuove mete espressive ha posto il problema di nuove tecniche, l'invenzione di queste ha poi permesso nuove ed impensate modalità espressive e persino nuove forme di arte» (V. Melchiorre, *Linguaggio religioso e tradizione illuministica*, p. 281).

<sup>422</sup> *Ivi*, pp. 280-281.

<sup>423</sup> V. Melchiorre, *Per una definizione della speranza*, p. 238.

<sup>424</sup> *Ibidem*.

<sup>425</sup> A proposito, Carla Danani ricorda: «Melchiorre indica un altro volto della disperazione: la chiusura nell'adesione alla pura quotidianità. Anzi, osserva, “questa è, forse, la malattia più ricorrente nel nostro tempo, soprattutto ove la vertigine dei consumi e delle novità è più dilagante”» (C. Danani, *Utopia e metafisica nella riflessione di V. Melchiorre*, p. 597). Cfr. V. Melchiorre, *Sulla speranza*, Morcelliana, Brescia 2000, p. 26.

dongiovanni. Può, infine, annidarsi nel cuore segreto di ogni avarizia, che ha perduto l'essere e sta nell'avere: in tal senso la disperazione è la malattia nascosta dell'uomo "borghese".<sup>426</sup>

È perciò più che mai necessario, nei tempi che stiamo vivendo, far emergere quella «speranza che si leva contro le speranze»<sup>427</sup>; una speranza che è, sì, un non sapere – perché si basa sul non-essere della situazione presente –, ma un non sapere che è comunque sostenuto da una certezza – quella dell'essere a cui anela<sup>428</sup> – e che da questa certezza dipende, pur senza stare fuori di sé. Bisogna smettere, perciò, di considerare la speranza come una passione o, come la aveva definita Spinoza, una «impotenza della mente»<sup>429</sup>, e comprendere che essa è piuttosto una tensione che si dirige verso un futuro di cui già partecipa: «un riconoscersi nel fondamento che ci abita, in una comunione che ci pervade»<sup>430</sup>. Ciò che è necessario recuperare, in definitiva, è il dialogo fondamentale tra immanenza e trascendenza, tra immediatezza e ulteriorità, tra mondo e spirito, all'interno del quale le dimensioni della distinzione e della tecnica possono vedere trasformate le proprie funzioni:

Da questo punto di vista non verrà meno la distinzione fra spirito e mondo, ma cadrà una irriducibile ostilità di sostanze e sarà possibile la via dell'incontro solidale: possibile in una comune partecipazione all'essere, per quanto diversa e diversamente limitata essa sia. Non che in questo venga meno il potere di una coscienza distinta e distinguente, che è sempre "funzione di differimento e garanzia di lucidità". Ma questa garanzia sarebbe mal impegnata, se non agisse nel reale movimento della coscienza che è sempre coscienza di un *Mitsein*. "La conoscenza più autentica non è la più 'obiettiva', quella ov'io intervengo meno perché interviene il più esteriore dell'oggetto: un sistema di segni di riferimento; ma al contrario quella in cui mi impegno più profondamente, ove l'oggetto consente ad esplicarsi nella misura in cui vi sono implicato". La ricerca di tale implicazione non cade certo sotto il segno della semplicità. Né i suoi risultati sembrano tradursi in "concetti chiari, nel senso cartesiano della parola, appunto perché non indicano realtà chiare secondo quel criterio...Ma una realtà può essere oscura senza esser confusa, un concetto può essere adeguato senza esser chiaro".<sup>431</sup>

---

<sup>426</sup> V. Melchiorre, *Per una definizione della speranza*, p. 241.

<sup>427</sup> *Ivi*, p. 239. Il riferimento qui è al passaggio in cui S. Paolo parla di «*spes contra spem*» (*Rm.* 4,18) riferendosi, ovviamente, alla Speranza cristiana.

<sup>428</sup> In una prospettiva teologica, Melchiorre scrive: «Consideriamo, ora, l'annuncio escatologico. Si tratta di un futuro che, in qualche modo, è tolto all'incertezza di ogni futuro: la promessa è fondata su Colui che è e, senza equivoci, è già destinata ad entrare nel presente. Di più, essa ha già un suo compimento decisivo nel Cristo: per usare i termini del Cullmann, essa è "un'ora-già" ed insieme un "non-ancora"» (V. Melchiorre, *Filosofia ed escatologia*, p. 229). Cfr. O. Cullmann, *Il mistero della redenzione nella storia*, pp. 225 ss.

<sup>429</sup> Cfr. B. Spinoza, *Etica*, 4, prop. 47, scolio, trad. it. di P. Cristofolini, ETS, Pisa 2010; tit. originale *Ethica* (1661-1665).

<sup>430</sup> V. Melchiorre, *Per una definizione della speranza*, p. 239.

<sup>431</sup> V. Melchiorre, *L'interpretazione di Cartesio nel pensiero di E. Mounier*, pp. 167-168.

### 2.3. Civiltà della tecnica e dialettica della coscienza

Grazie alle riflessioni condotte da Melchiorre si è potuto constatare come nell'epoca contemporanea si stia perdendo il ruolo fondamentale della coscienza simbolica: l'unica in grado di desituarsi rispetto al contesto immediato per aprirsi all'essere e poi – forte di questa apertura – tornare dialetticamente sul presente con uno sguardo che, utopicamente, si volge verso il progresso dell'umanità. Per rilevare questa tendenza basta notare, rifacendosi a ciò che Kant aveva già denunciato nella *Critica del Giudizio*, che nel mondo contemporaneo si parla di simbolo solo in modo improprio o derivato, riducendolo per lo più all'ambito linguistico delle metafore e delle allegorie o, ancora più frequentemente, a quello matematico-logico dei segni. Anche questo è un sintomo della prorompente con cui la mentalità matematica ha sopraffatto tutte le altre dimensioni dell'esistenza, anche quelle che – come la simbolicità – sembravano esserne totalmente estranee. È facile ipotizzare, così, che l'avvento della società della quantificazione e la crisi delle coscienze simbolica e religiosa vadano di pari passo.

Sorge, a questo punto, l'ipotesi che i diversi smarrimenti della coscienza simbolica siano connessi col principio stesso della nostra civiltà: il principio delle formule univoche, delle verità chiare e distinte, in definitiva della quantificazione e della quantificabilità. D'altra parte, la struttura ambigua del simbolo – lo abbiamo visto – ha una radice metafisica: nel senso più lato, la stessa radice e la stessa struttura del rapporto religioso. Sorge, allora, l'altra ipotesi che connette in un solo spazio la crisi della coscienza simbolica e quella della coscienza religiosa.<sup>432</sup>

Il pensiero religioso, infatti, «illumina il mondo traggendo alla sua radice»<sup>433</sup> e non può – com'è invece tipico di quello scientifico – intendere questa radice nei termini di un'evidenza chiara e distinta<sup>434</sup>. Quello religioso è, piuttosto, un pensiero dialettico, teso «fra la trascendenza e l'immanenza partecipativa»<sup>435</sup>, tale da mantenersi in un'ambiguità che, però, la coscienza moderna rifiuta, perché eleva la distinzione e la

---

<sup>432</sup> V. Melchiorre, *L'immaginazione simbolica*, p. 100. A riguardo, si possono ben comprendere le parole di Kant: «Tutta la nostra conoscenza di Dio è puramente simbolica; e chi la ritiene schematica, con i suoi attributi di intelletto, volontà ecc., che hanno la loro realtà oggettiva soltanto negli esseri di questo mondo, cade nell'antropomorfismo; così come chi in essa ripudia ogni modo di rappresentazione intuitiva, riesce al deismo, per quale non si può conoscere assolutamente niente» (I. Kant, *Critica del giudizio*, pp. 221-222).

<sup>433</sup> V. Melchiorre, *L'immaginazione simbolica*, p. 101.

<sup>434</sup> Le caratteristiche del pensiero religioso sono ben altre: «Dice soltanto che Dio è il nessuno degli enti, ma lo dice perché in tal modo può anche dirsi che Dio è l'essere di ogni realtà, la comune presenza che ovunque ricorre e ovunque si diversifica. In un senso, dunque, la distinzione dell'Essere è indeterminabile, in un altro senso essa è affermata nella indistinzione che accomuna e spiega tutta la realtà: qui appunto la più profonda chiarezza non coincide con un pensiero distinto» (*Ibidem*).

<sup>435</sup> *Ivi*, p. 102.

chiarezza a criterio universale di conoscenza, «ove regola veritativa diviene la misura o la perfetta divisione matematica»<sup>436</sup>. Alla coscienza simbolica e a quella religiosa viene chiesto, così, di scegliere e confermarsi solo su una delle due dimensioni della loro duplicità intenzionale: la possibilità sincronica di parlare dell'essere in quanto si parla dell'ente o di rilevare nell'ente una partecipazione dell'essere non rientra nei canoni della coscienza tecnica moderna, estranea alla dialettica tra presenza e rinvio. Dal punto di vista tipico della contemporaneità, perciò, i discorsi simbolici e religiosi devono necessariamente cessare o, al più, ridimensionarsi<sup>437</sup>:

Per contro, la riduzione cartesiana del *cogito* e, più a monte, il non discusso criterio della distinzione matematica, se non impediscono immediatamente il discorso su Dio, comportano che la sua complessità venga via via divisa e raccolta o nel senso della trascendenza o nel senso dell'ente partecipato e quindi o nel senso della pura indeterminazione o in quello della determinazione mondana: come abbiamo già indicato, le vie opposte del deismo e dell'immanentismo panteistico sono, così, dischiuse.<sup>438</sup>

In un contesto in cui si sceglie di accantonare l'elemento simbolico, ciò che viene favorito è l'espansione, spesso incontrollata, di una civiltà tecnologica – caratterizzata da un dominio della realtà pratica in costante perfezionamento – in cui anche l'uomo, in quanto parte del mondo, diventa un potenziale oggetto di dominio. Il tempo della matematica ha, così, potere anche sull'essere umano e sui vari aspetti della sua vita; un esempio lampante è quello del lavoro, in cui un'esagerata divisione delle mansioni è causa di una limitazione dell'apertura dialettica delle coscienze.<sup>439</sup>

I sistemi della violenza, infatti, si basano sulla logica secondo cui, se non è possibile possedere la coscienza altrui, è però in qualche modo possibile trattenerla, vincolandola ripetutamente ad una situazione e privandola, così, della «possibilità di traguardare verso la totalità e nella totalità, ovvero riducendo il tutto al limite di una quasi

---

<sup>436</sup> *Ibidem*.

<sup>437</sup> Di qui il dilagare dell'ateismo negli ultimi tempi: «Se la nostra analisi ha un valore, dobbiamo in conclusione ripetere che l'ateismo contemporaneo viene, per diverse vie, preparato dalla rottura dell'implesso religioso: da una parte il fallimento deistico d'una trascendenza assoluta, dall'altra la ricostruzione puntigliosa di una totalità divina ma tutta immanente alla misura dell'uomo» (*ivi*, p. 108).

<sup>438</sup> *Ivi*, p. 104.

<sup>439</sup> Spiega Melchiorre: «La riduzione della realtà in termini quantitativi ha, certo, largamente condizionato il successo della tecnica e nel senso di uno sfruttamento del mondo, che non solo va sempre più dalla grandezza più alta alla più piccola, ma insieme opera e produce nella ripetizione seriale. Questa duplice dilatazione nello spazio e nella contemporaneità della produzione ha condotto, com'era naturale, a dividere il lavoro dell'uomo. L'ampiezza in cui si dischiudeva anche lo spazio più piccolo del mondo e la necessità di presiedere all'economia della sua elaborazione ripetuta dovevano, infatti, esigere che l'umanità dividesse le proprie mansioni disponendosi ad operare di fronte ai diversi frammenti del mondo, con funzioni diverse e sempre più reiterate. Ciò, dicevo, era ed è nella giusta natura delle cose, ma insieme poteva comportare e ha comportato una limitazione della coscienza occidentale» (*Ivi*, p. 111).

unica situazione esistenziale»<sup>440</sup>. Così, anche ciò che non è propriamente matematico, dal momento che è pur sempre connesso con qualcosa di misurabile, «nella sua stessa relazione può essere ridotto a misura della matematica»<sup>441</sup>. A questa logica, perciò, non può sfuggire nemmeno il mondo della coscienza:

Così, lo stesso mondo della coscienza, se non può risolversi assolutamente nella semplice spazialità, vive tuttavia in rapporti spaziali e può persino tradurre in termini quantitativi l'essere della sua temporalità: può dunque anche impigliarsi in una dimensione prevalentemente geometrica e in questa può essere trattenuto o alienato.<sup>442</sup>

Rimanendo sul tema del lavoro, si può facilmente rilevare che esso nella contemporaneità occupa la maggior parte del tempo umano; questo lavoro, inoltre, si è anche ottimizzato attraverso un'organizzazione seriale, il che ha contribuito a predisporre delle condizioni favorevoli a un'alienazione dell'uomo nella situazione. Bisogna precisare, tuttavia, che non è la divisione del lavoro di per sé ad implicare un'alienazione della coscienza individuale rispetto alla totalità, perché altrimenti l'avanzamento del progresso operativo coinciderebbe con un inevitabile destino di morte: per Melchiorre, l'alienazione della coscienza pratica è, piuttosto, il risultato graduale della divisione specificatamente capitalistica del lavoro<sup>443</sup>.

Melchiorre spiega, riprendendo il pensiero di Lukács<sup>444</sup>, che – tipicamente nella società contemporanea – il lavoro subisce costantemente un maggior frazionamento in operazioni parziali e astratte, in modo tale che «ogni riferimento al prodotto in quanto sintetico è via via oscurato»<sup>445</sup> e che, come conseguenza di ciò, persino il tempo del lavoro viene gradualmente «obiettivato in un calcolo sempre più estrinseco alla qualità interiore del lavoratore»<sup>446</sup>. Questo frazionamento raggiunge anche la coscienza del lavoratore, le cui proprietà psicologiche vengono tendenzialmente separate dall'intero della personalità,

---

<sup>440</sup> *Ivi*, p. 112.

<sup>441</sup> *Ibidem*.

<sup>442</sup> *Ibidem*.

<sup>443</sup> Scrive Melchiorre: «Nel momento in cui un'elaborazione razionale del mondo, secondo la quantità e la ripetizione, comportava una larghezza nuova di impianti strumentali, una organizzazione dilatata e dunque più estesa della mano d'opera, l'impresa del lavoro passò, com'è noto, nell'ambito già esistente del maggior potere economico e, in quest'ambito, si ridusse in cerchi sempre più isolati. È soltanto nel corso di questo processo che la divisione del lavoro diviene una categoria sociale capace di influire sulla struttura delle coscienze. Lo sviluppo della tecnica, dall'artigianato alla meccanizzazione industriale è, infatti, accompagnato dallo sforzo di razionalizzare, ma anche da quello di livellare l'apporto qualitativamente personale dell'uomo» (*Ivi*, pp. 112-113).

