

# Livelli del pensiero utopico: antropologia, storia, letteratura.

Cosimo Quarta

*Universidade de Lecce*

*Centro Interuniversitario di Ricerca sull'Utopia (Itália)*

## Resumo

In cui si cercherà di dimostrare come l'utopia sia anzitutto un fenomeno antropologico, in quanto la progettualità costituisce un carattere fondamentale e originario della specie umana, come ci attestano, tra gli altri, i recenti studi di paleoantropologia, al punto che l'uomo può definirsi «sapiens» in quanto «utopicus».

Inoltre, l'utopia si rivela originariamente anche come progetto storico, dal momento che l'uomo, essendo indefinita potenzialità, è proteso incessantemente a divenire quel che ancora non è, ossia ogni autentica esistenza umana è orientata verso il dover essere. Ma poiché l'uomo è un essere sociale, egli, progettando se stesso, progetta anche la storia.

Solo a questo punto, ossia dopo che si è rivelata prima a livello antropologico e poi a livello storico, l'utopia si manifesta a livello letterario, inizialmente in forma mitica, successivamente come progetto filosofico e, infine, come romanzo utopico.

## Palavras-chave

Utopia e antropologia, utopia e storia, utopia e letteratura.

*Cosimo Quarta* é professor de Filosofia da História e Ética Ambiental na Universidade de Lecce (Itália) e co-fundador e diretor do *Centro Interuniversitario di Ricerca sull'Utopia*. Suas pesquisas, desde o início dedicadas ao pensamento utópico, tratam de problemas da história da utopia (Platão, Morus, Campanella, Andreae, Péguy) e das relações entre utopia e ideal, ideologia, mito, escatologia, milenarismo, futurologia, ciência, ficção científica, ecologia, revoluções, igualdade, paz, não-violência. É autor de inúmeros ensaios e volumes, entre eles: *Per una definizione dell'utopia* (Napoli: Glaux, 1971), *L'utopia platonica* (Milano: F. Angeli, 1985), *Tommaso Moro. Una reinterpretazione dell'Utopia* (Bari: Dedalo, 1990), *Il destino della famiglia nell'utopia* (Bari: Dedalo, 1991), *Thomas More. Testimone della pace e della coscienza* (S. Domenico/Fiesole: Cultura della Pace, 1993). Entre seus artigos estão "Homo utopicus" (In: *Utopian Studies*, 7.2, 1996), "Principio responsabilità versus principio speranza?" (*Paradigma*, v. 19, n. 57, 2001), "L'utopia: una storia di fraintendimenti" (In: *Utopia e rivoluzione*. A c. di E. Granito e M. Schiavino. Napoli: La Città del Sole, 2002), "Utopia: gênese de uma palavra-chave" (In: *Morus - Utopia e Rinascimento*, 3, 2006).

Fino a qualche decennio fa, il pensiero utopico, o meglio, il fenomeno “utopia”, veniva fatto coincidere – non solo dalla gente comune, ma anche da gran parte degli studiosi – con la sua forma letteraria e, in particolare, col progetto filosofico (come, ad esempio, la *Repubblica* di Platone) o, ancor più, col romanzo utopico che, nella modernità, trova il suo modello originario nell’*Utopia* di Thomas More. Non a caso, quasi tutte le “storie” dell’utopia prendevano in considerazione solo le opere letterarie. Ma da quando il fenomeno utopico ha cominciato ad essere studiato da punti di vista diversi da quello letterario (cioè sotto il profilo filosofico, politico, sociologico, giuridico, pedagogico, psicologico e via dicendo), ci si è accorti di quanto esso fosse una realtà talmente complessa da richiedere, per una sua più adeguata comprensione, una pluralità di approcci, tra cui quello letterario resta certamente uno dei più importanti e significativi.

In particolare, sono stati alcuni classici recenti del pensiero utopico, come *Ideologie und Utopie* di Karl Mannheim, *Pfade in Utopia* di Martin Buber e, soprattutto, *Das Prinzip Hoffnung* di Ernst Bloch, che hanno messo in evidenza la straordinaria complessità del fenomeno utopico, aprendo la strada a nuovi percorsi di riflessione. Gli studi condotti dai membri del “Centro Interdipartimentale di Ricerca sull’Utopia” dell’Università del Salento si inseriscono in questo nuovo filone di ricerca, che mira a sottolineare il carattere *storico* dell’utopia, senza tuttavia trascurare l’apporto che i grandi maestri dell’utopia letteraria hanno dato alla comprensione del pensiero utopico. Proprio all’interno di tali ricerche, mi resi conto, alcuni anni fa, che oltre al tradizionale livello *letterario* e al nuovo livello *storico*, occorre tener presente di un ulteriore livello del fenomeno utopico, cioè quello *antropologico*. Su questi tre livelli, tutti, come si vedrà, ugualmente importanti per comprendere l’utopia, verterà il mio discorso. Qui, dunque, si parte dall’assunto che l’utopia, per essere compresa in tutta la sua complessità, deve essere scandagliata in quelli che io ritengo siano i suoi tre livelli o strati fondamentali, e cioè: *antropologico*, *storico* e *letterario*, di cui ora cercherò di tratteggiare le linee essenziali.

Ma prima di trattare dei “livelli” del fenomeno utopico, è opportuno soffermarsi brevemente a delinearne il concetto. E per far questo è necessario partire dalla parola “utopia” che, com’è noto, è un neologismo coniato da Thomas More nel 1516. Ed è egli stesso a chiarirci il senso di tale termine nell’*exastichon* del “poeta Anemolius”, uno degli scritti preliminari che accompagnarono l’opera di More fin dalla sua prima edizione. Qui è detto che l’isola di Utopia (*ou-topia*, cioè “non luogo”), chiamata così dagli antichi a causa del suo “isolamento”, cioè perché nessuno la conosceva e quindi nessuno la visitava, in seguito alla conquista di Utopo, essa fu trasformata in uno “stato ottimo”, ossia in una società che aveva istituzioni talmente buone che non solo potevano stare alla pari con la *Repubblica* di Platone, ma addirittura la superavano, poiché mentre Platone aveva delineato il suo stato solo *a parole* – cioè era rimasto a livello di progetto – Utopia si presenta invece come una società viva, giusta, compiutamente realizzata, con ottime istituzioni, sicché, ben a ragione, essa può chiamarsi *Eutopia*, ossia il “luogo del bene”, la polis buona, anzi l’“ottimo stato”, in cui regna sovrana la

giustizia, la libertà, la cultura, il benessere. More ci dice dunque che Utopia è il progetto della società buona, giusta, virtuosa e fraterna (eu-topia) che ancora non c'è (ou-topia), ma è protesa a realizzarsi.

