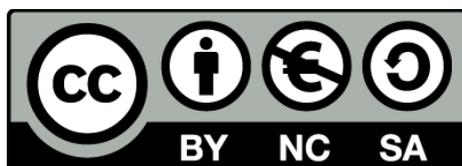




## Utopia *versus* pensiero unico

### Il cammino del pensiero utopico come ricerca di un'alternativa globale

Cristiano Procentese



Aquesta tesi doctoral està subjecta a la llicència **Reconeixement- NoComercial – Compartir Igual 3.0. Espanya de Creative Commons.**

Esta tesis doctoral está sujeta a la licencia **Reconocimiento - NoComercial – Compartir Igual 3.0. España de Creative Commons.**

This doctoral thesis is licensed under the **Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 3.0. Spain License.**



Universitat de Barcelona

Facultat de Filosofia

Programa de doctorado: Història de la subjectivitat

Bienio: 2006-2008

Departamento: Historia de la Filosofía, Estética y Filosofía de la Cultura



Scuola Dottorale di Ateneo

Filosofia e scienze della formazione

Dottorato di ricerca in Filosofia

Ciclo XXVI

Settore scientifico disciplinare: SPS/01

Matricola 955959

---

**Cristiano Procentese**

---

**Utopia *versus* pensiero unico.**

**Il cammino del pensiero utopico come ricerca di un'alternativa globale**

Tesis doctoral en cotutela dirigida por:

**Gonçal Mayos Solsona**

**Giuseppe Goisis**

Universidad de Barcelona

---

2014

Mi avvicino di due passi, lei si allontana di due passi. Cammino per dieci passi e l'orizzonte si sposta di dieci passi più in là. Per quanto io cammini, non la raggiungerò mai. A cosa serve l'utopia? Serve proprio a questo: a camminare.

**Eduardo Galeano, Parole in cammino, 1998**

## RIASSUNTO

Questa ricerca si propone di offrire una ricostruzione complessiva degli aspetti salienti dell'utopia, le cui riflessioni si focalizzano attorno al tentativo di pervenire ad una comprensione non riduttiva dell'universo utopico. L'utopia abbraccia una vasta gamma di ambiti diversi, che vanno dall'ideologia alla religione, dalla filosofia sociale, alla filosofia politica e all'economia; rappresenta, dunque, un valido strumento d'indagine per analizzare la pluralità delle diverse dimensioni delle relazioni sociali.

Il concetto di utopia, inteso come ricerca di una legge ideale sulla quale fondare le istituzioni sociali, è già presente nel mondo antico, si manifesta nel mondo medievale nella forma millenarista del ritorno di Cristo, per divenire quasi un genere letterario a sé stante nel Rinascimento.

Man mano che ci si avvicina ai tempi più recenti le utopie si colorano sempre più di interesse sociale e di progettualità politica. Ai primi interpreti di queste utopie viene dato, generalmente, il nome di socialisti utopisti. Poco più tardi, nella seconda metà dell'Ottocento iniziano le storie dell'utopia che s'intrecciano — in particolare con Marx ed Engels — con la storia del socialismo.

Lungo il Novecento si assiste ad un drastico cambio di prospettiva il cui bersaglio polemico è l'universo totalitario e i pericoli derivanti dall'uso distorto della scienza e della tecnologia che porterà all'affermazione della distopia come genere letterario.

Gli ultimi decenni, invece, anche a causa del pessimismo della ragione moderna e del pensiero debole, si sono caratterizzati per una crisi ed una sfiducia generalizzata nei confronti della politica da un lato e dall'affermazione dell'ideologia neoliberale dall'altro. In questo periodo, inoltre, l'utopia vive una certa marginalità filosofica e appare incapace di offrire al mondo nuove prospettive.

La speranza adesso è riposta nei nuovi movimenti sociali. Essi si stanno dimostrando i più strenui difensori dell'ambiente e dei beni comuni. Gli unici attualmente che, pur tra mille difficoltà, cercano di opporsi all'ideologia mercatista del pensiero unico e di proporre un'alternativa di stampo comunitario.

## Resumen

Esta investigación tiene como objetivo proporcionar una reconstrucción completa de los aspectos más destacados de la utopía, en un intento de lograr una comprensión no reduccionista del universo utópico. La utopía abarca una amplia gama de diferentes áreas que van desde la ideología a la religión, desde la filosofía social, hasta la filosofía política y la economía; por lo tanto, representa una herramienta de investigación valiosa para el análisis de la pluralidad de las diferentes dimensiones de las relaciones sociales.

El concepto de utopía entendida como búsqueda de una ley ideal desde la cual volver a fundar las instituciones sociales, ya está presente en el mundo antiguo; se manifiesta en el mundo medieval en la forma milenarista del retorno de Cristo para convertirse casi en un género literario autónomo del Renacimiento. Acercándose a los tiempos más recientes, las utopías se dirigen cada vez más hacia la política social y a la planificación política. Los primeros intérpretes de estas utopías, venían llamados socialistas utópicos o generalmente se les llamaba “socialistas utópicos”. Un poco más tarde, en la segunda mitad del siglo XIX comienzan las historias de la utopía que se entrelazan en particular con Marx y Engels con la historia del socialismo. A lo largo del siglo XX se asistió a un cambio drástico de perspectiva, cuyo objetivo polémico era el universo totalitario y los peligros derivados de una utilización de la ciencia y de la tecnología distorsionada, que acabará dando lugar a la afirmación del género literario distópico.

Las últimas décadas, en cambio, también a causa de la crisis de la razón moderna y del pensamiento débil, se han caracterizado por una crisis y una desconfianza generalizada en la política por un lado y la afirmación de la ideología neoliberal por otro. En este período, además, la utopía vive al margen filosófico y parece incapaz de ofrecer al mundo nuevas perspectivas.

La esperanza ahora se encuentra en las manos de los nuevos movimientos sociales. Ellos están demostrando ser los defensores más enérgicos del medio ambiente y de los bienes públicos. Los únicos en la actualidad que, a pesar de muchas dificultades, todavía intentan oponerse al pensamiento único, a la competencia desenfrenada y proponen como alternativa el ideal comunitario.

## **Abstract**

This research aims to provide a complete reconstruction of the salient aspects of utopia, whose thoughts are focused around the attempt to achieve a non-reductive understanding of the utopian universe. The utopia embraces a wide range of different areas ranging from ideology, religion, social philosophy, political philosophy and economics. Therefore, it represents a useful tool to analyze the plurality of the different dimensions of social relations.

The concept of utopia, understood as a search for an ideal law on which to base social institutions, is already present in the ancient world, it manifests itself in the medieval world in the millennialist form of return of Christ, to become almost a literature genre in the Renaissance. As you get closer to more recent times, utopias are increasingly colored of social interest and political planning. The name of utopian socialists is generally given to the first interpreters of these utopias. In the second half of the nineteenth century, especially with Marx and Engels, the utopia stories begin to intertwine with the history of socialism. Instead, along the twentieth century occurs a drastic change of perspective, whose polemical target is the totalitarian universe and the dangers arising from the use of the distorted science and technology that will lead to the affirmation of dystopias as a literary genre.

The last decades, however, partly because of the crisis of modern reason and “weak thought”, were characterized by a crisis and a generalized distrust of politics on the one hand, and affirmation of neoliberalism ideology on the other. In this period, the utopia lives a sort of philosophical marginality and it seems unable to offer new horizons to the world.

The hope is now placed in the new social movements that are proving to be the most strenuous defenders of the environment and public goods. They currently are the only ones who, in spite of thousand difficulties, try to oppose to the “single thought” and to the unbridled competition, and propose a communitarian alternative.

### **Parole chiave**

Utopia – Ideologia – Speranza – socialismo – Distopia – Pensiero debole – Globalizzazione – Neoliberalismo – Pensiero unico.

### **Palabras claves**

Utopía – Ideología – Esperanza – Socialismo – Distopía – Pensamiento débil – globalización – neo-liberalismo – pensamiento único.

**Keywords**

Utopia – Ideology – Hope – Socialism – Dystopia – *Weak thought* – Globalization – Neoliberalism – Single thought.

## Ringraziamenti

Desidero innanzitutto ringraziare il mio tutor dell'Università Cà Foscari di Venezia, il professor Giuseppe Goisis, per avermi accolto come suo dottorando, per la sua enorme disponibilità ed i suoi preziosi consigli, utilissimi ai fini dello svolgimento della mia tesi dottorale.

Desidero, inoltre, in questa sede ringraziare l'Università di Venezia e l'Università di Barcellona per aver avallato la mia cotutela, permettendomi in tal modo l'accesso ai corsi, alle strutture e al materiale bibliografico.

In modo particolare ci tengo a ricordare il professor Paulo Celso dell'Università di Sorocaba, per avermi — nell'oramai lontano 2002 — ospitato e supportato nelle mie ricerche sulla globalizzazione per tutta la durata borsa di studio “AECI” in Brasile. Un ringraziamento del tutto speciale va al relatore dell'Università di Barcellona, il professor Gonçal Mayos per avermi indirizzato, seguito ed incoraggiato durante tutti questi anni, ben al di là dei suoi doveri istituzionali. Senza di lui probabilmente non avrei scritto questo testo.

Infine, le persone che più silenziosamente hanno occupato questo scritto: Anna e Sophia. A loro è dedicata questa tesi.



## Premessa

L'idea di scrivere questa tesi deriva principalmente da due interessi che, in un primo momento, possono sembrare contrastanti o addirittura inconciliabili: la passione per il pensiero utopico, che mi accompagna fin dai primi anni dell'Università e che ho continuato a coltivare nei miei studi di specializzazione all'Università di Barcellona; e l'inclinazione nei confronti dell'economia e della politica. In special modo l'interesse per i mutamenti epocali avvenuti negli anni Ottanta, tra i quali spiccano l'avvento della postmodernità, l'accelerazione dei processi di globalizzazione e l'affermazione del neoliberismo a livello globale.

Per questo motivo ho scelto di esplorare prevalentemente le utopie politiche rispetto a quelle meramente letterarie. Ciò che mi interessa maggiormente è la capacità dell'utopia di mettere in discussione e di pensare in modo alternativo la realtà.

In questi ultimi anni, dominati da una terribile crisi economica, mi sono spesso chiesto se esistesse ancora una sfera pubblica degna di tal nome, oppure se essa non fosse stata occupata completamente da quella economica. Se il concetto di comunità (ovviamente in questa sede non mi riferisco a quella virtuale) sia ancora, come indica il termine greco *Koiné*, il luogo privilegiato di un effettivo legame organico da cui origina, o ci si debba rassegnare all'individualismo e ad una competizione spietata. Se sia possibile rifondare un'etica di tipo comunitario, contrapposta all'etica iperliberista dell'individualismo competitivo e al feticismo del mercato.

Non è forse la finalità dell'utopia far emergere il *gap* di credibilità esistente nei sistemi di governo attuali e metterne in discussione la loro legittimità?

Per queste ragioni trovo particolarmente utile esplorare il ruolo dell'autorità e della dominazione; comprendere come si sia conseguito e gestito il potere in una determinata utopia, e come il potere stesso, in un gioco senza fine, possa venir sovvertito da un'altra utopia.

Queste, in nuce, le domande che animano e percorrono questo testo.



# Indice

<b>Ringraziamenti</b> .....	VII
<b>Premessa</b> .....	IX
<b>Introduzione</b> .....	13
<b>Capitolo I</b>	
<b>Genesi e sviluppi dell'utopia</b> .....	19
1.1 Definizione e significati dell'utopia.....	19
1.2 Teorie sull'utopia: un dibattito aperto.....	25
1.3 Le caratteristiche dell'utopia.....	32
1.4 Le funzioni dell'utopia.....	40
1.5 Le utopie antiche e medioevali.....	47
1.6 Le utopie moderne.....	54
1.7 Le utopie del Settecento.....	60
1.8 L'utopia positivista.....	64
<b>Capitolo II</b>	
<b>Utopia ed epistemologia</b> .....	71
2.1 L'utopia tra fede e speranza.....	71
2.2 L'utopia religiosa.....	79
2.3 Utopia e millenarismo.....	83
2.4 Semantica dell'ideologia.....	91
2.5 Utopia e ideologia.....	97
2.6 I socialisti utopisti.....	104
2.7 La relazione tra il marxismo e l'utopia.....	113
2.8 L'utopia socialista-comunista.....	124
<b>Capitolo III</b>	
<b>Crisi dell'utopia</b> .....	133
3.1 Le utopie negative.....	133
3.2 Le antiutopie letterarie.....	139
3.3 La futurologia: previsione scientifica o utopismo?.....	145
3.4 Crisi della democrazia liberale.....	149
3.5 Nuovi movimenti sociali e forme alternative di rappresentanza.....	160
3.6 Il movimento cooperativo.....	164
3.7 L'utopia sperimentata.....	172
<b>Capitolo IV</b>	
<b>Pseudo-ideologie contemporanee: globalizzazione e pensiero unico</b> ....	179
4.1 Globalizzazione: definizione e conseguenze.....	179
4.2 Dall'utopia del villaggio globale alla disgregazione della società.....	183
4.3 Neoliberismo e pensiero unico.....	191
4.4 L'alternativa comunitaria.....	201
4.5 Postmodernità o fine dell'utopia?.....	209
<b>Conclusioni</b> .....	
<b>Conclusiones</b> .....	216
<b>Bibliografia</b> .....	223
	229



## Introduzione

È caratteristico dell'utopia che essa costituisca fin dall'origine un genere letterario; vi è, pertanto, una certa tendenza a riconoscere le utopie solo come un genere scritto. Nel corso della storia, la forma dell'utopia e la sostanza del suo messaggio, a seconda dell'intenzione degli autori, del contesto sociale, delle fasi culturali e dei linguaggi politici, si sono combinate a vario titolo, rendendo sempre problematico per gli interpreti il compito di delimitarla e definirla. L'utopia possiede attualmente una così vasta valenza concettuale che risulta praticamente impossibile pensare di imbattersi in una definizione univoca o quanto meno ampiamente accettata. La maggior parte della letteratura utopica è composta da storie di utopie particolari. Inoltre, una difficoltà ancora più ardua, relativamente a questa ricerca, consiste nel fatto che nel pensiero marxista — culturalmente egemone per un lungo periodo di tempo — la distinzione fra utopia e ideologia tende a scomparire.

Per questo motivo, inizialmente, la mia attenzione si è rivolta alla questione degli ostacoli che rendono così complesso lo studio dell'utopia, sia come problema autonomo, che come concetto correlato all'ideologia, alla scienza, alla religione e alla dimensione personale in generale. Il percorso seguito è stato duplice: da una parte si è seguita la via del pensiero e delle opere utopistiche da un punto di vista strettamente cronologico; dall'altra, parallelamente, si è analizzato il cambio concettuale, le derivazioni e le strade che il pensiero utopico ha acquisito nel corso della storia. In queste pagine ho tentato di tracciare, con un punto di vista quanto più possibilmente libero, una mappa dei principali problemi che, da Platone ad Huxley, hanno dato luogo a diversi orientamenti: alcuni dei quali hanno provato a delineare mondi più giusti e felici, altri hanno

preferito criticarne aspramente la concezione, considerandola illusoria o, a volte, mistificatoria della realtà.

Chi scrive nutre in primo luogo la convinzione che un esame critico del pensiero utopico possa rappresentare un antidoto nei confronti, sia delle teorie sociali spacciate per verità certe, che della propaganda, nonché delle ideologie e del dogmatismo in generale.

In secondo luogo, vi è la consapevolezza che l'analisi di un concetto quale quello dell'utopia, che abbraccia i più disparati ambiti di una civiltà, sia utile ad illustrare la complessità della realtà sociale e, dunque, a rappresentare, ancora una volta, un antidoto rispetto alle possibili falsificazioni, riduzioni e semplificazioni della realtà. I problemi affrontati nel testo afferiscono a due tematiche intrinsecamente interconnesse: l'utopia (in tutte le sue varianti) e la globalizzazione neoliberista<sup>1</sup>. Il rapporto tra utopia e politica, nel senso dei risvolti pratici del pensiero utopista e dell'identificazione tra socialismo ed utopia, e tra utopia e globalizzazione sono problemi ancora largamente irrisolti. Il fenomeno che molti chiamano globalizzazione ed altri postmodernità costituisce un momento ben determinato del processo storico, la cui visione sistemica è indispensabile per capire quello che sta accadendo.

Questo scritto, frutto di una rielaborazione riveduta e corretta della mia tesi di “diploma degli studi avanzati” (DEA), e di un soggiorno di studio a Sorocaba in Brasile (sotto la supervisione del professor Paulo Celso), si propone, attraverso un'analisi concettuale e di chiarificazione semantica, di offrire un orientamento critico sull'utopia, sia dal punto di vista etimologico, che seguendo i significati e le definizioni filosofiche, sociologiche e politiche che l'utopia ha

<sup>1</sup> La lingua italiana pone una distinzione tra liberalismo e liberismo: il primo è una teorizzazione politica, il secondo è una dottrina economica. La lingua francese utilizza il termine *libéralisme politique* e *libéralisme économique* (detto anche *laissez-faire*), lo spagnolo *liberalismo social* e *liberalismo económico*. La lingua inglese parla di *free trade* (libero commercio) ma usa il termine *liberalism* anche per riferirsi al liberismo economico. Sebbene i neoliberisti si proclamino talvolta i veri eredi del liberalismo classico questa pretesa è alquanto discutibile. Si ritiene piuttosto che i neoliberisti siano da collocare tra i conservatori come la Thatcher.

progressivamente acquisito nel corso dei secoli<sup>2</sup>.

La scelta degli autori è derivata da svariati motivi. In *primis*, grazie alla borsa di studio in Brasile – concessami per approfondire tematiche inerenti la globalizzazione – ho avuto la possibilità di accedere ad una vasta gamma di autori latinoamericani. Il soggiorno brasiliano mi ha dato, oltretutto, l'opportunità di sentire un punto di vista diverso da quello europeo: il punto di vista della popolazione locale; di toccare con mano e verificare sul campo le conseguenze economiche e culturali della globalizzazione in Brasile. In secondo luogo, alcuni seminari di teoria critica dell'Università Cà Foscari e in particolare quelli di filosofia politica tenuti dal mio tutor, il professor Giuseppe Goisis, mi hanno orientato nella scelta degli autori. Infine, i sempre preziosi consigli e suggerimenti del mio *tutor* catalano, il professor Gonçal Mayos, mi hanno indirizzato verso la destinazione finale, consentendomi di percorrere quel proibitivo percorso che dalla nascita del pensiero utopico arriva fino all'apoteosi del pensiero unico. Tuttavia, per riuscire a raggiungere questa meta è stato necessario affrontare il problema utopico, analizzandolo in tutte le sue sfaccettature, secondo una precisa scansione degli argomenti. D'altro canto, devo riconoscere che nelle traduzioni mi sono risultate spesso difficili ed ardue le scelte lessicali<sup>3</sup>. Pertanto ho preferito lasciare i titoli dei libri in originale, nei casi più difficili, invece, ho provveduto a chiosare in nota le soluzioni adottate, esplicandone, ove possibile, il contesto e parafrasandone il significato. Inoltre, per rendere più facilmente reperibile l'utilizzo delle fonti, ho pensato di aggiungere nelle note bibliografiche il titolo delle opere in originale (con l'anno della prima edizione). Naturalmente questo studio non ha nessuna pretesa di

---

<sup>2</sup> Nietzsche sostiene che si può dare una definizione corretta solo delle parole che non hanno storia. Questa sconcertante affermazione diventa ancor più evidente quando tentiamo di avvicinarsi alla parola utopia, definizione che è andata cambiando e adattandosi alle società in cui si è sviluppata. L'utopia presuppone un'opposizione critica alla realtà presente e si articola inevitabilmente insieme a quest'ultima.

<sup>3</sup> Bisogna considerare, infatti, che ogni lingua oltre ad essere un potentissimo mezzo di comunicazione è anche il prodotto di una cultura specifica.

completezza e quindi, pur accumulando materiale bibliografico utile alla mia ricerca, rimane ben distante da rappresentare un'esauriente storia critica sull'utopia in tutte le sue sfaccettature.

Nel primo capitolo, attraverso una breve sintesi del pensiero utopico dall'antichità ai giorni nostri, si passano in rassegna alcuni tra i principali progetti utopici che si sono susseguiti nel corso della storia.

Il secondo capitolo è incentrato sulle differenze e sulle relazioni che intercorrono tra l'utopia nelle sue diverse declinazioni (letteraria, politica, etc.) e varianti (ideologica, escatologica, distopica, etc.). Il fine è quello di dimostrare il ruolo fondamentale svolto dall'utopia, da sempre parte integrante del pensiero umano.

Il capitolo successivo si occupa prevalentemente della crisi della democrazia liberale. Si analizzano i principali processi economico-politici e politico-sociali della globalizzazione. L'intenzione di questa disamina è quella di denunciare, mettendo in evidenza gli aspetti distopici e subdolamente ideologici del cosiddetto pensiero unico, gli effetti negativi della globalizzazione sulle persone e sulla società in generale.

Nell'ultimo capitolo si tenta di proporre una soluzione alla crisi del pensiero utopico, descrivendo alcune realizzazioni (naufagate o tutt'ora vigenti) di modelli sociali alternativi che sono stati o che sono ancora capaci di contrastare il dominio della mentalità individualista. Alla società neoliberista attuale, incentrata sulla competizione economico-finanziaria, si contrappone un ardito tentativo concettuale di utopia comunitaria, concreta e disincantata, atta a superare la disgregazione e la solitudine dell'uomo contemporaneo.

In conclusione, affrontare il tema dell'utopia significa ripercorrere, inevitabilmente, la storia del progresso e dell'uomo moderno, dei suoi sogni e dei suoi successi, ma anche delle sue illusioni e dei suoi fallimenti. Vuol dire "testare"

lo stato di salute di quel “motore ideale” che ha spinto l’uomo e la sua ragione a oltrepassare continuamente i propri limiti e le proprie certezze nel tentativo di immaginare il possibile **cambiamento** dell’esistente e raggiungere mondi migliori di quelli in cui viveva e che, probabilmente, gli sembravano più affidabili e sicuri.



## Capitolo I

# GENESI E SVILUPPI DELL'UTOPIA

### 1.1 Definizioni e significati dell'utopia

Il termine “utopia” è ambiguo, polisemico e spesso abusato. Tale problematicità semantica rimonta già all'uso che ne fa Thomas More nella celebre opera del 1516 in cui il neologismo compare per la prima volta. Di fatto, la parola utopia è stata applicata ad una enorme varietà di concetti e di idee. Si sono definiti utopici, di volta in volta, scritti politici, romanzi, mitologie, racconti di viaggio o di avventura, poemi eroici, satire e dialoghi filosofici. Ogni opera d'arte, ogni riflessione filosofica porta in dote aspetti utopici. Infatti, il campo dell'utopia si estende, al mondo della tecnica, all'architettura, alla religione e alla poesia. È tale la forza dell'utopia che non c'è realismo degno di nota che possa astenersi da questa potentissima parte di “realtà incompiuta”.

Di fronte a questa confusione semantica e ad una siffatta eterogeneità di significati viene da chiedersi se di tale entità linguistica si sia abusato a tal punto da metterne in discussione la sua utilizzazione.

Il filosofo e umanista inglese Thomas More (1478-1535) ha coniato il nome di questo luogo immaginario descritto nel trattato *De optimo Reipublicae statu sive de nova insula Utopia*. L'ambivalenza della prima delle sue radici *ou* (non) (*ou-topos* ovvero luogo che non c'è nelle intenzioni di More) e *eu* (*eu-topos*, luogo felice stando all'interpretazione di alcuni dei suoi primi lettori) ha generato un

ampio dibattito non ancora conclusosi<sup>4</sup>. Si trovano molte descrizioni di repubbliche ideali in romanzi e racconti del XVII e XVIII secolo, ma forse è la definizione di viaggio immaginario o viaggio straordinario, di Geoffrey Atkinson, quella che evidenzia maggiormente la stretta relazione esistente tra le utopie delle rispettive epoche<sup>5</sup>.

L'Enciclopedia Britannica definisce l'utopia come “una comunità ideale in cui i suoi membri vivono in condizioni perfette”. Questa comunità può essere ubicata in qualsiasi continente, su isole immaginarie, su qualche pianeta, nel passato o nel futuro. Viene anche definita come utopica una concezione immaginaria di un governo ideale (*Generale Dictionnaire de la Langue Française*). Tuttavia, quest'ultima definizione è stata adottata meno spesso ed è più adatta per quegli scritti che descrivono costituzioni ideali come *The Republic of Oceana* (1656) di James Harrington o il *Leviathan* di Hobbes (1651)<sup>6</sup>.

Un'utopia è, per lo più, l'immagine di un mondo diverso da ciò che si conosce per esperienza diretta o per sentito dire. All'inizio si presenta come un'assenza che rivela agli uomini un vuoto, un *vacuum*, che la speranza tenta di riempire<sup>7</sup>. L'utopia si può anche considerare come una descrizione di una società dalle istituzioni completamente diverse da quelle vigenti, ispirata a principi che si

<sup>4</sup> M. Adriani [et al.], *L'utopia nel mondo moderno*, a cura di R. Pavetto, Vallecchi, Firenze 1969, p. 29.

<sup>5</sup> *Ibidem*, pp. 370-371.

<sup>6</sup> Hobbes argomenta che per liberarsi dalla condizione primitiva in cui tutti competono con tutti (*bellum omnium contra omnes*) la moltitudine deve costituire una società che garantisca la sicurezza degli individui, condizione primaria per il perseguimento dei desideri. A questo scopo tutti gli individui rinunciano ai propri diritti naturali, stringendo tra loro un patto con cui trasferiscono la tutela dei propri diritti a una singola persona, il monarca, oppure ad un'assemblea di uomini, che si assuma il compito di garantire la pace entro la società. Per questo Hobbes è spesso considerato (ma è una questione molto dibattuta) un teorico del giusnaturalismo. È interessante notare, inoltre, che il suddito rimane completamente libero in tutti quegli ambiti che non sono coperti dalla legislazione del sovrano, fintantoché rimangono tali. Ad esempio, se il sovrano non regolasse le transazioni economiche, queste sarebbero del tutto libere. Per questa tesi Hobbes è stato considerato, nonostante affermi esplicitamente di sostenere uno Stato assoluto, come uno dei precursori del liberalismo moderno. Si veda anche M. L. Berneri, *Viaggio attraverso Utopia (journey through Utopia, 1950)*, trad. it. di A. Chersi, Edizione a cura del Movimento Anarchico Italiano, Pistoia 1981, p. 369.

<sup>7</sup> E. Bloch, *Il principio speranza*, op. cit., pp. XVIII-XIX.

ritengono irraggiungibili.

Le utopie in genere sono dispersive, non solamente quanto a progetti e contenuti, ma anche nelle intenzioni<sup>8</sup>. In *The story of Utopias* Lewis Mumford descrive l'esistenza di almeno due gruppi di utopie che difficilmente riescono a convivere tra di loro: le "utopie di fuga", ad esempio le attuali *Second Life* virtuali; e l'idea di *Afterlife*, i vari paradisi *post mortem* a cui aderiscono solo coloro che hanno perso la speranza religiosa in una vita migliore. Mumford, nel tentativo di ricomporre in un'immagine ordinata e significativa i frammenti dello spirito utopico, spazia dalla *Repubblica* di Platone alla *Descrizione della repubblica di Cristianopoli* di Johann Valentin Andreae, dalla *New Atlantis* di Francis Bacon a *La Civitas Solis* di Tommaso Campanella, da *l'an 2440* di Louis Sebastien Mercier a *Voyage en Icarie* di Etienne Cabet, da *News from nowhere* di William Morris fino a *Modern Utopia* di Herbert Wells, passando anche per altri autori, tra i quali quali Charles Fourier e Robert Owen. Mumford propone un'interessante distinzione tra l'"eutopia," che rappresenta la dimensione della progettualità di un mondo ideale, e l'"outopia" la quale afferma, non solo l'assenza attuale, ma la perenne irraggiungibilità di tale mondo. Il sociologo statunitense non caratterizza l'utopia nel senso di una determinata impostazione sociale da realizzare una volta per tutte, ma come un ideale di miglioramento verso il quale tendere costantemente. Quando si vuole screditare l'utopia, afferma Mumford, si finisce per aprire la strada al "trionfo del reale", si chiudono le porte del presente e le infinite risorse del nostro immaginario creativo e della speranza. Si perde la capacità critica, ovvero, viene a mancare l'impulso a tracciare orizzonti generali, perché si finisce col credere che "il luogo in cui ci si trova sia l'unico vero luogo"<sup>9</sup>.

Bloch distingue l'utopismo dall'utopia concreta del socialismo. Il primo, con la forza delle idee, il suo "spazio aperto" e i suoi obiettivi concreti da realizzare,

---

<sup>8</sup> *Ibidem*.

<sup>9</sup> L. Mumford, *Storia dell'utopia (The Story of Utopias, 1922)*, introduzione di F. Crespi, trad. it. di R. D'Agostino, Donzelli, Roma 2008, p. XI.

resta all'orizzonte di ogni realtà; mentre le possibilità reali del socialismo abbracciano fino alla fine le tendenze "latenze-dialettiche" aperte<sup>10</sup>.

Nel corso del Seicento e del Settecento, come testimoniano i dizionari e varie fonti dell'epoca, l'utopia diviene ben presto sinonimo di impossibilità, di chimera, e di sogno irrealizzabile. Nel corso dell'Ottocento l'utopia verte soprattutto su temi politici e sociali, tanto che l'equivalente del termine tedesco romanzo politico, *Staatsroman*, diviene in poco tempo sinonimo di utopia. L'utopia viene ben presto ridotta ad una ricerca della migliore costituzione possibile, di modo che, insieme ad una certa tendenza per l'astrazione, finisce per assumere un carattere specialistico, ma inappropriato, rispetto alla sua naturale tendenza onnicomprensiva<sup>11</sup>.

Le utopie nel corso del Novecento hanno investito tutte le forme dello scibile (arte, letteratura, architettura e urbanistica, scienza), ma quelle a carattere politico e sociale sono di gran lunga le più numerose. La struttura di base di questo genere di scrittura politica tratta di un modello di comunità politica perfetta che non c'è e che, attraverso una strategia letteraria, mira a persuadere il lettore con i mezzi retorici della finzione<sup>12</sup>. Tuttavia, il fatto che non ci sia, contrariamente al senso generalmente attribuito nel linguaggio comune al termine "utopico", non implica per lo scrittore utopista la nozione di impossibilità. Descrivere una forma ideale di organizzazione politica, dopo aver criticato severamente la società del proprio tempo è, nelle intenzioni dell'utopista, una maniera per proporre un programma riformatore. L'utopia sociale emerge quasi sempre in opposizione all'ottusità e alle nefandezze della politica; essa ha la capacità di trovare così poco convincente il "dato", l'esistente da sentire il bisogno di cambiarlo<sup>13</sup>.