<sup>444</sup> Cfr. G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, trad. it. di G. Piana, Sugar, Milano 1967; tit. originale *Geschichte und Klassenbewusstsein* (1922), pp. 113-114.

<sup>445</sup> V. Melchiorre, *L'immaginazione simbolica*, p. 113.

<sup>446</sup> *Ibidem*.



«per essere obiettivate nel conteggio delle forze produttive»<sup>447</sup>. Ancora oggi la struttura tecnologica del lavoro si basa sull'unico criterio della ripetizione e della serialità; tanto che, nell'ottica dell'immediatezza economica, il principio fondamentale dell'incremento produttivo è quello di ottenere un'elevata quantità sia dei prodotti che dei consumatori. È proprio dal principio esclusivo della quantità che deriva, così, non solo la serialità del prodotto, ma anche la serialità o massificazione del produttore e del consumatore.

In un tale contesto, l'idealtipo di uomo che la società ambisce a progettare coincide con un individuo per cui «è sempre più difficile una singolarità distintiva e, in questa, una complessità coscienziale»<sup>448</sup>: quello che Marcuse ha chiamato «uomo a una dimensione»<sup>449</sup>, ovvero un uomo la cui coscienza perde la sua dimensione dialettica. Per ricostituire un'umanità che non sia solo unidimensionale non è sufficiente aumentare la differenziazione qualitativa dei prodotti rimanendo in una dimensione solo immanente, ma bisogna passare da una semplice tensione fra ente ed ente ad una più complessa tensione tra enti ed essere, che riapra la dialettica coscienziale tra immanenza e trascendenza. L'espansione tecnologica, perciò, deve modificare il proprio rapporto intenzionale con la realtà, disintossicandosi dalla propria tendenza ad organizzare il mondo sulla base della considerazione dell'ente «come oggetto di una fruizione fine a se stessa, che è solo da riprodurre e quindi da calcolare in senso quantitativo»<sup>450</sup>. Per fare questo, la coscienza moderna deve abbandonare la sua concezione deviata di un soggetto che è alienato nella sua separazione dall'essere nei cui confronti si costituisce come alcunché di altro, distinto, rappresentabile e misurabile. Questo modo di porsi della coscienza – come si diceva – non consente un vero rapporto d'essere, ma solo un rapporto deviato, che si concentra esclusivamente sull'avere, perché «un senso diverso dell'essere, un *mit-sein* non è più affermabile né correttamente potrà essere mai dedotto dalla differenza e dalla contrapposizione»<sup>451</sup>. In un contesto del genere, soggetto e oggetto finiscono, così, per annullarsi in una repressione reciproca:

Infatti, ho solo ciò che non sono, ciò che è altro da me, che dall'esterno condiziona il mio esserci e su cui reagisco. [...] Con ciò non rifiutiamo una funzione positiva dell'avere, una funzione inevitabile e necessaria allo stesso rapporto d'essere, che intanto apre sull'essere in quanto ha e *dispone*. Diciamo soltanto che in uno stato di distinzione, di pura oggettivazione, il regno dell'avere diventa prevalente e fine a se stesso: il soggetto reprime l'oggetto, ma in questa repressione è a sua volta represso e dipendente. Si

---

<sup>447</sup> *Ibidem*.

<sup>448</sup> *Ivi*, p. 114.

<sup>449</sup> Cfr. H. Marcuse, *L'uomo a una dimensione: l'ideologia della società industriale avanzata*, trad. it. di L. Gallino e T. Gallino, Einaudi, Torino 1968; tit. originale *One-dimensional man* (1964).

<sup>450</sup> V. Melchiorre, *L'immaginazione simbolica*, p. 114.

<sup>451</sup> *Ivi*, p. 120.

rinnova, così, la figura hegeliana del signore che nel servo possiede un essere inessenziale e alienato, un essere che ha la sua realtà non in sé ma nel signore, e dal quale tuttavia il signore a sua volta dipende per far valere e riconoscere la propria signoria.<sup>452</sup>

È pur sempre vero che la coscienza è comunque inevitabilmente situata spaziotemporalmente nel mondo, e che quindi l'uomo non può evitare in alcun modo che il suo sguardo sia delimitato; è anche vero, conseguentemente, che la coscienza, in quanto limitata, si costituisce come un punto di vista particolare e che quindi «l'uomo non può sottrarsi né alla visione prospettica e quindi rappresentativa, né alla dualità soggetto-oggetto»<sup>453</sup>: l'intelligenza oggettivante è un elemento imprescindibile di tutti i rapporti coscienziali. Tuttavia, per un'intelligenza oggettivante che non sia degenerata, la stessa oggettivazione deve essere attraversata da un riferimento al senso assoluto, «da una intenzionalità più profonda che cerca nell'oggetto e nella distinzione solo un punto d'appoggio, un ambito da cui e in cui l'essere comune venga a manifestarsi»<sup>454</sup>.

Ciò che la coscienza deve fare, allora, è stabilire un rapporto d'essere che infranga il regime dell'estraneità e dell'avere che la cultura della distinzione ha diffuso nella società contemporanea, rinunciando a considerare l'unità del reale come un insieme di enti separati e collegabili solo per giustapposizione o precedenza. Conseguentemente a ciò, deve anche evitare di elevare una qualche particolare realtà finita a centro dell'essere; primo fra tutti il proprio *cogito*, che è centrale solo in quanto funzione conoscitiva individuale, ma non in quanto unicità che entri in contrasto con gli altri cercando di asservirli per renderli strumenti utili ai propri fini.

Solo in questo modo la coscienza potrà evitare di farsi portatrice di una tensione esistenziale “malata”:

Al di fuori di questa convergenza, la tensione che insite nell'ente è in definitiva una tensione senza oggetto, senza fine, senza futuro reale, al limite, in quanto è spensierata, apre all'angoscia negativa, all'esistenza che ha perso l'Essere e ne sente il vuoto, alla malattia che dunque trema non di fronte a qualcosa ma di fronte al nascondimento dell'assoluto, all'abisso del niente.<sup>455</sup>

La tecnica, perciò, consiste nella formazione di nuovi rapporti in cui nuove realtà possono diventare utilizzabili. Questa utilizzabilità acquista senso solamente nel rapporto con l'essere, ovvero nel momento in cui il suo scopo è quello di «stabilire una nuova

---

<sup>452</sup> *Ibidem.*

<sup>453</sup> *Ivi*, p. 121.

<sup>454</sup> *Ibidem.*

<sup>455</sup> *Ivi*, p. 122.

vicinanza al Fondamento che in sé non è situabile, né utilizzabile»<sup>456</sup>. Se si evita di ricondurre la vocazione della tecnica a questo preciso scopo, si finisce, invece, per andare nella direzione di una cieca chiusura, caratterizzata dall'ostinazione dell'avere e dall'«erramento contraddittorio nella sequela dell'utile, dell'ad-operabile mai concluso e mai conclusivo»<sup>457</sup>. Melchiorre ribadisce, allora, che la dimensione dell'intelligenza tecnica e quella dell'intelligenza simbolica devono, in definitiva, essere tenute insieme:

Nella stessa forza del λέγειν stanno, come si è detto, sia l'intelligenza tecnica che quella più propriamente simbolica: per vie divergenti, ma non opposte, esse traducono l'ambiguità del λόγος umano e l'ambiguità stessa dell'ente che è insieme manifestazione dell'Essere. L'ambiguità si apre alle due vie diverse, quella del pensiero distinguente, matematizzante e quella del pensiero partecipativo, ma le due vie hanno senso solo sul fondamento dell'originaria ambiguità, hanno un'autentica consistenza solo nella funzionalità reciproca, solo in una divergenza dialettica: il pensiero simbolico sarebbe alla fine sterile, se non avesse a sua condizione preliminare l'esplorazione dei diversi in cui diversamente l'Essere appare e rinvia; il pensiero matematico sarebbe un pensiero infondato, se non desse per presupposta una radicale unità dei distinti, e sarebbe senza guida se si muovesse nella pura correlazione consecutiva o associativa degli enti.<sup>458</sup>

L'intelligenza tecnica e il pensiero matematico possono, perciò, tornare a non essere alienanti se rimangono all'interno dell'unità dialettica della coscienza. Perché questo avvenga, serve riconoscere che si può accedere alla verità per vie diverse e che l'ordine conoscitivo non coincide esclusivamente con quello fisico-matematico. Così, dialogando con l'intelligenza simbolica, l'intelligenza tecnica può comprendere che gli oggetti manipolati possono costituire anche una condizione favorevole per la desituazione metafisica della coscienza e, andando oltre la mera quantità e autosufficienza degli enti, può comprendere anche che essi devono essere visti, in ultima istanza, nell'ottica del rinvio e dell'apertura all'essere.

Applicando queste conclusioni all'ambito dell'organizzazione sociale, si può perciò concludere che le iniziative di pianificazione nei vari ambiti – che si avvalgono di componenti tecnologiche per essere realizzati – devono fare buon uso della tecnologia, tenendo in considerazione che il compito più proprio della pianificazione tecnologica, che ha la capacità di «disporre nel mondo nuove realtà e nuovi rapporti»<sup>459</sup>, è ultimamente quello di «stabilire nuove condizioni per l'esser desto della coscienza poetica e della coscienza religiosa»<sup>460</sup>. La pianificazione tecnologica, perciò, non dev'essere chiusa in se

---

<sup>456</sup> *Ivi*, p. 126.

<sup>457</sup> *Ibidem*.

<sup>458</sup> *Ivi*, pp. 126-127.

<sup>459</sup> *Ivi*, p. 128

<sup>460</sup> *Ibidem*.

stessa, ma il suo obiettivo dev'essere quello di favorire un reale progresso della condizione umana.<sup>461</sup>

Per sottolineare questo passaggio, Melchiorre fa nuovamente l'esempio della storia dell'arte, che è stata sempre animata da un circolo dialettico, dato dal fatto che la ricerca di nuove mete espressive ha spinto costantemente gli artisti ad inventare nuove tecniche che, a loro volta, hanno reso possibili nuove modalità espressive e addirittura nuovi ambiti artistici, come quelli della televisione o del cinema. Ampliando questo esempio dalla storia dell'arte a tutti gli ambiti della vita umana, si può concludere che l'uomo deve riportare in vigore questa circolarità ideale tra tecnica e simbolicità che ha smarrito e che, tuttavia, è fondamentale per la sua esistenza:

In ogni punto del circolo la coscienza simbolica dovrebbe vivere come inizio e insieme come fine: come progetto fondamentale che muove le altre opere della coscienza e come esito che si ritrova più ampiamente determinato. Nessuna pianificazione può, infatti, svilupparsi nel senso dell'essere, se sin dall'inizio non obbedisce ad una volontà, ad una intenzionalità che ha già riguardo per l'essere. Il frutto di ogni nuova opera dovrebbe, d'altra parte, rendere possibile una nuova determinazione della coscienza simbolica, una ulteriore e più ampia trasparenza dell'assoluto. Stare in ciò che traspare è – come si è visto – testimoniare d'una presenza e insieme d'una assenza: così, il compito della coscienza vigile è questo, che all'inizio e alla fine del circolo stia sempre la potenza del negativo.<sup>462</sup>

### Cap. 3. Politica e progettazione utopica

Dall'analisi filosofica condotta da Melchiorre si è potuto comprendere come nel mondo contemporaneo sia diventata impellente la necessità di risvegliare la coscienza utopica delle persone; se nel corso del nostro lavoro si è visto chiaramente quale debba essere il percorso che la coscienza individuale deve compiere per raggiungere questo fine – che in Melchiorre è un percorso filosofico che trova il suo compimento nella fede cristiana –, rimangono tuttavia da fare ancora delle ultime considerazioni riguardo all'organizzazione politica e istituzionale che una società deve avere per predisporre delle

---

<sup>461</sup> Anche Bloch è dello stesso parere: «Il giubilo per grandiosi progressi tecnologici non vale nulla in ogni caso, se non si pensa insieme alla classe e alla condizione della classe per cui tali prodigi avvengono. [...] A progressi nel “dominio della natura” possono corrispondere dunque enormi regressi della società [...]. Il violentamento e l'assenza di mediazione restano perciò tecnicamente imparentati nella società borghese; ogni invenzione ne è determinata e limitata. Così ancora una volta diviene chiaro che la tecnica di cui abbiamo disposto sino ad ora sta nella natura come un esercito d'occupazione in terra nemica, non sa nulla dell'interno del paese, la materia della cosa la trascende» (E. Bloch, *Il principio speranza*, II, p. 803).

<sup>462</sup> V. Melchiorre, *L'immaginazione simbolica*, p. 128.

condizioni oggettive favorevoli all'apertura delle coscienze, e quindi ad un reale progresso utopico dell'umanità<sup>463</sup>.

Riprendendo il discorso fatto sulla progettazione tecnologica si può affermare, infatti, che in realtà ogni tipo di progettazione sociale – che, in quanto progettazione, consiste nel «disporre, scandire in unità una serie di rapporti spazio-temporali»<sup>464</sup> – deve porsi l'obiettivo di organizzare questi rapporti in modo tale da disporre delle condizioni che consentano di «riaprire nuovamente il discorso sulla comunione e sulla trascendenza»<sup>465</sup>, evitando di sottometersi all'imperante logica dell'avere: una vera pianificazione, infatti, non è mai fine a se stessa, ma cerca sempre di mettersi al servizio della simbolicità delle coscienze. Melchiorre lo chiarisce ulteriormente servendosi della metafora della casa:

La casa che è fine a se stessa, che occulta il paesaggio o che, nel suo riferirsi al paesaggio, non ne indica il rinvio e la trasparenza, non è certo una condizione per la coscienza simbolica, non è infine una condizione per l'essere dell'uomo.<sup>466</sup>

Affinché l'intenzionalità radicale della coscienza umana – che è intenzionalità del rinvio ad un senso assoluto – possa assumere una valenza politicamente positiva serve, perciò, che si apra alle determinazioni storiche e proponga ad esse «un progetto per una autentica e non alienante totalizzazione»<sup>467</sup>. Infatti, finché continuerà ad esserci una processualità storica, sarà necessario mantenere aperta la coscienza della totalità di senso, «occorrerà assicurare il sentiero dell'ancora indeterminato»<sup>468</sup>, non solo limitandosi a tutelare il riguardo alla trascendenza del senso, ma rendendolo, inoltre, sempre più accessibile. Anche se può sembrare assurdo che una coscienza dell'indeterminato possa spingersi a proporre dei progetti storici, a ben vedere è proprio a questa altezza che si inserisce la funzione mediatrice della coscienza utopica più propria, la quale pretende dalle determinazioni storiche uno sforzo verso un'organicità non anarchica, verso una totalizzazione dei sensi, che non deve produrre una ripetizione o una definizione, bensì una possibilità<sup>469</sup>.