È appena il caso di ricordare che il concetto di utopia era nato prima della parola, dal momento che lo troviamo già nella *Repubblica* di Platone, in quel passo in cui Glaucone, riferendosi al discorso svolto in precedenza da Socrate, sottolinea che la realtà della *polis* delineata da Socrate risiedeva solo “nei discorsi” (*en logois*), poiché essa, di fatto, non esiste “in nessun luogo della terra” (*gbes gbe oudamou*). Al che Socrate risponde che “in cielo forse ne esiste un modello (*en ourano paradeigma*), per chi voglia vederlo e, vedutolo, su quello fondare se stesso” e quindi la *polis* (*Rep.*, IX, 592ab). Come si vede, in questo brano platonico sono già indicati con chiarezza i diversi elementi concettuali di quel fenomeno che sarebbe poi stato chiamato “utopia”. Anzitutto emergono i due caratteri *della razionalità e della progettualità*. Cos'è, infatti, una *polis* delineata soltanto con le parole, se non un *progetto di polis*, scaturito da una profonda coscienza *etica* e di *ragione*? Ma il carattere progettuale è sottolineato anche dall'espressione “in nessun luogo” (*oudamou*), che More trasformerà, quasi duemila anni dopo, in “utopia”.

E invero, l'essere “in nessun luogo” è proprio del “progetto”, poiché quest'ultimo se fosse in qualche luogo, ossia se fosse realizzato non sarebbe più tale. Ma questi due caratteri (razionalità e progettualità) emergono ancor più chiaramente là dove Socrate parla esplicitamente di “modello” (*paradeigma*), ossia di un complesso di norme cui attingere per fondare non solo la *polis*, ma l'*uomo giusto*. Il fatto poi che il modello sia collocato “in cielo” (*en ourano*) non significa, secondo un'interpretazione scorretta piuttosto diffusa, che esso abbia la medesima realtà delle “idee” e, in quanto tale, sia irrealizzabile; e ciò sia perché Platone dice chiaramente che è “in cielo” (*en ourano*), cioè all'interno del mondo fisico, e non nell'*iperurano* (dove, appunto, hanno sede le idee) sia perché egli stesso ribadisce più volte che il suo modello di uomo e di stato, non è *impossibile*, ma solo *difficile* da realizzare. Come si vede, la *realizzabilità* è l'altro carattere fondamentale dell'utopia, che era già presente in Platone, ma sarà sottolineato con maggior forza da More e dal pensiero utopico moderno.

Come si è appena visto, il “modello” delineato da Platone mirava a fondare non solo la *polis* secondo giustizia, ma anche l'*uomo giusto*. E ciò non deve sorprendere, sia perché il punto di partenza dell'intero dialogo (cioè il primo libro della *Repubblica*) era stato proprio il problema della giustizia nei singoli, ossia il problema dell'uomo giusto, sia perché Platone stabilisce e riprende più volte il parallelismo tra stato giusto e uomo giusto, quasi a sottolinearne il nesso inscindibile. In altri termini, Platone, nella *Repubblica*, afferma a più riprese che un modello di stato non può prescindere da un correlato modello di uomo, se non vuole essere astratto e quindi sterile sul piano della prassi. Da ciò discende che l'utopia, oltre al livello *letterario*, che è quello più evidente ed è perciò universalmente conosciuto, implica anche due altri livelli di discorso, che sono meno noti del primo, ma non per questo meno importanti: uno riguarda l'ambito *storico-politico*, mentre

l'altro concerne la dimensione antropologica. Analizzerò ora questi tre livelli partendo dalla dimensione *antropologica*, che è quella in genere meno nota, anche perché è meno trattata dagli studiosi.

### La dimensione antropologica dell'utopia

Per comprendere la dimensione antropologica dell'utopia è opportuno rifarsi a ciò che le ricerche di paleoantropologia hanno messo in luce riguardo alle origini dell'uomo. Intanto occorre dire che, se si osserva con attenzione il "fenomeno umano", non si fa molta fatica a scorgere che uno degli aspetti peculiari che maggiormente lo caratterizza, rispetto a tutte le altre specie animali, è la *coscienza riflessa* (Chardin, 1968, p. 217-218)<sup>1</sup>, che ha il suo supporto organico nel *cervello*: un organo che, com'è noto, ha raggiunto nell'uomo un livello di complessità o, se si vuole, di perfezione tale che non ha l'eguale in nessun'altra specie vivente. La crescita, per molti aspetti, straordinaria e complessa della materia cerebrale, cui il bipedismo diede, verosimilmente, un contributo di prim'ordine (ibid., p. 224 et seq.) provocò un mutamento comportamentale che doveva rivelarsi decisivo per la nascita della specie *homo*. Si tratta, com'è facile intuire, di quella che viene chiamata "duttilità", "versatilità", "flessibilità", ossia dell'acquisizione, da parte dei nostri antenati ominidi, della capacità di rispondere agli stimoli dell'ambiente, non più in maniera univoca o "programmata", ma in maniera flessibile. Così, al comportamento istintuale, che è per sua natura necessario, e perciò fisso e prevedibile, si sostituì o, comunque, si aggiunse un comportamento che, in quanto scaturito da una scelta discreta - fondata cioè su una valutazione individuale della situazione - può definirsi, sia pure in termini ancora molto approssimativi, *libero*, e quindi largamente imprevedibile.

I paleoantropologi hanno messo in evidenza che "un alto grado di intelligenza è generalmente associato all'indipendenza, all'iniziativa individuale e a una capacità di comportamento nuovo e creativo". Tali condizioni implicano il sorgere di conflitti tra l'individuo e il proprio gruppo. Ma la conflittualità, com'è noto, provoca frustrazione e angoscia, che rendono l'uomo fortemente inquieto. I nostri antenati sperimentarono assai per tempo tale "irrequietezza" o, meglio, inquietudine, che è poi diventata "cronica", nel senso che essa costituisce un carattere peculiare della specie *homo sapiens*, "non meno della stazione eretta o della fabbricazione di utensili o della parola". Ora, l'inquietudine, che agli inizi dovette apparire come un fatto negativo - poiché rendeva la vita assai più difficile tanto ai singoli quanto ai gruppi - col tempo, rivelò invece il suo aspetto fortemente positivo, dal momento che grazie ad essa l'uomo si sentì fortemente stimolato "ad esplorare e a fare cose che non erano mai state fatte prima". Sicché, con Pfeiffer, si può concludere che l'inquietudine umana rappresenta "per l'evoluzione culturale ciò che la mutazione genetica rappresenta per l'evoluzione organica, una fonte interna di nuovi modelli di vita, sempre più complessi, la fonte insomma dell'umano splendore" (1973, p. 316-317).