---

<sup>10</sup> Ivi, pp. 185-262.

<sup>11</sup> E. Bloch, *Il principio speranza (Das Prinzip Hoffnung, 1959)*, introduzione di Remo Bodei, traduzione di E. De Angelis e T. Cavallo, Garzanti, Milano 1994, p. 549.

<sup>12</sup> *Ibidem*.

<sup>13</sup> Ivi, p. 552.

Bloch, naturalmente, dice che per comprendere meglio queste opere è necessario collocarle nel contesto sociale del loro tempo, poiché costituiscono una risposta alla disperazione degli umili di tutta l'Europa<sup>14</sup>. Nel proporre l'utopia come materia di riflessione e come modello da seguire egli non intende abbandonarsi ad una mera esercitazione retorica. Il fine è quello di indurre gli uomini responsabili a riflettere sulla società in cui vivono per cercare di ottenere leggi più giuste e più conformi alla ragione<sup>15</sup>.

L'utopia non è dunque espressione di un volto isolato, ma rappresenta l'inquietudine e le aspirazioni di una classe sociale. È per questo che per certi aspetti richiama alla mente la *Repubblica* di Platone<sup>16</sup>. In effetti, Thomas More fa riferimento al libro V della *Repubblica in cui* Platone dichiara che i popoli possono essere felici a condizione che i "filosofi re" si dedichino allo studio della filosofia<sup>17</sup>.

Nel corso della storia la forma dell'utopia e la sostanza del messaggio si sono variamente combinati, a seconda dell'intenzione degli autori, del contesto sociale, delle fasi culturali e dei linguaggi politici. Le utopie sono state impiegate negli ambiti più disparati: la condizione della famiglia, l'utilizzo dei beni materiali, l'organizzazione della vita pubblica, il ruolo della religione e molto altro ancora; pertanto risulta estremamente difficile situarle dentro una semplice struttura<sup>18</sup>. Per quanto riguarda la famiglia, per esempio, talune utopie legittimano ogni genere di comunanza sessuale, mentre altre propongono uno stile monastico. Per ciò che riguarda il consumo, alcune utopie promuovono l'ascetismo, mentre altre assecondano uno stile di vita più dispendioso<sup>19</sup>.

---

<sup>14</sup> J. Servier, *Storia dell'utopia. Il sogno dell'Occidente da Platone ad Aldous Huxley*, a cura di G. De Turris (*Histoire de l'utopie*, 1967), trad. it. di C. Denardi, Edizioni Mediterranee, Roma 2002, p.92.

<sup>15</sup> Ivi, p. 98.

<sup>16</sup> Ivi, p. 99.

<sup>17</sup> Platone, *La Repubblica*, a cura di G. Lozza, Mondadori, Trento 1990, p. 431.

<sup>18</sup> P. Ricoeur, *Conferenze su ideologia e utopia (Lectures on Ideologies and Utopia, 1986)*, trad. it. di G. Grampa e C. Ferrari, Jaca Book, Milano 1994, p. 24.

<sup>19</sup> *Ibidem*.

Le utopie seguono grandi linee tematiche pressoché invariabili: descrizione di una città perfetta, dove si trovano investiti del potere coloro che vengono reputati degni; critica, contrapposizione e rottura del vecchio ordinamento sociale esistente<sup>20</sup>. Se si analizzano le utopie più conosciute come: *Nova Insula Utopia* di Thomas More (1516); *La città felice* di Francesco Patrizi Da Cherso (1553); *Civitas Solis* di Campanella (1623); *New Atlantis* di Bacon (1627); *The Common Wealth of Ocean di Harrington* (1656) e quelle dei socialisti utopisti, fino alle distopie di Orwell ed Huxley, pur essendo molto diverse tra di loro, mantengono sempre una stretta relazione in quanto a principi, punti di vista e luoghi comuni dell'epoca<sup>21</sup>. "Anche quando alcune di esse si allontanano dal modello ottimista delle eutopie (o utopie felici) verso una prospettiva chiaramente negativa come nelle distopie o rimandano ad altri tempi, nel caso delle 'ucronie', mantengono sempre uno stesso intimo riferimento al proprio contesto storico-sociale"<sup>22</sup>. La propria epoca, la società ed il proprio pensiero "penetrano di nascosto attraverso le strategie narrative dell'autore"<sup>23</sup>.

Non potendo, in assenza di un'unità tematica, definire le utopie mediante i loro concetti, bisogna cercarne l'unità nella loro funzione. Questo ha reso sempre problematico per gli interpreti il compito di delimitarla e definirla. Per quanto riguarda il delimitarla esistono diverse interpretazioni che fanno perno sulla forma dell'utopia. La prima intende, per non diluirne la specificità sino ad annullarla, circoscrivere il corpus delle scritture utopiche a quelle che rispondono all'archetipo moriano.

Un'altra interpretazione, che si può definire in alternativa all'utopia, utopismo, considera l'essenza dell'utopia una visione globale della vita sociale radicalmente

---

<sup>20</sup> Ivi, p. 228.

<sup>21</sup> G. Mayos, *Possibilitat del pensar utòpic*, in AA. VV., *La utopia*, La Busca Editions, Barcelona 1999, pp. 47-64: 47.

<sup>22</sup> *Ibidem* (trad. mia).

<sup>23</sup> *Ibidem* (trad. mia).

critica rispetto a quella esistente<sup>24</sup>. Infine, vi è l'amplissima accezione di Mannheim, il quale considera utopia tutto ciò che tende a cambiare o a rovesciare un determinato ordine sociale<sup>25</sup>. Quest'ultima definizione risulta troppo generica per essere efficace. Invece, la prima, inoppugnabile sotto il profilo letterario, presenta esiti variabili a seconda del carattere assunto come dominante fra quelli riscontrabili nel genere utopico (il viaggio, l'urbanistica razionale, l'uniformità, il comunismo, eccetera), ma rischia di trascurare molte forme del discorso utopico tipiche dell'età contemporanea. Le delimitazioni empirico-induttive, come quella di Servier, basate sull'individuazione di alcuni temi ricorrenti, a prescindere dall'epoca e dagli autori, registrano, in quanto a forme espressive e valori politici, una vasta fenomenologia assunta dall'utopia nel corso della storia. In questo caso l'approssimazione è maggiore ma, riguardo alla scelta dei valori, alquanto arbitraria<sup>26</sup>. Un altro tentativo ricorrente nella storiografia è quello di definire l'essenza politica dell'utopia. Qui vi troviamo interpretazioni ancora più divergenti. In effetti, nei confronti dell'utopia si è periodicamente presentato, o un atteggiamento di aperta ostilità, o al contrario, di entusiastica fiducia.

## 1.2 teorie sull'utopia: un dibattito aperto

Tutti concordano sul fatto che il punto di partenza di un'utopia sia la messa in discussione della realtà, benché per lo scrittore possa costituire anche una sorta di *fuga mundi*. L'atto di scrivere, infatti, consente un certo allontanamento che rappresenta una delle caratteristiche peculiari dell'utopia letteraria.

Per emergere un pensiero utopico deve presentare due condizioni: in primo

---

<sup>24</sup> V. I. Comparato, *Utopia*, Il mulino, Bologna 2005, p. 9.

<sup>25</sup> Ivi, p. 10.

<sup>26</sup> Ivi, p. 11.

luogo, la sensazione opprimente di un mondo che non funziona come dovrebbe e che non potrebbe funzionare senza un cambiamento radicale; in secondo luogo, la convinzione che gli esseri umani siano in grado di assolvere a questa missione. Come sottolinea acutamente Marcuse, l'utopia rifiuta l'esistente anticipandolo e, allo stesso tempo, promettendo un mondo migliore<sup>27</sup>. Pure Bloch si oppone al feticismo dell'esistente proponendo il concetto di "utopia concreta" come forma adeguata della speranza e di apertura nei confronti delle possibilità mature<sup>28</sup>.

Per lungo tempo, visto l'apparente scollamento dalla realtà che presuppone il tema dell'utopia, si è creduto che quest'ultima fosse incompatibile con la storia. Il posto dell'utopia era un luogo inesistente in cui era impossibile accedervi.

In realtà l'utopia porta con sé il germe della storia, poiché emerge in un particolare momento storico ed in un luogo concreto: la società in cui viene formulata e sviluppata. Le idee che animano l'utopista sono strettamente legate al pensiero filosofico, alla letteratura, ai simboli, ai miti, ai movimenti sociali e finanche alle credenze religiose dell'epoca in cui vive. La scrittura utopica è una delle forme della scrittura politica e, naturalmente, non è mai la fonte d'ispirazione più diretta dell'azione<sup>29</sup>.

Sia per Marx che per Hegel il pensiero deve oggettivarsi. Entrambi sono stati accusati di imporre al pensiero teorico delle conclusioni a seconda di uno specifico interesse pratico<sup>30</sup>. La soluzione dell'"enigma" della storia è la prospettiva de *La Fenomenologia dello Spirito* di Hegel. Il livello finale, nel suo sviluppo dialettico supera e sussume le contraddizioni precedenti. La "soluzione finale", sostiene Marx, in quanto è radicata nella contraddizione stessa, "si

---

<sup>27</sup> G. Mayos, *Possibilitat del pensar utòpic*, op. cit., p. 52.

<sup>28</sup> E. Bloch. *Il principio speranza*, op. cit., p. XXIII.

<sup>29</sup> V. I. Comparato, *Utopia*, op. cit., p. 173.

<sup>30</sup> In realtà la teoria critica sa bene che se si modifica l'esistente si modifica di conseguenza il soggetto cognitivo e pertanto i condizionamenti che porta con sé.

conosce come la soluzione”. Essa è l'equivalente dell'autoriflessione dell'intero processo di Hegel: il sapere assoluto. Il processo è quello di superare la serie delle contraddizioni vigenti<sup>31</sup>. Marx solleva, *mutatis mutandis*, gli stessi problemi di Hegel: Il concetto di comunismo compiuto ha come suo principale e concreto risultato la reintegrazione di un senso di interezza<sup>32</sup>.

Adorno insiste sull'importanza di considerare già a livello teorico la trasformazione dell'esistente come un'irriducibile possibilità, poiché, se si nega questa possibilità al pensiero quest'ultimo diventa irrealizzabile a priori<sup>33</sup>.

Le utopie, nonostante siano state tradizionalmente molto più efficaci nello smascherare che nel proporre modelli alternativi, malgrado siano fallite o non si siano realizzate, non perdono valore, ma al contrario la loro impossibilità è la ragione della loro grandezza<sup>34</sup>. L'utopia rappresenta la possibilità stessa dell'alterità per il pensiero che pensa. Pensare è di per sé stesso negare e resistere a ciò che viene imposto; lo stesso pensiero è per sua natura utopico<sup>35</sup>. Bloch sottolinea che pensare significa oltrepassare, ma “un reale oltrepassamento non va mai a finire nel vuoto pneumatico, in un davanti-a-noi, dedito solo ad esaltazioni e a descrizioni astratte”<sup>36</sup>. La volontà utopica non si realizza tanto nella determinazione positiva di ciò che desidera, ma nella negazione di ciò che non vuole. Se la realtà esistente è la negazione di una possibile realtà migliore, allora l'utopia è la negazione della negazione<sup>37</sup>.

Le utopie che sono entrate nella storia del pensiero umano hanno, a prima vista, in comune la peculiarità di immaginare e rappresentare qualcosa che non è presente. In genere si è soliti descrivere tali immagini come prodotto

---

<sup>31</sup> P. Ricoeur, *Conferenze su ideologia e utopia*, op. cit., p. 68.

<sup>32</sup> *La Fenomenologia dello spirito* eserciterà un grande impatto sul giovane Marx ispirandogli, almeno in parte, la stesura dei *Manoscritti economico-filosofici* del 1844 (Ivi, pp. 68-69).

<sup>33</sup> M. Maurizi, *Adorno e il tempo del non identico*, op. cit., pp. 84-85.

<sup>34</sup> G. Mayos, *Possibilitat del pensar utòpic*, op. cit., p. 54.

<sup>35</sup> T. Adorno, M. Horkheimer, *Dialettica dell'illuminismo*, Jaca Book, Milano 2004, p. 47.

<sup>36</sup> E. Bloch, *Il principio speranza*, op. cit., p. 6.

<sup>37</sup> Ivi, p. 55.

dell'immaginazione; ma con ciò si dice ben poco<sup>38</sup>. Perché questa immaginazione non vaga a casaccio, non viene sospinta qua e là da ispirazioni mutevoli, ma si concentra in modo strutturato intorno a un desiderio. L'immagine utopica è un'immagine di ciò che “deve essere”: è l'immagine del desiderio, cioè di un ideale<sup>39</sup>. Qui domina la nostalgia per ciò che è giusto, ciò che viene sperimentato nella visione religiosa o filosofica come rivelazione o come idea e che, per la sua essenza, non può realizzarsi nel singolo, ma solo nella comunità umana in quanto tale<sup>40</sup>.

Nell'utopia il modellamento politico e quello culturale passano necessariamente in secondo piano dinanzi al compito di delineare un ordine “giusto” della società. Qui però il pensiero sociale rivela la sua superiorità rispetto a quello tecnico. È impossibile enumerare, afferma Ruyer, le nozioni che la sociologia deve all'utopia. Pensiamo alle forme di matrimonio immaginate, allora sconosciute all'etnologia alle teorie economiche sulla produzione e sul consumo, alla legislazione sul lavoro alle forme di associazione e cooperazione e molto altro ancora<sup>41</sup>.

Comunque sia, l'utopia che si crogiola nella fantasia trova ormai posto solo in un genere romanzesco, in cui si rintraccia ben poco della plasticità delle vecchie grandi utopie. Diversamente, quella che prova a fornire l'abbozzo di una costruzione perfetta della società diventa sistema. Ma nel sistema sociale “utopico”, penetra tutta la forza dello spodestato messianismo. Il sistema sociale del socialismo e del comunismo ha, come l'escatologia, il carattere di proclama e di appello. Sicuramente anche Platone è stato mosso dall'esigenza di fondare una realtà conforme all'idea, anche lui ha cercato sino alla fine, con passione inesauribile, gli strumenti umani per la sua realizzazione, ma solo con i sistemi

---

<sup>38</sup> M. Buber, a cura di D. Di Cesare, *Sentieri in utopia, Sulla comunità (Paths in Utopia, 1950)*, Marietti, Genova 2009, p. 48.

<sup>39</sup> *Ibidem*.

<sup>40</sup> *Ibidem*.

<sup>41</sup> M. Baldini, *Il linguaggio delle utopie*, op. cit., p. 77.

sociali moderni è iniziato questo intenso intreccio di teoria e azione, di progetto e sperimentazione.

L'utopia sembra rappresentare le aspirazioni della borghesia, contraria ad ogni riflessione rivoluzionaria, ad ogni rigenerazione della società per opera della sola virtù "mistica" del popolo. Indubbiamente l'utopia è consapevole delle disuguaglianze sociali e dell'abisso che separa i ricchi dai poveri, ma essa risolve tutti i problemi sociali con una pianificazione che, una volta messa a punto dai principi-filosofi, non può più venir contestata o rimessa in discussione<sup>42</sup>. Il legame esistente fra i tanti creatori di utopie è costituito da aspirazioni analoghe; desideri di una stessa classe sociale, che esprimono un identico rifiuto della violenza per risolvere i conflitti sociali e la rinuncia all'universalismo rivoluzionario<sup>43</sup>. La città "radiosa" pretende dai suoi abitanti l'amore per il lavoro, una condotta di vita decorosa e frugale. Un ideale borghese che si contrappone alle urla di coloro che vogliono realizzare in questo mondo, quando i tempi saranno maturi, una società in cui le uniche leggi siano rappresentate dalla voce delle coscienze individuali, armoniosamente accordate<sup>44</sup>.

I giudizi negativi insistono su tre principali difetti generalmente attribuiti all'utopia: il più scontato è quello dell'irrealismo; il più profondo è quello della regressione, cioè l'antitesi tra superficie del discorso utopico che prefigura un futuro migliore, l'autentica spinta morale dell'utopista, animato dalla nostalgia di un passato mitico; il terzo, più radicale, si basa sulla convinzione che ogni progettazione razionalistica prefigurino immancabilmente una forma di società autoritaria<sup>45</sup>. Una delle critiche più diffuse è l'accusa, similmente a quanto accade con la religione, di proiettare l'immaginazione ed il pensiero verso una forma

---

<sup>42</sup> J. Servier, *Storia dell'utopia*, op. cit., p. 256. Si veda anche G. Mayos, *Possibilitat del pensar utòpic*, op. cit., p. 49.

<sup>43</sup> Popper, ad esempio, nel saggio *Utopia e violenza* (ed anche in altri scritti) attacca l'utopismo tacciandolo di pseudorazionalismo che contiene in nuce i germi dell'oppressione. Si veda anche M. Baldini, op. cit., pp. 42-47.

<sup>44</sup> J. Servier, *Storia dell'utopia*, op. cit., p. 256.

<sup>45</sup> *Ibidem*.

consolatoria<sup>46</sup>. Non verso sentieri di novità ma verso topici previsti perfettamente dall'ideologia dominante. Si ottengono in questo modo, due fini complementari: in primo luogo si neutralizza il malcontento e le tensioni sociali, dirottandoli verso una prospettiva "esotica" e ideale, fuori dall'agone politico-culturale; in secondo luogo si predeterminano e neutralizzano le critiche proiettandole altrove. Per questa ragione gli utopisti sono stati talvolta accusati, paradossalmente, di aver indebolito l'utopia e di possedere una potenziale tendenza alla dominazione: Da questo punto vista "l'ideologia sarebbe un'utopia addomesticata convertita in *establishment*"<sup>47</sup>.

Mannheim parla spesso di finzione utopica vincolandola al mito, per la funzione comune di "offrire", in forma di equivalente simbolico, una fuga dalla realtà e di procurare soddisfazione ai desideri frustrati nella realtà<sup>48</sup>. Egli afferma che la caratteristica principale dell'utopia non è tanto l'incapacità di essere attuata, quanto quella di rappresentare una pretesa di trasgressione<sup>49</sup>. In effetti, a ben vedere, la maggior parte delle utopie, dalla *Repubblica* di Platone all'*Utopia* di Thomas More non sono riuscite ad incidere sull'assetto sociale preesistente<sup>50</sup>.

L'utopia imprigiona l'individuo nelle norme severe di una società coercitiva. L'utopia, come la scienza, non lascia adito convinzioni personali; se si riflette attentamente sulla mentalità utopica e sugli ultimi due secoli di scientismo, si ritrova la stessa concezione di infallibilità che Freud attribuiva alla religione. La costituzione delle città radiose riposa su determinati dogmi. Così come accade per la scienza: è proibito interrogarsi sulla loro autenticità o sull'effettivo adeguamento alla condizione umana.

---

<sup>46</sup> Si veda anche S. Freud, *L'avvenire di un'illusione (Die Zukunft einer Illusion, 1927)*, trad. it. di S. Candreva e A. Panaitescu, Bollati Boringhieri, Torino 1971, pp. 39-51.

<sup>47</sup> G. Mayos, *Possibilitat del pensar utòpic*. op. cit., pp. 49-50 (trad. mia).

<sup>48</sup> *Ibidem*.

<sup>49</sup> P. Ricoeur, *Conferenze sull'ideologia*, op. cit., p. 340.

<sup>50</sup> Altre, come *Voyage en Icarie* di Cabet, non hanno retto alla prova dei fatti (cfr. J. Servier, *Storia dell'utopia*. op. cit., p. 24).

L'utopia ritrova in questo modo il suo ruolo di sogno protettivo, il suo valore di rifugio. L'avvenire della scienza si confonde con il futuro dell'umanità. Essa, dichiarando risolte le angosce del presente, consente di evitare lo scoglio dei problemi sociali che nessuna teoria scientifica potrà mai risolvere<sup>51</sup>. Nonostante la vecchia tradizione dell'utopia abbia privilegiato, per proporre il suo progetto di società, l'allontanamento nello spazio piuttosto che nel tempo, Servier è convinto che la maggior parte delle utopie siano in realtà delle "ucronie". Quando propongono una data, come l'anno 2440 nel caso di Mercier, si tratta di una data fittizia, analoga alle false precisazioni fornite da Itlodeo per situare nello spazio l'isola di utopia, una strategia per esorcizzare il tempo che scorre sotto la promessa del Messia, un modo di negare la morte situata anch'essa alla fine del tempo. Il tempo ha lo stesso valore del sogno, rappresenta soprattutto una nostalgia del passato, la volontà di esorcizzare il futuro e le sue incognite<sup>52</sup>.

L'utopia, scritta o praticata, oltre a stimolare l'attenzione verso problemi spesso trascurati e immettere nuovi valori nella società, rappresenta anche uno dei modi più appropriati per esprimere la propria fede in una società futura diversa e presumibilmente migliore.

Le contraddizioni relative alla maggior parte delle utopie sono dovute al paradosso di una concezione autoritaria, la quale, con così tante regole e norme, rinnega la concezione di libertà che gli scrittori utopisti desiderano esprimere. Questi modelli autoritari sono fondamentalmente statici e non permettono ai cittadini di lottare e tanto meno di sognare una società migliore<sup>53</sup>.

L'utopia si differenzia dall'ideologia perché i desideri che esprime non possono

---

<sup>51</sup> Ivi, p. 259.

<sup>52</sup> Ivi, p. 232.

<sup>53</sup> Ancor peggiore appare la situazione degli artisti, i quali, quando non vengono cacciati come accade nella *Repubblica* di Platone, sono costretti a diventare propagandisti di Stato. È per questo che Nicolai Berdiaev afferma: "L'utopia è sempre totalitaria ed il totalitarismo è sempre utopico" (cfr. R. Poggioli, *Definizione dell'utopia*, op. cit., p. 49). Si veda anche G. Mayos, *Possibilitat del pensar utòpic*, op. cit., pp. 46-61.

realizzarsi al di fuori di se stessa. Inoltre, a differenza dell'ideologia, l'utopia esige di far sottostare i propri sogni alla prova dei fatti. In definitiva, l'ideologia non è nient'altro che un'istituzionalizzazione acritica e fossilizzata di precedenti prospettive utopiche, mentre l'utopia è aspirazione all'ideologia. Solo che in quest'ultima il sogno utopico permane asfittico ed inefficace<sup>54</sup>.

È possibile immaginare una società senza ideologia, ma non si può immaginare una società senza utopia, in quanto questa sarebbe una società senza fini in cui l'uomo perderebbe ogni volontà di dare un senso alla storia e, di conseguenza, ogni capacità di intenderla<sup>55</sup>.

### **1.3 Le caratteristiche dell'Utopia**

Un'utopia è innanzitutto, ma non solo, l'immagine di un altro mondo, diverso da quello che uno conosce per esperienza diretta o per sentito dire. Nonostante si sia trattato spesso più di una fuga dalla realtà che di una scelta vera e propria, di un'avversione verso quello che c'era, più che di una ricerca di quello che ancora mancava, l'utopia, inizialmente, stava ad indicare una progettualità verso un sistema perfetto da imporre — se necessario con la forza — agli abitanti imperfetti e, a volte, riluttanti. Le utopie vengono progettate con l'obiettivo di costruire un mondo senza problemi, privo di incertezze e di cambiamenti, ma, al tempo stesso, controllato, rigidamente pianificato, un mondo in cui l'individuo viene privato di ogni capacità di valutazione<sup>56</sup>.

Si è sempre manifestato un forte interesse intellettuale ed etico per l'utopia: il segno dell'ostinata volontà umana di eliminare il male, controllare le passioni,

---

<sup>54</sup> In effetti, diversi autori concordano sul fatto che molti scritti politico-letterari non siano altro che ideologie intrise di esotismo. Ivi, pp. 45-46.

<sup>55</sup> P. Ricoeur, *Conferenze su ideologia e utopia*, op. cit., p. 278.

<sup>56</sup> M. Adriani, *L'utopia nel mondo moderno*, op. cit., p. 29.

costruire un mondo più giusto e perfezionare la società. L'utopia però, se decontestualizzata, rischia di sembrare un esercizio astratto della ragione, o una versione secolarizzata della mentalità apocalittica, fuori dal tempo e dalla storia<sup>57</sup>.

L'utopia è sempre stata una questione politica, destino piuttosto strano per una forma prettamente letteraria. Eppure, così come il suo valore letterario è continuamente messo in discussione, allo stesso modo il suo status semantico è strutturalmente ambiguo. Proprio per questo è fondamentale riprendere a ragionare seriamente sul rapporto tra politica ed utopia, provare ad immaginare, con la consapevolezza delle insidie che ciò comporta, società alternative rispetto a quelle attuali.

Il non luogo situa il sistema culturale a distanza; vediamo il nostro sistema culturale dall'esterno, proprio grazie a questo non luogo. La saggezza raccomanda la felicità data ma l'uomo, poiché è un amatore di felicità immaginata, la rifiuta. Secondo Cioran: "una società capace di generare utopia e di votarsi e minacciata di sclerosi e di rovina"<sup>58</sup>.

Possiamo individuare un certo numero di temi presenti nella maggior parte delle utopie scritte, a prescindere dall'epoca in cui sono state elaborate e dagli stessi autori: dapprima, l'accesso all'utopia nella forma di un viaggio, un sogno; poi la geografia dell'utopia, ovvero sua collocazione spaziale, isolata, in un tempo imprecisato, generalmente nostalgica del passato; successivamente la topografia dell'utopia, che sottolinea il suo isolamento dietro alte muraglie, isole o cinte concentriche; infine, la sua configurazione urbana simile alla conformazione delle città tradizionali, quasi a sottolineare un ritorno al passato, un desiderio di rinascita. Pare proprio, come dimostrano gli studi di Mircea Eliade sulla presenza di immaginari utopici simili in società i cui dogmi religiosi sono molto distanti tra loro, che sia insita sia nel genere umano una certa propensione verso il pensiero

---

<sup>57</sup> V. I. Comparato, *Utopia*, op. cit., p. 230.

<sup>58</sup> E. M. Cioran, *Storia e utopia*, a cura di Mario Rigoni, trad. it. di G. Greco e L. Di Lella, (*Histoire et utopie*, 1960), Adelphi, Milano 1982, p.102.

utopico<sup>59</sup>.

Il pensiero utopico sembra appartenere ad una categoria di linguaggio o di pensiero basato su un subconscio collettivo. Un concetto astratto la cui forma viene determinata dall'autore e dalla sua situazione contingente, sono ciò che noi siamo soliti chiamare utopia. Si potrebbe altresì concepire l'utopia come una descrizione di una società dotata di principi ed istituzioni completamente diversi da quelli esistenti, una società paradigmatica, perfetta, ma inesistente e, al contempo, ritenuta irrealizzabile.

Charles Gide nel suo libro *Colonie comuniste e cooperative*, si chiede se le utopie debbano comprendere anche gli studi sulle comunità, visto che molte di esse appaiono più reali di molti esperimenti sociali. Effettivamente, molte comunità fondate, soprattutto nel XIX secolo, sono l'espressione di un desiderio utopico e, talvolta, hanno molti aspetti correlati ad alcune Repubbliche ideali del passato<sup>60</sup>.

Paradossalmente, la tradizione marxista, che era solita accettare in modo acritico le analisi storiche di Marx ed Engels sul socialismo utopista contenute nel *Manifesto del partito comunista*, accusava gli utopisti di essere privi di qualsiasi concetto pratico o di strategia politica. I marxisti descrivevano l'utopismo come un idealismo strutturalmente avverso alla politica in quanto tale e definivano utopistico qualsiasi progetto non scientifico. Eppure, curiosamente, alcune teorie sociali del modello marxista, o presunto tale, contenevano varie analogie con alcune istituzioni presenti nella letteratura utopistica<sup>61</sup>.

Naturalmente le opinioni in merito all'utopia sono tra le più disparate. Secondo

---

<sup>59</sup> E. Mircea. *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, trad. it. di J. Malla, Paidós Ibérica, Barcelona 1999. 4° vol.

<sup>60</sup> Cfr. H. Desroche, *Il progetto cooperativo (Le projet coopératif, 1976)*, trad. it. di G. Camerani, S. Camerani e A. Ruberi Molteni, Jaka book, Milano 1979. pp. 321-364.

<sup>61</sup> Engels nel suo scritto *Socialismo scientifico e socialismo utopistico* cerca di dimostrare le differenze tra queste due forme di socialismo. I marxisti definiscono utopistico qualsiasi progetto non scientifico, mentre i non-marxisti tendono ad includere i programmi socialisti tra le utopie. Si veda anche M. L. Berneri, op. cit., p. 17.

Hugh Russel le Utopie sono in genere bizzarrie letterarie che sono state rese rispettabili da nomi illustri, più che un serio contributo ai problemi politici dell'epoca in questione<sup>62</sup>. Per il teorico marxista Karl Kautsky il socialismo moderno comincia con l'utopia, mentre per il filosofo positivista Auguste Comte non esiste utopia che non abbia apportato almeno qualche miglioramento dal punto di vista sociale.

Le utopie, scrive Bronislaw Baczko, “spesso sono verità premature, immagin-guida e idee forti che orientano le speranze e mobilitano le energie collettive”<sup>63</sup>. Ci sono molti modi di “parlare al futuro”: utopia, profezia, futurologia, fantascienza, etc.; le utopie valorizzano l'immaginazione e l'immaginario e, al contempo, esprimono anche ossessioni, attese e rivolte di una determinata epoca, ciò che in essa viene considerato possibile o impossibile<sup>64</sup>.

Dahrendorf riconosce nelle utopie il difetto di prefigurare società metastoriche: “la storia delle utopie è la storia d'un settore profondamente morale e polemico del pensiero umano; e benché gli utopisti, da un punto di vista del realismo politico, possono aver scelto strumenti discutibili per esprimere le loro idee, sono comunque riusciti ad trasmettere alla loro epoca delle preoccupazioni per le ingiustizie e di esprimere delle critiche sui valori esistenti”<sup>65</sup>.

Raymond Ruyer in *L'utopie et Les utopies* coglie magistralmente i tratti dell'attività teoretica del fenomeno utopico: uniformità, monotonia, dirigismo ed educazione<sup>66</sup>. Ciononostante egli è assolutamente convinto che l'esercizio utopico possa rappresentare un buon antidoto alla propaganda e all'ideologia dominante<sup>67</sup>. Servier, invece, accusa l'utopia di deresponsabilizzare l'uomo

---

<sup>62</sup> M. L. Berneri, *Viaggio attraverso Utopia*, op. cit., p. 17.