---

<sup>463</sup> Occorre precisare che lo stesso Melchiorre scrive esplicitamente di non voler tentare una specifica teorizzazione politica positiva, perché il suo compito qui è solamente quello di individuare un principio metodologico.

<sup>464</sup> *Ivi*, p. 127.

<sup>465</sup> *Ivi*, pp. 127-128.

<sup>466</sup> *Ibidem*.

<sup>467</sup> V. Melchiorre, *Il rapporto uomo-società*, p. 62.

<sup>468</sup> *Ivi*, p. 63.

<sup>469</sup> Mordacci, d'altronde, ricorda come molte idee utopiche passate si siano successivamente trasformate con successo in ciò che, ad oggi, viene considerata la normalità: «Non pensiamo a mirabolanti artefatti

D'altronde questo discorso vale, prima ancora che per la politica di una società, anche per la sua cultura: una cultura che avesse, infatti, la pretesa di elevarsi ad una universalità determinata per tutte le persone, e in tutti i tempi, risulterebbe essere in se stessa un progetto irrealizzabile e – qualora tentasse comunque in qualche modo di realizzarsi – lo farebbe attraverso forme sterili di imperialismo culturale. Il motivo di ciò è da ricercarsi, ancora una volta, nella struttura dell'esistenza dell'essere umano nel mondo; l'uomo nella sua misura originaria è sempre “portatore del senso”, ma questo senso è contemporaneamente solo *un* senso, perché egli – ripetendo nella propria realtà l'intellegibilità dell'originario – lo ripete secondo i caratteri dell'immagine, intesa biblicamente non nel senso di somiglianza o rispecchiamento, bensì in quello più autentico di rappresentanza. L'uomo – che nell'Antico Testamento viene definito immagine di Dio – è infatti, rispetto all'ulteriorità, un rappresentante, «colui che mantiene il posto dell'altro, che preserva il suo spazio naturale e lo tiene aperto per la sua venuta»<sup>470</sup>. Qualora il rappresentante si mutasse in sostituto, finirebbe con ciò per chiudere lo spazio che dovrebbe invece aprire e per escludere ogni venuta che dovrebbe invece propiziare; dovrebbe, in definitiva, porsi nell'atteggiamento di chi – come direbbe Sölle<sup>471</sup> – deve contare sulla morte di colui che rappresentava: «starebbe in luogo di un morto e, non essendo in se stesso nulla, sarebbe egli stesso un morto che sopravvive a se stesso»<sup>472</sup>.

Trasponendo questo discorso all'ambito della cultura, Melchiorre, riprendendo Hegel<sup>473</sup>, spiega in definitiva come un processo culturale che pretenda di sostituirsi all'assoluto si costituisca piuttosto come un'«esagerazione» o una «degenerazione» della cultura stessa, che per dirsi tale deve sempre necessariamente avere consapevolezza del suo essere storicamente situata e di fungere solo da riferimento limitato dell'universale: di essere, cioè, solo un rappresentante. Alla cultura che non rispetta i propri limiti subentra, così, la “mortale consuetudine”:

---

tecnologici, ma a cose come l'educazione e la sanità pubbliche, la tutela dell'infanzia, la protezione dei lavoratori, i diritti delle donne – a partire dal voto –, la libertà di pensiero e di espressione, la tolleranza religiosa. Idee sociali come queste ci appaiono oggi come conquiste irrinunciabili. In molti casi, il dichiarare “utopiche” nel senso di irrealizzabili e, anzi, non auspicabili alcune di queste riforme è servito soltanto a cercare di impedirle quando la loro ragionevolezza era ormai evidente» (R. Mordacci, *Ritorno a Utopia*, p. 131).

<sup>470</sup> V. Melchiorre, *Cultura, politica e potere fra immanenza e trascendenza*, in Id., *Ideologia, utopia, religione*, p. 182.

<sup>471</sup> Cfr. D. Sölle, *Rappresentanza. Un capitolo di teologia dopo la “morte di Dio”*, trad. it. di G. Penzo, Queriniana, Brescia 1970; tit. originale *Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem “Tode Gottes”* (1965).

<sup>472</sup> V. Melchiorre, *Cultura, politica e potere fra immanenza e trascendenza*, p. 182.

<sup>473</sup> Cfr. G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, p. 50.

Essa [la cultura] ha il suo centro dinamico nel richiamo dell'universale ed è a questa universalità che va adeguando il suo piccolo universo storico; quando l'adeguazione si sia compiuta in questi limiti e il compimento sia inteso come l'assoluto stesso, allora subentra la consuetudine, che appunto non è che la mortale sostituzione dell'inadempito.<sup>474</sup>

Ciò che si è detto vale anche per la politica che, avendo la funzione di servire il progresso umano predisponendo le condizioni per favorire l'apertura delle coscienze all'essere, deve evitare di degenerare nella pretesa di ergersi a sostituto dell'assoluto. Una forma degenerata di politica può essere, infatti, tanto dannosa per la società, quanto invece sa di esserle necessaria una politica sana: scrive, infatti, Hegel che «la morte naturale dello spirito di un popolo si può manifestare sotto forma di nullità politica»<sup>475</sup>.

Un'autentica coscienza politica, perciò, «è costituita alle sue basi da una cultura critica»<sup>476</sup>; proprio perché, aprendosi sul nesso con il senso assoluto, rileva la contraddittorietà di quel senso presente che pretende di sostituirsi all'assoluto. Una tale coscienza politica è, così, anche un'autentica coscienza utopica, in quanto si propone di predisporre un disegno per una globalità futura che possa risolvere le contraddizioni essenziali del presente e preparare il terreno per un'autentica apertura all'essere<sup>477</sup>. Da ciò che si è detto si può, dunque, trarre come prima conclusione che un'autentica progettazione politica deve coincidere, innanzitutto, con un intervento critico sul presente, atto a trasformarlo gradualmente verso il meglio, progettando degli interventi di superamento delle sue contraddizioni di fondo, senza pretendere di fissare un futuro che nel presente è ancora indeterminabile e irripetibile.

In base a ciò che si è detto, una coscienza politica che non mantenga in sé le due dimensioni dell'utopia, cioè di costituirsi come una cultura critica e al contempo anche come un'anticipazione totalizzante, si trasforma, piuttosto, in una falsa coscienza politica: «gioco di compromessi quotidiani, che attendono alla difesa degli equilibri o degli squilibri costituiti»<sup>478</sup>. Hegel scrive a riguardo:

---

<sup>474</sup> V. Melchiorre, *Cultura, politica e potere fra immanenza e trascendenza*, p. 182.

<sup>475</sup> G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, p. 54.

<sup>476</sup> V. Melchiorre, *Cultura, politica e potere fra immanenza e trascendenza*, p. 185.

<sup>477</sup> Scrive Mordacci: «La novità del pensiero utopico, rispetto alla critica dominante, risiede [...] nell'impegno a impiegare sistematicamente l'*immaginazione politica* in opposizione alle contraddizioni presenti, in modo da indicare non la totalità della società da realizzare [...] ma la concreta realizzabilità di progetti inattesi, radicalmente alternativi e innovativi rispetto alla stessa progressione meccanica delle tecnologie dominate dal mercato» (R. Mordacci, *Critica e utopia*, p. 157).

<sup>478</sup> V. Melchiorre, *Cultura, politica e potere fra immanenza e trascendenza*, p. 186. Le parole di Mordacci vanno qui nella stessa direzione di quelle di Melchiorre: «L'utopia salta radicalmente ogni divisione, inclusa la divisione fra i corpi. Essa è un pensiero della *totalità* del sociale, non accetta sezionamenti e non riduce l'esperienza umana a una o all'altra delle sue dimensioni. Al pensiero utopico è affidato un esercizio dell'immaginazione politica che non ha una corrispondenza in altre forme di pensiero: quello di provare a

L'orologio è caricato e va avanti da sé. L'abitudine è un agire privo di contrasto, a cui non può restare che la durata formale, e in cui non ha più bisogno di farsi sentire la pienezza e la profondità del fine – un'esistenza per così dire esteriore, sensibile, che non approfondisce più le cose. Così individui, così popoli muoiono di morte naturale; e se anche questi ultimi continuano ad esistere, è un'esistenza priva d'interesse e di vita, che non ha più bisogno delle proprie istituzioni, appunto perché quel bisogno è appagato – il nulla e la noia della vita politica.<sup>479</sup>

Per Melchiorre, quella delineata da Hegel è una situazione molto vicina a ciò che in Europa stiamo vivendo in questi decenni: in un periodo storico in cui «le prospettive utopiche sono al più ripetute con falsa retorica ed a copertura della falsa coscienza»<sup>480</sup> e in cui, anche se in apparenza non sembrano mancare delle progettualità a medio e a lungo termine, in realtà queste hanno il solo compito «di riequilibrare e di incrementare il sistema della produttività e del consumo»<sup>481</sup>. Di qui la decisa critica di Melchiorre nei confronti del presente:

Se tutto questo fosse realmente inteso come predisposizione strategica di mezzi e se fosse ordinato ad un gioco non essenzialmente profituale, la nostra diffidenza sarebbe ben sospetta e a buon diritto potrebbe essere collocata nella sterilità o nelle presunzioni rivoluzionarie che contano sui corti circuiti della storia: nessun *éschaton* è oggi a portata di mano e forse, per l'occhio di cui disponiamo, non lo sarà mai; ogni autentica utopia – come si diceva sopra – deve sempre mediarsi a sua volta in progetti intermedi e con strumenti organici. Oggi, tuttavia, l'organicità degli strumenti – quando pur venga e faticosamente approntata – non sembra rinviare ad altro che a se stessa: il mezzo si sostituisce al fine e non serve che a riprodurre questa sua intrinseca contraddizione.<sup>482</sup>

---

proiettarsi, corpo individuale compreso, in un complesso sociale in cui siano rimosse le cause di iniquità, di oppressione e di infelicità. [...] Questo esercizio immaginativo-politico è insostituibile, non solo nella riflessione individuale ma anche e soprattutto nella discussione pubblica. Senza di esso, le analisi e persino i progetti politici non fanno che ripetere e consolidare lo *status quo*, la condizione presente, di cui non si riesce a fare, se non appunto attraverso uno sforzo utopico, una critica radicale che indichi, al tempo stesso, una possibilità alternativa. Senza utopia si può forse distruggere un ordine esistente, ma non se ne può creare nessun altro» (R. Mordacci, *Ritorno a Utopia*, pp. 107-108).

<sup>479</sup> G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, pp. 54-55.

<sup>480</sup> V. Melchiorre, *Cultura, politica e potere fra immanenza e trascendenza*, p. 187.

<sup>481</sup> *Ibidem*. Allo stesso modo, Remo Bodei spiega: «Il fatto è che anche i progetti politici più audaci e lungimiranti [...] finiscono paradossalmente, e quasi fatalmente, per enfatizzare l'immediatezza. Sono perciò costretti a rinviare *sine die* il periodo del compimento di un programma rigidamente elaborato in anticipo e a dividere la storia nei due stadi separati della dura militanza e del conclusivo trionfo. Trascurano così quel che per Bloch costituisce il fondamentale principio dell'esperienza umana, da cui possono derivarsi tutti gli altri: l'idea-base che siamo opachi a noi stessi proprio nel presente e nella vicinanza, nel momento e nel luogo in cui, di volta in volta, ci troviamo» (E. Bloch, *Il principio speranza*, p. XXVI).

<sup>482</sup> V. Melchiorre, *Cultura, politica e potere fra immanenza e trascendenza*, p. 187. Anche Mannheim denuncia la medesima situazione, evidenziando le criticità che caratterizzano la politica a lui contemporanea, spesso astratta da una reale coscienza utopica: «Siamo quindi dinanzi a una situazione in cui il fattore dell'utopia, nelle sue molte forme contrastanti, s'è completamente dissolto (almeno nella politica). Se si cerca di seguire le tendenze già esistenti e di proiettarle nel futuro, la profezia di Gottfried Keller «L'ultimo trionfo della libertà sarà sterile, (*Der Freiheit letzter Sieg wird trocken sein*) – comincia ad assumere, almeno per noi, un significato preciso. I sintomi di questa *Trockenheit* si rivelano in molti fenomeni moderni, e si possono chiaramente interpretare come irradiazioni della situazione sociale e politica nelle più remote sfere della vita spirituale. Invero, quanto più un partito in ascesa collabora in una coalizione parlamentare e abbandona i suoi originali impulsi utopici, tanto più è probabile che la sua capacità di trasformare la società sia assorbita dall'interesse per i particolari concreti. [...] Lo slancio utopico verso un fine assoluto e la correlativa capacità di un'ampia prospettiva si dissolvono, nell'attività



Un'autentica politica culturale – o cultura della politica –, invece, si propone sempre il compito di salvaguardare «gli spazi aperti e sempre diversamente dicibili del rapporto con l'assoluto»<sup>483</sup> che la situazione presente porta con sé. Dal momento che questi spazi di dialogo con la trascendenza sono, appunto, sempre diversamente dicibili, è anche necessario che il potere non si limiti ad una banale disposizione liberale della tolleranza – che si basa sul presupposto di uno scetticismo metafisico –, ma si disponga piuttosto nei termini di un reale pluralismo culturale e politico, che possa garantire trasversalmente a tutti i cittadini delle adeguate condizioni di apertura all'essere.

### 3.1. Utopia e potere

Per parlare di “potere”, tuttavia, è necessaria una considerazione preliminare sul termine: Melchiorre, rifacendosi al pensiero di Tillich<sup>484</sup>, spiega, infatti, che la concezione che abbiamo oggi di questa parola è inficiata da una «persistente e negativa ambiguità»<sup>485</sup>, che associa il potere, preso di per sé, al potere politico; e questo a sua volta con la forza, «escludendo che per il potere e per lo stesso potere politico vi siano altre ragioni ed altri modi di esistere»<sup>486</sup>. È vero che non esiste politica senza potere, né potere senza una certa forza di coercizione, ma bisogna capire in modo chiaro quali caratteristiche assumano queste connessioni. Ancor prima che alla politica, infatti, la forma originaria del potere appartiene già all'essere stesso, in quanto «capacità d'affermarsi, *actus essendi* appunto, e forza che s'opponesse ad ogni contraddizione dell'essere, ad ogni prevaricazione sull'essere come accordo, relazione, giustizia e amore»<sup>487</sup>. Si può affermare, allora, che il potere è propriamente la forza con cui si manifesta l'essere e che, conseguentemente, il potere politico è piuttosto quel tipo particolare di forza «in cui diventa *storicamente*

---

parlamentare e nel movimento sindacale, in un insieme di direzioni al fine di controllare un vasto numero di casi concreti e prendere rispetto ad essi una posizione politica» (K. Mannheim, *Ideologia e utopia*, pp. 253-254).