Ma vediamo ora, in concreto, come presumibilmente, secondo

<sup>1</sup> A questo proposito, è opportuno segnalare che recentissime ricerche sul genoma dei primati hanno scoperto alcune importanti sequenze del DNA che differenziano gli esseri umani dagli scimpanzé. Tra tali sequenze - che, com'è noto, costituiscono soltanto meno dell'uno per cento del genoma complessivo che accomuna *homo sapiens* e scimpanzé - degne di nota per il mio discorso sono: quella che è implicata «nella formazione di una *corteccia cerebrale sana*»; quella che è coinvolta nella nascita del *linguaggio* (sequenza che è stata trovata anche «in un fossile di Neanderthal»); quella che «guida l'attività genica nel polso e nel pollice dello *sviluppo fetale*», che probabilmente è «alla base dei cambiamenti morfologici della mano umana che hanno permesso la destrezza necessaria per creare e usare utensili complessi». Queste elementi, insieme con altre «mutazioni comportamentali e fisiologiche» hanno permesso agli umani «ad adattarsi a circostanze alterate e a migrare verso *nuovi ambienti*. Per esempio la *conquista del fuoco*, più di un milione di anni fa, e la *rivoluzione agricola*, circa 10.000 anni fa, hanno reso disponibili cibi ricchi di amido» con conseguenze importanti sia sul piano alimentare che culturale. (I corsivi sono miei). Cf. Pollard, 2009, p. 46-51.

gli studi di paleoantropologia più recenti, si svolsero i fatti, cioè in che modo può essere avvenuto il passaggio alla specie *homo*. In una condizione di penuria - qual era, appunto, quella della savana durante la "stagione secca" - "ciascun animale è di fronte a una scelta di importanza decisiva: cominciare a nutrirsi di cibi di qualità inferiore, come foglie vecchie, semi, steli [...], oppure trovar modo di accedere ad alimenti di qualità superiore, precedentemente fuori portata". Molti elementi inducono a supporre che fu proprio tale "decisione" a causare "la diramazione del lignaggio ominoideo". Nel senso che alcuni gruppi di australopiteci avrebbero imboccato la prima strada che, comportando meno rischi per la sopravvivenza, richiedeva anche meno sforzi; in tal modo, il cervello, non avendo avuto stimoli a svilupparsi, restò, più o meno, com'era. In altre parole, accontentandosi di cibarsi soltanto delle povere cose che erano immediatamente alla loro portata (foglie secche, steli ecc.), tali gruppi inchiodarono se stessi alla loro animalità.

Altri gruppi, invece, che vivevano in zone marginali, ossia nei luoghi più poveri della savana - probabilmente per meglio proteggersi dai predatori - furono spinti a cercare una soluzione diversa, per poter sopravvivere durante i "tempi duri" della "stagione secca". A tale scopo, essi presero "a girovagare [...] in cerca di *nuove possibilità* di procurarsi alimenti prima fuori portata e assai remunerativi"; come "i tuberi, le radici, i bulbi e altre succose dispense degli esemplari che sfuggono alla siccità" e che noi oggi sappiamo che costituiscono una parte rilevante della "biomassa vegetale totale". In tal modo, grazie alla loro "versatilità", "quei nostri progenitori si procurarono da vivere in *luoghi dove apparentemente non ce ne era*. Sicché si può ragionevolmente supporre che a separare l'*homo habilis* e a definire la nicchia umana non fu la caccia, non fu la saprofagia, non furono i bastoni da scavo o qualsivoglia altro strumento di per sé, bensì la *percezione di possibilità* in un ambiente così poco promettente». In questo senso, si può dire che l'individuo della specie *homo*, già fin dal suo primo apparire, si presenta e caratterizza, fondamentalmente, come "un animale in divenire" (Johanson; Shreeve, 1991, p. 305-313).

Ma, detto questo, occorre subito rilevare che a far spiccare il "salto" alla specie *homo*, oltre alla "percezione di possibilità", contribuì anche, in maniera non meno decisiva, un altro fattore: la *socialità*. Questi due fattori, anzi, furono (e sono) fra loro talmente correlati e interagenti da costituire due aspetti di quella medesima realtà che è il *fenomeno umano*. Il vivere in società, infatti, stimola la crescita umana sotto un duplice aspetto: da un lato, la società o - per rimanere ai primordi - l'insieme degli individui adulti facenti parte di un gruppo fornisce alle giovani generazioni tutto quello che, sulla base dell'esperienza, viene ritenuto indispensabile o utile per la loro sopravvivenza (abilità, nozioni, strumenti materiali e culturali ecc.); dall'altro, poiché le risorse disponibili erano (e sono) in genere scarse, gli individui, una volta diventati adulti, sono costretti a competere tra loro per appropriarsi di una porzione quanto più è possibile abbondante di risorse, in grado di garantirgli la sopravvivenza non solo per il presente, ma anche per il futuro. E la competizione (come anche l'emulazione), purché non degeneri in lotta fratricida, aguzza l'ingegno, stimola la creatività e innalza quindi il

livello delle conoscenze umane, arricchendo così quel patrimonio culturale collettivo che, per la specie umana, costituisce il principale acceleratore dei processi evolutivi (Johanson; Shreeve, 1991, p. 318 et seq.). Così, grazie alla fitta rete di interazioni sociali, ossia alla molteplicità e intensità di incontri-scontri che avvengono tra individui (all'interno di uno stesso gruppo) o tra gruppi diversi, "nel bene e nel male, *l'umanità si autoinventa*"<sup>2</sup>. A questo proposito, occorre ricordare che una delle cause che ha determinato il passaggio dall'animalità all'ominizzazione può essere ravvisata nel fatto che gli ominidi, fin dai primordi, si sono imitati maggiormente tra loro, rispetto agli altri primati (cf. Girard, 2008).

Tutto questo costituisce una conferma, anche a livello antropologico, che la specie *homo*, considerata sia sotto l'aspetto ontogenetico che filogenetico è realmente, scusandomi per il bisticcio, una specie *sui generis*. Se è vero, infatti, che l'uomo ha in comune con altre specie (e in particolare con i mammiferi sociali) quella che naturalisti ed ecologi hanno chiamato *neotenia* - ossia la tendenza degli individui a conservare anche in età adulta tratti comportamentali tipici dell'età giovanile, come la curiosità verso oggetti sconosciuti, l'esplorazione dell'ignoto, il gioco ecc. - è pur vero che nella specie *homo* tale tendenza, lungi dall'essere un fatto tutto sommato marginale sul piano evolutivo, come è accaduto nelle altre specie "sociali", riveste invece un ruolo di prim'ordine, decisivo. È grazie a tale "difetto", se così può dirsi, ossia a questa apparente "immaturità" comportamentale che l'uomo possiede quella plasticità, versatilità, creatività, libertà, che lo contraddistingue dalle altre specie viventi<sup>3</sup>. Occorre ricordare, inoltre, che l'umanità allo stato nascente è caratterizzata anche dal *nomadismo*, un fenomeno, questo, molto importante per il processo di *ominizzazione* perché, come osserva Rita Levi Montalcini, il cambiare continuamente il proprio ambiente ha stimolato fortemente il cervello e quindi la creatività della specie umana, che veniva chiamata con inusitata frequenza a risolvere nuovi problemi. È stato giustamente osservato che "la creatività può essere il culmine di una lunga tendenza verso lo sviluppo di meccanismi cerebrali sempre più sofisticati che producono comportamenti sempre meno prevedibili". Certamente "queste capacità possono rendere la psicologia difficile al di là di ogni immaginazione come scienza predittiva, ma rende anche la vita degna di essere vissuta" (Miller, 2002, p. 434).