<sup>63</sup> B. Baczko, *Immaginazione sociale e rappresentazioni utopiche nell'età dell'Illuminismo (Lumières de l'utopie, 1978)*, trad. it. di M. Botto e D. Gilberti, Einaudi, Torino 1979, p. XI e p.4.

<sup>64</sup> Ivi, p. 6.

<sup>65</sup> E. M. Cioran, *Storia e utopia*, op. cit., p. 102.

<sup>66</sup> M. Baldini, *Il linguaggio delle utopie. Utopia e ideologia: una rilettura epistemologica*, Studium, Roma, 1974, p. 30.

<sup>67</sup> R. Ruyer, *L'Utopie et Ils Utopies*, Presses Universitaires de France, Paris 1950, p. 125.

accogliendolo nel “seno materno” di una società utopica<sup>68</sup>.

In tempi recenti James Meade nella sua opera, *Agathotopia*, al posto di istituzioni perfette per cittadini perfetti, (come si ricava dall'etimologia della parola) opta, semplicemente, per un buon posto dove vivere<sup>69</sup>.

L'utopista pensando ad una trasformazione sociale esercita una critica sulle istituzioni esistenti e fornisce al contempo modelli che a volte sono stati o sembrati praticabili. È innegabile che gli scrittori utopistici siano stati autentici rivoluzionari quando prefiguravano una comunità di beni al tempo in cui la proprietà privata era ritenuta sacra, il diritto per ogni individuo di sfamarsi quando i mendicanti venivano impiccati, la parità delle donne quando queste erano considerate poco più che delle schiave, la dignità del lavoro manuale quando questo veniva ritenuto ed era reso un'occupazione degradante, il diritto di ogni bambino ad una infanzia felice e ad una buona istruzione quando questo era riservato ai figli dei nobili e dei ricchi. Tutto ciò ha contribuito, senz'altro, a rendere la parola “utopia” sinonimo di una forma felice e desiderabile di società. L'utopia, a questo riguardo, rappresenta da sempre il bisogno degli uomini alla felicità, al loro segreto desiderio dell'Età dell'Oro o del Paradiso perduto<sup>70</sup>. Tuttavia, l'uniformità, la regolarità, la ripetitività della vita nelle comunità utopiche sono sempre stati tra gli aspetti più deboli e discutibili di questo genere di letteratura politica. Lo scrittore utopista è talmente teso a dimostrare come una diversa organizzatore politico sociale possa escludere i mali del presente, come la guerra, la povertà, la fame, l'egoismo e l'eguaglianza, da non preoccuparsi se nella città ideale vi siano aspirazioni o desideri insoddisfatti o, più semplicemente, ci si annoi<sup>71</sup>. L'individuo si vede così ridotto ad un'unità all'interno di una massa di

---

<sup>68</sup> J. Servier, *Storia dell'utopia*, op. cit., p. 11.

<sup>69</sup> J. Meade, *Agathotopia: l'economia della partnership: un saggio per quest'epoca dedicato ai capitalisti e ai socialisti che cercano di ottenere il meglio da entrambi i mondi* (*Agathotopia*, 1989), trad. it. di L. Borro, Feltrinelli, Milano 1990, p. 7.

<sup>70</sup> M. L. Berneri, *Viaggio attraverso Utopia*, op. cit., p. 17.

<sup>71</sup> Per gli utopisti antiautoritari, come Herbert Read, il progresso si deve considerare in base al grado di eterogeneità raggiunta all'interno della propria comunità. Servier nota come nelle

persone, e la sua vita diventa piatta, meccanica e ripetitiva. In queste comunità utopiche l'accento viene posto tutto sul modello ideale, la sua verosimiglianza è un veicolo del procedimento persuasivo<sup>72</sup>. Il potere dello Stato si fonde, a volte con il potere morale e militare come nella *Repubblica* di Platone, altre volte con la religione come in Cristianopolis di Ändrea o ancora nella proprietà dei mezzi di produzione e di distribuzione<sup>73</sup>.

Un'altra contraddizione ricorrente nelle utopie comunitarie è l'affermazione per cui, nonostante risulti evidente che i codici ed i regolamenti siano del tutto arbitrari, le leggi seguirebbero l'ordine della natura: Campanella si raffigura come il grande metafisico nella sua Città del Sole, Bacon padre nella sua casa di Salomone e Cabet il legislatore d'*Icarie*.

Come ha acutamente osservato Herbert Wells: in tutte le Utopie ci sono edifici belli ma anonimi, coltivazioni simmetriche e perfette e una gran massa di gente sana, felice, vestita magnificamente, ma senza alcun tratto caratteristico personale<sup>74</sup>.

Un'eccezione, a dir il vero, si trova in *News from Nowhere*, di Morris. Qui l'individualismo non viene sacrificato ad alcuna teoria politica o sociale, a nessun socialismo statale, ad alcuna morale sovrumana. La creazione artistica permette ad un popolo di vivere libero e felice. Ciascuno sceglie liberamente il suo mestiere e lavora senza fretta, a piacer suo, esprimendo le proprie potenzialità in una vasta gamma di attività a piacimento<sup>75</sup>.

Si ha comunque l'impressione che gli utopisti non reputino la società come un'organizzazione "viva" e dinamica ma, piuttosto, la vedano come una struttura

---

utopie regnino una soddisfazione teorica delle necessità materiali, ma anche una noia infinita, indifferenza, agnosticismo e "vuoto metafisico" (cfr. Ivi, p. 21).

<sup>72</sup> V. I. Comparato, *Utopia*, op. cit., p. 56.

<sup>73</sup> Ivi, pp. 22-23.

<sup>74</sup> Ivi, p. 23.

<sup>75</sup> J. Servier, *Storia dell'utopia*, op. cit., p. 218.

immobile e predefinita<sup>76</sup>. Alcuni racconti utopici richiamano chiaramente l'obbedienza e all'ideale di una vita monastica. Viceversa, in molte utopie la legislazione si riduce a poche disposizioni generali. Per il regolamento sulla vita degli abitanti si fa riferimento alla loro piena obbedienza, alla moralità religiosa o naturale. Al vertice della scrittura utopica fondata sull'ipertrofia delle norme restano le forme letterarie, come quella di Morelly in cui il disegno utopico consiste praticamente in un codice. Nel suo caso il legislatore è la natura stessa, sostituto del legislatore divino. Qui, per definizione, l'umanità aderisce consapevolmente per avervi riconosciuto la propria vera essenza della felicità.

Dal punto di vista economico solitamente le utopie rappresentano una società collettivista, in cui nella maggior parte dei casi non esiste la proprietà privata ed il denaro, il commercio è assente o molto limitato, l'economia viene pianificata dalla classe dominante, la stessa che ha progettato e costruito la città utopica.

Le utopie collocate nello spazio urbano arrivano fino alla sfera normativa della sessualità, della famiglia e della gestione dell'infanzia. L'utopia, afferma Servier, sembra una "madre possessiva" che si occupa di tutto. I suoi cittadini come dei bambini, vengono sollevati da ogni responsabilità, da ogni libertà individuale e dal libero arbitrio<sup>77</sup>. Da un certo punto di vista, le utopie del passato sembrano voler portare l'uomo verso la realizzazione della *polis*, intesa come il momento di massima aspirazione alla felicità. "Troppi riformatori, scrive Popper, si ripropongono di ripulire la 'tela' del mondo sociale (come la chiama Platone), cancellando tutto per ripartire da un mondo razionalizzato assolutamente nuovo"<sup>78</sup>. Un'idea folle e irrealizzabile, perché non è affatto scontato che il "nuovo mondo", neppure se progettato nei minimi dettagli, sia né felice né migliore di quello in cui viviamo adesso. D'altra parte, anche qualora si realizzasse siffatto progetto, passerebbe molto tempo prima che ci si possa accorgere che c'è

---

<sup>76</sup> Campanella si spingerà fino a stabilire giorni precisi per il concepimento.

<sup>77</sup> Ivi, p. 9.

<sup>78</sup> M. Baldini, *Il linguaggio delle utopie*, op. cit. p. 68.

qualcosa di sbagliato in esso<sup>79</sup>. Questa società perfetta, isolata e ripiegata su se stessa, è, proprio per evitare di essere corrotta entrando in contatto con il mondo esterno, una comunità chiusa. Si tratta di uno Stato che non sembra preoccuparsi affatto del rischio di oppressione, in cui gli individui devono seguire un codice morale di condotta creato artificialmente per loro<sup>80</sup>. In effetti, quasi sempre, le utopie politiche, nonostante aspirassero ad una società più libera, la burocrazia rendeva schiavi i cittadini, le chiese monopolizzavano la religione, le accademie opprimevano l'arte e la dittatura del proletariato strumentalizzava l'ideale socialista<sup>81</sup>. Sovente le persone venivano trasformate in una sorta di automi subordinati alle macchine e alla propaganda del momento, l'arte, la letteratura e la musica cessavano di essere espressioni individuali per diventare oggetti di diffusione e di consumo<sup>82</sup>.

---

<sup>79</sup> *Ibidem*.

<sup>80</sup> Ad esempio, le guardie nella *Repubblica* di Platone detengono il potere e Plutarco, pur essendo a conoscenza degli abusi degli Spartani, non propone alcuna soluzione al riguardo. Nel ventesimo secolo si è tentato di dar vita ad alcuni di questi progetti utopici, ma nella maggior parte dei casi il fallimento è stato clamoroso. Sono nate superpotenze come l'Unione Sovietica la quale, nonostante controllasse tutti i mezzi di produzione, non è riuscita debellare la fame e a porre fine ai conflitti di varia natura. Grandiosi progetti di cambiamento sociale che miravano all'uguaglianza alla fine si sono conclusi con disuguaglianze ancora più marcate (cfr K Popper, *La lezione di questo secolo. Intervista con Giancarlo Bosetti*, Marsilio, Venezia 1992, pp. 57-91).

<sup>81</sup> Il primo volume di *The Open Society and Its Enemies, Vol 1: The Spell of Plato (La società aperta e i suoi nemici, vol. 1: Il Platone totalitario)* è quasi interamente dedicato a un violento attacco contro il platonismo filosofico e politico. Per società chiusa Popper intende una società che interpreta se stessa come un'entità naturale, sacra e immutabile, collettivista, gerarchica, organica, fondata sulle relazioni faccia a faccia. In essa gli individui non godono di nessuna libertà, ma ciascuno conosce concretamente la propria posizione e i propri doveri. La società aperta, invece, è una consapevole costruzione culturale soggetta al cambiamento, ed ospita relazioni astratte ed individualistiche. Tutto il pensiero politico di Platone, per Popper, può essere ridotto a un progetto totalitario di restaurazione della società chiusa. Il pensatore austriaco ammonisce: "tutti quelli che si proposero di fondare il paradiso in terra terminarono creando un inferno" (ivi, p. 9).

<sup>82</sup> M. L. Berneri, *Viaggio attraverso Utopia*, op. cit., pp. 356-357.

#### 1.4 Le funzioni dell'utopia

L'utopia tra le varie cose detiene anche la funzione di orientamento dell'opinione pubblica. Quest'ultima, con il progressivo allargamento dei lettori nella società di massa, acquisirà una parte progressivamente sempre più importante<sup>83</sup>. Il ruolo del pensiero utopico non è tanto quello di rivelare una verità sconosciuta o nascosta, ma quello di svelare la falsità (ovviamente relativa) della realtà presente. La sua funzione non è quella di rappresentare una nuova realtà o una nuova verità, ma mettere alla prova la realtà esistente<sup>84</sup>. In definitiva per l'utopia non è fondamentale imporsi o realizzarsi — con il rischio di fallire o divenire totalitaria — ma mettere in discussione l'esistente. La sua funzione non è quella di condurci ad un altro luogo, ma di ricollocarci in un modo diverso, in modo critico, nel “qui ed ora”. Il pensiero utopico deve mostrare la realtà così com'è, in modo da offrire la possibilità di una riflessione aperta alle infinite altre possibilità. L'utopia apporta uno sguardo critico sulla realtà. Essa appare nella realtà un'opzione tra le altre, forse nemmeno la più ragionevole. In questo modo l'utopia svolge la funzione di produrre nuove prospettive, rianimare la cultura e dirigerla verso una funzione creativa del futuro<sup>85</sup>.

L'utopia si alimenta di due correnti principali: una mira a criticare e a superare il presente dirigendosi verso il futuro, si tratta di una tensione costante e insopprimibile dell'immaginazione utopica dell'uomo; l'altra è regolazione e pianificazione del futuro. Queste tendenze non vanno disgiunte, ci dev'essere una osmosi continua affinché le forme non si fissino e non costringano l'uomo a vivere prigioniero di ciò che ha immaginato<sup>86</sup>. Molti critici — Aldous Huxley, Lewis

<sup>83</sup> Ivi, p. 205.

<sup>84</sup> G. Mayos, *Possibilitat del pensar utòpic*. op. cit., p. 49-50.

<sup>85</sup> *Ibidem*.

<sup>86</sup> F. Trasatti, in AA. VV., *L'utopia comunitaria*, Edizioni Volontà, Milano 1989, p. 139.

Mumford, Karl Popper, per citarne alcuni tra i più noti — si sono limitati a considerare una sola faccia della dimensione utopica tralasciandone la funzione propulsiva e l'apertura verso il possibile, ben suggerita da Italo Calvino: "l'utopia può anche essere considerata come una macchina logico-fantastica che serve ad allargare la sfera di ciò che possiamo rappresentarci, ad introdurre nella limitatezza delle nostre scelte lo scarto assoluto di un mondo pensato in tutti i suoi dettagli secondo altri valori ed altri rapporti"<sup>87</sup>.

L'utopia prospera in tempi di crisi e, nonostante molte persone siano convinte che le utopie siano destinate a non realizzarsi mai, quelle che corrispondono a reali esigenze spirituali, prima o poi finiscono per prendere forma, incarnandosi in qualche ordine o istituzione concreta<sup>88</sup>.

Se si rifiuta a priori la praticabilità dell'utopia si condanna il pensiero all'identità, e l'esistente si cristallizza diventando il criterio di riferimento della realtà. Per di più, se non ci fosse il concetto di utopia l'esistente ed il reale resterebbero appiattiti l'uno sull'altro<sup>89</sup>.

Il valore più importante del pensiero utopico non è quello di indovinare il futuro, ma di aprire nuove possibilità e di considerare diversamente — come condizione per l'apertura di nuove prospettive — il presente ed il passato. L'utopia è un taglio quasi trascendentale nel *continuum* storico, deve essere pensata come momento della prassi, altrimenti si riduce a semplice concetto. Pensare alla possibilità dell'utopia significa non rassegnarsi all'ineluttabilità della storia. Se non si pensa all'utopia come ad una concreta possibilità storica di realizzazione, si finisce per rassegnarsi ad un'idea di predestinazione<sup>90</sup>.

La coscienza utopica nega categoricamente la condizione presente e cerca di superarla dirigendosi verso una nuova, ancora irrealizzata e, tuttavia, possibile

---

<sup>87</sup> *Ibidem*.

<sup>88</sup> *Ivi*, p. 72.

<sup>89</sup> M. Maurizi, *Adorno e il tempo del non identico*, Jaca Book, Milano 2004, p.83.

<sup>90</sup> *Ibidem*.

forma di vita. La sua missione appare pertanto distruttiva e allo stesso tempo, in quanto rifiuta le istituzioni ereditate, costruttiva perché mette in evidenza le differenze tra realtà e idealità nella comunità umana<sup>91</sup>.

Per Adorno l'intreccio di teoria e prassi è inevitabile. L'utopia è la necessità del possibile, ciò significa che la speranza non è qualcosa di positivo, ma rappresenta la negazione della rassegnazione<sup>92</sup>.

A differenza della dialettica hegeliana, in Adorno il pensiero è un elemento negativo<sup>93</sup>. Il filosofo della scuola di Francoforte crede che l'esistenza storica della speranza non sia una pia illusione, ma qualcosa di effettivamente realizzabile. Il pensiero che si arresta perché tutto è inutile o perché crede che tutto si sia già realizzato si arrende di fronte alla realtà e rinuncia a pensare il possibile, che invece soggiace come declinazione specifica e storica all'interno dell'esistente. La funzione utopica è proprio l'azione critica nei confronti della società e quindi anche delle utopie che si sono realizzate<sup>94</sup>.

Coloro che difendono lo *status quo* chiamano utopistico tutto ciò che va oltre l'attuale ordine esistente, senza guardare se si tratta di un'utopia in senso assoluto, irrealizzabile in ogni caso, o di un'utopia relativa, irrealizzabile solamente all'interno di un determinato contesto<sup>95</sup>.

L'ideologia considera l'utopia come ciò che non può essere realizzato, laddove, essa è precisamente ciò che può essere realizzato. Ma, come lo stesso Mannheim suggerisce, i criteri per la determinazione di ciò che è realizzabile sono, in realtà, forniti sempre dai rappresentanti dei gruppi dominanti o emergenti e non dalla sociologia della conoscenza. Egli definisce l'utopia come mentalità

---

<sup>91</sup> B. Cattarinussi, *Utopia e Società*, Franco Angeli Editore, Milano 1976, p. 28.

<sup>92</sup> M. Maurizi, *Adorno e il tempo del non identico*, op. cit., p. 150.

<sup>93</sup> In considerazione del fatto che la storia considerata come oggetto di una teoria unitaria finora più che il bene ha rispecchiato il terrore.

<sup>94</sup> R. Poggioli, *Definizione dell'utopia e morte del senso della tragedia*, Nistri-Lischi, Pisa 1964, pp. 80-81. Si veda anche il saggio di Bloch, *Il principio speranza*, op. cit., in particolare la p. 174.

<sup>95</sup> P. Ricoeur, *Coferenze su ideologia e utopia* op. cit., p. 196.

che entra in contraddizione con la realtà presente, un orientamento che tende “a rompere l'ordine prevalente”<sup>96</sup>. La contrappone all'ideologia — che può assumere diverse sfumature — nel senso di una formazione di idee “situazionalmente trascendenti che non riescono mai *de facto* ad attuare i progetti in essa impliciti”<sup>97</sup>. Mannheim contrappone l'utopia anche alla “mentalità ipocrita, quest'ultima “caratterizzata per il fatto che essa, pur avendo storicamente la possibilità di scoprire la contraddizione tra le sue idee e la sua attività concreta, la tiene celata per determinati interessi di vita fino alla mentalità ideologica fondata sull'inganno consapevole”<sup>98</sup>. L'utopia viene letta da Mannheim, in sintonia con l'interpretazione dinamico-dialettica della realtà di stampo marxiano<sup>99</sup> come un tentativo di certi gruppi sociali di sovvertire l'ordine sociale per realizzare concretamente le proprie aspirazioni<sup>100</sup>. “Queste aspirazioni che assolvono una funzione rivoluzionaria divengono utopie”<sup>101</sup>. Troviamo qui l'aspetto positivo dell'analisi di Mannheim, che consiste in uno sforzo di riferire le classificazioni prodotte alle posizioni sociali di coloro che le producono<sup>102</sup>.

Ogni qualvolta un'idea è chiamata utopica, a ritenerla tale è quasi sempre un rappresentante di un'epoca già trascorsa. D'altra parte, la definizione che si attribuisce alle ideologie, di idee illusorie adattate all'ordine presente, è solitamente opera dei rappresentanti di un mondo ancora in fase emergenziale. Il principale problema che Mannheim mette in campo è la direzione del cambiamento della configurazione utopica. L'idea è che la storia dell'utopia costituisce una graduale “approssimazione alla vita reale”, una riduzione progressiva della distanza utopica. e, dunque, un decadimento dell'utopia. “Il

---

<sup>96</sup> K. Mannheim, *Ideologia e utopia (Ideology and Utopia, 1929)*, trad. it. di A. Santucci, Il Mulino, Bologna 1957, p. 211.

<sup>97</sup> Ivi, p. 213.

<sup>98</sup> *Ibidem*.

<sup>99</sup> Ivi, pp. 218-219.

<sup>100</sup> Ivi, p. 212.

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

<sup>102</sup> Ivi, p. 197.

processo storico ci mostra, invero, un progressivo avvicinamento alla vita reale dell'utopia che un tempo trascendeva totalmente la storia<sup>103</sup>.

Kant, nella concezione della *Critica della ragion pura* distingue il reale dal possibile come orizzonti differenti nei quali si muove il pensiero. Egli ritiene che da una semplice considerazione di un oggetto non si può mai arrivare all'esistenza dello stesso, in quanto il concetto è espressione dell'oggetto e la conclusione sull'esistenza o meno appartiene al giudizio<sup>104</sup>.

La concezione dialettica della ragione hegeliana distrugge lo schema kantiano: se l'esistenza non è qualcosa di fisso, ma si forma gradualmente, ed il pensiero stesso è un momento del farsi, allora la relazione tra possibile ed esistente s'inverte nel suo contrario. Il reale è il movimento che abbraccia ed include dal proprio interno l'esistente ed il pensiero<sup>105</sup>.

In Adorno, la forza immaginativa (*Bildungskraft*), la fantasia (*Phantasie*), non indica una produttività originaria ma coincide con la capacità di astrazione e fuoriuscita dall'esistente. Solo se si fa una distinzione tra l'esistente ed il reale è possibile fondare e articolare il concetto di utopia. L'esistente è ciò che è dato, storicamente, immediatamente presente al soggetto, appare statico perché è una cristallizzazione del reale. Mentre il reale è il movimento produttivo che l'esistente scopre nascondersi dietro di lui<sup>106</sup>.

Il fatto che il pensiero riceva passivamente e si muova storicamente, non chiude l'orizzonte delle sue possibilità (come afferma la sociologia della conoscenza ed un certo storicismo astratto) ma al contrario, lo apre. Non nella forma del mero possibile, ma in quello tipico dell'utopia che rappresenta la negazione immanente e determinata dell'esistente, che realizza quello che lo storicismo nega, ovvero sia il pensiero che esce da se stesso senza perdersi in se

---

<sup>103</sup> Ivi, p. 263.

<sup>104</sup> M. Maurizi, *Adorno e il tempo del non identico*, op. cit., pp. 81-82.

<sup>105</sup> L. Coletti, *Tramonto dell' Ideologia*, Laterza, Roma-Bari 1996, p. 153.

<sup>106</sup> Ivi, p.83.

stesso<sup>107</sup>. L'utopia è il pensiero capace di negare l'esistente e di prendere forma in un determinato momento storico che diventa reale<sup>108</sup>.

L'utopia, al contrario di quello che generalmente si crede, rifiuta il fantastico, il favoloso e le chimere. La caratteristica principale dell'utopia è di venir costruita sempre a priori e, pur avendo origine dal sentimento e conformandosi ad esso, si tratta di una costruzione ipotetica, problematica, alla ricerca continua di nuovi valori e di difficile realizzazione. L'utopia non è come si dice spesso, "come sarebbe bello se...", ma al contrario ha a che vedere con le possibilità concrete. È un ideale contrapposto al presente e all'esistente; in altre parole rappresenta una possibilità determinata. La fantasia nella funzione utopica gioca un ruolo determinante; si distingue dal semplice fantasticare, dal mero fantastico, precisamente perché ha dalla sua un "non-ancora-essere" di tipo attendibile, ciò significa che non vaga a casaccio o verso una "vuota possibilità" ma anticipa psichicamente una possibilità reale<sup>109</sup>.

Habermas concepisce lo scopo dell'illuminismo come la difesa della razionalità dell'utopia, la promozione di una speranza razionale. Egli è convinto che le idee dell'illuminismo derivino dalle illusioni tramandate storicamente. Ragion per cui è necessario concepire le azioni in circostanze date, come il tentativo di mettere alla prova i limiti della realizzabilità del contenuto utopico della tradizione culturale<sup>110</sup>.

Per Habermas "la conoscenza trascende la mera autoconservazione". L'utopia è precisamente ciò che permette ai tre interessi costitutivi della conoscenza — lo strumentale, il pratico e il critico — di non essere ridotti ad uno solo. L'utopico apre lo spettro degli interessi contro il rischio di essere chiuso o ridotto al mero interesse strumentale. Può darsi, quindi, che l'utopia estenda la linea di confine

---

<sup>107</sup> *Ibidem*.

<sup>108</sup> *Ivi*, 78-84.

<sup>109</sup> E. Bloch, *Il principio speranza*, op. cit., p. 170.

<sup>110</sup> P. Ricoeur, *Coferenze su ideologia e utopia*, op. cit., p. 270.

fra il possibile e l'impossibile. Certamente in molte fantasie ed astrazioni è possibile che sia presente una funzione utopica ancora immatura, cioè senza che vi sia presente un soggetto reale e possibile. “Tuttavia, altrettanto sospetta appare la monotonia, molto più diffusa e matura, del “filisteo del presente”, dell'empirista[...]”<sup>111</sup>. L'utopia, almeno all'inizio, è dinamica, poiché questo è il carattere della speranza, del desiderio del sogno. la funzione utopica è dirompente e la sua ragion d'essere è quella di un “ottimismo militante”<sup>112</sup>.

Il rivoluzionario, come l'utopista, rifiuta la legge antica per la nuova, il vecchio testamento per il nuovo<sup>113</sup>. Ogni utopia è una “buona novella”, questa è la ragione per la quale un cinico non può essere un utopista. All'utopia interessano soprattutto le aspirazioni, anche se la maggior parte delle volte termina cristallizzandosi negli schemi geometrici tipici delle società ideali. Il problema centrale nelle moderne utopie è la distanza fra l'apparato burocratico ed i cittadini. Secondo Weber questa problematica non è attribuibile al capitalismo. Anche nel socialismo centralista è presente l'esigenza di decentralizzare la burocrazia. Una forma socialista di organizzazione, dice Weber, non elimina il bisogno di una amministrazione burocratica efficiente<sup>114</sup>.

L'utopia ha sempre un'impronta sociale (anche quando si tratta del pensiero anarchico), che mira ad una trasformazione della società. Inoltre, ha la scomoda caratteristica di mettere in discussione e, a volte, delegittimare i principi fondamentali e più solidi della cultura e della società di appartenenza<sup>115</sup>.

*The End of Utopia* è il titolo, volutamente provocatorio, dell'opera con cui Marcuse spiega come tutti i nostri sogni siano stati già superati dalla potenza tecnologica della società avanzata, al di là di ogni immaginazione. In realtà egli

---

<sup>111</sup> E. Bloch, *Il principio speranza*, op. cit., pp. 170-171.

<sup>112</sup> Ivi, p. 172.

<sup>113</sup> R. Poggioli, *Definizione dell'utopia e morte del senso della tragedia*, op. cit., pp. 42-43.

<sup>114</sup> P. Ricoeur, *Conferenze su ideologia e utopia*, op. cit., p. 229.

<sup>115</sup> Ivi, p. 59.

prende le distanze da una modalità tradizionale di concepire l'utopia, imboccando la fiducia nel realizzare, qui ed ora, una società qualitativamente diversa.

In *Cultura e società* Marcuse esamina l'intreccio fra l'istanza idealistica di una ragione che deve tradursi nella realtà e l'istanza materialistica di trasformazione della realtà attraverso il mutamento dei rapporti economico-sociali che negano l'esistente<sup>116</sup>. Allo stesso tempo, nella "condizionatezza sociale" ricerca quel contenuto critico "eccedente", che si esprime idealmente attraverso l'astrazione del pensiero e, soprattutto, attraverso la fantasia<sup>117</sup>. "L'immaginazione indica un alto grado di indipendenza dal dato e di libertà in un mondo di "illibertà". Trascendendo ciò che è presente, essa può anticipare il futuro". In ogni caso, nel mondo occidentale contemporaneo, sia l'istanza materialista che quella idealista segnalano la natura individualistica e l'indifferenza per l'istituzione statale intesa come rappresentante dell'interesse collettivo<sup>118</sup>.

È il male di vivere la chiave per capire le aspirazioni utopistiche della nostra civiltà: la sua volontà di rifugiarsi nelle promesse, prima della religione, poi della scienza; nei miraggi di un avvenire pianificato o di un mercato mondiale libero e sregolato.

### **1.5 Le utopie antiche e medioevali**

Gli utopisti hanno segnato nella storia dell'Occidente momenti particolarmente critici e crisi profonde, peraltro mal avvertite dai contemporanei e spesso mal individuate dagli storici successivi<sup>119</sup>.

---

<sup>116</sup> H. Marcuse, *Cultura e società. Saggi di teoria critica 1933-1965*, Einaudi, Torino 1969, pp. 87-100.

<sup>117</sup> Ivi, pp.100-105.

<sup>118</sup> V. I. Comparato, *Utopia*, op. cit., p. 240.

<sup>119</sup> Nonostante questa straordinaria schiera di opere letterarie le utopie vengono a malapena menzionate nei vari trattati di storia della letteratura (cfr. J. Servier, *Storia dell'utopia*, op. cit., p.

L'utopia schiude nuove prospettive alla riflessione sociologica perché costituisce un pensiero unico le cui modalità espressive sono cambiate ben poco col trascorrere dei secoli. Essa dà vita ad aspirazioni e a temi sempre uguali, espressi in un linguaggio simbolico, codificato in termini tanto precisi e rigidamente delimitati, quanto i vecchi miti dell'Occidente "declassati" in fiabe. Leggendo le diverse utopie si ha quasi l'impressione di trovarsi davanti ai racconti di un medesimo popolo, con variazioni di uno stesso canovaccio mitico, tanto è grande la loro affinità, da un secolo all'altro, da un autore all'altro: lo stesso filo misterioso le unisce<sup>120</sup>.

L'utopia appare legata a momenti storici ben determinati, ma si sviluppa a partire da una concomitanza di circostanze che si riproducono in modo talmente simile da indurci a parlare dell'utopia come del risorgere di uno stesso tema derivato dal ripetersi di un sentimento di scoramento e dalla perdita di senso di una civiltà; dal sentimento profondo di trovarsi gettato nell'esistenza senza una vera necessità, senza una ragione. Di solito questo sentimento viene avvertito più consapevolmente in momenti storici particolari, quando cioè una determinata classe sociale, malgrado la sua importanza economica o culturale, viene tenuta lontana dal potere da sistemi politici, conservatori o reazionari, oramai completamente scollegati dalla realtà<sup>121</sup>.

Nell'antichità, Platone e Luciano di Samosata hanno esemplificato questi temi nella forma di utopia politica. In seguito, Thomas More, Campanella, Fourier o Cabet riprenderanno lo schema della Repubblica, mentre Cirano de Bergerac, Swift e Huxley si rifaranno a Luciano di Samosata<sup>122</sup>.