<sup>483</sup> V. Melchiorre, *Cultura, politica e potere fra immanenza e trascendenza*, p. 189.

<sup>484</sup> Cfr. P. Tillich, *Amore, potere e giustizia*, trad. it. di S. Galli, Vita e pensiero, Milano 1994; tit. originale *Love, Power and Justice* (1960).

<sup>485</sup> V. Melchiorre, *Cultura, politica e potere fra immanenza e trascendenza*, p. 189.

<sup>486</sup> *Ibidem*.

<sup>487</sup> *Ivi*, p. 190.

*disponibile* la relazione per l'essere»<sup>488</sup>, attraverso cui si predispongono le condizioni, storicamente situate, funzionali ad un'apertura all'essere.

Se le cose stanno così, si comprende facilmente come la vera vocazione del potere, e della forza che si declina nel potere, sia in definitiva quella di costituirsi come modo della libertà e per la libertà. Riprendendo quanto si è detto in precedenza, si può concludere perciò che, per distinguere una buona politica da una politica perversa, si deve comprendere come solo un potere che si eserciti nel senso della rappresentanza – e non della sostituzione – può costituirsi come vero “potere della politica”, evitando di degenerare in quella che può essere definita piuttosto come “politica del potere”. Coerentemente a quanto spiegato da Agostino ne *La città di Dio*, infatti, l'autentico ruolo della città terrena – e delle sue istituzioni – è quello di porsi come figura di una relazione assoluta, «come rappresentanza di ciò che è dato solo in una presente assenza o in un'assente presenza, di ciò che è ma ancora ha da essere»<sup>489</sup>, luogo attivo che mantiene aperto lo spazio per ciò che ha ancora da realizzarsi<sup>490</sup>.

In un conteso come quello contemporaneo, in cui il rapporto tra governanti e governati per diverse ragioni assume spesso le sembianze più della sostituzione che della rappresentanza, occorre, perciò, fare alcune considerazioni che si applicano più in generale a tutti i tipi di rapporti interpersonali e, conseguentemente, anche a quelli di carattere più prettamente politico. Ogni sguardo che si incontri con quello di un altro, infatti, si relaziona con un particolare centro di potere o principio di senso, in cui «tutto un universo si raccoglie e prende la sua misura nell'asse di uno sguardo»<sup>491</sup>:

Si tratta pur sempre d'uno sguardo, del tuo o del mio sguardo, situato in un preciso spazio storico, in un luogo e in un tempo. Il tuo sguardo può incontrare il mio sguardo: può accadere allora – come ha

---

<sup>488</sup> *Ibidem*.

<sup>489</sup> *Ibidem*.

<sup>490</sup> A quanto detto, Melchiorre aggiunge una riflessione di carattere teologico: «Tutto questo ha, in prima istanza, un sapere metafisico che mal sembra riferibile al regno delle cose terrene o della prassi politica. Eppure una progettazione politica sa di rispondere concretamente a questa istanza quando rende possibile e dispone una convergenza di tempi e di spazi reali attorno allo spazio dell'incontro, della festa e della stessa preghiera. In questa direzione si potrebbe ripensare tutta la teologia biblica del potere come forza che viene da Dio: una teologia di cui tutti gli assolutismi si sono appropriati, e appunto attraverso l'equivoco della sostituzione, contro tutti i richiami della coscienza profetica ad una pura funzione di rappresentanza. Limitiamoci ad un solo ricordo, quello che ci riconduce all'ora decisiva e cruciale della vicenda cristiana. Penso a Pilato che proclama un suo potere sulla vita e sulla morte e a Gesù che gli risponde: “Tu non avresti su di me alcun potere se non ti fosse dato dall'alto” (Gv. 19,11): un potere dunque che sta per tradire se stesso perché non sa più da che parte stia la verità. E Gesù a questa immagine sradicata del potere non esita ad opporre una sua “regalità”: “Io sono re...per questo: per dare testimonianza alla verità” (Gv. 18,37): potere dunque come testimonianza, come un dire e un fare che aprono lo spazio dell'Altro, come rappresentanza appunto» (*ivi*, pp. 190-191).

<sup>491</sup> *Ivi*, p. 192.

insegnato Sartre<sup>492</sup> – che l'intero universo, che prima convergeva nel mio senso, ora scivoli via da me e si incentri nello sguardo dell'altro. E ancora Sartre ci ha insegnato che gli sguardi si evitano a vicenda per evitare questa rapina, per non perdere il proprio potere di significazione. Ma l'esperienza dell'amore – e qui non posso esprimermi, che per cenni e rinvii – ci insegna pure che l'incontro degli sguardi può essere anche incontro di riconoscenza: allora, lo sguardo guardato non diventa cosa fra le cose, ma viene anzi riconosciuto nella sua forza irripetibile di dar senso al mondo.<sup>493</sup>

In una situazione di reciproco riconoscimento, però, il proprio sguardo, che viene comunque «richiamato in un altro centro e in un altro sguardo»<sup>494</sup>, proprio perché viene riconosciuto fa sì che il senso di questo richiamo diventi piuttosto quello della custodia e della dilatazione verso una nuova possibilità di significazione e una nuova apertura<sup>495</sup>.

Come si diceva, questo discorso, valido per ogni tipo di rapporto tra persone, può essere applicato anche all'ambito particolare dei rapporti specificatamente sociali e politici, che si giocano a loro volta nella costante possibilità antitetica fra riconoscimento e non riconoscimento, fra sostituzione e rappresentanza, fra «prevaricazione che rapina» e «riconoscimento che dischiude il possibile». Ciò, nel dettaglio, può essere detto sia delle relazioni interpersonali fra governanti e governati che, derivatamente, del piano oggettivo delle istituzioni, anch'esse implicate nel condizionamento del senso del rapporto dalla parte della rappresentanza o della sostituzione. Melchiorre, rifacendosi nuovamente a Sartre, può così concludere:

Occorrerebbe a questo punto ripensare un altro tema sartriano, quello della *distanza*, che dirada i rapporti, che permette le deleghe, che infine concede al rappresentante l'equivoco della solitudine e della sostituzione. Occorrerebbe, dunque, ripensare seriamente l'intero sistema istituzionale e osare il progetto di una reale democrazia di base, ove si diano le condizioni effettive per tutelare ad un tempo gli spazi del raccoglimento metafisico (i luoghi del dibattito, della festa, del gioco, della preghiera, ecc.) e per esercitare un raccordo di comprensione con gli uomini che stanno al centro del governo. In ogni caso, occorre tener sempre fermo il modello del potere come rappresentanza che custodisce e apre.<sup>496</sup>

Da ciò che si è detto si può comprendere quanto sia importante il ruolo che gioca una buona funzione politica per il progresso della società; tuttavia, Melchiorre si spinge anche oltre, fino a scrivere che «senza una prospettiva che unifichi i movimenti storici

---

<sup>492</sup> Cfr. J.P. Sartre, *L'essere e il nulla: saggio di ontologia fenomenologica*, trad. it. di G. Del Bo, Il saggiaiore, Milano 1984; tit. originale *L'être et le néant* (1943).

<sup>493</sup> V. Melchiorre, *Cultura, politica e potere fra immanenza e trascendenza*, pp. 193-194.

<sup>494</sup> *Ibidem*.

<sup>495</sup> Scrive ancora Melchiorre: «In un rapporto del genere, che è il rapporto di servizio o d'amore, il nostro guardare non è né rapina, né sostituzione: nel nostro modo di vederlo, di toccarlo, di parlargli, l'altro si vede soltanto rappresentato, coglie la rappresentazione di ciò che potrebbe essere e ancora non è, d'una apertura che gli è di nuovo possibile sul mondo, da un altro spazio e da un altro tempo» (*Ibidem*).

<sup>496</sup> *Ibidem*. Facendo riferimento al Nuovo Testamento, Melchiorre aggiunge anche: «Il Nuovo Testamento ha osato, a questo riguardo, l'impensabile: non è solo l'uomo che è chiamato alla rappresentanza, alla vigilia che custodisce lo spazio per il signore che se ne sta lontano; è anche il signore, che quando tornerà, farà spazio ai servi fedeli, "si metterà in tenuta di lavoro e passerà a servirli" (Lc. 12,35-37)» (*ibidem*).

verso un obiettivo di liberazione totale, la storia è inevitabilmente destinata all'anarchia»<sup>497</sup>. Nel contesto del capitalismo contemporaneo infatti – in seguito al superamento dell'ideologia della neutralità dello Stato in ambito economico – la diffusa presenza dei poteri pubblici nella vita imprenditoriale è considerata ormai «un fatto scontato e richiesto, almeno per quanto riguarda una funzione di continuità ed equilibrio nell'intero sistema»<sup>498</sup>. In realtà, però, l'ordine e la pace del sistema non sono necessariamente rivelativi di un orientamento sociale volto alla liberazione dell'umanità, e le pianificazioni – anche le più rigorose – non implicano di per sé il superamento di una più radicale anarchia. L'elemento fondamentale affinché le società, e più in generale la storia umana, possano perseguire l'obiettivo comune di una liberazione totale, che superi l'anarchia, resta sempre l'elemento utopico. Come si è visto, invece, la pianificazione prettamente tecnologica, tipica della contemporaneità, rincorrendo l'obiettivo di un'espansione di carattere rigorosamente seriale, comporta di fatto una violenza ideologica, in quanto pretende di piegare a questa dimensione seriale tutti i diversi ambiti dell'esistenza. In tal caso si è di fronte ad un imperativo della quantità che è in se stesso anarchico, in quanto «non è sottoposto ad una prospettiva che ricerchi la libertà dell'uomo per l'uomo e dell'uomo nel tutto»<sup>499</sup>.

Melchiorre spiega così che il nostro è «un tempo che lamenta lo scadimento delle forze politiche e che da questo deduce l'inutilità di ogni conduzione politica»<sup>500</sup>, proprio perché l'attuale intesa strategica tra sistema produttivo e forme di governo fa sì che il potere politico diventi solamente uno strumento e una forma di espressione delle logiche di produzione; attraverso la sua impotenza e la sua sottomissione al sistema produttivo, il potere politico rivela, così, piuttosto «una anarchia ben più profonda e ben più incarnata nei fatti»<sup>501</sup> e, in definitiva, una sua inutilità, che viene facilmente rilevata anche dagli stessi cittadini.

L'unica soluzione per uscire da questo contesto degenerato, perciò, è proprio quella di ricorrere al senso e al coraggio direzionale che l'utopia è in grado di ricostituire. L'utopia infatti – in quanto espressione di una coscienza politica consapevolmente «sporgente e tesa ben oltre gli interessi dell'immediatezza»<sup>502</sup> – assume un ruolo critico

---

<sup>497</sup> V. Melchiorre, *Per una definizione della speranza*, p. 247.

<sup>498</sup> *Ibidem*.

<sup>499</sup> *Ivi*, p. 248.

<sup>500</sup> *Ibidem*.

<sup>501</sup> *Ibidem*.

<sup>502</sup> *Ibidem*.

e prefigurativo che si costituisce ultimamente come «l'unica strada per una speranza che voglia coinvolgere l'intero processo storico»<sup>503</sup>.

### 3.2. Utopia e istituzioni sociali

Tirando le somme, si può constatare come la presenza di mediazioni oggettive tra le persone sia di fondamentale importanza nel campo della storia: un linguaggio comune, degli atti pubblici, delle istituzioni non posso assolutamente mancare all'interno di una società. Bisogna affermare dunque, con Sartre<sup>504</sup>, che tutto ciò, non solo è inevitabile, ma anche positivo, perché grazie alla scelta delle ricorrenze e delle funzioni istituzionali si riesce a salvaguardare, nonostante lo scorrere del tempo, «la permanenza d'una intenzione fondamentale o d'una universalità sempre agognata»<sup>505</sup>.

Tuttavia, rimane sempre il rischio molto elevato che queste forme di mediazione, soprattutto quando vengono tramandate, divengano causa di una sclerosi sociale, quando «la cosalità incombe con la sua inerzia e, mentre costituisce una salvaguardia fissa nel tempo, minaccia con la sua definitezza e proprio con la sua fissità»<sup>506</sup>. Queste oggettivazioni spazio-temporali infatti, per quanto rivestano un ruolo di fondamentale importanza all'interno della società, anche quando non assumano una forma degenerata, restano pur sempre delle modalità mutate di mediazione che, quindi, portano con sé solo derivatamente una duplicità simbolica<sup>507</sup>. Per questo motivo, bisogna innanzitutto

---

<sup>503</sup> *Ivi*, p. 249.

<sup>504</sup> Cfr. J.P. Sartre, *Critica della ragione dialettica*.

<sup>505</sup> V. Melchiorre, *L'immaginazione simbolica*, p. 93. Aggiunge sempre Melchiorre: «Con l'identità dei giuramenti e con le formule di pubblica coesione, con la matematizzazione degli schemi direzionali e nella materialità dei segni emblematici ci si garantisce dalla dispersione e dall'inerzia che sempre sono incombenti per la distanza e per lo stesso *milieu* ambientale» (*ibidem*).

<sup>506</sup> *Ibidem*. Scrive a riguardo Bodei: «Non tutto si risolve. [...] Dinanzi a simili prospettive non bisogna, però, farsi sopraffare dalla malinconia dell'imperfetta realizzazione e lasciarsi incantare dalle promesse di un perpetuo stato nascente, di una permanente fluidità della vita, che ribollirebbe sempre al calor bianco, senza mai solidificarsi in forme precise (con la conseguente svalutazione di ciò che si è consolidato o realizzato rispetto a inizi retrospettivamente considerati sempre più eroici, gloriosi o freschi di quanto invece è giunto a maturità). Tutte le istituzioni umane hanno bisogno, a un certo punto, di conseguire maggiore stabilità, di assicurarsi una durata, ma questo non significa che l'equilibrio raggiunto equivalga alla sclerotizzazione e che non sia ulteriormente migliorabile. [...] Bisogna certo imparare a concepire ogni processo come un divenire, senza però credere che la fase di volta in volta attuale sia già in anticipo svalutata dalla maggior perfezione della precedente (o anche della successiva)» (E. Bloch, *Il principio speranza*, p. XXXV).