S'è visto dunque che, per gli antropologi, la specie *homo* si caratterizza, fin dalle origini, per la sua inquietudine, per la ricerca di nuove possibilità, per la sua attitudine a cercare il cibo là dove apparentemente non ve n'era, dimostrando così la sua capacità di non fermarsi al puro dato sensibile, ossia di andare oltre la percezione immediata, e quindi di *pre-vedere* quel che *ancora non è* fisicamente visibile, cioè percepibile dai sensi. L'inquietudine e l'angoscia sono legate, come s'è prima detto, alla scoperta della libertà, alla possibilità di scegliere tra due o più comportamenti. Ma il *prevedere* - che è un'attitudine propria della ragione - implica la coscienza del tempo, o meglio, la temporalità, la quale, intesa heideggerianamente come avvenire (*Sein und Zeit*, § 65) rende possibile il progetto, costituisce cioè la *conditio sine qua non* del *progettare*. Sullo spazio aperto dalla previsione s'innesta così,

<sup>2</sup> Johanson; Shreeve, 1991, p. 326. Sull'argomento si veda Alexander, 1989. Sul ruolo e sulle prospettive della socialità in ordine all'evoluzione umana, si veda Chardin, 1968, p. 415-423; anche *L'avvenire dell'uomo*, passim. E inoltre Sikes, 2003, p. 310-311: «L'intera preistoria degli uomini primitivi si basa sulle decisioni dei singoli o, tutt'al più, di piccoli gruppi formati da non più di una dozzina di persone». Tali gruppi si trovavano spesso ad affrontare non solo «elementi incontrollabili del loro ambiente, come l'emigrazione delle mandrie o l'avanzare e il retrocedere delle calotte di ghiaccio», ma anche «eventi casuali» o «situazioni impreviste».

<sup>3</sup> Cf. Montalcini, 1987, p. 222: «I figli dell'uomo differiscono da quelli di altri mammiferi nella lentezza del loro sviluppo somatico e intellettuale, che li rende dipendenti dai genitori o da chi ne fa le veci, per il lungo periodo che decorre dalla nascita alla pubertà. La lentezza della maturazione delle facoltà cerebrali favorisce lo sviluppo di quello stupendo e complesso congegno che è il cervello dell'*Homo sapiens*, ma la protratta dipendenza dagli adulti lascia un marchio indelebile sulle strutture nervose che presiedono al comportamento dell'individuo, quando, uscito dalla minorità, entrerà a far parte della società umana».

in modo del tutto naturale, la progettualità, che è un fatto specificamente ed essenzialmente umano. E poiché l'uomo non è un individuo isolato, ma, in quanto *coessere*, nasce, vive ed opera sempre in un determinato contesto storico-sociale, ecco che il suo progettare si carica di storicità, di socialità, di politicità, caratterizzandosi, immediatamente, come *utopico*, dal momento che l'utopia può essere definita come il *progetto della storia*, come progetto e impegno di costruire la "società giusta"; quella società, cioè, in cui a ciascuno venga finalmente riconosciuto il proprio diritto: il diritto dell' uomo, in quanto uomo. Da ciò discende che l'*utopicità* non è un fatto accidentale e transeunte, ma un carattere essenziale, originario della specie umana.

Come dimostra il fatto che ancor oggi l'uomo si presenta come l'essere che, per sua natura, si protende e proietta verso il suo *dover essere*. E ciò perché è in gioco l'originaria potenzialità della persona, il suo oscillare tra il nulla e il tutto, la sua capacità di costruire liberamente (e quindi anche sbagliando) quel se stesso che ancora non è. Il progetto di autocostruzione della persona non è una delle tante opzioni, ma costituisce l'opzione fondamentale, poiché solo mediante esso la specie *homo* attinge quella che viene chiamata *dignità umana*. Senza il progetto, cui si connette il dover essere e quindi il *vincolo etico* - che lo obbliga a realizzare, per quanto è possibile pienamente, l'umanità che è in lui - l'uomo decade a bestia. Ciò che rende la vita umana degna di essere vissuta è anzitutto quest'opera di autocostruzione della persona. Un'opera che richiede l'impegno e lo sforzo di tutta una vita, proprio perché l'uomo, in quanto essere finito, è soggetto alla caduta e allo scacco, ma è anche capace, ogni volta, di rialzarsi, per riprendere il cammino lungo e faticoso, ma insieme entusiasmante, dell'autorealizzazione.

Ora, questo impulso a protendersi verso il *dover essere*, questa tendenza a trascendersi, questa profonda aspirazione a diventare quel che *non è ancora* fanno, appunto, dell'uomo un essere essenzialmente progettuale, cioè *utopico*. In altre parole, l'*utopicità* è un carattere che ha segnato l'uomo in maniera indelebile. Esso è il carattere distintivo per eccellenza, da cui tutti gli altri derivano, compreso, forse, lo stesso attributo di *sapiens*. La "sapienza", infatti, non è un dono, ma una dura conquista, che l'uomo ha pagato e continua a pagare a caro prezzo. Tuttavia non vi sarebbe sapienza senza il desiderio, o meglio, il *bisogno di conoscere*, che, come s'è visto, si manifestò già ai primordi dell'umanità, come ricerca di nuove possibilità di cibarsi o come spinta a esplorare ambienti ignoti; certo, con tutti i rischi e le angosce che ciò comportava, ma anche con gli enormi vantaggi che ne derivavano sul piano dello sviluppo cerebrale e, quindi, di quelle capacità creative che sono esclusive degli esseri umani.

Proprio per questa spinta primordiale e incoercibile a sapere, l'uomo dovrebbe definirsi non solo *sapiens*, ma anche *utopicus*. L'attributo "sapiens" gli spetta certo di diritto, perché egli non solo sa, ma sa anche di sapere. Tuttavia, una volta pervenuto allo stadio della coscienza riflessa, ossia nel momento in cui diventa *homo*, egli si scopre profondamente "in-sapiens", nel senso di "nesciens". Nel momento in cui prende coscienza dell'estrema varietà, ricchezza, complessità del mondo che gli si para davanti, l'uomo

scopre anche l'abisso d'ignoranza in cui si ritrova. Tale scoperta - che slargava enormemente l'orizzonte dell'agire umano, ossia gli spazi per la libertà - dovette gettare quei nostri antenati in una terribile angoscia, da cui probabilmente non sarebbero usciti, se non fosse intervenuta la *speranza* a sorreggerli, spronandoli a proseguire il lungo cammino appena intrapreso<sup>4</sup>. Senza lo *spirito utopico*, che ha come forza propulsiva la speranza e come orizzonte dinamico il futuro, portatore del meglio, l'*homo sapiens* difficilmente avrebbe retto all'angoscia che questa sua singolarissima e straordinaria condizione gli causava. Del resto, che l'*ottimismo* sia una caratteristica originaria della nostra specie è stato affermato da diversi studiosi, come, ad esempio, Lionel Tiger, il quale ha addirittura avanzato l'ipotesi di una «biologia della speranza» (cf. 1979). Mentre da una recentissima ricerca, condotta da Matthew Gallagher (Università del Kansas) su un campione di 150 mila persone appartenenti a 140 Paesi del mondo, è emerso che l'ottimismo si presenta come «un fenomeno universale, con poche differenze fra sessi, età e condizione sociale» (Saragosa, 2009, p. 77).