Il pensiero filosofico e politico greco è talmente ricco e vario, soprattutto in quanto a teorie sull'organizzazione sociale e politica della società, che è divenuto

---

227).

<sup>120</sup> *Ibidem*.

<sup>121</sup> *Ivi*, p. 226.

<sup>122</sup> *Ibidem*.

spesso fonte di ispirazione per scrittori e pensatori di tutte le epoche<sup>123</sup>. Nell'antichità si trovano leggende sull'età d'oro di Diodoro Siculo, studi sui governi in Strabone e Plutarco ed una ricostruzione delle antiche società di Sparta e Creta in Zenone<sup>124</sup>. Tuttavia, in Occidente, nell'antichità le immagini di perfezione non erano contemporanee a chi le elaborava, ma venivano proiettate nel passato mitico dell'Età dell'Oro. Solamente con il romanzo di Evermero, *Iscrizione sacra* (nel 300 a. C circa), appare, per “la prima volta, la 'finzione' di un'utopia esistente nel presente”<sup>125</sup>.

Platone viene spesso considerato come il primo autore di utopie, ma, a quanto pare, la sua Repubblica ideale è preceduta da altre visioni di società perfette in Grecia. Una di queste, secondo la testimonianza di Laerzio Diogene, è opera del cinico Antistene, il quale descrive una “Repubblica” immaginaria fondata sull'uguaglianza di genere e la libera unione sessuale, sull'eliminazione della proprietà privata e della divisione in classi sociali<sup>126</sup>. Un'altra società utopica viene prefigurata da Falea di Calcedonia, il quale, per evitare la libera concorrenza, proteste e ribellioni varie, delega completamente il controllo e la produzione agricola allo Stato<sup>127</sup>. Ipodamo di Mileto, invece, anticipando Platone, immagina una città di diecimila cittadini divisa in tre classi: artigiani, agricoltori e guerrieri. La città, suddivisa in parti corrispondenti alle tre classi, è un luogo (un'*agorà*), dove gli uomini possono esprimere liberamente il loro pensiero<sup>128</sup>.

Per Platone la Repubblica rappresenta il modello della città ideale del futuro. Platone scrive in un periodo di declino della storia greca e, per molti aspetti, prende come modello Sparta. Contro lo spirito di indipendenza e d'individualismo

---

<sup>123</sup> Si pensi, solo per citare alcuni esempi, all'internazionalismo di Zenone o alla relazione tra la povertà e la criminalità (che spesso viene negato ancora oggi) compresa perfettamente da Tommaso Moro.

<sup>124</sup> M. L. Berneri, *Viaggio attraverso utopia*, op. cit., p. 29.

<sup>125</sup> E. Bloch, *Il principio speranza*, op. cit., p. XXIV.

<sup>126</sup> B. Cattarinussi, *Utopia e Società*, op. cit., p. 43.

<sup>127</sup> *Ivi*, p. 44.

<sup>128</sup> *Ibidem*.

che caratterizzava la maggior parte della vita greca di allora, Platone contrappone la concezione di uno Stato forte ed omogeneo basato su principi autoritari. Come i sofisti e gli stoici, il filosofo dell'Accademia è convinto che le istituzioni siano in armonia con le leggi della natura. Platone in un certo senso riconosce la parità tra uomini e donne, infatti, i governanti ed i guardiani nello Stato ideale di Platone non vengono scelti in virtù di ricchezze o di casta ma in base a qualità specifiche: "razza", fisico, intelligenza ed istruzione. Egli è convinto che la natura crei alcuni uomini per dominare ed altri per essere dominati. Nel libro sesto della *Repubblica* scrive: "chi è malato, ricco o povero dovrebbe ricorrere ad un medico, come spetterebbe a chiunque abbia bisogno di essere governato andare da chi può governarlo"<sup>129</sup>. Il corpo dei guardiani repubblicani viene selezionato da veri filosofi in grado di riconoscere chi merita di appartenere alla classe dominante.

In realtà Platone non spiega molto chiaramente in che modo debba agire questo governo di filosofi. Si limita a dire — sempre nel libro VI della *Repubblica* — che i filosofi dovrebbero essere re o i re filosofi. Si noti che alla fine del dialogo Platone afferma la validità della sua teoria anche nel caso in cui la repubblica non dovesse realizzarsi. Infatti, la sua utopia resterebbe valida astoricamente, poiché il suo Stato ideale non si trova nel mondo fenomenico, ma in quello delle idee<sup>130</sup>.

Nello stesso periodo si comincia a sperimentare nella letteratura — con una certa dose di scetticismo — il passaggio dal modulo paradigmatico della città ideale alla sua messa in pratica<sup>131</sup>.

La *polis* rappresenta il modello di una comunità (*Koinonia*) perfetta: "nasce in funzione della preservazione della propria esistenza ed esiste in funzione del

---

<sup>129</sup> Platone, *Repubblica*, op. cit., p. 471.

<sup>130</sup> Questo significa che quello che conta non è il modello teorico ma il fatto di essere fisicamente realizzabile.

<sup>131</sup> C. Vasoli, *Francesco Patrizi da Cherso e il "modello" nella società dei sacerdoti-sapienti*, in *Modelli della storia del pensiero politico*, vol. I, p. 125.

vivere bene<sup>132</sup>". L'estensione delle norme fisse ed immutabili che regolano la vita delle comunità ideali può essere però molto variabile. Il modello delle colonie greche prevede comunque la collocazione di edifici sacri, l'organizzazione degli spazi urbani rurali, il numero degli abitanti, la magistratura, la sociabilità, la sessualità, la famiglia e la gestione dell'infanzia.

Per l'uomo libero la comunità non è un limite *tout court*, ma la sua massima realizzazione, per lo schiavo, al contrario, l'assoggettamento, dovuto alla condizione di schiavitù acquisita per nascita, diventa immediatamente il suo limite naturale e ne causa l'esclusione dalla comunità; ovvero la separazione dalla sua stessa specie<sup>133</sup>. Allo stesso modo Platone dichiara che l'uomo ha per sua natura una tendenza innata verso una tale comunità, e che il destino di tutte le comunità e delle istituzioni si manifesta nella sua verità solo alla fine della sua lunga evoluzione. Con la *polis* si arriva alla maturità delle istituzioni etiche dopo un lungo processo storico di azione politica. Solo quando l'essenza dell'uomo si realizza nella pratica concreta all'interno delle proprie istituzioni politiche è possibile parlare di comunità perfetta<sup>134</sup>.

Per tutto il Medioevo il pensiero utopico e in generale la filosofia vengono completamente assorbite dalla dottrina cristiana. Il pensiero cristiano è volto a riconoscere nella storia dell'umanità le fasi del diffondersi del Regno di Dio e a cercare nella realtà le tracce di un progetto divino, di un disegno. L'idea, ampiamente diffusa, che tutto sia nelle mani di Dio e faccia parte di un suo disegno stabilito ed incontrovertibile, rende quasi impossibile qualunque progetto utopico. Ciononostante, in quel periodo nasce e si diffonde una convinzione definita "millenarismo", che prevede una seconda apparizione sulla terra di Cristo e la celebrazione del settimo e conclusivo periodo della storia del mondo.

---

<sup>132</sup> Aristotele, *Politica*, I, 2 1252b, Laterza, Roma-Bari 1988, pp. 29-30.

<sup>133</sup> U. Cerroni, *Marx e il diritto Moderno*, Editori Riuniti, Roma 1972, p. 228.

<sup>134</sup> A. Panarese, *Felicità e cittadinanza nella teoria politica di Aristotele*, Lacaita Editore, Bari 1993, p. 8.

Un'epoca caratterizzata dalla permanenza millenaria del figlio di Dio tra gli uomini e di un conseguente regno pacifico e giusto, al termine del quale l'esperienza del mondo si sarebbe esaurita per sempre, e gli eletti sarebbero stati condotti da Cristo in cielo.

Tra gli autori medievali, portavoce di questa suggestiva e — anche se non nel senso tradizionale del termine — utopica convinzione, si trova l'abate Gioacchino da Fiore (1130-1202). Particolarmente celebri le sue profezie che prevedevano un rinnovamento sociale sulla terra. Egli annunciava, infatti, l'avvento prossimo di una "terza età", definita dello Spirito, che sarebbe seguita all'età del Padre (contraddistinta dalla legge e dalla conoscenza) e a quella del Figlio (caratterizzata dalla grazia, dall'azione e dalla fede). Un'età che avrebbe condotto gli uomini alla liberazione dalle sofferenze e dalle incertezze del presente, criticato con asprezza e senza riserve dall'abate calabrese<sup>135</sup>. Le opere di Gioacchino Fiore affermano con fermezza l'idea di un futuro profondamente rinnovato rispetto al presente. Questa convinzione avrà una grande fortuna nel Medioevo, e finirà per provocare un profondo solco nella religiosità popolare colpita da una visione avveniristica splendida e paradisiaca, caratterizzata da una quiete e da un'armonia indistruttibili<sup>136</sup>. Il pensiero visionario dell'abate influenzerà, inoltre, il francescanesimo e darà origine al cosiddetto "gioachinismo", movimento che prevede appunto un sensibile rinnovamento sia spirituale che politico. Con il pensiero teologico del Medioevo, spesso le comunità ideali vengono proiettate in Paradiso o in un mondo mistico e filosofico come il *De Civitate Dei di Augustinus Hipponensis*<sup>137</sup>. Questa mastodontica opera, scritta in latino e uscita nel 426 d. C., non si muove semplicemente all'interno della storia, piuttosto essa aleggia dentro il processo storico; essa è la

<sup>135</sup> G. da Fiore, *Concordia veteris et novi Testamenti*, libro V, cap. 84, trad. it. di C. Fabro, in *Grande Antologia Filosofica*, Milano 1989, vol. V, pp. 484-485.

<sup>136</sup> *Ibidem*.

<sup>137</sup> Augustinus Hipponensis, Padre, dottore e santo della Chiesa cattolica. È conosciuto semplicemente come sant'Agostino. *La città di Dio* e *Le Confessioni* sono le opere più celebri della sua vastissima produzione.

città eterna, che “risplende unicamente sui buoni”, dove regna la vera felicità e la giustizia <sup>138</sup>. Il *De civitate Dei* si propone di illustrare sostanzialmente la storia del mondo da un punto di vista cristiano. La storia della caduta dell'uomo trova un punto di svolta nella venuta di Cristo, unica possibilità di salvezza per tutto il genere umano. Storia del mondo e storia dell'uomo si intersecano: le due *civitates*, sulla terra, non possono essere semplicemente identificate con la Chiesa e lo Stato. E, come nella società, Stato e Chiesa convivono, anche nell'uomo le due città convivono, alternando il sopravvento dell'una sull'altra. All'uomo spetta però l'arbitrio di una scelta consapevole, perché alla fine dei tempi, afferma Sant'Aureli Augustini, la separazione tra *civitas Dei* e *civitas diaboli* sarà definitiva <sup>139</sup>.

I Padri cristiani ed i teologi che li hanno preceduti hanno ispirato gli scrittori di utopie del Rinascimento. Il *De Regimine Principum* di San Tommaso d'Aquino, scritto nel XIII secolo, esprime idee comuni a quasi tutte le utopie del Rinascimento, ad esempio, il convincimento che la felicità umana dipenda tanto dai principi etici quanto dal benessere materiale: “Due cose son richieste ad un individuo per condurre una vita retta: la prima e più importante è di agire; la seconda è di avere sufficienza di quei beni materiali il cui uso è ad un atto di virtù” <sup>140</sup>.

Nelle utopie medioevali il cambiamento più radicale avviene nella concezione del lavoro manuale. Per Platone, stando una concezione molto diffusa nella Grecia antica, il lavoro manuale era semplicemente necessario alla sopravvivenza ed era un compito che toccava agli schiavi. L'esperienza delle città medioevali dimostrerà che la comunità si può governare mediante le sue

---

<sup>138</sup> Quasi duemila anni separano la *Repubblica* platonica dall'*Utopia* di Tommaso Moro. Questo potrebbe avallare la tesi della reciproca esclusione tra la cultura cristiana ed il pensiero utopico (cfr. Ivi, p. 583).

<sup>139</sup> Augustinus, Aurelius <santo>, *La città di Dio*, trad. e cura di Caro Carena, Einaudi, Gallimard, Torino 1992, *passim*.

<sup>140</sup> M. L. Berneri, *Viaggio attraverso Utopia*, op. cit., p. 76.

corporazioni ed i suoi consigli municipali. Il problema maggiore, in società composte quasi esclusivamente da produttori, è rappresentato dal fatto che le città non sono in grado di allearsi con le campagne, cosicché i contadini rimangono in condizioni di semi-schiavitù. Tommaso d'Aquino, e più tardi con lui molti pensatori rinascimentali, comprendono che una società stabile deve integrare la città con la campagna, gli artigiani con i commercianti e i contadini, e che alla coltivazione dei campi bisognava dare la stessa dignità delle altre occupazioni.

La natura utopica del tardo medioevo si manifesta nella rottura con l'universo mitico pagano fino a quel momento determinanti. Ora, progressivamente verrà a mancare il predominio degli aspetti sacri e simbolici del Cristianesimo, che fino a quel momento avevano rappresentato uno dei principi fondamentali intorno ai quali si organizzava e ruotava l'esistenza dell'uomo nel mondo. In questo modo, svincolato da un ordine superiore che rendeva l'umanità rappresentante di una particolare idea di giustizia divina, si aprirà la strada ad un processo di secolarizzazione generale della società<sup>141</sup>.

## 1.6 Le utopie moderne

Il magnifico movimento artistico e scientifico del Rinascimento, insieme allo sviluppo e all'affermazione dell'individualità dell'uomo, è chiaramente responsabile della crisi dello spiritualità medievale e della rottura definitiva dell'unità cristiana. Nel Rinascimento si crea per la prima volta una divisione in classi: una classe di "intellettuali" di professione e una classe di persone colte e istruite; una divisione tra lavoratore tecnico e lavoratore manuale; tra l'artigiano

---

<sup>141</sup> Per un'analisi più approfondita sulla modernità si veda il testo di G. Mayos, *Nietzsche contra el seu temps, d'antimodern a antinihilista*, in *Històries de la Filosofia*, La Busca Edicions, Barcelona 2007, pp. 123-146.

e l'artista; tra il muratore e l'architetto<sup>142</sup>.

Le utopie rinascimentali rappresentano una reazione all'individualismo che, a prima vista, appaiono più preoccupate dei mezzi che dei fini<sup>143</sup>. Certamente la scoperta del Nuovo Mondo dà un impulso decisivo al pensiero utopico, ma altrettanto importante è il desiderio di sostituire sistemi filosofici e religiosi medievali con altri completamente nuovi e sconosciuti.

Se si osserva l'opera di Thomas More, è evidente la mancanza di qualsiasi tratto peculiare: l'uniformità delle abitazioni e dell'abbigliamento, la rigida routine del lavoro in cui manca qualsiasi tipo di espressione artistica. In definitiva una società in cui l'individualismo caratteristico del Rinascimento viene sostituito dal tipico uomo "medio", privo di tratti caratteristici personali. Thomas More in Utopia abolisce la proprietà privata e mantiene la schiavitù. Campanella, pur essendo un devoto cattolico, nella sua Città del Sole abolisce il matrimonio, cancellando al contempo il concetto di famiglia. Il nuovo regno prefigurato da Campanella dovrà chiamarsi "Città del Sole" o "Heliaca".

La visione di Campanella riflette, per non dire che in certa misura prepara, il sogno d'egemonia di Luigi XIV soprannominato Luigi il Grande.

Ne *La Nova Atlantis* apparsa nel 1622 Francis Bacon dichiara che la felicità umana si realizzerà grazie ai progressi scientifici. Nell'opera emerge la consacrazione del naturalismo scientifico e la rottura con il pensiero dei mistici e dei teosofi del secolo precedente, il desiderio di dominare magicamente o scientificamente la natura. La possibilità materiale di realizzare il sogno occidentale, l'ambizione di realizzare, mediante la scienza, la felicità sulla terra, rappresentano per l'uomo l'equivalente della salvezza eterna<sup>144</sup>. Bacon, sulla base del suo intuito e per le possibilità obiettive e reali dei suoi tempi, riesce a

---

<sup>142</sup> M. Maurizi, *Adorno e il tempo del non identico*, op. cit., p.78.

<sup>143</sup> R. Mumford, *The story of Utopias*, Viking Press, New York 1922, p.108, trad. italiana di R. D'Agostino, *Storia dell'utopia*, Donzelli, Roma 2008.

<sup>144</sup> J. Servier, *Storia dell'utopia*, op. cit., p. 116.

scorgere un futuro incredibilmente autentico<sup>145</sup>.

La *Nova Atlantis* apre un capitolo inedito in Occidente. Un mondo chiuso, erede di un nuovo continente, che si fa carico di una nuova promessa. La scienza diventa la speranza all'origine di una nuova attesa e per molti filosofi l'invito ad un nuovo millenarismo<sup>146</sup>.

Le utopie inglesi della seconda metà del XVII secolo tengono, ovviamente, in considerazione la caduta del re e la dittatura di Cromwell. Tra le varie utopie del periodo degna di nota appare senza dubbio *The commonwealth of Oceana* di Harrington. Una repubblica con una costituzione ideale molto affine alla Repubblica di Venezia del Seicento. In Oceana vige la libertà religiosa, la distribuzione della terra e della ricchezza e, curiosamente, gli scapoli devono pagare una tassa sul celibato<sup>147</sup>. Anche qui si trovano servitori e proprietari, ma quest'ultimi, sono gli unici che possono partecipare al governo della Repubblica<sup>148</sup>. L'opera di Harrington, apparso nel 1686, è una rappresentazione razionale dell'Inghilterra contemporanea. Si riconoscono facilmente Londra nella capitale Emporium e Cromwell sotto i panni di Olphaus Megaletor. La costituzione di Oceana è repubblicana ma il potere esecutivo e quello giudiziario appartengono ad un "protettore" della Repubblica, ad Oceana la vita politica, viene regolata da un Senato incaricato di legiferare e da un'assemblea che tutela gli interessi del popolo. Il suo unico potere consiste nell'accettare o respingere le proposte del Senato<sup>149</sup>.

---

<sup>145</sup> E. Bloch, *Il principio speranza*, op. cit., p. 169.

<sup>146</sup> Ivi, p. 118.

<sup>147</sup> Come in Italia durante il fascismo. L'imposta, però, in questo caso gravava soltanto sui celibi, dato che il regime fascista voleva accrescere il numero dei matrimoni e, quindi, incrementare le nascite. Nel 1936 viene estesa anche ai celibi residenti nelle colonie, i quali, se non si fossero decisi a cambiare stato civile, sarebbero stati bersaglio di un'ulteriore penalità: in materia di lavoro, in caso di assunzioni o promozioni, a loro sarebbero stati preferiti gli uomini sposati e, tra questi, gli sposati con figli.

<sup>148</sup> Oceana fu oggetto di grande attenzione in America e molte delle sue idee furono incorporate nella costituzione delle colonie americane (cfr. B. Cattarinussi, *Utopia e Società*, op. cit., pp. 67-69).

<sup>149</sup> J. Servier, *Storia dell'utopia*, op. cit. p. 123.

La moda del “viaggi” satirici, inaugurata nel 1657 da Cyrano de Bergerac per criticare la religione, in particolare la Chiesa Cattolica principale alleata della monarchia, verrà utilizzata settanta anni più tardi da Jonathan Swift con i *Gulliver's Travel* per attaccare la società del suo tempo. L'opera di Swift, quanto il pensiero di Cirano de Bergerac, non si propone un ideale opposto alla realtà, piuttosto avanza una critica filosofica, mettendo in dubbio le regole della società in cui vive. Si tratta di un genere che sarà ripreso molto più tardi da Huxley e, in una certa misura, da George Orwell<sup>150</sup>.

Nel 1691 Robert Wallace intraprende i primi studi critici sulle utopie, discutendone il valore, i pregi ed i difetti, sia dal punto di vista teorico che da quello pratico. Wallace giunge alla conclusione che i migliori progetti di riforma sociale sono quelli di Platone e di Thomas More, poiché, secondo lui, proteggono l'individuo con leggi giuste liberandolo dal peso del libero arbitrio<sup>151</sup>.

La scoperta del nuovo mondo è coevo alla nascita dell'utopia di More. Il “faro” americano permette ai filosofi di edificare le loro prima utopie. Nel frattempo, le tumultuose ondata del millenarismo si sono imbattute sulle sponde del Nuovo Mondo. Questo continente, dove i primi navigatori avevano intravisto il paradiso terrestre, è diventato il vivaio di tutte le sette di dissidenti, presbiteriani, indipendenti e anglicani<sup>152</sup>.

Il popolo per assicurarsi la felicità deve servire e favorire un mondo di mercanti illuminati, i quali, grazie alla pace vivono in gran prosperità. Essi sono i successori dei saggi della Città del Sole, dei principi filosofi della nuova Atlantide, dei confratelli dell'Abbazia di Thelema. Nei loro viaggi immaginari, nei Paesi più lontani, gli utopisti trovano sempre un'immagine felice. I filosofi sono i soli in grado di emanare talune leggi di cui queste società hanno bisogno.

---

<sup>150</sup> Ivi, p. 147.

<sup>151</sup> Ivi, p. 136.

<sup>152</sup> Ivi, 147.

Campanella all'inizio del XVII secolo auspica una giornata lavorativa composta da sole quattro ore (simile all'attuale part-time) e il predicatore Andrea propone un modello educativo che potrebbe essere attuale ancora oggi<sup>153</sup>. Alla fine del XVII e all'inizio del XVIII secolo prendono piede teorie quali l'abolizione della proprietà privata, il diritto ad una infanzia felice, la soppressione della famiglia tradizionale, l'istruzione pubblica e gratuita (per la verità già presente nella Repubblica di Platone). La condanna della proprietà privata, il denaro ed il lavoro salariato vengono di norma considerati immorali o irrazionali, la solidarietà umana accettata come una cosa ovvia. Tutte queste idee, che potrebbero essere ritenute temerarie ancor oggi, nonostante non venissero in genere accettate, venivano immediatamente comprese ai più.<sup>154</sup> Ciò non significa che le utopie abbiano avuto sempre caratteristiche rivoluzionarie o progressiste; piuttosto, spesso è vero il contrario. Prima che le utopie venissero contaminate dallo spirito "realista" del mondo moderno poche tra di esse sono state veramente rivoluzionarie<sup>155</sup>.

La scoperta del Nuovo Mondo per lungo tempo continuerà ad esercitare una certa influenza sui filosofi e sugli intellettuali. Nel corso del XVI e XVII secolo i semiconosciuti continenti americani e australiani forniranno uno scenario ideale in cui proiettare la realtà di città come Londra o Parigi. Nel primo trentennio del XVII secolo le forme in cui si manifesta l'utopia sono associate, più o meno strettamente, ad un millenarismo molto marcato. Sembra quasi che l'utopia rifletta il clima filosofico del tramonto del Rinascimento. Sia Campanella che Andreaes con l'enciclopedismo, il loro universalismo intellettuale e la loro curiosità, rappresentano bene la fluidità e l'incertezza di questa età di passaggio verso la nuova scienza<sup>156</sup>.

---

<sup>153</sup> M. L. Berneri, *Viaggio attraverso Utopia*, op. cit., p. 20.

<sup>154</sup> *Ibidem*.

<sup>155</sup> *Ibidem*.

<sup>156</sup> V. I. Comparato, *Utopia*, Il Mulino, Bologna 2005, p. 96.

*New Atlantis* di Francis Bacon appare nel 1622. Nell'opera emerge la consacrazione del naturalismo scientifico e la rottura con il pensiero dei mistici dei teosofi del secolo precedente. L'opera presenta più aspetti fantascientifici che di utopia morale. La possibilità concreta di realizzare, grazie alla scienza, la felicità dell'uomo sulla terra, rappresenta l'equivalente della salvezza eterna<sup>157</sup>. *New Atlantis* apre un capitolo inedito in Occidente e si fa carico di una nuova "promessa"<sup>158</sup>.

Un secolo più tardi, usi e costumi, leggi, norme e tendenze egualitarie delle precedenti utopie, cominciano a far parte della letteratura utopica e contribuiscono, nell'immaginario collettivo, alla costruzione ideale di società più libere e libertarie. Le utopie della rivoluzione inglese — come il Leviatano di Thomas Hobbes — si occupano in modo particolare dei problemi economici e politici del tempo. In Francia nei secoli XVII e XVIII e, soprattutto sotto la monarchia assoluta di Luigi XIV, la mancanza del libero pensiero costringe gli scrittori a mascherare le loro opinioni all'interno delle favole e nelle satire che generalmente tendono a raffigurare il contrario di una Repubblica ideale<sup>159</sup>. Le utopie francesi dell'epoca, in quanto influenzate da Thomas More, erano tra di loro molto simili, tuttavia con una differenza sostanziale: le idee religiose (molto illuminate per quegli anni) occupano un posto più importante che nel passato<sup>160</sup>. È soprattutto in relazione alla sessualità che nella letteratura del XVIII secolo vi è una grande libertà. Da Platone in poi gli utopisti promulgano leggi sul matrimonio subordinate agli interessi dello Stato o della morale cristiana. Ora, invece, si cerca di rimuovere la costrizione sessuale morale ed intellettuale derivante dalla religione<sup>161</sup>. In *Thaiti* di Diderot gli uomini non sottostanno a restrizioni fisiche o

---

<sup>157</sup> J. Servier, *Storia dell'utopia*, op. cit., p. 116.

<sup>158</sup> Ivi, p. 118.

<sup>159</sup> M. L. Berneri, *Viaggio attraverso Utopia*, op. cit., pp. 200-206.

<sup>160</sup> Ivi, p. 208.

<sup>161</sup> Ivi, pp. 209-210.

morali, l'amore non conosce regole e a modo suo ogni uomo è un artista<sup>162</sup>.

## 1.7 Le utopie del Settecento

Il Settecento, è un periodo fecondo per il genere utopico. Gli utopisti in questi anni si esprimono nei modi più svariati: utopie monarchiche, repubblicane, anarchiche, elitarie, a democrazia diretta o rappresentativa. Ciò che le accomuna frequentemente è l'idea di "costituzione" e una fiducia generale nella legislazione. Pertanto, i fanciulli devono essere educati all'amore per la patria e al rispetto delle leggi dello Stato, dei genitori, degli anziani e dei loro compagni.

In questi anni c'è anche una letteratura con molte caratteristiche in comune con le utopie tradizionali. Descrizioni di piccole comunità ideali o immaginarie, principalmente ispirate alla storia della famiglia Robinson Crusoe. Se i "mitici" selvaggi descritti da Jean-Jacques Rousseau popolano svariate società utopiche del XVIII secolo, altri scrittori, in questo periodo, cercano di scoprire autentiche terre selvagge mai raggiunte dalla civiltà<sup>163</sup>.

Al vertice della scrittura utopica fondata sull'ipertrofia delle norme vi sono le forme letterarie, come quella di Morelly, il cui disegno utopico consiste sostanzialmente in un codice. Nel suo caso il legislatore è la natura stessa, il sostituto del legislatore divino. Qui, per definizione l'umanità aderisce consapevolmente per aver riconosciuto in essa la propria vera essenza della felicità.

La Rivoluzione francese e la Rivoluzione Industriale aprono nuovi orizzonti. Molti pensano che entrambe apporteranno una soluzione definitiva agli ingenti problemi della povertà e della disuguaglianza. In effetti, apparentemente non vi

---

<sup>162</sup> M. L. Berneri, *Viaggio attraverso Utopia*, op. cit., p. 366.

<sup>163</sup> *Ibidem*.

erano limiti all'aumento della produzione e non c'era motivo di ritenere che l'uguaglianza avrebbe imposto sacrifici a qualcuno, visto che non avrebbe dovuto ridurre la ricchezza delle persone benestanti, ma, al contrario, sollevare il tenore di vita dei più poveri.

Il 4 luglio 1776, il Congresso americano vota la Dichiarazione d'Indipendenza e d'Intesa redatta dal presidente Jefferson. La prima parte del documento è un richiamo, un riassunto della dottrina dei filosofi, una “Pietra filosofale”, quintessenza di tutte le utopie: “noi riteniamo in se stesse evidenti le seguenti verità: tutti gli uomini sono stati creati uguali; il Creatore ha concesso loro alcuni diritti inalienabili; tra questi, il diritto alla vita, alla libertà, e alla ricerca della felicità. I governi vengono insediati dagli uomini per garantir loro questi diritti. Il loro potere legittimo deriva dal consenso dei cittadini che li hanno eletti. Ogni qual volta un sistema di governo si allontana da questi principi, il popolo ha il diritto di abolirlo e d'instaurarne uno nuovo”<sup>164</sup>.

La Dichiarazione d'Indipendenza rappresenta il trionfo della ragione illuminata, una risposta del Nuovo Mondo ai sogni che l'Europa aveva tante volte proiettato al di là dell'oceano. Gli Americani offrono alla Francia un modo di risolvere le contraddizioni spirituali, intellettuali, sociali ed economiche. Il pensiero utopico, che si confonde così spesso con quello politico, riflette, a partire del secolo XVI, le aspirazioni della borghesia<sup>165</sup>.

In sostanza, l'utopia settecentesca si orienta verso una costruzione di un sistema politico, una vera e propria “organizzazione” della società civile europea. L'utopismo in questa prospettiva esiste certamente, ma, non si tratta di una visione del tutto astratta, nel senso di una fantasia isolata dalla realtà politica del tempo, bensì, come dimostrano i progetti di Saint-Pierre e di Rousseau, di un tentativo immaginoso di dar corpo ad una effettiva realtà storica<sup>166</sup>. Troviamo una

---

<sup>164</sup> Cfr. J. Servier, *Storia dell'utopia*, op. cit., p. 148.

<sup>165</sup> *Ibidem*.

<sup>166</sup> M. Adriani, *L'Utopia*, op. cit., p. 136.

conferma ulteriore nella posizione del filosofo Kant, il quale s'inserisce in questa traiettoria utopistica-pacifistica con lo scritto del 1795 *Zum ewigen Frieden*<sup>167</sup>.

Kant giudica vana la questione sull'utopismo della pace perpetua, perché egli pensa ad una utopia impegnata storicamente e politicamente qualificabile. E, in coerenza con tale intuizione, scrive il suo saggio nel quale, quando il problema della pace perpetua viene prospettata lungo la linea risolutiva dello stesso processo naturale della storia umana, quell'alternativa viene chiaramente a dissolversi<sup>168</sup>.