<sup>507</sup> Melchiorre spiega: «Le oggettivazioni culturali, giuridiche, tecnologiche e le stesse oggettivazioni economiche vanno senza dubbio analizzate come forme portanti del processo storico. E vanno anche riportate alle condizioni ambientali di cui costituiscono l'interiorizzazione: in tal senso, vanno anche considerate come sovrastrutture di un più fondamentale rapporto dell'uomo col mondo, rapporto di economicità, di interazione, di trasformazione» (V. Melchiorre, *L'immaginazione simbolica*, p. 93).

valutare se le forme oggettive di mediazione sociale, e ancor prima il rapporto tra l'uomo e il mondo che esse esprimono, dipendano o meno da un progetto più originario che segue la traccia di una mediazione simbolica e se abbiano o meno come obiettivo quello di favorire il disvelamento e la relazione di ciò che nella coscienza è originario, ovvero «il dato della determinazione esistenziale e quello della sua pienezza di senso»<sup>508</sup>:

Ci si deve chiedere, insomma, se alla radice di un processo storico ci sia un progetto globale e totalizzante: s'intende, nel solo modo con cui l'uomo può accedere alla totalità, cioè nel modo che simbolicamente indica o riguarda nella negatività dell'esserci un'assenza e un futuro assoluto.<sup>509</sup>

In ultima istanza, dunque, risulta necessario indagare di volta in volta se le istituzioni sociali, le ricorrenze emblematiche e le convergenze economiche si situino nell'ottica del simbolismo utopico o ne costituiscano, piuttosto, un decadimento, un arresto e, in definitiva, una mistificazione ideologica<sup>510</sup>. Se perciò, anche nell'ambito della politica e delle istituzioni, la questione fondamentale è quella di comprendere se la propria età si presenti o meno come un tempo favorevole per l'utopia – da non confondere con la semplice «potenza sempre più disponibile della pianificazione sociale»<sup>511</sup> –, allora si può rilevare che oggi più che mai il tema dell'utopia torna a farsi centrale nella riflessione<sup>512</sup>. In tempi recentissimi, anche Roberto Mordacci ha ribadito l'urgenza di riscattare il concetto di utopia nel contesto contemporaneo:

Il nucleo originario e tuttora pulsante dell'utopia deve essere in qualche modo riportato alla luce proprio contro le sue distorsioni, che sono divenute prevalenti nel senso comune contemporaneo. Questo recupero non è affatto una nostalgia. Di utopia abbiamo urgente bisogno, oggi, e occorre, di fronte alle contorsioni folli dell'attuale assetto del mondo, riscoprire la profondissima *ragionevolezza* del pensiero utopico, il suo realismo, la sua concretezza. E la sua validità anzitutto politica, non solo letteraria o intellettuale. [...] La modernità è sempre stata segretamente mossa dalle proprie utopie, le ha anticipate e in parte persino realizzate. Ne ha poi scoperto il lato oscuro, che si è manifestato nelle *distopie*: l'immagine

---

<sup>508</sup> *Ibidem.*

<sup>509</sup> *Ibidem.*

<sup>510</sup> Chiarisce ancora Melchiorre: «In questo caso si tratterà di vedere se certe sopravvivenze simboliche non siano divenute, meno ancora che emblemi, segni convenzionali e richiami puramente retorici: ci troveremmo, allora, di fronte ad una crisi di smarrimento radicale che è molto vicina alla scomposizione delle coesioni storiche» (*Ivi*, p. 95).

<sup>511</sup> V. Melchiorre, *La coscienza utopica*, p. 20.

<sup>512</sup> Già Marcuse lo aveva sottolineato: «Finora, uno dei principali criteri di guida della teoria critica della società (e in particolare della teoria marxiana) è stato quello di astenersi da ciò che si può chiamare speculazione utopica. La teoria è tenuta ad analizzare le società esistenti alla luce delle loro funzioni e delle loro capacità, e ad identificare le tendenze dimostrabili (se mai ve ne sono) che possono condurre al superamento della situazione in atto...Io credo che questa concezione restrittiva debba essere riveduta, e che tale revisione sia suggerita – anzi resa necessaria – dalla reale evoluzione delle società contemporanee. La dinamica della loro produttività priva la nozione di “utopia” del suo tradizionale contenuto di irrealtà: ciò che si proclama “utopico” non è più qualcosa che “non succede” e non può succedere nell'universo storico, bensì qualcosa il cui prodursi è impedito dalla forza delle società stabilite» (H. Marcuse, *Saggio sulla liberazione*, pp. 15-16, trad. it. di L. Lamberti, Einaudi, Torino 1969; tit. originale *An Essay on liberation*).

inquietante di un futuro in cui l'organizzazione sociale perfetta si rovescia in incubo totalitario. L'età contemporanea si è arresa a quell'incubo, lo ha preso per più vero delle utopie stesse e ha così perduto la capacità di pensare *in avanti*. Se si concede credito alle diagnosi post-moderniste, che dichiarano tramontata ogni modernità e, con essa, ogni utopia, si finisce nella nostalgia di un passato mitizzato, ovvero in ciò che Bauman chiama una "retrotopia"<sup>513</sup>, con l'aggravante di arrestarsi in un pensiero così deprimente da bloccare ogni iniziativa. Ciò di cui, invece, il mondo contemporaneo ha un assoluto bisogno è proprio la capacità tipicamente moderna di pensare il futuro come una *possibilità* buona, ovvero come un'*opportunità* per il cambiamento. Superata l'illusione che il progresso si produca automaticamente, per un destino o per una necessità storica o tecnologica, resta il compito di immaginare strutture e relazioni sociali che siano *meno ingiuste*, meno autodistruttive, più vivibili, anche se non perfette. Si tratta di provare a tracciare piuttosto un'*anterotopia*<sup>514</sup>, ossia l'immagine credibile di un futuro in vista del quale agire con decisione.<sup>515</sup>

Giungiamo così alla conclusione di questo lungo percorso filosofico di Virgilio Melchiorre, che, ribadendo l'importanza di mettere al centro del dibattito attuale il discorso utopico, si presenta come una conclusione aperta nei confronti del futuro:

L'esito della nostra ricerca è, dunque, ancora una domanda cui solo una lunga, molteplice ricerca potrà rispondere: il cammino non è facile e neppure breve<sup>516</sup>. Forse, al suo termine o nel cuore di una sosta significativa, sarà anche possibile intravedere di quale utopia abbia bisogno l'uomo contemporaneo. Intanto continuiamo a pensare alla Città di cui parla l'*Apocalisse*, ove – lo abbiamo ricordato poc'anzi – le contraddizioni vengono a morire, ove l'oro perde la sua opacità e diventa trasparente come il cristallo, ove il vetro perde la sua viltà e diventa prezioso come l'oro, ma dove insieme l'oro resta oro ed il cristallo resta cristallo: l'invenzione e la fantasia dei singoli, insomma le differenze vivono e crescono appunto in forza della comunità che gli uomini hanno potuto raggiungere. Di nuovo e dialetticamente, se un tempo la

---

<sup>513</sup> Cfr. Z. Bauman, *Retrotopia*, trad. it. di M. Cupellaro, Laterza, Roma 2017. Un'altra derivazione del termine *utopia* si dà anche con il concetto di *eterotopia*, coniato da Michel Foucault per cercare di «caratterizzare tutti quei luoghi che, pur essendo concretamente esistenti, si oppongono a tutti gli spazi "normali", quotidiani, familiari» (R. Mordacci, *Ritorno a Utopia*, p. 102). Cfr. M. Foucault, *Spazi altri. I luoghi delle eterotopie*, a cura di S. Vaccaro, Mimesis, Milano 2011.

<sup>514</sup> Il termine è stato coniato dallo stesso Mordacci per «rovesciare la trovata linguistica di Bauman» (*ivi*, p. 139).

<sup>515</sup> *Ivi*, pp. IX-X. Sull'utopia di oggi, Mordacci aggiunge: «Il repertorio delle utopie contemporanee è sparso, privo di un quadro unitario, e forse proprio questo è il carattere che distingue il pensiero utopico attuale dalla visione di More. Le proposte sono le più disparate e includono idee come la settimana lavorativa breve [...], anche grazie all'automazione come occasione di riduzione della fatica e creazione di ricchezza da condividere; la redistribuzione globale del reddito, grazie a una tassazione basata sulla ricchezza e non sul lavoro; la sostituzione del Prodotto interno lordo con altri indici capaci di intercettare le condizioni sociali, psicologiche e morali degli individui [...]; la distribuzione di un Reddito Universale di Base [...]; la libera circolazione delle persone oltre i confini nazionali, come accade in Europa [...]. Si tratta di misure che, se hanno qualcosa in comune, lo devono all'aspirazione a ridurre o azzerare la povertà e quindi l'iniquità, anzitutto economica; ad ampliare il tempo disponibile per le relazioni personali, per la cultura e per lo sport; a togliere al lavoro la dimensione oppressiva e a liberarne il carattere creativo; a superare le divisioni in forza di una tolleranza ragionevole e di uno scambio continuo. Tutti elementi che caratterizzano il modello dell'utopia di More e che costituiscono la fonte propositiva e costruttiva dell'età moderna come di quella contemporanea. A queste va aggiunto quello che forse è il più ampio dei progetti utopici che si è fatto faticosamente strada, per la necessità di una presa di coscienza, nel mondo presente: il tentativo di creare un modello di sviluppo sostenibile. [...] La storia della nozione stessa di sviluppo sostenibile, a partire dalla Conferenza delle Nazioni Unite sull'ambiente umano tenutasi a Stoccolma nel 1972, dimostra che la capacità di immaginare forme praticabili di sviluppo è un potente motore di cambiamento nella società contemporanea. I 17 *Sustainable Development Goals* (SDGs) contenuti nell'Agenda 2030 approvata dall'Assemblea generale delle Nazioni Unite il 25 settembre 2015 sono il frutto di un'elaborazione collettiva e soprattutto mostrano una visione unitaria del rapporto fra ecologia, giustizia, sviluppo e diritti» (*ivi*, pp. 131-136).

<sup>516</sup> Melchiorre specifica, infatti, che l'intenzione della sua ricerca non è stata quella di proporre uno specifico progetto utopico, bensì di fornire degli utili strumenti di analisi (cfr. V. Melchiorre, *La coscienza utopica*, p. 21).

differenza era il male contro cui doveva insorgere la civiltà dei consumi, non è oggi proprio la differenza che va custodita, pur nel dono, sempre più prossimo, dell'unità o della comunicazione?<sup>517</sup>

### 3.3. Politica e istituzioni ne *La città di Dio*

La nostra trattazione, come era stata aperta dalle preziose considerazioni di Agostino, così ora si chiude sempre allo stesso modo, facendo particolare riferimento alle riflessioni condotte dall'Ipponate riguardo al tema delle istituzioni e della politica ne *La città di Dio*, che si inseriscono opportunamente all'interno della trattazione di Melchiorre.

Innanzitutto, Agostino spiega che è un bene sia per la città terrena che per la città celeste che i governanti su questa terra siano persone virtuose e che, se invece essi non fossero virtuosi, questo costituirebbe un male solo per loro stessi e non per gli amministrati che, non avendo alcuna responsabilità per il male che subiscono, sarebbero solamente messi alla prova nella loro virtù<sup>518</sup>:

Pertanto, se si adora il vero Dio e gli si presta servizio con un culto autentico e con onesti costumi, è utile che i buoni abbiano il potere dovunque e a lungo e non è tanto utile per loro quanto per gli amministrati. [...] In questa terra dunque il governo dei buoni non è concesso a loro favore ma dell'umanità; al contrario, il potere dei malvagi è un male più per i governanti che distruggono la propria coscienza con la più facile sfrenatezza al delitto che per i sudditi per i quali soltanto la loro individuale disonestà è il loro male. Qualsiasi male poi si infligge dai potenti ingiusti non è per i giusti pena di un delitto ma prova della virtù. Quindi la persona onesta, anche se è schiava, è libera; il malvagio, anche se ha il potere, è schiavo e non di un solo individuo ma, che è più grave, di tanti padroni quante sono le passioni.<sup>519</sup>

Dio, infatti, concede la possibilità di governare sia ai buoni che ai cattivi; però, gli uomini che salgono al potere devono comprendere, da parte loro, che per svolgere correttamente la propria funzione non devono ambire agli onori che derivano dalla loro carica, ma piuttosto a ricondurre le loro mansioni ad un più ampio fine: come direbbe

---

<sup>517</sup> *Ivi*, p. 143.

<sup>518</sup> Un esempio di situazione in cui “gli uomini della politica e della cultura” ingannano il popolo è quello in cui impongono ai cittadini una falsa religione: «Il fatto, come sembra, ha quest'unica spiegazione, che fu preoccupazione degli uomini della politica e della cultura ingannare il popolo in materia di religione e indurlo pertanto non solo ad adorare ma anche ad imitare i demoni. E costoro hanno una gran voglia di farlo. E come i demoni possono rendere sottomessi soltanto coloro che abbiano ingannato con la menzogna, così i capi, certo non giusti ma simili ai demoni, col pretesto della religione, convincevano i cittadini sulla verità delle credenze che essi ritenevano una impostura. In questo modo li tenevano sottomessi vincolandoli al vivere associato in forma apparentemente più conveniente. E quale individuo debole e ignorante poteva liberarsi dai capi dello Stato e dai demoni che insieme li ingannavano?» (Agostino, *La città di Dio*, IV, 32).

<sup>519</sup> *Ivi*, IV, 3.