Superata dunque la soglia della coscienza riflessa, il vero sapiente non è più colui che "sa di sapere", bensì colui che "sa di non sapere", secondo l'insegnamento socratico. Poiché solo chi ha coscienza dei limiti del proprio sapere, può aspirare a *sapere di più*. Ciò che sprona alla ricerca del sapere, infatti, è proprio l'umiltà, mentre la presunzione di sapere, che rappresenta una delle facce del dogmatismo, costituisce un grave ostacolo per la ricerca. E' un fatto d'esperienza comune che quanto più si conosce tanto più si prende coscienza della propria ignoranza o, ciò che è lo stesso, di quanto grande e smisurato sia ancora il dominio dell'ignoto. Ora, questo *anelito a sapere di più*, questa protensione a superarsi, ad andare oltre il presente e il già noto, non è soltanto una caratteristica dell'uomo storicamente attestatosi (antico, medievale, moderno), ma dell'uomo di sempre, come, del resto, risulta dagli studi di paleoantropologia.

Ma un'ulteriore conferma in tal senso ci viene anche da un'altra delle fonti principali cui ci si può rivolgere per attingere elementi o spunti in grado di aiutarci a capire la natura e il destino dell'uomo, e cioè la religione. Così, se si prende in esame, ad esempio, il racconto biblico della "caduta" (*Genesi*, 3, 1-7), ci si rende subito conto che l'utopia, in quanto atteggiamento fondamentale dello spirito, guidò l'umanità fin dai suoi primi passi. In quel brano si legge che i nostri progenitori, spinti dal desiderio di diventare quel che *ancora non erano* (cioè «come Dio» e, in quanto tali, capaci di giudicare da sé ciò che è bene e ciò che è male), non si peritarono di disubbidire al loro Creatore, né li spaventò la minaccia della morte (*Genesi*, 2, 16-17). Essi avevano avuto in dono da Dio il "giardino di Eden", in cui, se non si fossero lasciati ingannare dal "serpente", avrebbero potuto vivere in uno stato di perenne felicità, sorretti, com'erano, dall'amicizia e dalla grazia divine. Il "serpente" - che, come tutti i mentitori, mescolava le menzogne con qualche brandello di verità - per convincere Eva, aveva detto che se, lei e Adamo, avessero mangiato il frutto dell'albero proibito, non solo non sarebbero morti, ma sarebbero diventati *come Dio*; e in questo ovviamente li ingannava; mentre diceva il vero quando affermava che, una volta mangiato

<sup>4</sup>Sul ruolo della speranza nella storia umana, si veda il classico, monumentale lavoro di Bloch, *Das Prinzip Hoffnung* (1973). Sull'argomento si vedano inoltre: Moltman, 1969; Gallot, 1971; AA.VV., *Decidere per la speranza*, 1972; Garaudy, 1976; Bourgeois, 1987; Bodei, 1995; Danielou, Daniel-Rops, Pieper, 1999; Melchiorre, 2000. Si veda anche l'enciclica di Benedetto XVI, *Spe salvi*, 2007.



il frutto, i loro occhi si sarebbero aperti e avrebbero conosciuto il bene e il male.

Ora, a indurre Eva a prestare ascolto al "serpente" non fu tanto la mera prospettiva di acquisire, mangiando il frutto, la capacità di decidere, a proprio arbitrio, ciò che è bene e ciò che è male. A questa tentazione, infatti, essi avevano, fino a quel momento, saputo resistere. Ciò che invece fece apparire oltremodo gradevole e appetibile e, quindi, incoercibilmente desiderabile il frutto, fu la menzogna demoniaca secondo cui essi, mangiandone, sarebbero diventati "come Dio". In questo anelito originario a *più conoscere per più essere*, in quanto trasmodato in *volontà di onnipotenza*, cioè in orgoglioso atto di ribellione delle creature verso il loro Creatore, il pensiero ebraico-cristiano ha ravvisato il "peccato originale", la suprema *hybris*. Sarebbe interessante spiegare le ragioni di questo "passaggio", che a noi moderni risulta alquanto ostico. Ma non è questa la sede per farlo.

Ciò che qui mi preme sottolineare è che anche dal racconto biblico ricaviamo che l'uomo si presenta, fin dalle origini, come un essere *inquieto e ribelle*. Ma inquieto e ribelle perché *finito*. È la coscienza della propria finitudine, ossia della propria caducità e imperfezione, a provocare infatti la sua inquietudine, a spronarlo a superarsi. Questa protensione dall'essere al dover essere non è altro, in realtà, che un *anelito a più essere*; ma per l'uomo "essere di più significa in primo luogo sapere di più" (Chardin, 1972, p. 36; 1968, p. 334-335). Solo che tale anelito non potrà mai venire totalmente appagato, proprio a causa della finitudine umana. Perciò l'uomo resta sospeso tra una perfezione ardentemente desiderata e la coscienza di non poterla mai conseguire adeguatamente<sup>5</sup>. Ed è proprio in questo andare avanti nonostante tutto, in questo non lasciarsi determinare dalla propria finitudine, in questa continua riprogettazione del proprio essere, che l'uomo realizza la sua libertà, la sua natura specificamente umana.

Sulla base del discorso fatto, si può dunque affermare che l'uomo, oltre che "sapiens" è fondamentalmente anche *utopicus*, un essere cioè che non sta "in nessun luogo", perché lo stare, o meglio, il *ristare* in qualche luogo, ossia l'indugiare in una qualche forma di narcisistica autocontemplazione, il cullarsi sugli allori, significherebbe interrompere quella tensione e prassi vitale, senza cui lo spirito umano s'ammala e muore.