Con Kant, è evidente, l'utopia settecentesca riafferma la sua vocazione politica nel suo aspetto pacifistico. Infatti, la natura a cui Kant si appella è la natura che opera nel corso della vicenda dell'umanità, provvidenzialmente, ossia, nel senso genuino del pensiero kantiano, storicamente. L'immagine kantiana della natura *daedala rerum* ci riporta a buon diritto all'altro aspetto dell'utopia settecentesca, politico, non pacifistico e centrato sul tema della "città ideale"<sup>169</sup>. Al di sopra di tutte le controversie grandi e piccole, la cultura settecentesca si ritrova, in politica, sul piano della perfezione o almeno della perfettibilità. Vi è la presunzione e il desiderio di instaurare la grande *civitas* umana secondo natura seguendo il criterio "infallibile" dell'autosufficienza naturale e razionale. In altri termini, in forma sistematica e con un notevole senso di sicurezza e di ottimismo, l'utopia illuminista si manifesta come un tentativo di delineare la figura di una "città terrena" nella quale siano rappresentati i caratteri che la tradizione aveva attribuito alla "città celeste"<sup>170</sup>.

Fino ad allora la maggior parte degli scrittori utopisti, tranne in alcuni casi, (d esempio Bacon) concepivano i progressi soprattutto in termini di miglioramento

---

<sup>167</sup> Kant scrive *Zum ewigen Frieden (Per la pace perpetua)* nel 1795, sull'onda dell'entusiasmo della pace di Basilea. La Prussia, infatti, aveva finalmente riconosciuto l'esistenza dello Stato rivoluzionario francese per il quale Kant dimostrava una grande simpatia (*Ibidem*).

<sup>168</sup> Ivi, p. 137.

<sup>169</sup> Ivi, p. 138.

<sup>170</sup> M. Adriani, *L'utopia*, op. cit., pp. 138-139.

mentale, fisico e morale degli uomini. Essi credevano che si potessero raggiungere dei miglioramenti notevoli se ai beni materiali, che corrompono la mente, non venisse attribuita un'importanza eccessiva. Ora, eccetto *News from Nowhere* di William Morris, che d'altra parte non proclama la sua società come l'unica perfetta e desiderabile, ma esprime semplicemente una preferenza personale, le società utopiche sono estremamente materialiste; luoghi dove si stima la felicità in termini di beni di consumo come l'abbigliamento, l'arredamento e la varietà dei cibi a disposizione<sup>171</sup>.

In questo periodo, allorché le scoperte scientifiche sembrano risolvere ogni genere di problema. L'avvenire prende una apparenza sempre più promettente; ed è infatti nel futuro che Louis Sebastien Mercier colloca l'ambiente innovatore della sua opera *L'An 2440*, pubblicata nel 1770. Collocata nel futuro l'idea utopica sembra essere sempre più realizzabile. Anche se esiste qualche esempio anteriore di questo genere, è per lo più accettato il fatto che l'opera di Mercier introduca una nuova variazione ucronica nel genere letterario utopico.

La rivoluzione industriale, spinta dal progresso tecnologico e dallo sviluppo dei mezzi di produzione attraverso una maggiore organizzazione delle forze produttive, rappresentava un impulso importante per il capitalismo. Tuttavia, l'ambiente competitivo del capitalismo durante l'industrializzazione darà luogo ad un caos economico che s'intreccerà ad una disorganizzazione nella produzione.

L'impetuosa corrente del pensiero utopico francese si è, per così dire, prosciugata. Il mondo ha gli occhi fissi sull'Inghilterra che costruisce sulla terra la città del giusto profitto, dove il lavoro è immediatamente compensato dalla ricchezza, e i peccatori, cioè gli oziosi sono puniti con la miseria. L'ideale puritano è divenuto un sistema, un'organizzazione sociale. L'opera di Adam Smith, *The wealth of Nations* apparsa nel 1786, più che un sistema economico propriamente detto, rappresenta un quadro d'insieme di fenomeni cronici, una

---

<sup>171</sup> J. Servier, *Storia dell'utopia*, op. cit., p. 245.

loro riorganizzazione in una prospettiva scientifica fondata a sua volta su un'etica sottintesa: "l'arricchitevi" divenuto motore della società moderna.

Adam Smith considera il mondo del lavoro come un vasto laboratorio dove ognuno assolve un compito preciso nell'interesse comune. Si sottolinea soprattutto l'impulso del movente psicologico alla base di ogni attività economica. Gli individui, mossi dal desiderio umano di acquisire nuove ricchezze da un lato, e dal principio di simpatia dall'altro, vanno alla ricerca dell'apprezzamento degli altri, ed iniziano a lavorare, a costruire e ad accumulare, favorendo di conseguenza la produzione economica. Adam Smith non scrive un manifesto profetico in favore della nuova società industriale, ma affronta il problema della produzione nel suo insieme, in base ai dati di cui dispone<sup>172</sup>.

### **1.8 L'utopia positivista**

La natura sociologica dell'utopia positivista sembra ispirarsi ad un progetto politico atto a realizzare un mondo nuovo basato sullo spirito dell'umanesimo scientifico. Naturalmente questo implica, stando alla tradizione occidentale da Immanuel Kant in poi, una fiducia grandiosa nelle capacità umane<sup>173</sup>. Il futuro rappresenta l'immagine di un sogno, ma non il programma per la sua realizzazione. Il primo progetto utopico di Saint-Simon è formulato nel suo testo, *Lettres d'un habitant de Genève à ses contemporains*, scritto nel 1803. Quest'opera esprime un orientamento nettamente razionalistico. La sua forma è quella di una rivelazione, ma il suo contenuto è quello di un progetto di scienza sociale. La forma profetica è tipica delle utopie, così come l'uso del tempo futuro per indicare ciò che accadrà. Il tema centrale di questa utopia è il potere della conoscenza, detenuto dagli intellettuali e dagli uomini di scienza; Saint-Simon

<sup>172</sup> J. Servier, *Storia dell'utopia*, op. cit., p. 163.

<sup>173</sup> Cfr. B. Cattarinussi, *Utopia e Società*, op. cit., p. 67.

parla, a questo proposito, di un governo sotto l'egida di Newton<sup>174</sup>.

Lo sfondo di questa forma di utopia deriverebbe principalmente da Bacon e dal suo scritto, *New Atlantis*. L'utopia di Bacon è essenzialmente una congiunzione tra le possibilità di una nazione illuminata e il potere degli uomini di scienza, una coalizione tra una nazione illuminata e il genio individuale<sup>175</sup>. L'idea è quella di sostituire una democrazia politica con una democrazia scientifica. Lo Stato rappresenta il supporto burocratico, tipico del corporativismo degli uomini di scienza. Gli uomini di scienza non hanno potere proprio, ma hanno il potere di liberare la creatività grazie ad una sorta di reazione a catena.

La società ottocentesca è pervasa di spirito progressista, sia sul versante sociale, che in quello dello sviluppo scientifico tecnologico. L'opera di Saint Simon, ad esempio, si sviluppa all'insegna dello scientismo, nella convinzione che tutti gli enigmi dell'universo siano stati decifrati o sul punto di esserlo, e che sia possibile prevedere il futuro del Pianeta fino al suo ultimo giorno. La scienza, per Saint-Simon non è soltanto ricerca di un nuovo spirito ma rappresenta il nuovo testamento in grado di diventare il fondamento filosofico del sistema politico<sup>176</sup>. L'assoluto della ragione, sostiene Saint-Simon, deve sostituire l'assoluto della fede. Il ruolo della scienza prendere il posto di quello della teologia.

La principale differenza tra Saint-Simon e Bacon sta nel fatto che mentre quest'ultimo pone l'accento sulle scienze fisiche — sul dominio della terra grazie alla conoscenza e quindi esprime una sorta di ideologia di tipo industriale derivante dalle scienze naturali — Saint-Simon punta sulle scienze sociali. La ragione in forza della quale Saint-Simon è in grado di trasferire il concetto di scienza dalle scienze naturali a quelle sociali sta nel fatto che egli mantiene la

---

<sup>174</sup> Ivi, pp. 316-317.

<sup>175</sup> Non bisogna dimenticare che Condorcet, esponente francese dell'Enciclopedia, è stato l'anello di congiunzione tra i vari socialisti utopisti francesi.

<sup>176</sup> J. Servier, *Storia dell'utopia*, op. cit., pp. 170-171.

legge newtoniana della gravitazione universale come principio unico, capace di governare tutti i fenomeni, sia fisici che morali. Perché la natura abbia un ordine, egli afferma, occorre che tutte le scienze abbiano il medesimo principio di fondo. E proprio per evitare che l'utopia scientifica diventi autodistruttiva che Saint-Simon compie un secondo passo. Promuove un'alleanza tra uomini di scienza e uomini dell'industria.

La scienza quindi, considerata fonte di verità assoluta alla quale si attribuisce imparzialità e obiettività, apre le porte alla nascita e al successivo sviluppo del positivismo. Quest'ultima corrente di pensiero finisce per determinare la negazione della filosofia intesa come *Weltanschauung*, riducendo la realtà ad una pura descrizione degli eventi senza previa delucidazione. Si fa strada il desiderio di ridurre la realtà a una mera descrizione scientifica priva di qualsiasi interpretazione, limitata ai risultati teorici derivanti dagli studi scientifici.

La caratteristica principale dell'utopia positivista sembra essere la totale e definitiva accettazione della teoria dell'evoluzione di Darwin. In questa fase storica si ritiene possibile controllare non solo la propria storia sociale, ma addirittura il proprio destino modificando la propria fisiologia ed i propri istinti. Questo processo, cominciato con l'umanesimo, finisce per sostituire il vecchio ed immutabile ordine delle cose con la scienza<sup>177</sup>. Ordine che, seppur con delle modalità distinte, si ritrova nelle diverse tradizioni religiose che avevano tenuto le redini delle società fino a quel momento. Più tardi, con l'avvento del razionalismo si stabiliscono nuove certezze basate sull'osservazione e sullo studio sistematico della natura e, al tempo stesso, tutte le sparirono gradualmente gran parte delle certezze derivanti dalle precedenti concezioni mitiche. Così la scienza viene riconosciuta, in virtù del fatto che è comprovabile ed accessibile ai più, senza limiti spazio-temporali, come un riferimento universalmente valido. La centralità dell'uomo nell'universo fa assumere alla scienza il ruolo organizzativo della

---

<sup>177</sup> Cfr. B. Cattarinussi, *Utopia e Società*, op. cit., pp. 83-84.

società, delegando il suo raggio d'azione ad un ordine della realtà puramente fisico e materiale, negando qualsivoglia realtà che trascenda i suoi ristretti margini<sup>178</sup>. Pertanto, ogni metafisica risulta subordinata ai progressi e ai risultati della ricerca scientifica, scartando tutto ciò che non può essere sottoposto a verifica sperimentale. In questo modo si nega l'esistenza di altri principi a livello cosmologico e lo sviluppo di una realtà immanente che fino ad allora aveva inevitabilmente mantenuto una relazione con la realtà trascendente.

Le classi dirigenti si rifiutano di accettare conclusioni ideologiche che travalichino i limiti delle teorie scientifico-naturalistiche e che quindi mettano in discussione l'ordine sociale esistente. Dal momento che una delle caratteristiche principali dell'epoca è l'utilizzo delle teorie socio-scientifiche in voga da parte delle classi dirigenti per mantenere e giustificare la struttura di sfruttamento, inevitabilmente, si manifesteranno in seguito le contraddizioni e i conflitti di classe esistenti. Da sempre le diverse ideologie moderne cercano di darsi una patina di scientificità per legittimare i propri progetti politici, presentandoli come delle realtà oggettive che porteranno prima o poi allo sviluppo storico. Ciò serve a giustificare le relazioni di potere all'interno di un ordine tecnocratico a cui spetta il compito dell'organizzazione scientifica del corpo sociale. Per questo viene limitato al massimo ogni giudizio di valore sulle teorie sociali che sono, invece, soggette ai risultati degli studi scientifici.

La scienza è, in ultima analisi, una fonte di potere e di conoscenza che ha ispirato la filosofia per lo sviluppo e la promozione di determinati obiettivi politici. Obiettivi che vengono ripresi e proiettati in svariate utopie moderne. È così che gli scrittori utopisti, da Thomas More a Campanella, passando per Fourier, Saint Simon, Owen e Marx e molti altri ancora, sviluppano una serie di utopie che, con modalità distinte, immaginano le loro future società ideali ispirandosi ai principi della scienza e della tecnica. Gli sviluppi scientifici e il continuo perfezionamento

---

<sup>178</sup> *Ibidem.*

della tecnica seguono una logica che diviene la norma, il punto di riferimento degli utopisti del periodo. Secondo questi criteri aumentando il livello di organizzazione si aumenterebbe automaticamente l'efficienza produttiva. È innegabile, quindi, il ruolo della scienza nella formulazione e nello sviluppo delle utopie del XIX e XX secolo. Le nuove scoperte ed invenzioni troveranno una rapida applicazione pratica, che si declinerà nella conquista di un nuovo modo di intendere la libertà, ovvero sia un maggiore dominio sulla natura grazie ad un aumento delle applicazioni scientifiche.

Malgrado ciò, in quei tempi vi è ancora una formidabile carica immaginativa. Si continuano a sognare mondi perfetti, ma a sognarli criticamente<sup>179</sup>. Ciò significa mettere in pratica la teoria, realizzare il sogno. Come sostiene il fondatore della sociologia Auguste Comte, questo vuol dire affidarsi ad una scienza in grado di verificare l'esigenza della fase storica di stabilire una società. Non a caso "società" diviene la parola-chiave della generazione successiva al 1830, e la scienza per eccellenza è rappresentata dalla sociologia<sup>180</sup>. Si procede "industrialisticamente", economicamente, perché l'idea di progresso, già risoltasi in quello di svolgimento, o addirittura di evoluzione, non può separarsi da quell'altra idea essenziale del "positivo". E progredire "positivamente" vuol dire, appunto, dar corpo ad una realtà effettiva, ad una umanità concreta, rispetto ai dualismi tradizionali di società ecclesiastica e di società civile, di società storica e di comunità ideale<sup>181</sup>.

Troviamo, cioè, di nuovo e ancor più decisamente di quanto non ci fosse dato di ravvisare in precedenza, la storia proiettata verso l'utopia, o, che è lo stesso, l'utopia allineata alla storia. E qui, proiezione e allineamento vogliono significare un'affinità, quasi un'omogeneità dei due termini, affinché risulti possibile il trascorrere dell'uno nell'altro, il *continuum* che assicura il positivo svolgersi della

---

<sup>179</sup> M. Adriani, *L'utopia nel mondo moderno*, op. cit., p. 165.

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

<sup>181</sup> *Ibidem*.

vicenda. Questo vuol dire pure che l'utopia si trova in una relativa incertezza data dal concorrere dei due fili in gioco: fantasia e scienza. Essa non intende rinunciare né all'una né all'altra; vuole essere insieme fantasia e scienza. Vuole così mantenersi fedele allo spirito del sogno di Saint-Simon, e soltanto in base a questa fedeltà affermarsi ancora come utopia.

Dicendo questo, non pensiamo tanto a Cabet e alla sua *Icarie*, definita da alcuni critici l'opera di un Franklin latino che cerca di unire l'utilitarismo anglosassone con la logica e la geometria francese. *Icarie* è un'utopia piuttosto statica, quintessenza dello spirito dell'ordine e della normalità, oltretutto nemmeno originale. Essa è un'utopia eminentemente "orizzontale", fondata su un'organizzazione sociale perfetta che ha alla base la garanzia della comunità di beni e nella struttura comunitaria la certezza che nasce e si sostiene di un regime di vita tale da far considerare i meccanismi di funzionamento della società di *Icarie* simili a quelli di una società di mutua assicurazione generale<sup>182</sup>. Si tratta di una comunità che intende operare in virtù di un principio scientifico basato sull'organizzazione, sulla regola razionale di vita: "parallelogrammi" e "falansteri" rispondono a questa esigenza organizzativa. Infatti, il tipo associativo, predicato tanto da Fourier come da Owen, è a carattere industriale. Le associazioni industriali hanno lo stesso modo naturale di organizzarsi di una società avviata a risolvere scientificamente i propri problemi. Società e scienza costituiscono ormai nell'utopia ottocentesca un binomio indissolubile<sup>183</sup>. Ecco, allora, che "quando il naturalismo, ormai divenuto storicismo, assumerà questo binomio come veicolo del proprio sviluppo, allora l'utopia sarà giunta al suo momento più impegnativo e storicamente più significativa"<sup>184</sup>.

Il mondo della fantascienza rappresenta l'espressione popolare di questo

---

<sup>182</sup> *Ibidem*.

<sup>183</sup> *Ivi*, p. 171.

<sup>184</sup> Ciò accadrà verso la metà dell'Ottocento, caratterizzerà tutta la seconda metà del XIX secolo ed inciderà anche nel XX secolo (*ibidem*).

desiderio di fuga dal presente. La fantascienza, utopia del XX secolo, assume alcune sue strutture significative dai secoli precedenti: dichiara risolti i problemi del momento e prospetta domani paradisiaci, in nome di una conoscenza scientifica ristretta ma dichiaratamente ottimista. Così, utopia e scienza si fondono indissolubilmente, perché sono entrambe “illusioni”, nel senso freudiano del termine<sup>185</sup>.

---

<sup>185</sup> Ciò che caratterizza l'illusione è il fatto di derivare da desideri umani; per questa ragione, essa si avvicina al concetto di idea delirante in contraddizione con la realtà (cfr. J. Servier, *Storia dell'utopia*, op. cit., pp. 264-265).

## Capitolo II

### EPISTEMOLOGIA E UTOPIA

#### 2.1 l'utopia tra fede e speranza

La condizione dell'esercizio di critica, o meglio, del pensiero in quanto tale, rappresenta l'immagine della speranza, ovvero, un assunto teorico che realizza la possibilità stessa della speranza<sup>186</sup>. Bloch è il primo, pur trattandosi di un aspetto fondamentale da sempre nel cristianesimo, a secolarizzare e, al tempo stesso, a fare della speranza un tema centrale della filosofia: ovvero a farne il concetto centrale della coscienza progressiva che contempla l'oggetto mondo contenente al proprio interno il soggetto della trasformazione. Vale a dire uno stato del mondo fondato oggettivamente, ma da realizzare soggettivamente (un intreccio di essere e coscienza)<sup>187</sup>. Il futuro è la dimensione temporale costitutiva degli esseri umani che diventa speranza nel singolo individuo. L'indagine filosofica sulla speranza diventa, dunque, rivelatrice<sup>188</sup>. Tuttavia, afferma Bloch, la speranza non è una disposizione naturale nell'uomo; essa richiede esercizio per non cedere alla disperazione e non appoggiarsi troppo al passato, alla ricerca di un Paradiso perduto. “La speranza è un concetto antitetico non soltanto all'angoscia, ma anche alla memoria[...] la speranza annega l'angoscia”<sup>189</sup>.

Hans Jonas contrappone esplicitamente, a *Il principio speranza (das Prinzip Hoffnung)* di Ernst Bloch, *Il principio responsabilità (Das Prinzip Verantwortung)*.

---

<sup>186</sup> M. Maurizi, *Adorno e il tempo del non identico*, op. cit., pp. 78-79.

<sup>187</sup> E. Bloch, *Il principio speranza*, op. cit., pp XXXV-XLV.

<sup>188</sup> Ivi, p. XVII.

<sup>189</sup> Ivi, p. 133.

La proposta di Jonas di un'etica della responsabilità concernente il futuro è stata anticipata in passato da tre forme di "etica del futuro": "la condotta della vita terrena fino al sacrificio della propria felicità in vista della salvezza eterna dell'anima; la preoccupazione preveggenze del legislatore e dello statista per il bene comune futuro; e la politica dell'utopia"<sup>190</sup>. La prima votata, secondo Jonas, ad un'etica dell'autoperfezione, egoistica e individualistica, riconferma l'arrestarsi al presente dell'etica tradizionale e, comunque sia, precipita secolarizzandosi alla stregua della religione rivelata<sup>191</sup>. La seconda si proietta in un futuro pensato come sostanzialmente identico al presente. "L'etica dell'escatologia rivoluzionaria considera se stessa come etica della transizione, mentre la terza, l'etica autentica le subentrerà a pieno diritto solo quando l'etica della transizione ne avrà creato le condizioni attraverso la propria autoeliminazione"<sup>192</sup>.

Dall'ampliamento della dimensione futura della responsabilità consegue l'utopia, con il connesso confronto con il marxismo: "la sola etica caratterizzata da una visione globale del futuro che già esista [...] che ha elevato appunto, nel suo legame con la tecnica, l'utopia a fine esplicito"<sup>193</sup>.

La speranza, sostiene Erich Fromm, è un elemento fondamentale di ogni tentativo di cambiare la società. Egli distingue la speranza passiva come l'attesa e la rassegnazione, da quella attiva, che è proiezione nel futuro<sup>194</sup>. La speranza è una condizione dell'essere, la fede è la convinzione in ciò che ancora non è stato dimostrato ed è accompagnata dalla speranza come stato d'animo che si rafforza con la sua negazione (frustrazione): fede e speranza sono entrambe visioni del presente in "stato di gestazione"<sup>195</sup>. In essa entra, in modo dirompente, l'elemento

---

<sup>190</sup> H. Jonas, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, a cura di P. Portinaro, (*Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, 1979), Einaudi, Torino 1990, p. 18.

<sup>191</sup> Ivi, p. 31.

<sup>192</sup> Ivi, p. 23.

<sup>193</sup> Ivi, pp. XXVIII-XXIX.

<sup>194</sup> E. Fromm, *La rivoluzione della speranza*, Bompiani, Milano 1985, p. 11.

<sup>195</sup> Ivi, pp. 16-27.

del desiderio e della volontà<sup>196</sup>. Per Bloch, la speranza non si esaurisce nella proiezione verso il futuro; “il domani vive nell'oggi”, esso è sempre richiesto, deve per forza esserci un punto d'appoggio, un presente, seppur utopico. Il contenuto fondamentale della speranza non è la speranza, bensì l'utopia<sup>197</sup>. Proprio perché la coscienza utopica non si accontenta di un cattivo presente, non tende ad una distanza incolmabile, ma vuole coincidere con l'oggetto del desiderio, esiste una “coincidenza” dell'attimo con l'eternità. Per questo, “nei grandi attimi in cui si squarcia la cortina della temporalità, cogliamo il senso profondo della meta a cui la speranza tende”<sup>198</sup>. Tale meta, che rappresenta il compito o l'orientamento, e non un semplice desiderio, viene definita “ideale”<sup>199</sup>. Ogni traguardo, da quello più semplice da raggiungere a quello più lontano o insensato, deve prima essere rappresentato mentalmente. L'oggetto della rappresentazione ideale agisce, quindi, come qualcosa di esistente<sup>200</sup>. L'ideale non può essere insegnato o corretto da semplici dati di fatto, il suo compito è di restare sempre in tensione rispetto a ciò che è divenuto in maniera fattuale. “L'ideale ha un correlato nei contenuti di speranza della tendenza-latenza; questo correlato rende possibile gli ideali etici come modelli, gli ideali estetici come pre-apparizioni[...]”<sup>201</sup>.

Ci si chiede se la speranza, o anche la certezza di una trasformazione dell'umanità, non sia presente almeno in quegli autori che, anziché nella terra lontana, proiettano il loro progetto in un tempo lontano, cioè nel futuro dell'umanità; a cominciare da *L'an 2440* di Mercier; o nei piani orientati alla formazione di comunità esemplari. Quegli utopisti che vengono definiti da Marx ed Engels “ingegneri sociali”: Owen, Fourier e Cabet<sup>202</sup>.

---

<sup>196</sup> E. Bloch, *Il principio speranza*, op. cit., p. 172.

<sup>197</sup> Ivi, pp. 172 e p. 370.

<sup>198</sup> Ivi, p. 370 e p. 1586.

<sup>199</sup> Ivi, p. 195.

<sup>200</sup> *Ibidem*.

<sup>201</sup> Ivi, p. 204.

<sup>202</sup> Si noti che quando Marx dice che la classe operaia non ha ideali da realizzare, questa affermazione non si riferisce al raggiungimento di scopi concreti, bensì soltanto ai fini astratti e provenienti dall'esterno (ivi, p. 205).

Erich Fromm entra in polemica con Marcuse, definito “un intellettuale alienato che spaccia la sua personale disperazione per una teoria sociale”<sup>203</sup>. Fromm sottolinea come la rivoluzione non si possa fondare sulla sfiducia (grande rifiuto), poiché i conflitti sociali non scompaiano semplicemente con la soddisfazione materiale dei bisogni<sup>204</sup>. Marcuse da parte sua è convinto che la teoria critica della società non possieda i concetti in grado di colmare il divario tra il presente ed il futuro: “non avendo promesse da fare, né successi da mostrare, essa rimane negativa”<sup>205</sup>. Così facendo la teoria critica rimane fedele a coloro che, privi di speranze, danno la vita per il “grande rifiuto”<sup>206</sup>. secondo Marcuse Il compito della filosofia consiste, invece, nel comprendere il mondo in cui si vive e nell'opporre un grande rifiuto alla società esistente, tenendo in piedi le possibilità di alternative e mantenendosi fedeli al contenuto universale dei concetti. Il concetto di libertà, ad esempio, racchiude anche tutta la libertà che non si è ancora realizzata<sup>207</sup>. Diversa è la considerazione di Marcuse sul progresso della tecnologia Ne *L'uomo a una dimensione*. Per un verso essa, innalzando il livello di vita delle varie classi sociali, è funzionale alla costruzione di una società migliore, ma per l'altro può esser responsabile di un peggioramento dell'esistente, diventando parte della logica del potere ai fini di perpetuare lo sfruttamento e reprimere il carattere potenzialmente rivoluzionario della tecnica. Infatti, i progressi tecnici generano il bisogno ossessivo di produrre e consumare, oltre ad ottundere la capacità di opporsi al sistema. Ed è proprio la concessione di libertà apparenti che permette al sistema di perpetuare il controllo. La società, nel momento in cui il soggetto delle scelte individuali diviene la collettività, produce un generale conformismo. Il pensiero diventa unidimensionale, incapace

---

<sup>203</sup> E. Fromm, *La rivoluzione della speranza*, op. cit., p 14.

<sup>204</sup> Ivi, p. 126.

<sup>205</sup> H. Marcuse, *L'uomo a una dimensione (One-Dimensional Man*, 1964), trad. it. di T. Gallino, Einaudi, Torino 1999 (I ediz. 1967), p. 265.

<sup>206</sup> *Ibidem*.

<sup>207</sup> Ivi, pp. 196-265.

di una reale opposizione<sup>208</sup>.

Marcuse assegna una funzione fondamentale all'immaginazione, la quale è indipendente dai dati di fatto ed è capace di vedere un oggetto anche se non è presente<sup>209</sup>. Più che alla classe lavoratrice, la quale appare sempre più integrata nel sistema di cui tende a dividerne i valori, Marcuse guarda agli studenti, ai perseguitati, ai reietti, agli stranieri, ai gruppi marginali come i neri e ai guerriglieri del terzo mondo, come potenziali soggetti rivoluzionari. Al tempo stesso, tuttavia, egli riconosce la loro impotenza, a meno che non si alleino con altre forze di opposizione più organizzate all'interno della società<sup>210</sup>. Nell'esperienza storica di questi nuovi movimenti di protesta e di rivolta, almeno in un primo momento, Marcuse giustifica la violenza verso il sistema. Egli vede in questi movimenti, in quanto mossi dal *telos* della verità, una possibile liberazione da ogni forma di repressione finora esistita e, quindi, la fine dell'utopia<sup>211</sup>. *One-Dimensional Man*, termina con una citazione di Walter Benjamin: "è solo per merito dei disperati che ci è data la speranza". Il vero paradosso è che proprio quest'opera, che preclude così drasticamente ogni possibilità di cambiamento e di opposizione, diventerà il vademecum dei rivoluzionari del '68.

Per Fromm l'adorazione del futuro, che è un altro segno dell'adorazione del progresso (o meglio, l'alienazione della speranza), invece di mettersi in gioco e fare qualcosa, rimanda ai posteri l'azione senza parteciparvi. L'attesa passiva rappresenta una forma mistificata di impotenza e disperazione<sup>212</sup>. Per Bloch "Il futuro contiene quel che si teme o quel che si spera"; quindi se non si frustrano le aspirazioni umane contiene solo quello che si spera<sup>213</sup>. Secondo Fromm sperare

---

<sup>208</sup> Ivi, pp. 262-265.

<sup>209</sup> L'"immaginazione al potere" diventerà la parola d'ordine della grande rivolta studentesca del '68.

<sup>210</sup> Ivi, pp. 265.

<sup>211</sup> Ivi, pp. 265-266.

<sup>212</sup> E. Fromm, *La rivoluzione della speranza*, op. cit., p. 13.

<sup>213</sup> Bloch pare dimenticarsi della morte che, se si teme, non è perché venga frustrata qualche aspettativa o desiderio, bensì perché è un'insopprimibile condizione umana che accompagna gli esseri umani durante tutta la loro esistenza.

vuol dire essere sempre pronti ad affrontare ciò che non è ancora nato e, allo stesso tempo, a non disperarsi se non nasce nulla durante l'esistenza. Nelle sue aspirazioni ogni uomo vive innanzitutto nel futuro. Non ha senso sperare in ciò che già c'è o in ciò che non potrà svilupparsi. Chi non ha speranza o ne ha troppo poca sceglie una vita agiata oppure la violenza; "coloro che sperano ardentemente vedono e amano ogni segno di una nuova vita e sono pronti ad aiutare la nascita di ciò che è pronto a venire al mondo"<sup>214</sup>. La funzione ed il contenuto della speranza vengono esperiti continuamente; eccetto quando una società invecchia ed entra in una fase di decadenza<sup>215</sup>.

Uno degli errori più comuni, ammonisce Fromm, per quanto concerne la confusione che regna riguardo al concetto di speranza è quello di non distinguere tra speranza conscia ed inconscia. La maggior parte delle persone, ad esempio, non ammetterebbe mai di provare sentimenti come la solitudine, la paura o la noia. Il nostro modello sociale non ammette che l'uomo di successo possa sentirsi solo o spaventato. Per costui il suo deve essere il migliore dei mondi possibili; per avanzare in una società ipercompetitiva egli deve reprimere tutti questi sentimenti<sup>216</sup>. Ci sono molte persone che si sentono "consciamente fiduciosi e inconsciamente disperati". Ciò che è importante nell'analisi della speranza non è ciò che si pensa rispetto ai propri sentimenti ma quello che realmente si prova<sup>217</sup>. Quando la speranza scompare la vita perde significato. La speranza è un elemento intrinseco della struttura umana, della dinamica dello spirito; essa è strettamente collegata alla fede<sup>218</sup>. La fede non è, sottolinea acutamente Fromm, come a volte si pensa, una forma indebolita di credenza o conoscenza in qualcuno o in qualcosa; la fede è la convinzione in ciò che non è stato ancora dimostrato, la conoscenza di una reale possibilità. Essa è razionale

<sup>214</sup> Ivi, p. 15.