Melchiorre, le loro azioni devono essere occasione di una migliore apertura all'ulteriore<sup>520</sup>. Scrive Agostino:

Il Dio dunque, che è autore e datore della felicità, poiché egli solo è il vero Dio, dà il dominio terreno ai buoni e ai cattivi, e non per sprovvedutezza e quasi sbadataggine, perché è Dio, e non obbedendo al destino ma mediante un ordinamento, a noi occulto e a lui noto, dei fatti nel tempo. Ed egli non obbedisce come suddito all'ordinamento dei tempi ma lo regge come signore e lo regola come sovrano e dà la felicità soltanto ai buoni. E la felicità, la possono avere e non avere i sudditi, la possono avere e non avere i reggitori ma essa sarà piena soltanto in quella vita in cui non vi saranno più sudditi. E per questo il dominio terreno è dato da lui ai buoni e ai cattivi, affinché i suoi adoratori, ancor fanciulli nel profitto spirituale, non desiderino questi onori come qualche cosa di grande. Ed è nel simbolismo della vecchia alleanza, nella quale era nascosta la nuova, che furono promessi anche doni terreni. Soltanto gli spirituali anche allora comprendevano, sebbene non lo svelassero apertamente, l'eternità che era significata dai beni temporali e i doni di Dio nei quali era la vera felicità.<sup>521</sup>

Uno stato in cui, invece, non venga rispettata la giustizia altro non sarebbe altro che una grande banda di ladri:

Se non è rispettata la giustizia, che cosa sono gli Stati se non delle grandi bande di ladri? Perché anche le bande dei briganti che cosa sono se non dei piccoli Stati? È pur sempre un gruppo di individui che è retto dal comando di un capo, è vincolato da un patto sociale e il bottino si divide secondo la legge della convenzione. Se la banda malvagia aumenta con l'aggiungersi di uomini perversi tanto che possiede territori, stabilisce residenze, occupa città, sottomette popoli, assume più apertamente il nome di Stato che gli è accordato ormai nella realtà dei fatti non dalla diminuzione dell'ambizione di possedere ma da una maggiore sicurezza nell'impunità. Con finezza e verità a un tempo rispose in questo senso ad Alessandro il Grande un pirata catturato. Il re gli chiese che idea gli era venuta in testa per infestare il mare. E quegli con franca spavalderia: "La stessa che a te per infestare il mondo intero; ma io sono considerato un pirata perché lo faccio con un piccolo naviglio, tu un condottiero perché lo fai con una grande flotta".<sup>522</sup>

---

<sup>520</sup> La gloria umana che riescono ad ottenere alcuni uomini grazie al proprio impegno civile, tuttavia, può comunque essere un utile esempio per i cittadini della città di Dio sulla terra, che – vedendo quanto può essere amata la patria terrena in vista della gloria umana – possono dedurre quanto più grande dev'essere l'amore degli uomini nei confronti della patria celeste: «Quindi l'impero romano fu reso grande per la gloria umana non solo perché fosse corrisposta una ricompensa come quella a uomini come quelli, ma anche perché i cittadini della città eterna, finché sono esuli in questo mondo, osservino con attenzione e prudenza quegli esempi e capiscano l'amore che si deve alla patria celeste in vista della vita eterna, se la patria terrena fu tanto amata dai suoi cittadini in vista della gloria umana» (*ivi*, V, 16).

<sup>521</sup> *Ivi*, IV, 33.

<sup>522</sup> *Ivi*, IV, 4. Cfr. Cicerone, *De republica*, 3, 14, 24. Per una versione in italiano dell'opera Cfr. Cicerone, *La repubblica luminosa*, trad. it. di F. D'Ippolito, Sellerio, Palermo 1986; tit. originale *De republica* (55-51 a.C.). A questo Agostino aggiunge che, ultimamente, i rispettivi re delle due città – quella senza fede e quella fedele a Dio – sono il diavolo e Cristo: «Ma penso che di questo libro si debba soprattutto richiamare ciò che riguarda le due città, una del diavolo e l'altra di Cristo e i rispettivi re, il diavolo e Cristo: *Guai a te, dice, o paese che hai per re un ragazzo e i cui principi banchettano fin dal mattino. Felice te, o paese, il cui re è figlio di persone nate libere e i cui principi mangiano a tempo dovuto nel coraggio e non nella delusione* (Eccl 10, 16-17). Ha paragonato il diavolo a un ragazzo a causa dell'avventatezza, dell'orgoglio, della leggerezza e impudenza e altri difetti che di solito sono in gran numero in questa età e ha assimilato Cristo a un figlio di uomini nati liberi, cioè dei santi Patriarchi che appartengono alla libera città, perché da essi discende secondo la razza. I principi della città terrena mangiano fin dal mattino, cioè prima dell'ora propizia perché non attendono la felicità autentica, che è la vera, nella vita d'oltre tempo, in quanto ambiscono bearsi alla svelta dell'incessante vicenda del tempo. Invece i principi della città di Cristo attendono con pazienza il tempo della felicità che non delude. Questo significa: *Nel coraggio e non nella delusione, perché non inganna la speranza di cui l'Apostolo ha detto: La speranza non delude* (Rm 5,5) e un Salmo dice: *Coloro che ti attendono non saranno delusi* (Sal 24, 3)» (Agostino, *La città di Dio*, XVII, 20).

Contrariamente ad uno stato vizioso, in cui nei capi domina la passione per il dominio, in uno stato virtuoso i detentori delle cariche politiche vivono il proprio ruolo come un servizio nella carità, che si esplicita nella forma della deliberazione e a cui i sudditi, con la medesima intenzione, corrispondono attraverso l'obbedienza. Perciò, sarebbe un bene sia per i governanti che per i governati che chi amministra una società sia una persona dotata – oltre che di una buona capacità politica – anche di un'autentica virtù religiosa e che sappia, dunque, guardare a ciò che fa in un costante riferimento alla città celeste. Nonostante questo, è comunque accettabile una situazione in cui i governanti, pur non appartenendo ancora alla città di Dio sulla terra, possiedano almeno delle virtù umane che risultino comunque essere in qualche modo utili anche alla vita terrena dei cittadini del cielo:

Vi può essere tuttavia una ragione più nascosta a causa delle varie attitudini della razza umana, più nota a Dio che a noi, purché sia indiscutibile per tutti gli uomini veramente religiosi che senza la vera pietà, cioè la vera adorazione del vero Dio, non si può avere la virtù e che essa non è vera quando è subordinata alla gloria umana. Coloro però che non sono cittadini della città eterna, che nella sacra Scrittura è detta città di Dio, sono più utili alla città terrena se hanno per lo meno quel tipo di virtù che se non l'abbiano. È poi la soluzione più felice per l'umanità che per un dono della bontà divina abbiano il potere coloro che, dotati di un vero sentimento religioso, menano una buona condotta, posto che abbiano anche la scienza politica. Individui di questo temperamento soltanto alla grazia di Dio attribuiscono le proprie virtù, quelle che è loro possibile avere in questa vita, perché le ha concesse al loro desiderio, alla loro fede, alla loro richiesta. Capiscono a un tempo quanto manchi loro alla perfezione della giustizia che si ha nella società degli angeli santi, alla quale si sforzano di adeguarsi.<sup>523</sup>

Nel contesto della amministrazione civile – sia essa anche dominata dall'*amor sui* – la presenza di figure istituzionali è, infatti, indispensabile, perché è inevitabile che in essa si verifichino delle problematiche che devono pur sempre essere amministrate. Affinché anche nel mondo propriamente civile regni la virtù della giustizia, perciò, il lavoro svolto da amministratori giusti è indubbiamente prezioso:

Se dunque la casa, asilo comune in questi mali del genere umano, non è sicura, che dire della città? Essa infatti, quanto è più grande, tanto il suo tribunale è più gremito da cause civili e criminali, anche se mancano le agitazioni sovversive e assai spesso sanguinose e le guerre civili. E sebbene talora le città siano libere dalle loro vicissitudini, mai lo sono dalla minaccia. [...] In questo buio della vita associata il giudice saggio sederà in tribunale o non oserà? Certo che vi sederà. Lo vincola infatti e induce a questo incarico la convivenza umana che egli giudica illecito abbandonare.<sup>524</sup>

---

<sup>523</sup> *Ivi*, V, 19.

<sup>524</sup> *Ivi*, XIX, 5-6.

Anche la vita politica e amministrativa, quindi, ambisce a ideali propri, che possono essere, a seconda dei casi, più o meno nobili; se, però, gli obiettivi che persegue sono, di fatto, virtuosi, anche i cittadini della città celeste possono rallegrarsene.

Il fine ultimo della città terrena, in particolare, è la pace; anche se in questo mondo viene perseguita spesso attraverso il cattivo mezzo della guerra. Tuttavia, se in seguito alla guerra – che pure è da ripudiare – trionfa la potenza che combatteva per la causa più giusta, quantomeno le conseguenze che ne derivano possono essere accolte come portatrici di una qualche positività:

Inoltre la città terrena non sarà eterna perché quando sarà condannata all'estremo supplizio non sarà più una città. Ha però in questo mondo il suo ideale, della cui partecipazione trae diletto nella misura che se ne può trarre da questi ideali. E poiché è un ideale che non elimina difficoltà a coloro che lo perseguono, questa città è spesso in sé dilaniata da contestazioni, guerre e battaglie alla ricerca di vittorie che sono apportatrici di morte e certamente di effimera durata. [...] Però non è ragionevole pensare che non sono ideali quelli che ambisce questa città, giacché essa stessa nella categoria delle cose umane è un bene migliore. Vuole infatti raggiungere una pace a favore di ideali meno nobili e desidera di approdare ad essa con la guerra. Se vincerà e non vi sarà chi oppone resistenza, ci sarà la pace che non potevano conseguire le razze che si contrastavano e contendevano in una miserabile penuria per beni che non potevano avere in comune. Guerre tormentose cercano la pace, la raggiunge una vittoria ritenuta dispensiera di fama. Se sono vincitori coloro che combattevano per una causa più giusta, non si può dubitare che c'è da rallegrarsi per la vittoria e che ne proviene una pace auspicabile. Sono valori e senza dubbio dono di Dio. Ma talora messi da parte gli ideali più alti che appartengono alla città di lassù, dove la vittoria sarà stabile nell'eterna e somma pace, si ambiscono gli ideali di quaggiù perché sono ritenuti unici o preferiti a quelli che sono da ritenere più nobili. In tal caso necessariamente segue la crisi e aumenta se era già in atto.<sup>525</sup>

Agostino spiega inoltre che, anche se la pace terrena che viene perseguita dai cittadini di questo mondo non coincide con la vera pace di Dio, la prima è comunque un riflesso della seconda, ed è per questo che gli uomini la perseguono con un desiderio così grande:

Anche il nome simbolico della città, cioè Gerusalemme, come ho già detto, s'interpreta "visione della pace". Ma poiché il termine "pace" si usa frequentemente anche per le cose nel divenire, in cui perciò non si avrà la vita eterna, ho preferito denominare "vita eterna" anziché "pace" il fine della città celeste in cui si avrà il sommo bene. [...] Pertanto, affinché più agevolmente si comprenda da tutti, si deve considerare fine della città eletta, in cui essa avrà il sommo bene, o la pace nella vita eterna o la vita eterna nella pace. È così grande il bene della pace che, anche negli eventi posti nel divenire di questo mondo, abitualmente nulla si ode di più gradito, nulla si desidera di più attraente, infine nulla si consegue di più bello [...] Chiunque in qualsiasi modo considera i fatti umani e il comune sentimento naturale ammette con me questa verità; come infatti non v'è alcuno che non voglia godere, così non v'è chi non voglia avere la pace. Anche quelli che vogliono la guerra non vogliono altro che vincere, desiderano quindi con la guerra raggiungere una pace gloriosa.<sup>526</sup>

Di più, ogni singolo ambito specifico della vita, grande o piccolo che sia, è sempre caratterizzato da una tensione votata al raggiungimento della pace armoniosa fra le sue

---

<sup>525</sup> *Ivi*, XV, 4.

<sup>526</sup> *Ivi*, XIX, 11-12.

parti, che rivela una più radicale tensione di tutto il creato alla pace di Dio. Come la pace del corpo, ad esempio, coincide con la proporzione delle sue parti e la pace della casa coincide con la concordia fra comando e obbedienza nei rapporti tra i conviventi, così per la politica – il che ci interessa particolarmente in questa sede – «la pace dello Stato è l'ordinata concordia del comandare e obbedire dei cittadini»<sup>527</sup>:

La pace del corpo dunque è l'ordinata proporzione delle parti, la pace dell'anima irragionevole è l'ordinata pacatezza delle inclinazioni, la pace dell'anima ragionevole è l'ordinato accordo del pensare e agire, la pace del corpo e dell'anima è la vita ordinata e la salute del vivente, la pace dell'uomo posto nel divenire e di Dio è l'obbedienza ordinata nella fede in dipendenza alla legge eterna, la pace degli uomini è l'ordinata concordia, la pace della casa è l'ordinata concordia del comandare e obbedire d'individui che in essa vivono insieme, la pace dello Stato è l'ordinata concordia del comandare e obbedire dei cittadini, la pace della città celeste è l'unione sommamente ordinata e concorde di essere felici di Dio e scambievolmente in Dio, la pace dell'universo è la tranquillità dell'ordine. L'ordine è l'assetto di cose eguali e diseguali che assegna a ciascuno il proprio posto. [...] Quindi per sé l'uso dei beni temporali è in relazione al godimento della pace terrena nella città terrena, nella città celeste è in relazione al godimento della pace eterna.<sup>528</sup>

Per l'esistenza in questo mondo, perciò, la pace terrena è fondamentale, e anche coloro che fanno parte della città celeste sulla terra hanno interesse a perseguirla; restando ben consapevoli che essa non coincide con la pace finale, anch'essi devono comunque sottomettersi alle leggi della città terrena, grazie alle quali vengono amministrati quei beni che, durante il corso della vicenda storica, sono comuni agli abitanti delle due città. Scrive Agostino:

Perciò l'uso dei beni necessari a questa vita, posta nel divenire, è comune alle une e alle altre persone, all'una e all'altra famiglia, ma l'intento dell'uso è esclusivamente personale ad ognuno e assai diverso. Così anche la città terrena, che non vive di fede, desidera la pace terrena e stabilisce la concordia del comandare e obbedire dei cittadini, affinché vi sia un certo consenso degli interessi nei confronti dei beni pertinenti alla vita soggetta al divenire. Invece la città celeste o piuttosto quella parte di essa, che è esule in cammino nel divenire e vive di fede, necessariamente deve trarre profitto anche da questa pace fino a che cessi la soggezione al divenire, alla quale è indispensabile una tale pace. Perciò, mentre nella città terrena essa conduce una vita prigioniera del suo cammino in esilio, ricevuta ormai la promessa del riscatto e il dono della grazia spirituale come caparra, non dubita di sottomettersi alle leggi della città terrena, con le quali sono amministrati i beni messi a disposizione della vita che è nel divenire. Così, essendo comune l'essere nel divenire, nei beni che lo riguardano è mantenuta la concordia fra le due città.<sup>529</sup>

---

<sup>527</sup> *Ivi*, XIX, 13.

<sup>528</sup> *Ivi*, XIX, 13-14.