## Utopia e storia

Ma, come si diceva, l'uomo non è un individuo isolato, un atomo sociale, una sorta di monade senza porte né finestre. Egli si caratterizza fondamentalmente come un *coessere*, ossia come un essere sociale che, progettando e costruendo se stesso, progetta e costruisce anche la storia. In altri termini, l'uomo, come acutamente aveva già osservato Aristotele, si caratterizza come *zoon politikon*, ossia come quel "vivente", che ha come spazio d'esistenza suo proprio la polis. In questo senso si può dire che *la città è il suo destino*. La città, appunto, come spazio strutturato e organizzato per accogliere l'uomo. Se è vero, come afferma Heidegger, che "abitare è il *tratto fondamentale* dell'essere in conformità del quale i mortali sono" (Heidegger,

<sup>5</sup> Come nota Pfeiffer (1973, p. 327-328), «l'evoluzione culturale, come del resto l'evoluzione organica, avviene perché nulla è perfetto. L'evoluzione organica continua perché presto o tardi nella riproduzione della specie interviene una mutazione, un "errore" nella duplicazione dei geni. (La perfezione, la duplicazione senza errori, significherebbe la fine dell'evoluzione e della vita). Allo stesso modo, vi sono sempre degli errori, delle mutazioni sociali nel funzionamento delle leggi e delle istituzioni umane. L'uomo può impegnarsi con tutte le sue forze a fare ciò che facevano i suoi padri e i suoi avi e a credere ciò che essi credevano. E può anche riuscirci per un certo tempo. Ma la sua irrequietezza, che continuamente si autoalimenta, garantisce quel tipo di errore che rende possibile l'evoluzione culturale, e la sopravvivenza».

1976, p. 96-108)<sup>6</sup>, allora la città è il luogo deputato all'abitare umano. La città si rivela come uno dei primi bisogni fondamentali dell'uomo, insieme col cibarsi e il vestirsi. Ecco perché la progettazione della città si presenta come un bisogno primordiale dell'umanità.

Una progettazione che arriva molto prima delle utopie letterarie, come ci attestano, ad esempio, gli storici della Grecia antica, secondo i quali "l'impianto urbanistico ortogonale" che diventerà un *topos* delle utopie letterarie, costituisce "un elemento costante della colonizzazione greca in tutte le sue fasi storiche ed aree geografiche". E questo si può dire anche per altri principi utopici, come la giustizia, l'eguaglianza, la comunanza dei beni, l'eguaglianza dei sessi ecc.<sup>7</sup>. Insomma, la progettazione urbanistica, come anche i tentativi di costruire una società secondo giustizia indicano chiaramente che, nel mondo greco (non solo nelle colonie, ma anche nella madre-patria – si pensi, ad esempio, alle vicende politiche ateniesi –), l'utopia fosse radicata, fin dalle origini, nella realtà storica concreta, prima che diventasse un *topos* letterario, con gli scritti di Ippodamo di Mileto, Falea di Calcedone, Platone, Aristotele, Zenone ecc.

Ma il legame strettissimo tra utopia e storia è presente anche nel mondo latino, il quale nelle storie dell'utopia viene spesso ignorato o trascurato, limitandosi a fare solo qualche fugace riferimento alla quarta egloga di Virgilio. Eppure, basterebbe un rapido sguardo alla storia di Roma, per accorgersi che anche in essa è presente una certa tensione utopica. Già sotto la monarchia, Roma si presenta come una *civitas*, ossia come una "città di uomini liberi e compartecipi della comunità", da cui dipende l'"investitura regia". Più oltre, quando il potere regio (soprattutto durante la dominazione etrusca) diventa dispotico, i cittadini stabilirono di passare "dal monarca vitalizio ad una magistratura suprema temporanea unica o collegiale", ossia a quello che poi sarebbe stato chiamato consolato, passando così dalla monarchia alla *repubblica*. Più tardi, quando il patriziato cominciò a discriminare sempre più i plebei, questi ultimi insorsero contro tali ingiustizie, attraverso l'originale strumento della *secessione*. Protesta che consentì loro di riunirsi in proprie assemblee (*concilia tributa*), di eleggere i propri capi politici (*tribuni plebis*) e religiosi (*aediles plebis*) e, quindi di avanzare proposte che avevano un forte rilievo politico, economico, sociale, giuridico, come l'equa assegnazione dei lotti di terra pubblica, l'alleggerimento del peso dei debiti, la fine dei processi ingiusti e la certezza del diritto attraverso leggi scritte, l'eliminazione della legge che vietava nozze miste tra patrizi e plebei, il diritto di accedere alle diverse cariche pubbliche. Tali istanze – che esprimono chiaramente un forte anelito ad una società più giusta – nel volgere di alcuni decenni (tra il V e i IV secolo a.C.) – furono trasformate in leggi, ossia in realtà istituzionali. E questa tensione utopica è presente nel mondo romano anche nei secoli successivi, solo che qui, per motivi di spazio, non posso trattarne (cf. Burdese, 1972, p. 653-721; Ferrary, 1972, p. 723-804).

Un altro esempio concreto dello stretto legame esistente tra utopia e storia è dato dal mondo ebraico: la terza matrice della cultura e civiltà occidentale, accanto a quella greca e romana. A questo proposito è sufficiente

<sup>6</sup> Su questo problema si veda Cesarone, 2008.

<sup>7</sup> Sull'argomento si vedano, tra gli altri, Asheri, 1996, p. 883-900; Manfredi, 1996. Anche Lana, 1973; Gilli, 1988.

rilevare come la tensione utopica – già presente fin dal racconto della *Genesi*, in cui Adamo ed Eva si trovano, *ab origine*, collocati nel “giardino di Eden” – percorre tutta la storia di Israele fin dai primordi, quando Abramo, su esplicito invito di Dio, lascia la propria terra per recarsi in un *altro luogo*, di cui egli non conosce nemmeno l’esistenza; tale luogo, in quanto sconosciuto si presenta come “non luogo” (*ou-topia*), mentre in quanto “terra promessa”, ossia come la terra in cui Abramo e la sua discendenza godranno di un futuro di gloria e di benedizione, essa si presenta come il “buon luogo” (*eu-topia*). Ma di spirito utopico è impregnata l’intera storia d’Israele: da Mosè a Davide, dai profeti ai movimenti apocalittici; una storia caratterizzata dall’*attesa del regno messianico*, in cui trionferà la pace, la giustizia, la virtù, il benessere e che sfocerà poi nel *messaggio evangelico*, che con la sua istanza dell’*amore del prossimo* costituisce il più grande e radicale fenomeno utopico della storia umana, che impregnerà di sé non solo il Medioevo, ma anche l’intera modernità, dove l’utopia, con la sua crescente tensione realizzativa, si lega in maniera così strettamente alla storia come mai era accaduto in passato.