<sup>215</sup> Un po' quello che sta accadendo oggi nel mondo occidentale, in cui la paura si sta antepo-  
nendo con sempre maggior vigore alla speranza (cfr. E. Bloch, *Il principio speranza*, op. cit., pp. 6-7).

<sup>216</sup> Ivi, pp. 15-16.

<sup>217</sup> Ivi, p. 16.

<sup>218</sup> Ivi, p. 19.

quando si riferisce alla conoscenza del reale non ancora manifestatosi. Si basa sulla facoltà di conoscere e discernere, oltre la superficie per coglierne l'essenza<sup>219</sup>. La speranza non è la previsione del futuro ma la visione di un presente in gestazione; si tratta di una certezza su un possibilità reale, ma “non nel senso di irrefutabile prevedibilità”<sup>220</sup>. È certezza, segnala Fromm, nei termini della visione e della comprensione umana, ma non nel risultato finale della realtà. Non si ha bisogno di fede in ciò che si può scientificamente dimostrare, né in ciò che è impossibile. La fede si fonda sul nostro vissuto, sulla nostra capacità di cambiare, sulla speranza che anche gli altri possano cambiare. È questo il paradosso della fede è “la certezza dell'incertezza”<sup>221</sup>.

Hegel critica la mera possibilità astratta della speranza. Egli afferma che solo ciò che arriva a realizzarsi merita la definizione di possibile, in quanto obbedisce alla logica dell'idea che si riproduce nel reale. È proprio in questo momento che l'idea esce dal mondo del possibile per entrare in quello dell'esistente<sup>222</sup>. La mera possibilità, al contrario della possibilità determinata che è reale, non è altro che uno pseudoconcetto, privo di contraddizioni interne, un pensiero indeterminato<sup>223</sup>.

Fromm individua un altro elemento collegato alla speranza: il coraggio o, come lo definiva Spinoza, la fermezza, ovvero sia la capacità di resistere alla tentazione di compromettere la speranza trasformandola in vuoto ottimismo o in fede irrazionale; il coraggio di dire “no” quando il “mondo” vuol sentirsi dire “sì”<sup>224</sup>. Speranza e fede, in quanto elementi essenziali della vita umana per la loro natura cercano di superare continuamente, sia individualmente che a livello sociale, lo *status quo*. La società come l'individuo, se non si sviluppa decade; se non supera lo *status quo*, ma coltivando l'illusione di non alterare una

---

<sup>219</sup> *Ibidem*.

<sup>220</sup> *Ivi*, p. 20.

<sup>221</sup> *Ibidem*.

<sup>222</sup> T. Adorno, *Tre studi su Hegel*, Il Mulino, Bologna 1976, p. 125.

<sup>223</sup> *Ibidem*.

<sup>224</sup> *Ivi*, p. 21.

determinata situazione in un verso o nell'altro, peggiora. Si tratta, come ammonisce Fromm, di un'illusione pericolosa: nel momento in cui ci si ferma comincia la decadenza<sup>225</sup>.

Un'illusione, scrive Freud, non è un errore. Postulare una teoria geocentrica, credere che la terra sia piatta o "la convinzione di Aristotele, diffusa ancora oggi, secondo la quale i parassiti si sviluppano dal sudiciume[...] sono errori<sup>226</sup>". Mentre un'illusione è, ad esempio, quella di Cristoforo Colombo quando crede di aver scoperto una nuova rotta per le Indie; "il contributo del suo desiderio a questo errore è assai evidente"<sup>227</sup>. Perciò si può definire illusione una credenza in cui nelle sue motivazioni prevale l'appagamento del desiderio, prescindendo dalla sua relazione con la realtà, e rinunciando in tal modo alla propria conferma<sup>228</sup>.

Per molti secoli la fede in un Dio onnisciente ed onnipotente aveva fissato i principi etico-morali del comportamento umano; la Chiesa "interpretava" questi principi e l'individuo, osservandone le norme, era certo di essere sulla via della salvezza e di assicurarsi un posto in paradiso. Della religione, pertanto, rimarca più volte Bloch, va conservato quel formidabile semenzaio di speranze in un mondo migliore, e di proteste di fronte alle ingiustizie del mondo attuale<sup>229</sup>.

Con gli sviluppi della scienza la religione perde progressivamente importanza e comincia a profilarsi il pericolo di una perdita di valori morali e spirituali ben sintetizzati nella famosa frase di Dostoevskij: "Se Dio non c'è tutto è possibile"<sup>230</sup>. Nel XVIII e XIX secolo si è cercato di creare un sostituto della religione: Robespierre non ci è riuscito perché, a detta di Fromm, l'"idolatria" della posterità ed il suo materialismo illuminista gli hanno impedito di vedere gli elementi

---

<sup>225</sup> Ivi, p. 23.

<sup>226</sup> S. Freud, *L'avvenire di un'illusione*, Bollati Boringhieri, Torino 1975, p. 50.

<sup>227</sup> *Ibidem*.

<sup>228</sup> Ivi, p.51.

<sup>229</sup> Nonostante la Chiesa varie volte abbia cercato di disinnescare le proteste volgendo le speranze verso una consolatoria meta ultramondana.

<sup>230</sup> Ivi, pp. 157-158.

necessari per fondare una nuova religione. Analogamente Comte pensa ad una nuova religione, ma il suo positivismo gli rende ugualmente impossibile una risposta adeguata. L'uomo, infatti, sposterà gradualmente le proprie certezze verso la scienza, ma il crescente senso di impotenza e la solitudine dell'uomo "postpositivista" e postmoderno gli faranno perdere la fiducia anche nella scienza. Erich Fromm sosteneva che l'uomo voleva cambiare la "certezza incerta che poteva offrire il pensiero razionale con una "certezza assoluta", basata sulla prevedibilità e scientificamente dimostrabile<sup>231</sup>. Ma le persone "impazziscono" se non trovano uno schema di riferimento che gli permetta di orientarsi in un mondo sempre più complesso. L'essere umano finisce in questo modo per sentirsi sempre più solo, sradicato e disorientato. Purtroppo, molto spesso le persone che hanno fede e speranza sono poco realiste, mentre quelle realiste difettano sia di fede che di speranza<sup>232</sup>.

## 2.2 L'utopia religiosa

L'idea di una riforma radicale per migliorare l'umanità è sempre esistita e si è estrinsecata con varie modalità attraverso i tempi: essa è il sogno dell'Occidente, la nostalgia del Paradiso Perduto e il tentativo di giungere ad una Terra Promessa<sup>233</sup>. I sogni greci si situavano per la maggior parte nell'"aldiquà"; la felicità e con esse le sue istituzioni erano poste in modo immanente nella vita esistente, cui fungevano da modello<sup>234</sup>. Ma nella Roma in decadenza non c'era più nulla di immanente che potesse servire da modello. Bloch azzarda che tra le varie "salvezze" in concorrenza tra loro ha avuto la meglio — "sfruttando

---

<sup>231</sup> Ivi, pp. 58-59.

<sup>232</sup> Ivi, pp. 158-185.

<sup>233</sup> J. Servier, *Storia dell'utopia*, op. cit., p. 8.

<sup>234</sup> E. Bloch, *Il principio speranza*, op. cit., p. 576.

politicamente questo bisogno di novità — il cristianesimo paolino”<sup>235</sup>.

Pur nelle evidenti differenze di forma letteraria, di “moralità”, e in genere di cultura, le analogie che esistono tra gli scritti utopistici e la religioni non sono occasionali o limitate alla superficie. L'interesse nei confronti dei segreti del cosmo, è una diretta conseguenza di quella che in termini moderni chiameremmo una “mentalità religiosa”. Infatti, nel racconto fantastico la terra di utopia suole delinearsi attraverso una rivelazione, che è un fatto tipicamente religioso. Sembra che non si possa fare a meno di connettere l'inizio dell'esperienza utopica con qualcosa che abbia un sapore di miracolo, anche se si vuole restare su un terreno naturale e razionale<sup>236</sup>. *New Atlantis* si apre con l'apparizione di una mirabile colonna luminosa sul mare portante una croce alla sommità, che una volta dissolta, lascia galleggiante sulle onde una piccola arca di legno contenente una Bibbia e una missiva dell'apostolo Bartolomeo, mandante della piccola arca sul mare e del precetto evangelico di cui essa è veicolo<sup>237</sup>. Analogamente, la *Civitas Solis* di Campanella inizia con una apparizione: nel mezzo del mare, la montagna altissima che si eleva distinta in sette gironi che prendono il nome dai sette pianeti, la cui scalata, via via che si procede verso l'alto, diventa sempre più difficile<sup>238</sup>. Si assiste, dunque, ad un progressivo avvicinamento tra la dimensione sacra e quella profana. Anche, l'utopia di Morelly costituisce una geografia spirituale. Sicura di se stessa, completa nella sua costituzione organica e stabile nella sua persuasione morale, l'utopia diviene con Morelly non soltanto incontro formale di realtà e di idealità, ma identità di sostanza sacro-profana, ossia identificazione tra Chiesa e Stato.<sup>239</sup> I tentativi precedenti offrivano prospettive in qualche modo compromissorie fra i due elementi, l'uno politico e statale, l'altro religioso ed ecclesiastico, ognuno dei quali, pur essendo sollecitato a comporsi

---

<sup>235</sup> *Ibidem*.

<sup>236</sup> M. Adriani, *L' utopia*, op. cit., pp. 100-101.

<sup>237</sup> F. Bacone, *Nuova Atlantide*, a cura di P. Rossi, (*New Atlantis, 1627*), SE, Milano 2013, p. 64.

<sup>238</sup> M. Adriani, *L' utopia*, op. cit., p. 101.

<sup>239</sup> A. Maffey, *L' utopia della ragione*, presentazione di Luigi Firpo, Bibliopolis, Napoli 1987, *passim*.

con il reciproco, non riusciva a trovare la nota sanzionatrice dell'unità e conservava il suo rilievo particolare<sup>240</sup>.

Nelle precedenti utopie succedeva che le due tendenze, la teocratica e la "statocratica", si alternavano rivendicandosi in esclusiva quale unico valore in campo e dichiarando entrambe la subordinazione dell'altro nei propri confronti: o la Chiesa si riversava tutta nello Stato, e il fenomeno religioso era assunto radicalmente in termini politici, o lo Stato entrava nell'ambito di un'esperienza sacra e diventava una funzione della Chiesa<sup>241</sup>. Si può osservare che si tratta, dopo tutto, del riemergere di due atteggiamenti tradizionali: teocrazia e cesaropapismo. Ma, a parte notevoli differenze di natura teorica, il fatto importante è che ora l'utopia settecentesca, sul piano dei principi, si batte per una politica ormai al di sopra di ogni questione di parte, religiosa o politica, perché si dichiara retta da uno *jus*, inequivocabilmente e allo stesso tempo, divino e umano<sup>242</sup>.

Con l'opera il *Code de la nature* di Morelly si giunge alla nozione centrale e unitaria della natura, definita dalla duplice concorrenza del motivo politico e di quello religioso<sup>243</sup>. È così, in questa grande fantasia settecentesca che è il *Codice della Natura* di Morelly, l'utopia si profila con evidenza terribile nella figura, ormai omogenea, dell'unità Stato-Chiesa, nella quale la natura divina celebra il suo trionfo. L'utopia di Morelly si muove polemicamente contro ogni tentativo di evasione dal mondo<sup>244</sup>.

Servier scrive che, ad un certo punto, l'Occidente è stato segnato dalla doppia promessa di un Dio che l'ha distinto e l'ha isolato dal resto dell'umanità. Il pensiero occidentale è nato nel corso del cammino d'Israele verso la Terra

---

<sup>240</sup> M. Adriani, *L'utopia*, op. cit. p. 140.

<sup>241</sup> Ivi, p. 141.

<sup>242</sup> *Ibidem*.

<sup>243</sup> *Ibidem*.

<sup>244</sup> Ivi, p. 142-143.

Promessa e nell'attesa del Messia<sup>245</sup>. La conseguenza, dal momento in cui il cristianesimo è divenuto la religione dell'Occidente, è stata duplice: da un lato pensare alla città perfetta, alla città giusta, alla città radiosa (intesa come ricordo e nostalgia del Paradiso Perduto), quindi all'idealizzazione e forse alla sua realizzazione sulla terra (da qui la nascita del pensiero utopico); dall'altro il pensiero millenarista, l'attesa del Messia al volgere dei tempi, e quindi, nell'ambito di una visione apocalittica, la predisposizione psicologica e spirituale ad attuarla affrettandola, anche con metodi cruenti, per giungere il prima possibile alla Terra Promessa<sup>246</sup>. La mitologia del progresso scivola e si trasforma in quella della storia, nella concretezza incrementativa di un paradiso inserito nella relatività della vicenda mondana<sup>247</sup>. L'utopia, immaginata in genere come una città protetta da mura o separata da canali e fiumi, o come un'isola circondata dal mare, non è niente altro che il simbolismo della Madre che ha preso il posto del Padre: è una società chiusa, "immobile in un eterno presente"<sup>248</sup>.

Si può sostenere che in questa secolarizzazione di un antico ideale religioso, quello dell'avvento della Città di Dio, qualcosa di questa idea religiosa è rimasta, però, in una forma che rischia con il tempo di divenire pericolosa, essendo una forma di pensiero utopico desiderosa di realizzarsi in questo mondo. Qualcosa di molto simile all'assolutismo, che possiamo rintracciare in tutti i continui rimandi, nella letteratura e nel pensiero utopici, agli ideali di sommo bene e di perfezione ideale e totale. Sommo bene e perfezione ideale che le religioni rivelate hanno sempre immaginato come relegate in un mondo non umano, e quindi in un mondo che può e deve essere oggetto di speranza, oggetto di attesa. Assieme alla consapevolezza che si tratta sempre di qualche cosa al di fuori della portata e delle possibilità dell'uomo terreno e dei limiti della condizione umana. L'utopia,

---

<sup>245</sup> J. Servier, *Storia dell'utopia*, op. cit., p. 8.

<sup>246</sup> *Ibidem*.

<sup>247</sup> M. Adriani, *L'utopia*, op. cit. p. 150.

<sup>248</sup> *Ivi*, p. 9.

in qualche maniera, eredita questo ideale, ma contemporaneamente pretende di realizzarlo in terra. E proprio questa pretesa è all'origine della sua pericolosità. In sostanza, la religione sembra porsi in una modalità dialettica fra l'ideologia e l'utopia: funziona come un'ideologia quando giustifica il sistema esistente di potere, ma funziona altresì come utopia quando funge da critica alla società, al sistema di potere e quando tenta di smascherare gli "idoli" del mercato e del consumismo<sup>249</sup>.

In definitiva, le religioni potrebbero insegnarci la seguente e banale verità: non vivremo mai in una società perfetta, non possiamo aspettarci che tutti i nostri bisogni verranno soddisfatti; non vale neppure la pena di sognare una simile condizione. La spirale senza fine dei bisogni umani che si moltiplicano e che si sospingono l'uno con l'altro in una sorta di movimento autocatalitico, sono soltanto un sintomo della disperata fuga in avanti dell'uomo di fronte alle difficoltà di un'esistenza che non è più in grado di sostenere; di un'esistenza che si cerca a torto di perfezionare inseguendo il soddisfacimento totale e irraggiungibile dei bisogni umani.

### **2.3 Utopia e millenarismo**

Per nulla immune dall'utopia, il comunismo di Marx, attraversato da una corrente messianica, si rivela una forma secolarizzata di escatologia apocalittica. A questo proposito Buber distingue due forme di nostalgia del giusto: l'escatologia, che è immagine di un tempo perfetto e si annuncia come

---

<sup>249</sup> Negli ultimi tempi la Chiesa sta lanciando costanti accuse alla società del libero mercato. Papa Francesco ritorna spesso sul tema del feticismo del denaro e dell'idolatria del mercato. Il pontefice ripete incessantemente che nella dittatura di un'economia senza uno scopo veramente umano, la crisi mondiale che investe la finanza e, soprattutto, la grave mancanza di un orientamento antropologico, riducono l'essere umano ad uno solo dei suoi bisogni: il consumo.

compimento della creazione; l'utopia, che è immagine di uno spazio perfetto e promette una vita in comune fondata sulla giustizia. Nell'escatologia l'avvento del Regno è rimesso alla volontà di Dio, mentre nell'utopia tutto è affidato all'iniziativa dell'uomo. Entrambe rinviano alla "perfezione, nell'intensità luminosa dell'assoluto"<sup>250</sup>.

Per chiarire la convergenza tra l'una e l'altra Buber introduce una distinzione all'interno dell'escatologia. Vi è una escatologia profetica, in cui ciascun individuo è chiamato a partecipare alla redenzione, e una escatologia apocalittica dove il processo di redenzione è fissato dai primordi, è predeterminato sin nei particolari e utilizza gli uomini come strumenti. L'escatologia profetica viene da Israele, quella apocalittica dall'antico Iran<sup>251</sup>. L'età dei lumi ha privato del suo influsso l'escatologia religiosa. L'uomo disincantato non riesce più a credere nella redenzione futura. Eppure l'escatologia non è scomparsa, ma si è ripresentata in forma secolarizzata.

Nel secolo dei lumi l'utopia coincide con il piano "ideale", giocando con la dimensione "reale" un ruolo di primaria importanza, per il fatto che il reale costituisce l'occasione affinché si liberi e si delinei la verità immaginata. Questo carattere non va perduto con il romanticismo, solo che il "reale" viene associato all'"ideale in una forma più intima, perché si insiste sulla nota comune ai due piani, destinati a ritrovarsi, ad allinearsi e a confondersi, fin quasi divenire tutt'uno l'uno con l'altro"<sup>252</sup>. Lo Stato tende alla realizzazione e alla celebrazione di un tutto incarnato in un grande organismo, in un'entità superiore e assoluta, arrivando all'univocità perfetta del vero hegeliano, alla sua qualità di essere e di idea insieme, e per analogia alla delineazione dello Stato-Chiesa, nel trionfo dello

---

<sup>250</sup> M. Buber, *Sentieri in utopia*, op. cit., p. 50.

<sup>251</sup> Ivi, p. 14. Questa utopia messianica, che serba la dimensione profetica, ha come l'escatologia ebraica il carattere di "proclama e appello" (cfr. M. Buber, *Profezia e apocalittica*, in Id., *Profezia e politica. Sette saggi*, a cura di G. Morra, trad. it. di L. Velardi, Città Nuova, Roma 1996, pp. 111-1289).

<sup>252</sup> M. Adriani, *L'utopia*, op. cit., pp. 150-151.

Spirito che non conosce altro che se stesso<sup>253</sup>. Con l'utopia romantica ci troviamo in questo clima di totalità, di drammatica assolutezza.

Anche il millenarismo ha rimosso il Padre, ma in un modo diverso: sostituendovi la figura del Messia, l'uomo che vuole affrettare la fine dei tempi e realizzare quella Terra Promessa preannunciata dalla Bibbia, per la quale si dovrebbe attendere troppo tempo<sup>254</sup>. il Millenarismo è “una tempesta che deve mondare l'umanità dei suoi peccati per volere di Dio: lo sterminio degli infedeli e il massacro degli empì (i ricchi, i preti, i potenti) sono necessari per purificare il mondo e realizzare la Città dei Giusti”<sup>255</sup>. Nasce da qui la “mistica del popolo” dei riformatori rivoluzionari, da Marx a Lenin: “La dittatura del proletariato ritrova gli argomenti e l'ideale di coloro che attendevano il compimento della promessa evangelica e che, stanchi di aspettare, non hanno voluto che la loro attesa, la loro pena e la loro schiavitù fossero vane”<sup>256</sup>.

La definizione più adeguata dell'utopia religiosa è certamente quella di escatologia. D'altronde la religione è l'unica utopia che sia tale nel senso etimologico del termine, dato che rinvia la realizzazione dei suoi ideali e proietta la “buona novella” al di fuori della dimensione spazio-temporale, dopo il Giudizio universale. L'abitante di Utopia non ha più bisogno di creare i suoi dei, la città radiosa lo protegge. È coercitiva, ma l'individuo non va a cercare nell'angosciante mistero della religione le ragioni di questa costrizione. L'utopia, affermando di eliminare le sofferenze che gli uomini s'infliggono a vicenda, si comporta come la religione, rimedia ai difetti della civiltà e ai danni che essa cagiona<sup>257</sup>. Freud dice che la religione ha contribuito — anche se non abbastanza — a domare le pulsioni sociali. L'illusione, invece, come sottolinea Freud, non è

---

<sup>253</sup> Ivi, p. 151.

<sup>254</sup> *Ibidem*.

<sup>255</sup> *Ibidem*.

<sup>256</sup> *Ibidem*.

<sup>257</sup> Cfr. S. Freud, *L'Avvenire di un'illusione*, Bollati Boringhieri, Torino 1975, pp. 41-48.

necessariamente falsa, cioè irrealizzabile o in contrasto con la realtà”<sup>258</sup>. L'illusione stimola la realtà e la interpreta, come l'oro che gli alchimisti volevano creare con tutta la forza del loro desiderio<sup>259</sup>. Per Servier, invece, a differenza di Freud, non è la religione la nevrosi ossessiva dell'umanità, bensì l'ossessione nei confronti della scienza che, a sua volta, deriva dall'angoscia della civiltà occidentale<sup>260</sup>. Il fatto che la città radiosa sia una società chiusa permette a coloro che ci vivono di disprezzare quelli che non vi appartengono. In tal modo, gli utopiani derivano da questa situazione, considerata come un privilegio, una ragione di più per sopportare i sacrifici, necessari al fine di rendere possibile una certa forma di vita comunitaria che esclude ogni libertà individuale, nonché ogni esercizio del libero arbitrio<sup>261</sup>.

Malgrado tutte le moderne utopie siano atee, esiste una stretta relazione tra l'utopia e la religione, o addirittura tra la religione e la Chiesa. Effettivamente, nonostante la Chiesa sia stata in passato conservatrice, se non addirittura reazionaria, da essa giunge la prima utopia moderna, (differente dalle utopie classiche di stampo platonico): *La Civitas Dei* di Sant'Agostino<sup>262</sup>. Diversamente da altri padri della Chiesa non appare in Agostino nessuna nostalgia nei confronti di una qualsivoglia età dell'oro; anzi, prima di quest'ultima, qualsiasi forma di civiltà viene descritta come “un demoniaco regno animale”<sup>263</sup>.

L'utopia “cristiano-sociale” più influente del medioevo risale al XIII secolo ed è opera di Gioacchino Fiore, il quale, non era interessato a purificare la Chiesa o lo Stato ma ad abolirli. Secondo l'abate calabrese esistono tre periodi storici ben definiti: il primo è quello del Padre e corrisponde all'Antico Testamento, cioè all'età della paura e della conoscenza delle leggi; il secondo, all'età del Figlio,

<sup>258</sup> Ivi, p. 51.

<sup>259</sup> *Ibidem*.

<sup>260</sup> J. Servier, *Storia dell'utopia*, op. cit., pp. 265.

<sup>261</sup> Ivi, p. 246.

<sup>262</sup> Tuttavia, nei secoli a venire il pensiero religioso sarà particolarmente ostile con le utopie in generale (Ivi, pp. 59-62).

<sup>263</sup> E. Bloch, *Il principio speranza*, op. cit., p. 577.

quindi del Nuovo Testamento e rappresenta l'amore della Chiesa divisa in chierici e laici; l'ultimo, quello dell'illuminazione dello Spirito Santo, che corrisponde ad una democrazia mistica senza più signori né chiese<sup>264</sup>.

La religione degli utopiani è vaga, indefinita; c'è chi adora la luna, chi il sole, altri ancora un idolo. Gli abitanti della nuova Atlantide di Bacon praticano le virtù cristiane, ma sono ben lontani dal puritanesimo del cattolicesimo. *Macaria*<sup>265</sup>, l'utopia di Hartlib, è esente dalle lotte religiose che dividono e insanguinano l'Europa. Più o meno lo stesso accade ad Oceana, benché provvista di una Chiesa nazionale. Un comitato religioso apposito vigila per la libertà di coscienza di tutti, complemento indispensabile della libertà religiosa<sup>266</sup>.

Ne *l'An 2440* di Mercier, gli uomini rinunciano alla teologia e praticano il "monoteismo dei patriarchi". I templi, sormontati da cupole trasparenti, mettono i fedeli in contatto con "le grandi lezioni della natura". Anche i bambini delle comunità di Owen ricevono un'istruzione religiosa, sebbene essa sembra essere soltanto la base dell'educazione morale. Scuole, chiese, sale di riunione, aule per conferenze, si assomigliano molto. Saint-Simon ritrova l'ibrido scienza-religione di Campanella. Per lui il Vangelo è l'esemplificazione morale di una certa politica sociale, il fondamento di una religione dei tempi moderni, preoccupata di restaurare la dignità dell'essere umano per renderlo più utile alla società<sup>267</sup>.

Joseph Smith, il profeta fondatore dei "Santi dell'Ultimo Giorno", afferma di aver scoperto inciso su tavole d'oro il Libro dei Mormoni, ma non rivendica affatto una sua ascendenza fourierista, benché si sia sicuramente ispirato a Fourier quando, nel 1831 a Independence sul Missouri, ha deciso di fondare la comunità

---

<sup>264</sup> Ivi, p. 583-584.

<sup>265</sup> *A description of the famous Kingdom of Macaria* (1641), è un pamphlet sul tipo dell'*Utopia* di Moro, in cui, in estrema sintesi, si contempla l'istituzione di enti statali per favorire ricerche nel campo tecnico (cfr. *A description of the famous kingdom of Macaria*, S. Hartlib, Sausalito, Elan 1961, *passim*).

<sup>266</sup> Ivi, p. 243.

<sup>267</sup> Ivi, p. 243.

dei Santi dell'Ultimo Giorno: un rigurgito millenarista in pieno XIX secolo<sup>268</sup>.

Le caratteristiche falansteriane della Nuova Gerusalemme, la creazione di una banca denominata "Antibanca" e di diverse imprese comunitarie, dimostrano che il profeta prova a dare una mano di vernice religiosa a strutture decisamente fourieriste. Quanto al resto, si tratta di una teocrazia autonoma che afferma il potere illimitato del profeta e dei suoi successori, "viventi portatori della rivelazione continua"<sup>269</sup>. L'Associazione di Boaburg fondata dal reverendo George Ripley, la comunità di Mendon dal reverendo Odin Ballou, la comunità di Northampton dal professor Adam. Differiscono per diversi aspetti dalla dottrina di Fourier, ma ne accettano determinati principi: comproprietà di mobili ed immobili, unità d'interessi, alcuni servizi in comune<sup>270</sup>.

Il millenarismo è divenuto utopia nel momento in cui, con gli anabattisti, si è trasformato da speranza religiosa in volontà di realizzare il regno di Dio nel tempo presente. Utopia e millenarismo, chiosa Servier, hanno fini identici: il millenarismo autentico e la speranza delle società borghesi in un avvenire illuminato dal progresso tecno-scientifico sono due aspetti complementari del pensiero europeo del XX secolo <sup>271</sup>. Tuttavia, l'eletto dei movimenti millenaristi coltiva gli stessi sentimenti di un bambino che ha appena scoperto il segreto della propria nascita: prova per i suoi genitori odio e disprezzo. Il cittadino di Utopia, invece, rimuove questa immagine eliminando la figura del Padre e sostituendo l'immagine materna con quella della società giusta. Così facendo i movimenti millenaristi si contrappongono alle utopie con le quali sono stati troppo spesso confuse. Le utopie fanno riferimento alle città radiose, scoperte senza fatica e accessibili in qualunque momento storico, senza il problema del compimento di una promessa divina. L'utopia è moderazione, vita frugale rigidamente regolata

---

<sup>268</sup> Ivi, p. 188.

<sup>269</sup> Ivi, pp. 18-189.

<sup>270</sup> Ibidem.

<sup>271</sup> J. Servier, *Storia dell'utopia*, op. cit., p. 9.

dalla città, mentre, nel regno verso cui tendono i millenaristi vige una felicità senza fine, e un godimento di tutte le ricchezze di questo mondo<sup>272</sup>. I movimenti millenaristi riprendono scenari conosciuti come le gesta del Popolo eletto o la Parusia secondo l'Apocalisse di San Giovanni, dando vita ad una mistica del Popolo, fondamento di ogni spirito rivoluzionario<sup>273</sup>. Tutti i messia si sono autoproclamati portatori di un Vangelo eterno, di un messaggio che dovevano trasmettere all'intera umanità. Più tardi, anche i rivoluzionari vorranno estendere al mondo intero la loro visione di una società rinnovata, rigenerata. Al contrario, la città radiosa è chiusa nelle sue mura concentriche o in isole felici, poco o per nulla preoccupata di farsi conoscere dal resto del mondo con cui non intrattiene rapporti, salvo alcuni mercanti o sapienti che viaggiano in incognito per raccogliere ciò che ritengono utile, senza, tuttavia, la benché minima intenzione di rivelare la strada che conduce alla Città del Sole. L'utopia è una negazione del mondo e dei suoi conflitti, che offre agli uomini l'immagine di una società perfetta. I cittadini delle varie utopie fanno parte di un popolo eletto o illuminato, che non sentono di appartenere al resto dell'umanità, né il desiderio di donare la loro città al mondo, per migliorarlo<sup>274</sup>. L'Utopiano, sin dalla nascita, indossa la perfezione della sua società. Egli si veste con abiti che assomigliano a delle uniformi per meglio confondersi con la folla, con gli altri figli della stessa città perfetta. È dunque diverso dall'"uomo morale", dal santo o dall'eroe. Quest'ultimi seguono la loro difficile via per amore dell'umanità. I capi dei movimenti millenaristi hanno accettato quasi sempre con serenità le persecuzioni e i supplizi che segnavano la fine della loro missione: imprigionati a vita in gabbie di ferro, murati nelle torri o arsi vivi, nessuno di essi ha mai rinnegato la speranza di rigenerare l'umanità con

---

<sup>272</sup> Ivi, p. 254.