<sup>529</sup> *Ivi*, XIX, 17. Poco più avanti, Agostino continua: «Dunque questa città del cielo, mentre è esule in cammino sulla terra, accoglie cittadini da tutti i popoli e aduna una società in cammino da tutte le lingue. Difatti non prende in considerazione ciò che è diverso nei costumi, leggi e istituzioni, con cui la pace terrena si ottiene o si mantiene, non invalida e non annulla alcuna loro parte, anzi conserva e rispetta ogni contenuto che, sebbene diverso nelle varie nazioni, è diretto tuttavia al solo e medesimo fine della pace terrena se non ostacola la religione, nella quale s'insegna che si deve adorare un solo sommo e vero Dio. Dunque anche la città del cielo in questo suo esilio trae profitto dalla pace terrena, tutela e desidera, per quanto è consentito dal rispetto per il sentimento religioso, l'accordo degli umani interessi nel settore dei beni spettanti alla natura degli uomini soggetta al divenire e subordina la pace terrena a quella celeste. Ed essa è veramente pace in modo che unica pace della creatura ragionevole dev'essere ritenuta e considerata l'unione sommamente ordinata e concorde di avere Dio come fine e l'un l'altro in lui. Quando si giungerà a quello

Come all'interno di uno stato terreno ci può essere *una* pace, che però non coincide con la vera pace, così, per Agostino, ci può anche essere una qualche forma di giustizia, che però non sarà mai identificabile con la giustizia divina. L'Ipponate, così, si rifà a Cicerone<sup>530</sup>, il quale, attraverso le parole di Scipione l'Emiliano, parla dello Stato come della «cosa del popolo», identifica il popolo con «l'unione di un certo numero d'individui, messa in atto dalla conformità del diritto e dalla partecipazione degli interessi» e, in ultima istanza, spiega che con «conformità del diritto» intende dire che senza la giustizia non si può amministrare uno Stato; Agostino ne conclude che, se queste definizioni sono vere, «è impossibile dunque che si abbia il diritto in uno Stato in cui non si ha vera giustizia»<sup>531</sup>. Conseguentemente, in uno Stato al cui interno regni una giustizia terrena, ma che non abbia alcun riguardo per la giustizia divina – l'unica vera giustizia –, «non vi può essere l'unione d'individui messa in atto dall'uniformità del diritto e quindi neanche il popolo secondo la definizione di Scipione e Cicerone»<sup>532</sup>; se poi non c'è il popolo, non ci può essere nemmeno la «cosa del popolo», ma solo quella «massa d'individui che non merita il nome di popolo»<sup>533</sup>; e – se lo Stato è definito come cosa del popolo – la conclusione a cui Agostino giunge è che, in definitiva, lo Stato in cui non c'è la vera giustizia non può nemmeno essere definito un vero Stato.

La giustizia infatti è la virtù che distribuisce a ciascuno il suo. Dunque non è giustizia dell'uomo quella che sottrae l'uomo stesso al Dio vero e lo rende sottomesso ai demoni infedeli. Questo non è distribuire a ciascuno il suo. Chi estorce il campo di colui dal quale è stato acquisito e lo cede a chi non ha alcun diritto su di esso è ingiusto, a più forte ragione non è giusto chi sottrae se stesso al Dio Signore, da cui è stato creato, e si rende schiavo degli spiriti malvagi. [...] Perciò se l'uomo non è sottomesso a Dio si deve ritenere che in lui non v'è giustizia, poiché è assolutamente impossibile che l'anima non sottomessa a Dio domini secondo giustizia il corpo e la ragione umana gli impulsi. E se in un individuo di tale tipo non v'è giustizia, certamente neanche nell'associazione d'individui di questo tipo. Non v'è dunque la conformità del diritto che rende popolo un certo numero d'individui dal quale lo Stato ha il nome come di cosa del popolo.<sup>534</sup>

Agostino, tuttavia, spiega che le associazioni civili potrebbero comunque essere dette «popoli», qualora si optasse per una diversa definizione di questo termine, ovvero

---

stesso stato, non vi sarà la vita destinata a morire, ma definitivamente e formalmente vitale, né il corpo animale che, finché è soggetto a corruzione, appesantisce l'anima, ma spirituale senza soggezione al bisogno e interamente sottomesso alla volontà. La città del cielo, mentre è esule in cammino nella fede, ha questa pace e vive onestamente di questa fede, quando al conseguimento della sua pace eterna subordina ogni buona azione, che compie verso Dio e il prossimo, perché la vita della città è essenzialmente sociale» (*ibidem*).

<sup>530</sup> Cfr. Cicerone, *De republica*, 1, 25, 39.

<sup>531</sup> Agostino, *La città di Dio*, XIX, 21.

<sup>532</sup> *Ibidem*.

<sup>533</sup> *Ibidem*.

<sup>534</sup> *Ibidem*.

se le si identificasse con «l'unione di un certo numero d'individui ragionevoli associati dalla concorde partecipazione degli interessi che persegue»<sup>535</sup>. Anche se si accettasse questa definizione, si dovrebbe comunque constatare che tali popoli – se non hanno Dio come Signore – sono, in definitiva, popoli infelici, perché l'unica vera felicità è in Dio. Questi popoli però, come si diceva, anche se sono infelici, perseguono una pace terrena che può, nonostante tutto, essere proficua anche per i cittadini esuli della città celeste, in quanto riguarda senza distinzione tutti gli individui che vivono in questo mondo. Ciononostante, proprio perché la pace propriamente celeste, che «si ha con Dio anche nel tempo mediante la fede e nell'eternità si avrà con lui nella visione»<sup>536</sup>, è altra cosa rispetto a quella terrena, durante la permanenza nel tempo diveniente tanto la pace comune quanto quella celeste «è pace più come sollievo dell'infelicità che come godimento della felicità»<sup>537</sup>. La vera pace, infatti, non è conseguibile nel corso del tempo, dove si può soltanto cercare di approssimarla il più possibile, ma può essere raggiunta pienamente solo nella vita eterna:

E quindi, finché si esercita un dominio sugli impulsi, non v'è pace piena perché gli impulsi che resistono sono superati con una lotta pericolosa e quelli che sono stati superati non ancora sono debellati in un tranquillo riposo, ma sono sempre contenuti da un affannoso esercizio della libertà. [...] In questo mondo dunque si ha la giustizia in ogni individuo affinché Dio domini sull'uomo sottomesso, l'anima spirituale sul corpo, la ragione sugli impulsi, anche se insorgono, o sottomettendoli o contrastandoli, inoltre affinché si chieda a Dio la grazia delle buone opere, il perdono dei peccati e si offra il ringraziamento per i beni ricevuti. V'è poi la pace finale, alla quale si deve riferire e per il conseguimento della quale si deve osservare l'attuale giustizia. In essa la nostra natura, liberata per mezzo della non soggezione alla morte e al divenire, non avrà più impulsi e non resisterà più ad ognuno di noi o tramite l'altro o da se stessa. In quella pace dunque non è necessario che la ragione domini gli impulsi perché non ci saranno, ma Dio dominerà l'uomo, l'anima spirituale il corpo e sarà così grande la serenità e la disponibilità alla sottomissione, quanto è grande la delizia del vivere e dominare. E allora in tutti e singoli questa condizione sarà eterna e si avrà la certezza che è eterna e perciò la pace di tale felicità ossia la felicità di tale pace sarà il sommo bene. [...] Vi sarà dunque nella città dell'alto una sola libera volontà in tutti e inseparabile in ognuno, resa libera da ogni male e ripiena di ogni bene, che gode senza fine della dolcezza delle gioie eterne, immemore delle colpe, immemore delle pene, ma non della sua liberazione affinché non sia ingrata al suo liberatore.<sup>538</sup>

---

<sup>535</sup> *Ivi*, XIX, 24. Comunque, a prescindere da quali siano gli interessi particolari che questo gruppo di persone persegue, anche se si adotta una tale definizione, si può affermare che un'unione di persone «a ragione è considerata un popolo e tanto più civile quanto più è unito da costituzioni civili, tanto più barbaro quanto più è unito da costituzioni incivili» (*ibidem*).

<sup>536</sup> *Ivi*, XIX, 27.

<sup>537</sup> *Ibidem*.

<sup>538</sup> *Ivi*, XIX, 27 – XXII, 30.4.

## Conclusioni

La nostra trattazione ha avuto l'intento di mostrare quanto sia importante, all'interno del dibattito attuale, valorizzare il pensiero di Virgilio Melchiorre, e in particolare le sue riflessioni sul concetto di utopia. Nella sua filosofia, 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 e di garantire un reale progresso della vicenda umana.

Per poter introdurre la questione dell'utopia, però, è stato necessario ripercorrere l'indagine di Melchiorre riguardante la fenomenologia e la filosofia della storia. Dopo aver introdotto il concetto, e aver mostrato che la sua accezione attualmente prevalente è riduttiva, si è passati a mostrare la differenza radicale che intercorre tra l'utopia delineata dal nostro autore – che si presenta come una figura volta al futuro – e l'ideologia – che, riproponendo nel presente solo il passato, finisce per inchiodare la storia a ciò che è già stato e per ostacolare l'adeguazione progressiva della coscienza umana alla pienezza dell'essere.

Il discorso di Melchiorre, perciò, risulta oggi più che mai attuale, perché con il passare del tempo continua ad avanzare la minaccia costituita dalla più grande ideologia del tempo presente: quella della tecnica che pretende di elevarsi a decisore ultimo della vita umana. L'ideologia della tecnica, infatti, si pone come unico scopo quello di accrescere la capacità di manipolare il già esistente, e finisce di fatto per assolutizzare la dimensione immanente, entrando in contrasto con la strutturale tensione umana che, volgendosi dalla situazione concreta alla trascendenza dell'essere, è il motore dell'autentico progresso dell'umanità. Gli utopismi recenti che hanno elevato a proprio scopo ultimo il miglioramento del sapere tecnico fine a se stesso, invece, si sono spesso rivelati essere, alla fine dei conti, più simili a delle distopie disumanizzanti che a delle reali utopie.

Nella sua filosofia Melchiorre, invece, riflette sulla necessità di restituire importanza, sia a livello individuale che a livello sociopolitico, ad una progettazione storica in cui la tensione utopica interpreti un'autentica dialettica della libertà, contro la rigidità di ogni utopismo.

## Bibliografia

### Opere di Virgilio Melchiorre

*Temporalità e ripresa in S. Agostino*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 46, 1957, 5, pp. 459-468.

*Il sapere storico*, La scuola, Brescia 1963.

*La coscienza utopica*, in «Studi di sociologia», 2, 1964, 4, pp. 371-385.

*La coscienza utopica*, Vita e Pensiero, Milano 1970.

*L'immaginazione simbolica: saggio di antropologia filosofica*, Il Mulino, Bologna 1972.

*Ideologia, utopia, religione*, Rusconi, Milano 1980.

*Essere e parola. Idee per una antropologia metafisica*, Vita e Pensiero, Milano 1982.

*Le vie della ripresa: studi su Kierkegaard*, Vita e pensiero, Milano 1987.

*Prospettive teologiche nella filosofia di Husserl*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 81, 1989, 2, pp. 201-218.

*Gustavo Bontadini*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 82, 1990, 2, pp. 480-489.

*Sulla speranza*, Morcelliana, Brescia 2000.

«Immaginazione» e «utopia», in *Enciclopedia filosofica*, Bompiani, Milano 2006.

*Pensatori del Novecento: Edmund Husserl*, Atti del convegno *Lezioni di Filosofia* (IX edizione), 01/04/2011, Brescia ([https://youtu.be/LuZeKqYi\\_Ls?si=sZ6Klp-JdJWfh4Ar](https://youtu.be/LuZeKqYi_Ls?si=sZ6Klp-JdJWfh4Ar)).

*Sul divino e sulle costituzioni della coscienza simbolica*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 107, 2015, 1, pp. 353-364.

### Testi su Melchiorre

F. Botturi – F. Totaro – C. Vigna, a cura di, *La persona e i nomi dell'essere: scritti di filosofia in onore di Virgilio Melchiorre*, 2 voll., Vita e Pensiero, Milano 2002.

F. Botturi – C. Danani – S. Mancini – M. Marassi – F. Totaro – C. Vigna, *Virgilio Melchiorre, metafisica e vita*, «Avvenire», 17/01/2021.



A. Sanfrancesco, *I 90 anni di Virgilio Melchiorre, il filosofo che ha "rivoluzionato" la metafisica*, «Famiglia Cristiana», 18/01/2021.

F. Totaro, «Melchiorre», in *Enciclopedia filosofica*, Bompiani, Milano 2006.

### **Altri testi**

N. Abbagnano, *Possibilità e libertà*, Taylor, Torino 1956.

W. T. Adorno, *Dialettica negativa*, trad. it. di C. A. Donolo, Einaudi, Torino 1970; tit. originale *Negative Dialektik* (1966).

Agostino, *Confessioni*, trad. it. di C. Carena su testo latino dell'edizione di M. Skutella riveduto da M. Pellegrino, Città Nuova, Roma 1991; tit. originale *Confessiones* (398).

Agostino, *La Trinità*, trad. it. di G. Beschin, Città nuova, Roma 1998; tit. originale *De Trinitate* (419).

Agostino, *La città di Dio*, trad. it. di D. Gentili su testo latino dell'edizione maurina confrontato con il Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum, Città Nuova, Roma 1988; tit. originale *De civitate Dei* (413-426).

Anselmo, *Proslogion*, trad. it. di G. Zuanazzi, Scholé, Brescia 2021; tit. originale *Proslogion seu alloquium de Dei existentia* (1077-1088).

H. von Arnim, *Stoici antichi: tutti i frammenti*, trad. it. di R. Radice, Rusconi, Milano 1998; tit. originale *Stoicum Veterum Fragmenta* (1903-1905).

F. Balbo, *Opere (1945-1964)*, Boringhieri, Milano 1966.

Z. Bauman, *Retrotopia*, trad. it. di M. Cupellaro, Laterza, Roma 2017.

E. Bloch, *Il principio speranza*, trad. it. di M. Cavallo, Garzanti, Milano 1994, 3 voll.; tit. originale *Das Prinzip Hoffnung* (1954-1959).

E. Bloch, *Speranza e utopia. Conversazioni 1964-1975*, a cura di R. Traub e H. Wieser, Mimesis, Milano 2022; tit. originale *Etwas fehlt... Über die Widersprüche der utopischen Sehnsucht*.

G. Bontadini, *Conversazioni di metafisica*, 2 voll., Vita e Pensiero, Milano 1971.

G. Bontadini, *Dal problematicismo alla metafisica* (1952), Vita e Pensiero, Milano 1996.

G. Bontadini, *Metafisica e deellenizzazione* (1975), Vita e Pensiero, Milano 2009.

J. Bury, *Storia dell'idea di progresso*, trad. it. di V. Di Giuro, Feltrinelli, Milano 1964; tit. originale *The idea of progress* (1920).

Cicerone, *La repubblica luminosa*, trad. it. di F. D'Ippolito, Sellerio, Palermo 1986; tit. originale *De republica* (55-51 a.C.).

O. Cullmann, *Christ et le temps*, ed. Delachaux-Niestlé, Neuchâtel-Paris, 1947.

O. Cullmann, *Il mistero della redenzione nella storia*, trad. it. di G. Conte, Il Mulino, Bologna 1966; tit. originale *Heil als Geschichte* (1965).