Ecco perché qui si insiste a caratterizzare l’utopia anzitutto come il *progetto della storia*, ossia come il progetto che gli uomini, di generazione in generazione, elaborano e tentano di realizzare, senza però mai riuscirci fino in fondo, proprio a causa della loro finitudine, che implica l’imperfezione, l’errore, il male. E a questo proposito, mi preme inoltre sottolineare, contro l’opinione corrente, che il progetto utopico non è affatto il frutto di una fantasia sbrigliata, un mero gioco letterario, ma nasce da una profonda *coscienza etica*, la quale spinge l’uomo a impegnarsi per cambiare lo stato di cose presente, ritenuto ingiusto e insostenibile. Il progetto utopico, quindi, non è solo un modello teorico, ma, in quanto è proteso, per sua natura, alla realizzazione, richiede un forte impegno anche sul piano della prassi. Lungi dall’essere qualcosa di “astratto”, esso è estremamente *concreto*, poiché nasce in un determinato contesto storico ed esprime i bisogni concreti di una determinata società, anche se tali bisogni non sono sempre immediatamente realizzabili, per l’immaturità dei tempi.

L’utopia si caratterizza, dunque, in quanto “progetto”, anche come *bisogno della storia*. Invero, ogni progetto, per sua natura, nasce da un bisogno; ossia dal bisogno di mutare la realtà che, così com’è, risulta carente, inadeguata a soddisfare le esigenze dei singoli o della società in generale. Esigenze che, essendo l’uomo una creatura libera e creativa, si presentano sempre caratterizzate da un certo dinamismo, la cui intensità varia, ovviamente, a seconda dei tempi e dei luoghi. Storicamente è accaduto che le società e le epoche maggiormente dinamiche sono state quelle che hanno espresso un maggior bisogno di progettualità e quindi un maggior *bisogno di utopia*. In questo senso, si può dire che l’utopia si rivela come il *motore della storia*. Ecco perché è davvero strano che proprio in una fase storica come la nostra – cioè dinamica e quindi impregnata di spirito utopico forse quante altre mai – si sia parlato – soprattutto dopo il crollo dell’impero sovietico – di *fine dell’utopia*. Ma ciò è accaduto, come ho già chiarito in altri miei scritti, soprattutto a causa di una serie di equivoci sul concetto di utopia, su cui

qui non posso soffermarmi. Tuttavia, proprio da quanto si è fin qui detto, è chiaro infatti che l'utopia non potrà mai aver fine, o meglio durerà fino a quando ci sarà l'uomo e la storia, cui è indissolubilmente legata.

### Utopia e letteratura

E vengo ora a quello che può essere considerato il terzo livello del pensiero utopico, ossia quello letterario, che, come si diceva, nonostante sia il più "recente" sul piano cronologico rispetto agli altri due, è tuttavia il più noto e studiato. La letteratura utopica si è imposta infatti all'attenzione non solo degli studiosi, ma di gran parte dell'umanità, in primo luogo, perché suo tramite l'utopia ha cominciato a manifestarsi in forme che, sebbene inizialmente si presentavano alquanto nebulose, successivamente sono diventate sempre più chiare e definite. Si può dire che l'utopia letteraria abbia fatto la sua prima apparizione in quel grande e prezioso serbatoio della memoria collettiva costituito dalla *produzione mitologica*, in cui il progetto utopico resta fundamentalmente «implicito» (cf. Colombo, 1977, p. 78 et seq.), in quanto è ancora confinato e avvolto nel possente e ricco immaginario del pensiero mitico: si pensi ai miti dell'*età dell'oro*, delle *isole felici*, delle *isole dei beati*, in cui compaiono le istanze dell'abbondanza dei beni, della longevità, dell'assenza di malattie, della pace, della giustizia e via dicendo.

In particolare, la letteratura greca trabocca di istanze utopiche, a partire da Omero e passando attraverso Esiodo, Solone, i tragici e, soprattutto, la commedia attica antica, nella quale la tensione utopica si esprime sia nella forma leggera e giocosa dell'utopia gastronomica, ossia degli *automata aghatà* (che anticipano i racconti sul Paese di Cuccagna), sia nella forma della parodia e satira politica che, già presente in Eupoli (*I demi*), trova in Aristofane il suo rappresentante più insigne, attraverso opere come *Acarnesi*, *Pace*, *Lisistrata*, *Ecclesiazuse*, *Uccelli*. Qui è opportuno sottolineare il fatto che queste commedie non furono solo scritte, ma venivano rappresentate ad un vasto pubblico; il che dimostra che in Grecia il dibattito sull'*ariste politeia*, ossia sulla "costituzione migliore", non era tanto un fenomeno elitario riservato a pochi teorici o intellettuali (legislatori, filosofi, urbanisti ecc.), ma un fatto socio-politico di più vasta portata, che coinvolgeva, sia pure indirettamente, anche i ceti popolari.

Solo se inquadrare in un siffatto contesto politico-culturale, si possono comprendere meglio i progetti utopici di Ippodamo di Mileto, di Falea di Calcedone e, soprattutto, di Platone (*Repubblica*, *Politico*, *Crizia*, *Leggi*), ma anche di Aristotele (*Politica*, VII, 1325b). Un dibattito - come ci attesta, tra gli altri, lo stesso Aristotele (cf. *Politica*, II, 7, 1266b) - straordinariamente ricco e stimolante, cui partecipano altri autori, come Antistene (*Ciro o della monarchia*), Senofonte (*Ciropedia*), Isocrate (*Busiride*), il cinico Diogene e lo stoico Zenone, che scrissero entrambi una *Politeia*, di cui ci rimangono, purtroppo solo alcuni frammenti. In età ellenistica, il dibattito sull'*ariste politeia*, che aveva tenuto il campo per circa due secoli, cede il posto all'*utopia romanzata*, o meglio, ai miti utopici, che per altro non erano mai venuti meno

durante quel dibattito: basti pensare al mito di Atlantide e dell'antica Atene, di cui Platone parla nel *Timeo* e nel *Crizia*, oppure alla "Terra di Merope" descritta dallo storico Teopompo di Chio. Nell'età alessandrina, tuttavia, sia per la crisi della polis sia per il dinamismo delle esplorazioni geografiche, cui aveva dato impulso Alessandro (si pensi a Nearco, Onesicrito e, più oltre, Megastene), la tensione utopica si esprime soprattutto attraverso il racconto di viaggi straordinari e di ritrovamento di terre e popoli sconosciuti. In questo contesto si collocano autori come Ecateo di Abdera (*Aigyptiakà, Sugli Iperborei*), Evemero di Messene (*Hierà anagraphé*, in cui si parla dell'isola di "Panchaia"), Giambulo (*Heliopolis*), Plutarco (*De facie in orbe Lunae*, in *Moralia*, 941-45), Dione Crisostomo (*Euboico o il Cacciatore*, in *Orationes*, VII), Luciano di Samosata (*Vera Historia*) (cf. Bertelli, 1982; Tortorelli, 1982; Iacono, 1996).