<sup>273</sup> Parusia è una parola di origine greca che significa "presenza" e indica in generale la presenza del divino nel mondo materiale. Mentre l'Apocalisse di Giovanni, comunemente conosciuta come Apocalisse o Rivelazione è l'ultimo libro del Nuovo Testamento ed è la sola apocalisse presente nel canone della Bibbia, di cui costituisce uno dei testi più controversi e difficili da interpretare (Ivi, p. 255).

<sup>274</sup> *Ibidem*.

il loro sacrificio. L'utopia è una città chiusa, il millenarismo una “tempesta” che deve purificare l'umanità dai suoi peccati per volontà di Dio, lasciando in eredità ai fratelli congiurati i beni della terra. I movimenti millenaristi, col trascorrere dei secoli, si sono identificati con il popolo e la nozione mistica di “popolo puro” è nata dal loro slancio, per divenire poi dottrina rivoluzionaria. In tal modo, il Complotto degli Uguali, concepito in un carcere da Babeuf e Buonarroti, ottiene, in un primo tempo, l'entusiastico appoggio del popolo di Parigi; così Proudhon riprende e organizza sistematicamente le aspirazioni della classe operaia in numerose pubblicazioni; così Marx rielabora scientificamente una volontà di azione popolare fino ad allora poco consapevole e dispersa; così Lenin e Mao Tze-tung danno precisi indirizzi rivoluzionari ai popoli che avevano perso, con la fame e la miseria, il senso stesso della rivolta<sup>275</sup>.

Se Israele non fosse cambiata dall'epoca delle prime comunità agricole, si sarebbe, probabilmente, parlato di sclerosi, di movimento millenarista divenuto utopia, come quelle comunità religiose americane che si sforzano di mantenere, per custodire la loro purezza originaria, gli abiti, le tecniche e le abitudini puritane del XVI secolo. Il kibbutz, cellula dello Stato ebraico, ha ritrovato le strutture comunitarie prudhoniane e l'orizzonto limitato e protettivo della città radiosa. Simbolo di questo dualismo, il villaggio di Nahalal è costruito su una pianta circolare. Circondato da cerchi concentrici di campi coltivati e di maggesi, esso suggella con il simbolo dell'utopia la valle di Jezreel, il campo di battaglia dove si affronteranno, alla fine dei tempi, i figli delle tenebre e i figli della luce: la pianura di Armageddon. Erede del cammino verso la Terra Promessa, l'Occidente ha fondato su questo tema la sua fede nel progresso: una religione dei tempi moderni che si è fatta carico, come se si trattasse di una missione, di annunciare questo cammino al resto del mondo<sup>276</sup>.

---

L'idea di progresso nelle culture tradizionali è di per sé sconosciuta: il tempo è

<sup>275</sup> Ivi, p. 256.

<sup>276</sup> Ivi, pp. 258-259.

mitico, acronologico, circolare. Successivamente il tempo diventa rettilineo, cronologico, ha una meta da raggiungere, la fine dei tempi, la Terra Promessa, il Giudizio Finale. Il tempo non ritorna più su se stesso, ma si trasforma in un fattore di perfezionamento. La fede nel progresso diviene allora una caratteristica dell'Occidente greco-romano cristianizzato, una "religione" dei tempi moderni<sup>277</sup>. I teologi protestanti hanno espresso chiaramente la volontà di costruire in America un mondo rigenerato da un ritorno alle origini del cristianesimo: non è un caso, quindi, ricorda ancora Servier, quel che vien scritto nella prima Costituzione americana sul "diritto alla felicità" di tutti i cittadini, ed il fatto che vengano redatte delle "leggi giuste" per definizione. Le basi dell'utopia americana, sono qui: America come "Paese di Dio"<sup>278</sup>.

Tuttavia, l'utopia è un pensiero di tipo sostanzialmente laico. Ma va anche osservato come questo tipo di pensiero rappresenti il prodotto della secolarizzazione di un pensiero religioso. Si tratta però di una secolarizzazione radicale, consistente in questo: poiché a partire da un certo punto della storia, con l'avvento della modernità, si comincia a non credere più che la città di Dio possa essere qualcosa che si sarebbe realizzata un giorno, o nell'aldilà, o alla fine del mondo (l'utopia escatologica), si comincia a pensare al modello ideale della città degli uomini, cioè alla città perfetta erigibile in questo mondo.

## 2.4 Semantica dell'ideologia

Il termine Ideologia è stato coniato dal filosofo francese Antoine Destutt de Tracy nel 1796 per indicare la scienza del pensiero in una prospettiva antimetafisica, con il significato di scienza delle idee e delle sensazioni, anche se, in realtà, vi sono concetti simili in Machiavelli, negli *idola* di Bacon e

---

<sup>277</sup> Ivi, p. 10.

<sup>278</sup> *Ibidem*.

addirittura in Platone<sup>279</sup>. L'ideologia si riferiva originariamente agli *idéologues* (ideologi), una corrente di pensiero attiva in Francia tra il XVIII e il XIX secolo. In seguito il termine assume il significato più generico di “sistema di idee”, più o meno coerente e organizzato, soprattutto per opera di Marx e della sua critica dell'idealismo. Nel pensiero sociologico sta ad indicare il complesso di credenze, opinioni, rappresentazioni, valori che orientano un determinato gruppo sociale<sup>280</sup>.

La letteratura sull'ideologia, probabilmente a causa del pensiero marxista e postmarxista, è molto più vasta rispetto a quella utopistica. Se è vero che l'utopia costituisce fin dall'origine un genere letterario, è certo che non esiste niente di analogo nel campo dell'ideologia. Non c'è nessuno che abbia scritto un testo intitolato “Ideologia” o che abbia detto che stava esplicitamente scrivendo un'ideologia<sup>281</sup>. L'utopia è un genere, non solo dichiarato ma anche scritto, laddove l'ideologia per definizione non viene dichiarata. È sempre l'altro che afferma che siamo ostaggi della nostra stessa ideologia. L'ideologia è quindi generalmente negata, mentre l'utopia è più facilmente affermata. Si può parlare dell'utopia del comunismo, dei socialisti utopisti per citare alcuni esempi, ma non vi sono nomi propri collegati all'ideologia. All'ideologia ci si avvicina, generalmente per smascherarla, per lo più con un certa dose di pregiudizio e di sospetto.

Ci si può approcciare alle ideologie sulla base dei loro temi, ma un'analisi del contenuto delle utopie finisce per disperdersi completamente; nonostante vi sia una certa permanenza di temi relativi alla famiglia, alla proprietà, all'organizzazione sociale e politica e alla religione istituzionalizzata.

Mannheim definisce l'ideologia come un'istituzionalizzazione acritica e fossilizzata di precedenti prospettive ideali e utopiche. L'ideologia spesso è una

---

<sup>279</sup> M. Baldini, *Il linguaggio delle utopie*, op. cit., p. 127.

<sup>280</sup> Come sostiene Robert Havemann: ciò che gli uomini pensano deriva dalla società in cui vivono (Ivi, p.132).

<sup>281</sup> P. Ricoeur, *Conferenze su ideologia e utopia*, op. cit., p. 295.

vecchia proposta utopica diventata idea dominante, mentre l'utopia rappresenta il non ancora accettato che, cionondimeno, reclama il proprio posto all'interno della società. Risulta, quindi, che l'ideologia sia un'utopia vincente ed istituzionalizzata, mentre l'utopia altro non è che un'aspirazione — inconscia — all'ideologia<sup>282</sup>. L'ideologia ha una funzione di preservazione, di conservazione: L'utopia, per contro, rappresenta "lo sguardo dal luogo che non ha luogo"<sup>283</sup>.

Il sistema di giustificazione e di legittimazione svolge permanentemente un ruolo ideologico. Il problema della legittimazione dell'autorità si situa nel punto di svolta tra un concetto neutrale di integrazione e un concetto politico di distorsione.

L'ideologia passa dalla mera integrazione alla distorsione e alla patologia quando cerca di colmare il divario tra autorità e dominazione. L'ideologia cerca di garantire l'integrazione tra pretesa di legittimazione e credenza, ma fa questo giustificando il sistema di potere così com'è. L'analisi weberiana della legittimazione dell'autorità rivela un terzo ruolo per l'ideologia: quello del mediatore. Weber sostiene che non esiste un potere dominante (classe, Stato, o altro) senza una pretesa e una credenza nella legittimità stessa. La funzione legittimante dell'ideologia è il nesso che congiunge il concetto marxista di ideologia come distorsione e il concetto integrativo di ideologia che si trova ad esempio in Clifford Geertz. Quest'ultimo dimostra come l'ideologia debba essere compresa sulla base della struttura simbolica dell'azione. L'ideologia è un sistema, con una propria logica ed un certo rigore, di rappresentazioni, immagini, miti, idee o concetti — a secondo dei casi — fornita di un'esistenza e di una funzione storica nell'ambito di una data società. Funzione fondamentale di un'ideologia, afferma l'antropologo statunitense, è quella di stabilire l'identità di un gruppo, o di un individuo<sup>284</sup>. Geertz osserva con grande precisione che l'ideologia

---

<sup>282</sup> G. Mayos, *Possibilitat del pensar utòpic*, op. cit., pp. 49-50.

<sup>283</sup> Ivi, p. 214 (trad. mia).

<sup>284</sup> Ivi, p. 273-276.

ha, alla fine, sempre a che fare con il potere. “É attraverso la costruzione di ideologie (cioè immagini schematiche di ordine sociale), che l'uomo fa di se stesso, per il meglio e per il peggio, un animale politico”. “La funzione dell'ideologia”, insiste Geertz, è di rendere possibile una politica autonoma, fornendo i concetti autorevoli che la rendono significativa<sup>285</sup>.

L'ideologia come sistema di rappresentazioni si distingue dalla scienza per il fatto che in essa la funzione pratico-sociale prevale sulla funzione teorica (o funzione conoscitiva). “Althusser usa il vocabolario della tradizione idealistica; il vocabolario dell'idealismo è mantenuto nella definizione di ideologia come *Vorstellung*, rappresentazione”<sup>286</sup>.

Per Norberto Bobbio l'ideologia possiede un duplice significato: uno debole, caratteristico della letteratura anglosassone, ed un altro forte, da porre in relazione alla tradizione marxista. L'impiego disinvolto di entrambe le definizioni genera fraintendimenti e confusione<sup>287</sup>.

Per quanto concerne il concetto di coercizione, secondo Weber noi non abbiamo esempi di società senza qualche elemento di regole coercitive. Non è plausibile che una qualche forma di governo soddisfi tutti; esistono, infatti, differenze di interesse, di età, di genere e molto altro ancora<sup>288</sup>.

Per Ricoeur ogni pretesa di una prospettiva scientifica dell'ideologia è, e resta, solamente una pretesa. Tale intuizione può essere un altro modo di dire, con Aristotele, che nelle questioni umane non possiamo attenderci la stessa precisione richiesta quando ci s'imbatte nelle questioni scientifiche<sup>289</sup>.

L'ideologia non è un'ombra, come appare in alcuni testi marxisti, in quanto gioca un ruolo nel processo storico. È una parte del processo di

---

<sup>285</sup> C. Geertz, *Interpretazione di culture*, Il Mulino, Bologna 1987, pp. 267-280.

<sup>286</sup> Ivi, p. 152.

<sup>287</sup> M. Baldini, *Il linguaggio delle utopie*, op. cit., p. 123.

<sup>288</sup> *Ibidem*.

<sup>289</sup> Ivi, p. 198.

surdeterminazione. Così, dobbiamo unire la nozione dell'esistenza storica dell'ideologia al suo contributo nella surdeterminazione degli eventi.

L'ideologia concerne dunque il rapporto vissuto degli uomini col loro mondo e riflette, nella forma di una relazione immaginaria, qualcosa che è già una relazione esistente. La relazione vissuta è riflessa come ideologia. Nell'ideologia, infatti, gli uomini esprimono, non i loro rapporti con le condizioni di esistenza, ma il modo in cui vivono i loro rapporti con le loro condizioni di esistenza, la qual cosa suppone, al tempo stesso, un rapporto reale e un rapporto "vissuto", "immaginario"<sup>290</sup>. Per il marxismo, la pietra angolare della teoria dell'ideologia è costituita dalla subordinazione dell'azione reciproca, all'azione che procede solamente in una direzione. Parecchie delle discussioni accademiche fra marxisti riguardano il paradosso o tensione fra la tesi fondamentale che deriva da *L'Ideologia Tedesca*. Ovvero, da un lato si afferma che l'ideologia non ha una storia propria, che l'intera spinta della storia proviene dalla base, dall'altro si afferma la tesi che nonostante ciò la sovrastruttura ha un effetto sulla base, l'infrastruttura. Engels tenta di trovare un qualche accordo pacificatore fra le differenti interpretazioni introducendo il famoso concetto di determinazione in ultima istanza<sup>291</sup>. Engels sottolinea che la concezione materialistica della storia non sia un facile schema con il quale interpretare i processi storici alla maniera dell'hegelismo, ma rappresenti una direttiva per lo studio della storia. Egli è convinto che la situazione economica sia la base ma, al tempo stesso, i diversi momenti della sovrastruttura: le teorie politiche, giuridiche, filosofiche, le visioni religiose (e il loro successivo sviluppo in sistemi dogmatici), esercitino altresì la loro influenza sul decorso delle lotte storiche e, in molti casi, ne determinino in modo preponderante la forma. È un'azione reciproca di tutti questi momenti, in cui alla fine il movimento economico s'impone come fattore necessario attraverso

---

<sup>290</sup> Ivi, p. 153.

<sup>291</sup> Ivi, p. 122.

un'enorme quantità di fatti casuali<sup>292</sup>.

Marx, a cui dobbiamo l'uso nel significato moderno della parola utopia, non interpreta, come i più, l'ideologia nel senso di un sistema politico ideale proiettato nel futuro ma, al contrario, la considera un complesso di teorie attraverso le quali un regime legittima se stesso e la società che l'esprime. Marx concepisce la storia come qualcosa caratterizzato dal feudalesimo e dalla tirannia della borghesia, ovverosia segnata dal conflitto tra classi sfruttatrici e classi sfruttate. È chiaro, dunque, che le diverse ideologie che si susseguono nel corso della storia hanno per il pensatore di Treviri un significato negativo<sup>293</sup>.

Da un certo punto di vista si potrebbe definire l'ideologia come una razionalizzazione o idealizzazione di un fenomeno irrazionale. Nell'ideologia l'elemento razionale è molto più importante che nell'utopia. E come ogni tentativo di giustificazione del reale, anche l'ideologia assume le caratteristiche di un sofisma, sebbene più logico e razionale rispetto alla fede o a un dogma. D'altra parte, la razionalizzazione assume sempre le caratteristiche di giustificazione e di legittimazione<sup>294</sup>. L'ideologia è un costrutto teorico, che si preoccupa di falsificare sistematicamente la realtà, con l'obiettivo di stabilizzare le relazioni di potere e di dominio. Ciononostante, l'ideologia è incapace di trasformare l'esistente, mentre l'utopia, al contrario, provoca cambiamenti nella realtà, crea nuove forme di comportamento, sviluppa valori originali nella società in cui opera. L'ideologia non precede né critica la politica, bensì arriva sempre al momento opportuno per accompagnarla e giustificarla. Lo smascheramento delle ideologie comporta una maggiore autoconsapevolezza della società nel suo complesso. Il declino dell'ideologia rappresenta una crisi solo per certi strati della popolazione, laddove la completa sparizione dell'elemento utopico dal pensiero e dalla prassi dell'individuo darebbe alla natura e allo sviluppo dell'uomo un carattere

---

<sup>292</sup> *Ibidem*.

<sup>293</sup> R. Poggioli, *Definizione dell'utopia*, op. cit., pp. 42-43.

<sup>294</sup> *Ivi*, p. 21.

radicalmente nuovo<sup>295</sup>.

L'ideologia può essere di destra o di sinistra. Nazismo, fascismo e comunismo sovietico, furono movimenti ideologici, non utopie. Hanno promesso il possibile, il reale sul piano politico basandosi sul principio del *homo homini lupus*. Non hanno promesso la giustizia e la felicità, ma il dominio per mezzo della forza, il comando di pochi e la sofferenza di molti. Se hanno fallito, a ben vedere, è dovuto al fatto che in fondo non si fondavano sulla speranza, ma sul nichilismo.

## 2.5 Utopia e ideologia

La funzione dell'utopia è inseparabile dall'ideologia: in entrambi i casi l'aspetto decisivo è quello del potere. Se ogni ideologia tende, in ultima analisi, a legittimare un sistema di potere, l'utopia deve in ogni caso a misurarsi con l'uso del potere in tutte le istituzioni immaginate. Si tratta sempre di un tentativo di sostituire un potere con qualcos'altro. Ricoeur ribadisce spesso che tutti i progetti utopici intendono sostituire il potere politico dello Stato<sup>296</sup>. Al tempo stesso, questo trasferimento del potere nell'utopia è solo asserito; non vengono mai indicati i modi concreti per realizzare l'utopia<sup>297</sup>. Il nostro atteggiamento generale verso l'utopia è piuttosto eterogeneo. In alcuni casi l'utopia ha connotazione negativa, in particolare quando viene indicata dai rappresentanti dei gruppi dominanti che si sentono minacciati<sup>298</sup>. Eppure l'utopia, nella sua forma letteraria, genera un tipo di complicità o connivenza da parte di un lettore ben disposto. Sovente, infatti, il lettore è indotto ad assumere l'utopia come un'ipotesi plausibile.

---

<sup>295</sup> K. Mannheim, *Ideologia e utopia*, op. cit., p. 278.

<sup>296</sup> P. Ricoeur, *Conferenze su ideologia e utopia*, op. cit., *passim*.

<sup>297</sup> Ivi, pp. 316-317.

<sup>298</sup> Ivi, p.296.

Come ha detto Althusser, gran parte della nostra vita è ideologica — ma avrebbe potuto benissimo dire utopica — nel senso che un elemento di trasgressione, di presa di distanza nei confronti della realtà<sup>299</sup>. L'ideologia funziona a tre livelli: quello della distorsione, della legittimazione e dell'identificazione. Analogamente, l'utopia lavora su tre livelli: in primo luogo, dove l'ideologia è distorsione, l'utopia è immaginazione e fuga dalla realtà; in secondo luogo, dove l'ideologia svolge un ruolo di legittimazione, l'utopia costituisce sia un'alternativa al potere che una forma alternativa di potere<sup>300</sup>. Infine, proprio perché la miglior funzione dell'ideologia è quella di preservare l'identità di una persona o di un gruppo, la più alta funzione dell'utopia è l'esplorazione del possibile, quella che Ruyer chiama “le possibilità laterali della realtà”<sup>301</sup>. Questa funzione dell'utopia è la funzione del non-luogo. Per esserci (*Dasein*) — bisogna, altresì, esser in grado di essere in nessun luogo. C'è una dialettica di *Dasein* e di non luogo. Questa opposizione tra ideologia e utopia la ritroviamo nei due aspetti dell'immaginazione. Una funzione dell'immaginazione è certamente quella di preservare le cose rappresentandole, ad esempio custodire i ricordi attraverso le fotografie, i video o i disegni. L'immagine continua l'identità mentre la finzione dice qualcos'altro. Allo stesso modo, la dialettica tra ideologia e utopia ripropone nell'ambito sociale la stessa dialettica di immaginazione che abbiamo visto operante nel rapporto tra presentazione e finzione<sup>302</sup>.

Horkheimer all'inizio di *La filosofia borghese della Storia* prende le distanze da questa contrapposizione ricordando il rapporto dell'ideologia con la falsa coscienza e l'apparenza, laddove “l'utopia è il sogno della verità ed il giusto ordine della vita”<sup>303</sup>.

---

<sup>299</sup> P. Ricoeur, *Conferenze su ideologia e utopia*, op. cit., p. 340.

<sup>300</sup> Ivi, p. 340-341.

<sup>301</sup> R. Ruyer, *L'Utopie et les Utopies*, op. cit., p. 9.

<sup>302</sup> P. Ricoeur, *Conferenze su ideologia e utopia*, op. cit., p. 341.

<sup>303</sup> Horkheimer non dimentica che anche l'ideologia abbia una pretesa di verità assoluta, però, sempre nel senso di una fissazione di un presente già passato che resiste al superamento e, perciò, già falsificata dalla storia e dalla realtà (cfr. G. Mayos, *Possibilitat del pensar utòpic*. op.

La premessa di partenza è che, data l'inarrivabile perfezione, l'utopia è un sogno sempre vigente ma impossibile da realizzare, mentre l'ideologia è il tentativo di nascondere questa impossibilità, affermando che la perfezione la si è già raggiunta e si trova davanti a noi<sup>304</sup>.

Coerentemente con questo presupposto, si mette in risalto anche che l'utopia, di norma, possiede una componente ancora più assoluta e totalitaria dell'ideologia, poiché pretende di esprimere la verità ideale, profonda ed immutabile della società o dell'umanità. D'altra parte l'ideologia in un certo qual modo trascende la realtà effettiva e, nonostante possa non accettarla, deve essere molto più pragmatica dell'utopia.

Se l'utopia è ciò che scuote un dato ordine, per contrasto l'ideologia è ciò che lo conserva. Questo significa che la problematica del dominio e il luogo del potere nella struttura dell'esistenza umana diventano una questione centrale. Il problema è come si legittima un sistema di potere. L'utopia opera anche al livello del processo di legittimazione; essa scuote un dato ordine offrendo modi alternativi di relazione con l'autorità e il potere. Nel conflitto fra ideologia e utopia è in gioco la legittimazione. L'opposizione posta in risalto da Mannheim fra l'ideologia, considerata come inoffensiva e l'utopia, vista come realizzabile storicamente, sembra meno decisiva. Non è dato di sapere se ciò che è stato condannato, dalla storia ritornerà in circostanze più favorevoli<sup>305</sup>. Questa peculiarità decisiva dell'utopia, va ribadito, non è la realizzabilità, ma la conservazione dell'opposizione. L'entropia dell'utopia nella situazione presente, la minaccia della perdita di una prospettiva totale risultante dalla scomparsa dell'utopia sta conducendo a una situazione dove eventi sparsi non hanno più significato. Questa società; in ogni caso, sarebbe anche morta, poiché non ci sarebbe distanza da colmare nessun ideale, nessun progetto. Mannheim lotta

---

cit., pp. 49-50).

<sup>304</sup> *Ibidem*.

<sup>305</sup> P. Ricoeur, *Conferenze su ideologia e utopia*, pp. 198-199.

contro coloro che sostengono che stiamo vivendo nel tempo della morte dell'ideologia e dell'utopia. La soppressione della non congruenza, la soppressione della sconnessione. Fra ideali e realtà, sarebbe la morte della società. Sarebbe il tempo di un'attitudine prosaica, di una "concretezza" (*Sachlichkeit*); si avrebbe, precisamente, una società non ideologica e non utopica, e questa sarebbe una società morta<sup>306</sup>. Il segno critico dell'utopia non è la realizzabilità, ma il mantenimento della distanza fra sé e la realtà. Non possiamo uscire dal circolo dell'ideologia e dell'utopia.

La degradazione, l'alterazione e la patologia dell'ideologia possono derivare dalla nostra relazione con il sistema di potere vigente nella nostra società.

Ciò che è in gioco in tutta l'ideologia è, in definitiva, la legittimazione di un certo sistema di autorità; nell'utopia, invece, è in gioco l'immaginazione di un modo alternativo di usare il potere. Un'utopia, per esempio, può desiderare che il gruppo sia regolato o dominato senza gerarchia affidando il potere al più saggio (come il re-filosofo nella soluzione platonica). Qualunque sia la definizione utopistica dell'autorità, essa tenta sempre di fornire soluzioni alternative al sistema esistente di potere<sup>307</sup>.

Sembrerebbe quasi che le società umane non possano sussistere senza questi sistemi di rappresentazioni quali le ideologie e le utopie. Soltanto una concezione ideologica del mondo è capace di immaginare una società senza ideologie, e ammettere l'idea — utopistica — di un mondo in cui l'ideologia venga sostituita dalla scienza, scomparendo senza lasciare traccia<sup>308</sup>.

Althusser si pone contro la visione di quei tecnocrati che credono di vivere in un tempo al di là delle ideologie, o che si possa parlare adesso della morte delle ideologie. In opposizione a questa tesi, diffusa sia in Europa che negli Stati Uniti,

---

<sup>306</sup> K. Mannheim, *Ideologia e utopia*, op cit., p. 272.

<sup>307</sup> P. Ricoeur, *Conferenze su ideologia e utopia*, p. 213.

<sup>308</sup> Ivi, pp. 154-155.

Althusser sostiene che ci saranno sempre ideologie, in quanto la gente deve dare senso alla propria vita. Questo compito non è di competenza della scienza, che non può fare tutto, ma piuttosto funzione dell'ideologia, della religione e dell'utopia. È difficile, tuttavia, pensare all'ideologia contemporaneamente come illusione (la seconda definizione di Althusser) e come un'istanza reale, essenziale alla vita storica delle società. Forse il punto di mediazione sta nella visione di Nietzsche. Egli ritiene che abbiamo bisogno di illusioni per sopravvivere alla durezza della vita, che noi moriremmo se vedessimo la reale verità dell'esistenza umana. Qui può trovare spazio anche la visione pessimistica secondo la quale la gente vuole le ideologie in quanto la scienza non dà significato alla loro vita<sup>309</sup>.

Althusser è decisamente antipositivista e per di più qualifica come utopistico il punto di vista positivista secondo il quale la scienza sostituirà un giorno l'ideologia. Quest'idea sta, per esempio, alla base del convincimento secondo il quale la morale, che è nella sua essenza ideologia, potrebbe essere sostituita dalla scienza, o diventare da cima a fondo scientifica; oppure che la religione potrebbe, in un certo qual modo dissolversi venendo assorbita e sostituita dalla scienza<sup>310</sup>.

Non sembra, stando alle parole di Ricoeur, che vi sia transizione dall'utopia all'ideologia, anche se con il passar del tempo divengono patologiche entrambe: la patologia dell'ideologia è la dissimulazione, mentre quella dell'utopia è l'evasione<sup>311</sup>. Utopia ed ideologia sono concetti che spesso s'intersecano e si confondono, ma che appartengono a due generi semantici distinti. Un'eccezione può essere costituita dal trattamento che la sociologia scientifica riserva all'utopia, in particolare la versione del marxismo ortodosso. Siccome è considerata non scientifica, l'utopia viene qualificata dai marxisti come

---

<sup>309</sup> Ivi, p. 155.

<sup>310</sup> *Ibidem*.

<sup>311</sup> Ivi, pp. 22-25.

ideologica<sup>312</sup>. Invece, il cambiamento nel concetto di ideologia deve essere misurato secondo i criteri di scientificità propri della “scienza” marxista. Il marxismo ortodosso primitivo ha espresso questa tendenza distinguendo la scienza proletaria da quella borghese, ma Althusser rifiuta questa affermazione<sup>313</sup>.

Althusser sostiene che il giudizio su un'ideologia è sempre un giudizio a partire da un'utopia. Il solo modo di uscire dalla circolarità nella quale le ideologie ci costringono è quello di recepire un'utopia, dichiararla, e poi giudicare un'ideologia su questa base. Poiché è impossibile essere spettatore assoluto, trascendente, e non esiste nessun punto di vista al di fuori del gioco sarà qualcuno all'interno del processo stesso che si dovrà assumere la responsabilità del giudizio<sup>314</sup>. In definitiva, solo nella misura in cui la correlazione ideologia-utopia sostituisce l'impossibile correlazione ideologia-scienza, è possibile trovare una certa soluzione al problema del giudizio, una soluzione coerente con l'affermazione che il concetto chiave dell'ideologia secondo Mannheim è quello di inadeguato, inappropriato, non congruente<sup>315</sup>. Il pericolo della falsa coscienza deve essere affrontato determinando “quali fra tutte le correnti ideali siano valide in una data situazione<sup>316</sup>”. Il concetto di non congruenza ci fornisce la correlazione fra ideologia e utopia, ovverosia, che un modo di pensiero è incongruente in una di queste due modalità. Esso segue o precede una data situazione. Queste due modalità di non congruenza sono continuamente in lotta l'una contro l'altra. In entrambi i casi, dice Mannheim, “il mondo che dobbiamo cercare di comprendere è ambiguo e oscuro[...]”<sup>317</sup>. Mannheim si occuperà più avanti del modo utopico di non congruenza, solo

---

<sup>312</sup> Ivi, p. 22.

<sup>313</sup> Ivi, p. 120.

<sup>314</sup> P. Ricoeur, *Conferenze su ideologia e utopia*, op. cit., pp. 191-192.

<sup>315</sup> Ivi, p. 191.

<sup>316</sup> K. Mannheim, *Utopia e ideologia*, op. cit., p.101.

<sup>317</sup> Ivi, p. 104.

dopo essersi concentrato sul problema della non congruenza ideologica. “Le norme e le credenze anacronistiche e inapplicabili, dice, sono pronte a degenerare in ideologie, la cui funzione è appunto di dissimulare il concreto significato della prassi, più che non quello di chiarirlo”<sup>318</sup>. L'ideologia e l'utopia hanno senso insieme come una coppia significativa di termini opposti. Per Mannheim esistono due criteri formali di utopia, e questi rappresentano, per contrasto, le leggi dell'ideologia. Il primo criterio, che l'utopia ha in comune con l'ideologia, è una certa incongruenza, una non coincidenza, con la condizione della realtà nella quale essa si manifesta. Si trovano molti sinonimi di questa espressione in Karl Mannheim; l'accento è posto sulle idee e sugli interessi che sono “situazionalmente trascendenti”<sup>319</sup>. Queste idee sono trascendenti, non nel senso di una filosofia della trascendenza, ma rispetto alla condizione attuale della realtà. Per misurare la non congruenza dobbiamo avere un concetto di realtà, ma questo concetto, come tale, è parte della struttura valutativa, e ci ritroviamo, ancora una volta, in un movimento circolare. Il secondo criterio è più decisivo: Un'utopia tende, “in maniera parziale o totale, a rompere l'ordine prevalente”<sup>320</sup>. In questo caso l'ideologia può essere definita in opposizione all'utopia; essa è ciò che conserva un ordine determinato. Questo criterio di ideologia è migliore del primo. È più limitato ma non necessariamente peggiorativo, benché Mannheim stesso non si spinga così lontano<sup>321</sup>.

In *Ideologia e utopia*, uno studio sopra la relazione tra conoscenza e ordine sociale, Mannheim definisce l'ideologia come la forma di pensiero delle classi dominanti, atta alla conservazione, e l'utopia come l'espressione delle classi dominate, indirizzata ad un'opera di modifica dell'ordine sociale esistente<sup>322</sup>.

---

<sup>318</sup> Ivi, p.102.