R. Descartes, *Discorso sul metodo e meditazioni filosofiche*, trad. it. di A. Tilgher, Laterza, Bari 1928, 2 voll.; tit. originali *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison, et chercher la verité dans les sciences Plus la Dioptrique, les Meteores, et la Geometrie qui sont des essais de cete Methode* (1637) e *Meditationes de prima philosophia, in qua Dei existentia et animæ immortalitas demonstratur* (1641).

G. Devoto, G. Oli, *Il dizionario della lingua italiana*, Le Monnier, Firenze 1996.

W. Dilthey, *Introduzione alle scienze dello spirito: ricerca di una fondazione per lo studio della società e della storia*, trad. it. di G. De Toni, La nuova Italia, Firenze 1974; tit. originale *Einleitung in die geisteswissenschaften* (1883).

J. Droysen, *Sommario di istorica*, trad. it. di D. Cantimori, Sansoni, Firenze 1934; tit. originale *Grundriss der Historik* (1858).

G. Duveau, *Sociologie de l'utopie et autres «essais»*, Presses universitaires de France, Paris 1961.

F. Engels, *Antidühring* (1878), trad. it. di G. De Caria, Rinascita, Roma 1950.

F. Engels, *L'evoluzione del socialismo dall'utopia alla scienza*, trad. it. di G. Prestipino, Editori Riuniti, Roma 1970; tit. originale *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft* (1880).

Epitteto, *Diatribè e Manuale in Epitteto, tutte le opere*, trad. it. di C. Cassanmagnago, Bompiani, Firenze 2017; tit. originale *Διατριβαί* (108 d.C.) e *Ἐγχειρίδιον* (120 d.C.).

L. Feuerbach, *L'essenza del cristianesimo*, trad. it. di F. Tomasoni, Laterza, Roma 1997; tit. originale *Das Wesen des Christentums* (1841).

- M. Foucault, *Spazi altri. I luoghi delle eterotopie*, a cura di S. Vaccaro, Mimesis, Milano 2011.
- A. Gramsci, *Quaderni del carcere* (1929), edizione critica a cura di V. Gerratana, Torino, 1975.
- A. Gramsci, *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, Einaudi, Torino 1953.
- R. Guardini, *La fine dell'epoca moderna*, trad. it. di M. Paronetto, Morcelliana, Brescia 1954; tit. originale *Das Ende der Neuzeit* (1950).
- R. Guardini, *Scritti filosofici*, 2 voll., a cura di G. Sommovilla, Milano, Fabbri 1964.
- J. Habermas, *Teoria e prassi nella società tecnologica*, trad. it. di C. Donolo, Laterza, Bari 1969; tit. originale *Technik und Wissenschaft als Ideologie* (1968).
- G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, trad. it. di G. Calogero e C. Fatta, La Nuova Italia, Firenze 1981; tit. originale *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (1821-31).
- G.W.F. Hegel, *Filosofia dello spirito jense*, trad. it. di G. Cantillo, Laterza, Roma 1984; tit. originale *Philosophie des Geistes* (1931-32).
- M. Heidegger, *Lettera sull'umanismo*, trad. it. di F. Volpi, Adelphi, Milano 1995; tit. originale *Brief über den Humanismus* (1947).
- M. Heidegger, *La questione della tecnica*, in *Saggi e discorsi*, trad. it. di G. Vattimo, Mursia, Milano 1976; tit. originale *Die Frage nach der Technik* (1953), in *Vorträge und Aufsätze* (1936-53).
- M. Heidegger, *Phänomenologie und Theologie*, Klostermann, Francoforte s.M. 1970.
- E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, 2 voll., trad. it. di G. Allinei e E. Filippini, riveduta da V. Costa, Einaudi, Torino 2002; tit. originale *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (1913-1952).
- E. Husserl, *Per la fenomenologia interna del tempo*, trad. it. di A. Marini, F. Angeli, Milano 1981; tit. originale *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1893-1917).

- I. Kant, *Critica della Ragion pura*, trad. it. di Gentile-L. Radice, Laterza, Bari 1966; tit. originale *Kritik der reinen Vernunft, Gesammelte Schriften* (1781).
- I. Kant, *Idea per una storia universale in prospettiva cosmopolita*, trad. it. di S. Bacin e F. Pongiglione, Mimesis, Milano 2015; tit. originale *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784).
- I. Kant, *Critica del giudizio*, trad. it. di A. Gargiulo, Laterza, Bari 1949; tit. originale *Kritik der Urteilskraft* (1790).
- I. Kant, *La religione entro i limiti della semplice ragione*, trad. it. di V. Cicero, Rusconi, Milano 1996; tit. originale *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (1793).
- S. Kierkegaard, *Enten-Eller: un frammento di vita*, trad. it. di A. Cortese, Adelphi, Milano 1976; tit. originale *Enten-Eller* (1843).
- S. Kierkegaard, *La ripresa: tentativo di psicologia sperimentale di Costantin Constantius*, trad. it. di A. Zucconi, Edizioni di comunità, Milano 1963; tit. originale *Gjentagelsen* (1843).
- S. Kierkegaard, *Timore e tremore*, trad. it. di F. Fortini, SE, Milano, 2018; tit. originale *Frygt og Bæven. Dialektisk Lyrik af Johannes de silentio* (1843).
- S. Kierkegaard, *Briciole filosofiche. Ovvero un poco di filosofia*, trad. it. di U. Regina, Morcelliana, Brescia 2012; tit. originale *Philosophiske Smuler eller En Smule Philosophi. Af Johannes Climacus. Udgifet Af S. Kierkegaard, Kjobenhanv* (1844).
- S. Kierkegaard, *Il concetto dell'angoscia*, trad. it. di C. Fabro, SE, Milano 2007; tit. originale *Begrebet Angest* (1844).
- S. Kierkegaard, *La malattia mortale*, trad. it. di C. Fabro, SE, Milano 2012; tit. originale *Sygdoemmen til Doeden* (1849).
- S. Kierkegaard, *Scuola di Cristianesimo*, trad. it. di A. Miggiano, Edizioni di comunità, Milano 1950; tit. originale *Indøvelse i Christendom* (1850).
- S. Kierkegaard, *Diario*, trad. it. di C. Fabro, Morcelliana, Brescia 1963; tit. originale *Papirer* (1834-55).

*La Sacra Bibbia*, trad. it. a cura della Segreteria della Conferenza Episcopale italiana, L.E.G.O. SpA, Lavis - Trento 2009.

A. Labriola, *La concezione materialistica della storia* (1896), Laterza, Bari 1965.

G. Landauer, *La rivoluzione*, trad. it. di F. Andolfi, Diabasis, Reggio Emilia 2009; tit. originale *Die Revolution* (1907).

E. Lévinas, *Totalità e infinito: saggio sull'esteriorità*, trad. it. di A. Dell'Asta, Jaca Book, Milano 1990; tit. originale *Totalité et infini* (1961).

G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, trad. it. di G. Piana, Sugar, Milano 1967; tit. originale *Geschichte und Klassenbewusstsein* (1922).

K. Mannheim, *Ideologia e utopia*, trad. it. di A. Santucci, Il Mulino, Bologna 1965; tit. originale *Ideology and Utopia* (1953).

G. Marcel, *Dal rifiuto all'invocazione: saggio di filosofia concreta*, trad. it. di L. Paoletti, Città Nuova, Roma 1976; tit. originale *Du refus a l'invocation* (1940).

G. Marcel, *Homo viator*, Aubier, Paris, 1944.

H. Marcuse, *L'uomo a una dimensione: l'ideologia della società industriale avanzata*, trad. it. di L. Gallino e T. Gallino, Einaudi, Torino 1968; tit. originale *One-dimensional man* (1964).

H. Marcuse, *Reason and Revolution*, trad. it. di A. Izzo, Il Mulino, Bologna 1966.

H. Marcuse, *Saggio sulla liberazione*, trad. it. di L. Lamberti, Einaudi, Torino 1969; tit. originale *An Essay on liberation*.

J. Maritain, *Le songe de Descartes*, Buchet Chastel, Paris 1932.

J. Maritain, *Distinguer pour unir: ou Les degrés du savoir*, Desclée de Brouwer, Paris 1932.

K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, trad. it. di N. Bobbio, Einaudi, Torino 1949; tit. originale *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*.

K. Marx, *L'ideologia tedesca*, trad. it. di G. Pischel, Istituto Editoriale Italiano, Milano 1947; tit. originale *Die deutsche Ideologie* (1845-46).

- K. Marx – F. Engels, *Il Manifesto del Partito comunista*, trad. it. di P. Togliatti, Editori Riuniti, Roma 2005; tit. originale *Manifest der Kommunistischen Partei* (1848).
- M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, trad. it. di A. Bonomi, Bompiani, Milano, 2003; tit. originale *Phénoménologie de la perception* (1945).
- M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, trad. it. di A. Bonomi, Bompiani, Milano 1969; tit. originale *Le visible et l'invisible* (1964).
- R. Mordacci, *Ritorno a Utopia*, Laterza, Roma 2020.
- R. Mordacci, *Critica e utopia. Da Kant a Francoforte*, Castelvecchi, Roma 2023.
- T. More, *Utopia*, trad. it. di L. Firpo, Guida, Napoli 1979; tit. originale *Libellus vere aureus, nec minus salutaris quam festivus, de optimo rei publicae statu deque nova insula Utopia* (1516).
- E. Mounier, *Rivoluzione personalistica e comunitaria*, trad. it. di L. Fuà, Edizioni di Comunità, Milano 1955; tit. originale *Révolution personaliste et communautaire* (1935).
- E. Mounier, *Ouvres*, 4 voll. éd. Du Seuil, Paris 1962.
- P. Pagani, *Creazione e creatività*, 2 voll., Dispensa del corso di Antropologia Filosofica Sp. dell'Anno Accademico 2022-2023, *pro manuscripto*, Venezia 2023.
- P. Pagani, *L'Essere è Persona. Riflessioni su ontologia e antropologia filosofica in Gustavo Bontadini*, Orthotes, Napoli-Salerno 2016.
- Parmenide, *Sulla natura: frammenti e testimonianze*, trad. it. di G. Reale, Bompiani, Milano 2001; tit. originale *Περὶ Φύσεως* (V secolo a.C.).
- B. Pascal, *Pensieri*, trad. it. di E. Balmas, Rizzoli, Milano 2022; tit. originale *Pensées* (1669).
- C. Peguy, in *Ouvres en prose*, Bibliothèque de la Pléiade, Paris 1957.
- I. Progoff, *The dynamics of hope and the image of Utopia*, in «Eranos Jahrbuch», 32, 1963, 1, pp. 89-145.
- P. Proudhon, *Idée générale de la Révolution au XIX siècle*, Rivière, Paris 1924.
- P. Ricoeur, *Il conflitto delle interpretazioni*, trad. it. di R. Balzarotti e F. Botturi, Jaca Book, Milano 1977; tit. originale *Le Conflit des interprétations* (1969).

P. Ricoeur, *Ideologia e utopia come immaginazione culturale in Tradizione o alternativa. Tre saggi su ideologia e utopia*, trad. it. di L. Rovini, Morcelliana, Brescia 1980; tit. originale *Ideology and Utopia as Cultural Imagination* (1976).

P. Ricoeur, *Conferenze su ideologia e utopia*, trad. it. di G. Grampa e C. Ferrari, Jaca Book, Milano 1994; tit. originale *Lectures on Ideology and Utopia* (1986).

E. Riondato, *Epitteto*, Antenore, Padova 1965.

R. Ruyer, *L'utopie et les utopies*, Presses universitaires de France, Paris 1950.

J.P. Sartre, *L'essere e il nulla: saggio di ontologia fenomenologica*, trad. it. di G. Del Bo, Il saggiatore, Milano 1984; tit. originale *L'être et le néant* (1943).

J.P. Sartre, *Critica della ragione dialettica*, trad. it. di P. Caruso, Il saggiatore, Milano 1963; tit. originale *Critique de la raison dialectique* (1960).

M. Schmaus, *Le ultime realtà*, trad. it. di T. Mabritto, ed. Paoline, Alba 1960; tit. originale *Von den letzten Dingen* (1948).

Seneca, *Lettere morali a Lucilio*, trad. it. di F. Solinas, Mondadori, Milano 1994; tit. originale *Epistulae morales ad Lucilium* (62-65 d.C.).

D. Sölle, *Rappresentanza. Un capitolo di teologia dopo la "morte di Dio"*, trad. it. di G. Penzo, Queriniana, Brescia 1970; tit. originale *Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem "Tode Gottes"* (1965).

B. Spinoza, *Etica*, trad. it. di P. Cristofolini, ETS, Pisa 2010; tit. originale *Ethica* (1661-1665).

A. Tagliapietra, *Che cos'è l'illumininismo? I testi e la genealogia del concetto*, Mondadori, Milano 2010.

P. Teilhard de Chardin, *Le Milieu Divin*, éd. Du Seuil, Paris 1957.

P. Tillich, *Kairos und Utopie*, in «Zeitschrift für Evangelische Ethik», 3, 1959, 1, pp. 325-331.

P. Tillich, *Amore, potere e giustizia*, trad. it. di S. Galli, Vita e pensiero, Milano 1994; tit. originale *Love, Power and Justice* (1960).

Tommaso, *Opuscoli politici*, trad. it. di L. Perotto, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1997

Tommaso, *In Aristotelis libros Peri-Hermeneias et posteriorum analyticorum expositio*, a cura di R. Spiazzi, Marietti, Torino 1986.

Tommaso, *La Somma Teologica*, trad. it. a cura dei Frati Domenicani Italiani, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2014; tit. originale *Summa Theologiae* (1265-74).

F. Totaro, *Assoluto e relativo. L'essere e il suo accadere per noi*, Vita e Pensiero, Milano 2013.

F. Totaro, *Verità prospettica e pluralità di filosofie, religioni, culture*, in «Archivio di filosofia», 79, 2011, 1, pp 99-110.

F. Totaro, *Inattualità dell'intero e fondazione della prassi in (a partire da) Bontadini*, in C. Vigna, a cura di, *Bontadini e la metafisica*, Vita e Pensiero, Milano 2008.

Tucidide, *La guerra del Peloponneso*, a cura di F. Ferrari, BUR, Milano 1991; tit. originale *Περὶ τοῦ Πελοποννησίου πολέμου* (V secolo a.C.).

M. Weber, *Il metodo delle scienze storico-sociali*, trad. it. di P. Rossi, Einaudi, Torino 1966; tit. originale *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* (1904-17).

O. Wilde, *L'anima dell'uomo sotto il socialismo*, in Id., *Il critico come artista; L'anima dell'uomo sotto il socialismo*, trad. it. di A. Ceni, Feltrinelli, Milano 1995; tit. originale *The soul of man under socialism* (1891).