Qui si potrebbe continuare, passando in rassegna gli scritti utopici presenti nella letteratura latina o in quella medievale, ma ritengo sia sufficiente questa rapida sintesi della letteratura utopica nel mondo greco, per avere un'idea della grande ricchezza di proposte che sono state espresse all'interno dell'utopia letteraria. Un contributo che, con l'evo moderno, a partire dall'*Utopia* di Thomas More, diventa ancor più importante e decisivo, perché l'esplosiva produzione di romanzi utopici in questo periodo storico attesta, in maniera inoppugnabile, la diffusione pressoché ubiquitaria dello spirito utopico e, quindi, quanto grande e urgente sia stato, negli ultimi secoli, il bisogno di mutamento sociale, o meglio, il bisogno di costruire una società secondo giustizia. Non è un caso, infatti, se questo profondo anelito verso un *mondo migliore* sia sfociato - anche a causa delle resistenze dei diversi gruppi di potere - in quei grandiosi, straordinari, ma, talvolta, anche tragici eventi che sono le *rivoluzioni* e, in generale, i movimenti di protesta che hanno caratterizzato l'intera modernità, fino ai nostri giorni. Ed è chiaro che a far crescere in modo imperioso e ubiquitario tale *tensione realizzativa* che, come si è prima visto, costituisce uno dei caratteri fondamentali della coscienza utopica di ogni tempo, ha dato un contributo di prim'ordine anche l'utopia letteraria, che nella modernità occidentale ha avuto una fioritura particolarmente rigogliosa. E ciò non solo perché, com'è noto, la letteratura ha svolto da sempre, implicitamente o esplicitamente, una funzione politica, ma anche perché essa, come osservava Max Frisch, "produce" l'utopia che l'uomo e la società potrebbero essere diversi (2008, p. 35). Senza dire poi che è stata la letteratura utopica, in particolare con le opere di Platone e di Thomas More, a definire con chiarezza il concetto (*ante litteram*) di utopia e a dare alla progettualità utopica finalmente un nome proprio.

Ritengo, a questo punto, di aver portato sufficienti ragioni atte a mostrare che l'utopia, per essere adeguatamente intesa in tutta la sua complessità, deve essere studiata ed analizzata tenendo presente i tre livelli fondamentali (e cioè antropologico, storico e letterario) su cui essa si struttura. Solo se si adotta tale approccio ermeneutico l'utopia potrà finalmente essere liberata dagli equivoci e dai fraintendimenti che per secoli l'hanno svisata e banalizzata.

### Riferimenti bibliografici

- AA.VV. *Decidere per la speranza*. Assisi: Cittadella Editrice, 1972.
- ALEXANDER, R. "The Evolution of the Human Psyche". In: MELLARS, P.; STRINGER, C. (eds.). *The Human Revolution*. Princeton: Princeton University Press, 1989.
- ASHERI, D. "Colonizzazione e decolonizzazione". In: SETTIS, S. (a cura di). *I Greci. Storia Cultura Arte Società*, 1. Noi e i Greci. Torino: Einaudi, 1996.
- BENEDETTO XVI. *Spe salvi*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2007.
- BERTELLI, L. "L'utopia greca". In: FIRPO, L. (a cura di). *Storia delle idee politiche economiche e sociali*, vol. I. Torino: UTET, 1972, p. 463-581.
- BLOCH, E. *Il principio speranza*. Frankfurt a.M.: Garzanti, 1994 [1973].
- BODEI, R. *Il libro della memoria e della speranza*. Bologna: Il Mulino, 1995.
- BOURGEOIS, H. *La speranza ora e sempre*. Brescia: Quareniana, 1987.
- BURDESE, A. "Le istituzioni romane". In: FIRPO, L. (a cura di). *Storia delle idee politiche economiche e sociali*, vol. I. Torino: UTET, 1972.
- CESARONE, V. *Per una fenomenologia dell'abitare*. Genova-Milano: Marietti, 2008.
- CHARDIN, P. TEILARD DE. *Il fenomeno umano (1938-1940)*. Milano: Il Saggiatore, 1968, p. 217-218.
- CHARDIN, P. TEILARD DE. *L'avvenire dell'uomo*. Milano: Il Saggiatore, 1972.
- COLOMBO, A. *L'utopia. Rifondazione di un'idea e di una storia*. Bari: Nuova Biblioteca Dedalo, 1997.
- DANIELOU, J.; DANIEL-ROPS, H.; PIEPER, J. *La speranza. Dono e conquista*. Milano: Massimo, 1999.
- FERRARY, J. L. "Le idee politiche a Roma nell'epoca repubblicana". In: FIRPO, L. (a cura di). *Storia delle idee politiche economiche e sociali*, vol. I. Torino: UTET, 1972.
- FRISCH, M. "Chi ascolta Madre Coraggio", articolo inedito sull'impegno degli scrittori, pubblicato in: *Il Sole 24 Ore*, 19 ottobre 2008.
- GALLOT, J. *Il mistero della speranza*. Assisi: 1971.
- GARAUDY, R. *Progetto speranza*. Assisi: Cittadella Editrice, 1976.
- GHIDINI TORTORELLI, M. "Modelli utopici del pensiero greco". In: MATTEUCCI, N. (a cura di) *L'utopia e le sue forme*. Bologna: Il Mulino, 1982, p. 59-71.
- GILLI, G. A. *Origini dell'eguaglianza*. Torino: Einaudi, 1988.
- GIRARD, R. *Portando Clausewitz all'estremo*. Milano: Adelphi, 2008.
- HEIDEGGER, M. "Costruire, abitare, pensare". In: *Saggi e discorsi*. Milano: Mursia, 1976.

- IACONO, A. M. "L'utopia e i Greci". In: SETTIS, S. (a cura di). *I Greci. Storia Cultura Arte Società*, I, Noi e i Greci, Torino: Einaudi, 1996, p. 883-900.
- JOHANSON, D.; SHREEVE, J. *I figli di Lucy*. Milano: Arnoldo Mondadori Editore, 1991.
- LANA, I. *Studi sul pensiero politico classico*. Napoli: Guida, 1973.
- LEVI MONTALCINI, R. *Elogio dell'imperfezione*. Milano: Garzanti, 1987.
- MANFREDI, V. M. *I Greci d'Occidente*. Milano: Mondadori Silvestroni, 1996.
- MELCHIORRE, V. *Sulla speranza*. Brescia: Morcelliana, 2000.
- MILLER, G. *Uomini, donne e code di pavone*. Torino: Einaudi, 2002.
- MOLTMAN, J. *Teologia della speranza*. Brescia: Queriniana, 1969.
- PFEIFFER, J. E. *La nascita dell'uomo*. Milano: Arnoldo Mondadori Editore, 1973, p. 316-317.
- SARAGOSA, A. "Poveri o ricchi, tutti ottimisti con qualche (rara) eccezione". In: *Il Venerdì di Repubblica*, 19 giugno 2009, p. 77.
- SIKES, B. *Le sette figlie di Eva. Le comuni origini genetiche dell'umanità*. Milano: Arnoldo Mondadori Editore, 2003.
- TIGER, L. *Optimism. The biology of hope*. New York: Kodansha, 1979.