<sup>319</sup> Ivi, p. 213.

<sup>320</sup> K. Mannheim, *Ideologia e utopia*, op. cit., p. 211.

<sup>321</sup> Ivi, p. 22.

<sup>322</sup> In questo contesto il ruolo degli intellettuali dovrebbe essere quello di elaborare una conoscenza slegata dagli interessi particolari delle classi sociali.

L'utopia introduce variazioni immaginative nella problematica della società, del potere, del governo, della famiglia, della religione. L'utopia intesa a questo livello così radicale, come funzione del non luogo nella costituzione dell'azione sociale o simbolica è inseparabile dalla funzione dell'ideologia. In entrambi i casi il problema decisivo è sempre quello del potere. Se ogni ideologia tende, in ultima analisi, a legittimare un sistema di potere, l'utopia deve misurarsi con l'uso del potere nelle istituzioni quali, ad esempio, la famiglia o la religione<sup>323</sup>.

Per questa ragione molti critici sono concordi nel dire che il luogo più appropriato dell'utopia — nonostante permangano ancora molti dubbi e perplessità per quanto concerne il fenomeno del terrorismo — sia quello dell'estrema sinistra<sup>324</sup>.

## 2.6 I socialisti utopisti

Gli scrittori utopisti della fine dell'Ottocento assomigliano a quei genitori ansiosi e iperprotettivi che reprimono i loro figli invece di lasciare che si godano la libertà. La preoccupazione di perfezionare un individuo per farne l'elemento costitutivo di uno stato libero, invece di basarsi sulla totalità della storia o su determinismi esterni all'uomo, influirà notevolmente sulla vicenda del socialismo, diventando il fondamento della riflessione di coloro che più tardi verranno definiti utopisti.

L'espressione “socialismo utopista” è di Engels, appare in un testo pubblicato nel 1880 con il titolo *Socialismo: utopia e scienza*. Il fine del cosiddetto socialismo utopistico è quello di sostituire nella più ampia misura possibile lo Stato con la società. Una società vera non può essere un aggregato di individui senza

---

<sup>323</sup> P. Ricoeur, *Conferenze su ideologia e utopia*, op. cit., p. 25.

<sup>324</sup> Il terrorismo dell'anarchico per esempio non è la realizzazione di un'utopia ma un gesto di protesta morale, la reazione ad un'utopia che non si realizza, un atto di eroica disperazione (Ivi, p. 77).

coesione interna. Le relazioni reciproche, sia fra i membri, sia fra le società e le associazioni, devono essere determinate il più possibile dal principio sociale della cooperazione, della solidarietà e del mutuo incoraggiamento. In altre parole, solo una società pienamente strutturata sarà in grado di raccogliere l'eredità dello Stato<sup>325</sup>. La linea di sviluppo dei socialisti premarxisti o utopisti dell'era industriale che porta da Saint-Simon a Fourier e a Owen si basa su una successione nel tempo, dato che questi tre uomini — che Engels definisce i fondatori del socialismo — hanno operato pressappoco nello stesso periodo. Saint-Simon dà il via. Secondo lui la società deve passare da un ordinamento dualistico ad un ordinamento unitario e la direzione dell'insieme deve derivare dalle funzioni sociali, senza che l'ordinamento politico vi si sovrapponga come se fosse uno strato peculiare sostanzialmente diverso.

Per Saint-simon lavoratori sono anche gli industriali, i commercianti ed i banchieri (figure di cui Owen preferiva fare a meno), solo che l'industriale viene trasformato in una sorta di funzionario pubblico. Lo sfruttamento viene abolito perché si abolisce l'economia individuale. Fourier e Owen replicano dicendo che ciò è possibile solo in una società basata sulla condivisione del consumo, cioè formata da unità più piccole che in gran parte lavorano per soddisfare il proprio consumo interno<sup>326</sup>. Fourier che scorgeva, in modo netto e stupefacente per i suoi tempi, il ruolo delle società cooperative di assicurazione e mutuo soccorso, è anche il primo ad accorgersi che la povertà, paradossalmente, scaturisce dalla sovrabbondanza; il rimedio è il rifugio nelle isole sociali denominate falansteri. Nella *New Harmony* di Owen il capitalista, l'industriale ed il commerciante non hanno più spazio; essi vengono sostituiti con dei bazar, luoghi in cui i lavoratori, in base al numero di ore lavorate, scambiano le merci con altri prodotti di cui hanno bisogno con altri lavoratori che utilizzano lo stesso criterio<sup>327</sup>.

---

<sup>325</sup> M. Buber, *Sentieri in utopia* op. cit., p. 129.

<sup>326</sup> Ivi, p. 66.

<sup>327</sup> E. Bloch, *Il principio speranza*, op. cit., p. 546.

In origine si chiamavano utopisti quei pensatori le cui idee avevano preceduto, e quindi non avevano potuto tenerne conto, lo sviluppo decisivo dell'industria, del proletariato e della lotta di classe. Più tardi il termine viene adoperato indifferentemente anche per tutti quelli che, secondo Marx ed Engels, non tenevano sufficientemente conto di questo sviluppo, o perché non capivano o perché non volevano, o per entrambi i motivi. L'appellativo "utopista" è diventato da allora l'arma più potente nella lotta del marxismo contro il socialismo non marxista<sup>328</sup>.

Fourier come Saint-Simon è un "industrialista", egli vuole un'industria produttiva ed è preoccupato per le condizioni socio-economiche dei più indigenti. Fourier critica fortemente la civiltà del suo tempo. Il suo interesse, infatti, è innanzitutto di tipo sociale. Per questo avanza alcune ipotesi di grande attualità come il reddito minimo garantito, il diritto al lavoro e la rotazione obbligatoria delle attività lavorative, Saint-Simon affermerà che bisognerà perfezionare gli uomini per preparare l'avvento da società futura: questo pensiero diventerà per certi seguaci di Saint-Simon la pietra angolare di un vero proprio messianesimo. L'uomo faustiano, il capitano d'industria, deve diventare complementare ai governanti-filosofi della repubblica platonica e il potere esecutivo dev'essere affidato agli imprenditori, i quali con le loro pacifiche attività impiegano il maggior numero di lavoratori. Secondo Saint-Simon, la proprietà, nella misura in cui viene resa produttiva, e la sua relativa ripartizione deve venir organizzata in vista dell'utilità sociale<sup>329</sup>. A suo giudizio, il primo obiettivo di uno Stato dev'essere quello di garantire a tutti il lavoro, l'assistenza e l'istruzione<sup>330</sup>.

Per Saint-Simon, come per i suoi discepoli, il popolo non deve intervenire direttamente nella città nuova, ma deve restarsene passivo e godere delle misure che altri decidono in suo favore. Tutto dipende dagli uomini "faustiani",

---

<sup>328</sup> Ivi, p. 46.

<sup>329</sup> Ivi. pp. 171-173.

<sup>330</sup> Ivi, p. 185.

imprenditori, che, se vogliono accrescere le loro attività, si prendono a cuore il benessere dei propri operai.

Si può dire lo stesso di Owen, un operaio che sposa la figlia del padrone ed eredita l'opificio del suocero. Owen cerca di realizzare concretamente il socialismo, sino ad allora rimasto in fase puramente teorica.

Owen non limita il problema dell'attività industriale sul semplice piano economico ma affida all'educazione e all'istruzione un posto di rilievo nel pensiero. Gli uomini sono nati buoni scrive Owen nel secondo promemoria, e sono naturalmente inclini ad amarsi, stimarsi ed intendersi, ma le attuali condizioni sociali li hanno indotti ad odiarsi e a combattersi<sup>331</sup>. Con Owen l'utopia diviene più concreta e realistica nei suoi progetti, più consapevole delle mete da raggiungere e delle politiche da attuare<sup>332</sup>.

L'entusiasmo e la fede nei principi delle rispettive scuole socialiste non bastano, nella maggior parte dei casi, a sormontare le difficoltà insite nell'impianto di comunità artificiali. Bisogna mettersi alla ricerca di capitali, procedere all'individuazione ed al reclutamento dei coloni, pianificare il viaggio. Superati questi problemi subentrano i problemi organizzativi e di insediamento nei territori d'oltremare. Si tratta, infatti, di scrivere le regole comuni, cioè le rispettive "costituzioni", (che daranno luogo a infinite discussioni), poi distribuire il lavoro per ricavare un reddito sufficiente e permettere la sopravvivenza delle comunità.

Il modello falansteriano fourierista è il modello più importante per l'applicazione della circostanza ideale di essere associato ad un'impresa industriale di prolungato successo economico. Il familisterio — si pensi all'importanza che la planimetria della comunità ideale avuto nella storia dell'immaginazione utopica — è distante dalle caserme operaie del secondo impero. Qui vi è il tentativo di

---

<sup>331</sup> Ivi, 168-169.

<sup>332</sup> Ivi, p. 170.

combinare tra di loro produzione, manifatture, magazzini, spazi di vita e servizi collettivi<sup>333</sup>.

Proudhon era convinto che solo la libera associazione fosse capace di creare una comunità in cui sussistesse la libertà economica. Perché gli organismi risultanti dall'iniziativa e dall'azione modellatrice dei loro membri intensificano la vita individuale di questi, oltre che la vita in comune. Il centralismo comunista appare quindi a Proudhon una varietà degenerata del centralismo assolutistico, elevata ad una dimensione mostruosamente totalizzante<sup>334</sup>. Questo "sistema dittatoriale, autoritario, dottrinario, parte dall'assioma secondo cui l'individuo è inizialmente subordinato alla collettività; soltanto da essa gli deriverebbero il diritto e la vita; il cittadino appartiene allo Stato come il bambino alla famiglia, è in suo potere e in suo possesso, *in manu*, e gli deve sottomissione e obbedienza in ogni cosa"<sup>335</sup>.

Proudhon ha derivato da Fourier l'idea che l'evoluzione sociale si compie in senso associativo-comunitario. Come Fourier, i redattori del Manifesto del Partito comunista hanno auspicato che il lavoro agricolo si combini con quello industriale per ottenere un certo equilibrio economico<sup>336</sup>.

I proudhoniani come Owen, sono convinti di raggiungere lo scopo attraverso una graduale educazione civica e morale dei cittadini. Essi vogliono risvegliare le coscienze individuali prima di poter esercitare sulla storia la "pressione necessaria"<sup>337</sup>. In qualsiasi caso, come ogni riflessione rivoluzionaria, sia la dottrina di Proudhon che il marxismo sono scaturiti dal millenarismo: il primo preparando gli eletti a a vivere senza leggi nella città degli eguali, il secondo aspettando la "fine del mondo"<sup>338</sup>.

---

<sup>333</sup> V. I., Comparato, *Utopia*, op. cit., p. 205.

<sup>334</sup> M. Buber, *Sentieri in utopia*, op. cit., p. 74.

<sup>335</sup> *Ibidem*.

<sup>336</sup> *Ivi*, p. 184.

<sup>337</sup> È il modo in cui Proudhon chiamava la rivoluzione (*Ivi*, p. 25).

<sup>338</sup> *Ibidem*.

Fourier aveva promesso ai suoi discepoli che avrebbero trovato nei laboratori del falansterio “la produzione decuplicata” e Saint-Simon aveva predetto che l'agricoltura sarebbe diventata, a maggior beneficio degli uomini, una forma d'industria<sup>339</sup>. Nel XIX secolo, lungi dall'apparire derivati dell'utopia, simili affermazioni definiscono chiaramente i dati del problema: la modifica delle strutture sociali di un Paese per adattarle alle strutture economiche, tenendo conto di una nuova concezione del valore dell'uomo e del suo posto nel mondo. Il brancolare alla cieca del XVIII secolo è finito. Saint-Simon ha profetizzato la comparsa di un ordine nuovo e i sansimonisti hanno contribuito, in giro per il mondo, all'affermazione della nuova civiltà industriale. Se a volte Fourier sembra delirare davanti alle immagini o alle visioni del futuro, cionondimeno ha preso coscienza della crisi dell'Occidente, andando alla ricerca di un ordinamento spirituale per risolvere le contraddizioni scaturite dalla civiltà industriale<sup>340</sup>.

È interessante notare che sia Saint-Simon che Fourier hanno scritto tra il 1801 e il 1836, cioè in un periodo di restaurazione. Saint-Simon era moderatamente rivoluzionario durante la rivoluzione francese; contrario, come vedremo, alla violenza. Questo atteggiamento negativo nei confronti della violenza fa parte della mentalità utopica; lo sforzo è quello di convincere gli altri, dal momento che l'immaginazione e non la violenza deve rompere con il passato. Saint-Simon e Fourier rappresentano i due poli dell'utopia socialista; Saint-Simon è un razionalista convinto, mentre Fourier è un romantico<sup>341</sup>.

Fino ad allora l'utopia veniva vista come una perfetta Repubblica immaginaria di realizzazione impossibile o improbabile. Marx include tra gli utopisti tutti i progetti come quelli di Fourier, Saint-Simon, Owen e Blanc, che non propongono la divisione in classi della società e gli interessi della classe operaia con uno schema marxista. Pure Engels critica gli scrittori utopistici, rei di non aver capito

---

<sup>339</sup> *Ivi*, p. 187.

<sup>340</sup> *Ibidem*.

<sup>341</sup> P. Ricoeur, *Conferenze sull'ideologia*, op. cit., p. 316.

che il socialismo si sarebbe realizzato solo nel momento in cui il capitalismo avrebbe raggiunto un certo livello di sviluppo. Eppure, è proprio Louis Blanc uno dei primi ad assegnare allo Stato il compito di riformare la società e regolare la produzione. Nell'*organization du Travail* del 1839 afferma che è un dovere dello Stato l'organizzazione e il "diritto al lavoro" e che i crimini sono la conseguenza della povertà<sup>342</sup>. Blanc pensa di poter rendere socialiste le istituzioni capitaliste eliminando la concorrenza, attraverso la mobilitazione dello Stato, il quale deve eliminare le le aziende private, tra cui le banche. Inoltre, Blanc è convinto che il suo obiettivo sia più facilmente raggiungibile attraverso un colpo di Stato che attraverso una rivoluzione.

Una base pratica per l'utopia può essere rappresentata dagli industriali. Possiamo notare come Saint-Simon adduca questa argomentazione quando il processo di industrializzazione è agli inizi in Francia, Paese arretrato rispetto alla Gran Bretagna, dove l'industrializzazione aveva avuto inizio almeno cinquant'anni prima. Per un confronto con il marxismo, è altresì importante osservare che Saint-Simon scrive trent'anni prima dei Manoscritti del 1844 e in una situazione ben diversa. Nella Germania ai tempi di Marx non vi era un'economia politica e neppure una politica degna di questo nome. Da parte sua Saint-Simon non assume il concetto di industria, o meglio — utilizzando la terminologia oggi più in voga — il lavoro. Lavoro inteso, non nel senso di un'opposizione tra la borghesia e la classe lavoratrice ma, al contrario, come un concetto che comprende tutte le tipologie di lavoro e si contrappone solo all'inattività. La principale opposizione in Saint-Simon è tra industria e inattività. Le persone che non lavorano come i preti e i nobili vengono contrapposte alla gente che lavora. Saint-Simon non ha come Marx l'idea del lavoro contrapposto al capitale. A giudizio di Engels la ragione sta nel fatto che la lotta di classe non è ancora matura e quindi non è stata ancora elaborata la distinzione tra lavoro e capitale. È interessante notare che proprio

---

<sup>342</sup> Ivi, pp. 241-250.

quando manca questa distinzione, ne viene prodotta un'altra, l'opposizione tra industria e inattività. L'ampio concetto di produzione elaborato da Saint-Simon comprende tutto ciò che non è inattività. Con il linguaggio di Desroche si potrebbe dire che il secondo stadio di Saint-Simon stabilisce una congiunzione tra *l'homo sapiens*, rappresentato dagli uomini di scienza, e *l'homo faber*, rappresentato dagli uomini dell'industria. Risultano evidenti gli interessi di Saint-Simon in questo progetto che egli promuove lungo il corso della sua vita. Egli guarda con grande entusiasmo allo sviluppo delle ferrovie e alla costruzione di canali. Prende parte anche ad un progetto di costruzione di un canale che avrebbe dovuto congiungere Madrid all'oceano. Saint-Simon era anche colpito dall'America, dov'era andato in qualità di soldato agli ordini di Washington e Lafayette. Egli vedeva negli Stati Uniti una prefigurazione della società industriale; una terra di produttori e lavoratori<sup>343</sup>.

Oggi, nei confronti di questa glorificazione dell'industria noi abbiamo una reazione assai più problematica. Il tempo di Saint-Simon celebrava, contrariamente a ciò che avviene oggi, la gloria dell'essere umano come produttore, e non come consumatore. Forse quell'epoca condivideva l'antica idea del completamento del mondo grazie alla mobilitazione della nazione lavoratrice contro l'inattività. Saint-Simon e i suoi seguaci riescono a stabilire una connessione tra uomini di scienza, banchieri e uomini dell'industria, agli inizi dell'industrializzazione in Francia. Nella visione di Saint-Simon, l'utopia sostituisce un feudalesimo di tipo ecclesiastico con il potere industriale. Troviamo, quindi, in Saint-Simon una certa svalutazione della religione analoga a quella operata da Marx<sup>344</sup>.

---

<sup>343</sup> I discepoli di Saint-Simon hanno avuto, tra l'altro, un ruolo nella costruzione del Canale di Suez. In quel periodo si nutre uno speciale interesse per le comunicazioni fisiche da raggiungere con qualsiasi mezzo. Laddove per le utopie rinascimentali, l'immagine dell'isola protetta dall'oceano da ogni interferenza esterna era tanto importante, ai tempi di Saint-Simon, al contrario, il luogo privilegiato dell'utopia era il mondo intero.

<sup>344</sup> P. Ricoeur, *Conferenze sull'ideologia*, op. cit., p. 319.

Un altro aspetto interessante di questa utopia, che congiunge l'amministrazione tenuta dagli uomini istruiti e di scienza con l'attività degli uomini dell'industria, è che fa apparire una società alla rovescia. "Tali supposizioni", scrive Saint-Simon, "mostrano che la società è un mondo capovolto". Engels nota che tale nozione di rovesciamento o inversione era già stata usata da Hegel, secondo il quale la filosofia assolve il suo compito quando la ragione governa il mondo<sup>345</sup>. Stando a questa idea si suppone che l'umanità poggi sull'affermazione hegeliana. Tuttavia, non comprenderemmo l'intuizione di Saint-Simon se dicessimo che si è semplicemente limitato a rovesciare il rovesciamento. Nel secondo livello dell'utopia di Saint-Simon, l'obiettivo è ancora il bene del popolo. L'industria non è presa in considerazione in vista del potere, dal momento che l'utopia non riconosce il valore del potere come fine a se stesso. Invece, l'industria è vista al servizio di tutte le classi sociali. La classe sociale parassitaria non è quella degli uomini dell'industria ma quella degli inattivi. Saint-Simon è sicuro che il collegamento tra industria e scienza produrrà "lo sviluppo delle condizioni morali e fisiche della classe più numerosa, cioè quella dei poveri". La nozione di utopia guarda ad una qualche futura società governata, per esempio, da una classe media. Saint-Simon non scorge alcuna contraddizione tra gli interessi degli industriali e i bisogni dei più poveri. Al contrario, ritiene che solo tale congiunzione potrà migliorare la società e quindi rendere inutile una rivoluzione. È questo un'importante elemento del pensiero di Saint-Simon: egli ritiene che la rivoluzione esploderà a causa di un cattivo governo. Siccome la rivoluzione sarebbe una sorta di punizione per la stupidità del governo, essa sarebbe inutile se gli uomini guida del progresso industriale e scientifico avessero il potere.

La testimonianza di Saint-Simon risulta davvero esemplare. È difficile trovare uno scrittore in cui si agitano tanti e tali interessi: natura e scienza, umanità e

---

<sup>345</sup> C. de Saint-Simon, *Introduzione ai lavori scientifici del secolo XIX. E altri scritti del periodo napoleonico*, a cura di C. D'Amato, Olschki, Firenze 2005, pp. 310-320.

religione, Chiesa e Stato, sacralità e laicità; tutto si trova rifuso e passionalmente fermentato nella visione saint-simoniana. Soprattutto in sede strettamente utopica, il matrimonio tra fantasia e scienza, è davvero mirabile e storicamente significativo<sup>346</sup>.

## 2.7 La relazione tra il marxismo e l'utopia

Marx riprende in modo tipicamente hegeliano il modo di considerare la storia. Un modo che implica la coscienza di non essere soltanto un pensatore che descrive il mondo, bensì colui il cui pensiero esprime l'autocomprensione di questo mondo e che s'inserisce direttamente nel corso dello sviluppo; la coscienza di non scrivere su quello che accade, bensì di scrivere, per così dire, il diario intimo della storia, l'autobiografia dello spirito<sup>347</sup>. Secondo Marx il tempo è "lo spazio della storia" così il modo del futuro del tempo è lo spazio delle possibilità reali della storia"<sup>348</sup>.

Marx conserva più fedelmente dello stesso Hegel la fede hegeliana nel destino della storia. Solo Marx aveva previsto la forma in cui si stava avvicinando la fine dei tempi<sup>349</sup>. Il punto in cui in Marx irrompe "l'apocalittica utopizzata" rovesciando ogni topica economico-scientifica nella pura utopica è rappresentato dal cambiamento dopo la rivoluzione sociale. L'utopia dei socialisti utopisti è prerivoluzionaria, quella marxista è postrivoluzionaria<sup>350</sup>.

Nel marxismo la relazione fra infrastruttura e sovrastruttura è regolata da una complessa interazione che mostra due versanti. Da un lato, sostiene il marxismo,

---

<sup>346</sup> M. Adriani, *Utopia*, op. cit., p. 164.

<sup>347</sup> L. Kolakowski, *Marxismo. Utopia e antiutopia*, Feltrinelli, Milano 1981, p. 15.

<sup>348</sup> E. Bloch, *Il principio speranza*, op. cit., p. 290.

<sup>349</sup> M. Buber, *Sentieri in utopia*, op. cit., p. 52.

<sup>350</sup> *Ibidem*.

si ha una relazione causale: la sovrastruttura è determinata dalla infrastruttura. Dall'altro, esiste una seconda relazione che, più o meno, qualifica la prima: la sovrastruttura ha una autonomia relativa e ha anche la possibilità di reagire sulla sua base<sup>351</sup>. Ci facciamo da noi la nostra storia, ma a presupposti e condizioni assai precise. La storia si fa in modo tale che il risultato finale scaturisce sempre dai conflitti di molte volontà singole, ognuna delle quali a sua volta è resa quel che è da una gran quantità di particolari condizioni di vita; sono perciò innumerevoli forze che s'intersecano tra loro, un gruppo infinito di parallelogrammi di forze, da cui scaturisce una risultante — l'avvenimento storico — che a sua volta può esser considerato come il prodotto di una potenza che agisce come totalità, in modo non cosciente e non volontario. Infatti, quel che ogni singolo vuole viene ostacolato da qualcun'altro, e quel che ne viene fuori è qualcosa che nessuno ha voluto. Così la storia, quale è stata finora, si svolge a guisa di un processo naturale, essenzialmente soggetta anch'essa alle stesse leggi della dialettica.

L'"estinzione" dello stato, "il balzo dell'umanità dal regno della necessità al regno della libertà", è giustificata dialetticamente, ma non più scientificamente. Questo balzo non può in nessun modo essere compreso partendo dalla realtà esistente", perché "fra la realtà e l'attesa vi è l'abisso"<sup>352</sup>; per cui, malgrado la sua ostilità nei confronti dell'utopia, il marxismo sembra avere una fede nascosta nell'utopia. Dio parla attraverso la fenomenologia, la storia attraverso il comunismo; soggetto e oggetto si accordano. In tutti e due i casi si dimostra ugualmente che la realtà non è né ciò che è empirico, né ciò che dovrebbe essere secondo le norme morali. La realtà è la vocazione della storia che si realizza in quel momento, e la si può scorgere soltanto dall'interno contribuendo alla sua realizzazione: una realtà che è più reale di quella visibile e che, ad ogni modo, non viene fatta discendere da giudizi di valore concepiti arbitrariamente,

---

<sup>351</sup> Ivi, pp. 122-123.

<sup>352</sup> *Ibidem*.

ma viene vissuta<sup>353</sup>.

Già dal 1844 Marx esaltava il comunismo quale “reale appropriazione dell'essenza umana per l'uomo e per mezzo dell'uomo” e, stabilendo la perfetta equazione naturalismo-umanismo-comunismo, dichiarava in questo allineamento di idee, tradizionalmente percorso da una continua incertezza: l'immagine della pace sognata<sup>354</sup>. A questo punto viene da chiederci se il pensiero di Marx, non sia assimilabile ad un'utopia? Marx punta tutte le sue carte sul motivo avveniristico (che poi in Marx è mito ed escatologia nello stesso tempo), ossia sul dramma della vicenda umana nel suo essere lotta continua tra quelle entità storico-politiche definite classi e, insieme, dopo la dittatura del proletariato, l'unificazione e la pace<sup>355</sup>. L'utopia marxista è in questo senso l'utopia di ieri e di sempre. L'utopia marxista non è statica, bensì dinamica. E il suo movimento interno, il suo presupposto naturalmente vitale. È l'utopia dinamica che il romanticismo ha ereditato dalla storia. Ma la storia, poiché non è uno schema imposto dall'esterno e tanto meno dato a priori, ha la sua legge, e la legge è scientificamente individuabile e, quel che più conta, tale da essere assunta e rivendicata nelle mani dell'umanità in cammino<sup>356</sup>. L'utopia si trova dunque in questo reale e scientifico svolgimento, nel concreto della storia umana, dell'umanità che costruisce se stessa e il suo mondo, fondendo in un'unica sorte reale e ideale, città terrestre e città celeste<sup>357</sup>.

E la realtà di origine platonica che permette a Hegel e a Marx di superare la distinzione tra la previsione del futuro e la volontà di crearlo. Il futuro dello spirito o il futuro della storia non possono essere semplicemente previsti ma devono essere vissuti. Il futuro, soltanto con l'atto che lo crea, di conseguenza è già presente, esiste già con molta più forza del mondo empirico che è in procinto di

---

<sup>353</sup> *Ibidem*.

<sup>354</sup> M. Adriani, *L'utopia*, op. cit., p174.

<sup>355</sup> *Ivi*, pp. 174-175.

<sup>356</sup> *Ivi*, p. 175.

<sup>357</sup> *Ibidem*.

decadere<sup>358</sup>. Marx pensava che attraverso i suoi pensieri parlasse la storia e che la sua volontà coincidesse con quella storica. Egli era assolutamente convinto di aver dimostrato che l'esistenza delle classi era legata ai cambiamenti storici della produzione e che la lotta di classe portasse alla dittatura del proletariato<sup>359</sup>. Secondo Marx il comunismo era l'unica teoria in grado di offrire un'interpretazione profonda e convincente della società moderna, dei meccanismi dell'economia, del corso della storia e di molto altro insieme. Oltretutto, il comunismo indicava anche la via per realizzare un mondo nuovo con al centro il valore della giustizia sociale e dell'uguaglianza. Nell'"utopia socialista-comunista" l'esperienza storica si trasforma così in un autentico piano strategico<sup>360</sup>. Ai suoi occhi il comunismo non era la fine della storia, anzi, ne rappresentava l'inizio. Proprio in questo modo si comprende l'incompatibilità del suo pensiero con l'idea del progresso eterno. Per Marx, con la rivoluzione comunista si giunge allo stadio finale e definitivo della storia. Questo stadio veniva definito inizio perché non si trattava della distruzione dell'umanità, ma di una situazione in cui venivano rimossi tutti gli ostacoli che rendevano impossibile all'uomo di dar libera espressione al socialismo.

La futura società comunista avrebbe poi dovuto costituire "il passaggio dalla preistoria alla storia, dal mondo della necessità a quello della libertà"; come avevano predetto i massimi interpreti di questa dottrina: Marx e Engels<sup>361</sup>.

È Marx il primo a denunciare come le teorie economiche di Adam Smith facciano del desiderio di acquisire sempre nuovi beni il motore indispensabile della produzione e di ogni progresso. Al capitalismo interessa aumentare il valore degli oggetti prodotti per accrescere il proprio margine di guadagno e creare

---

<sup>358</sup> M. Buber, *Sentieri in utopia*, op. cit., p. 52.

<sup>359</sup> Ivi, p. 24.

<sup>360</sup> K. Mannheim, *Ideologia e utopia*, op. cit., p. 262.

<sup>361</sup> Cfr. K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Einaudi Torino 1949, p. 122. Si veda anche F. Engels, *Antidühring*, (*Antidühring*, 1968) a cura di V. Gerratana, trad. it. di G. De Cada, Editori Riuniti, Roma 1968, p. 290.

nuovi desideri, in modo da incatenare la classe operaia al proprio lavoro. Nel regime capitalista, le forze produttrici non sono controllate dalle classi lavoratrici ma dalla finanza e dai datori di lavoro. I rapporti sociali, sottomessi allo spirito di lucro, vengono ricondotti ad una costante competizione dove si affrontano egoismi diversi: "Il denaro trasforma l'uomo in nemico, l'imbecille in furbo e governa una società che lo rende l'unico valore rispettabile: lo Stato è oggi al servizio di una classe dominante di cui difende gli interessi"<sup>362</sup>. Marx nel *Manifesto del partito comunista* abbozza a grandi linee una filosofia della storia per cui esclude rigorosamente la ricerca della Terra Promessa e l'attesa millenarista del regno di Cristo, benché il suo pensiero si alimenti per mille rivoli invisibili di questo fertile humus<sup>363</sup>. Marx e Engels non possono che guardare con interesse, almeno all'inizio, ai socialisti utopisti. Tuttavia, essi ritengono che, scaturito dall'infelicità, dall'oppressione, dallo sfruttamento, il disegno utopico resta astratto, arbitrario, infondato, una mera speculazione soggettiva e volontaristica che non tiene in alcun conto la realtà dei processi storici e dunque la sua stessa possibilità di realizzazione. Per il metodo, per la via che seguono, gli utopisti sono tacciati di immaturità da imputare anche e soprattutto alla situazione storica in cui operano<sup>364</sup>. La dialettica dei rapporti economico-sociali non aveva ancora dispiegato la sua potenzialità e la produzione capitalistica era ancora così poco sviluppata. Solo quando ciò avverrà, l'avvento del socialismo risulterà come l'esito necessario della crisi di sistema<sup>365</sup>. Marx ed Engels polemizzano con Proudhon, tacciando di utopismo un socialismo fondato sulla giustizia sociale e sulla ragione, e contrapponendogli il socialismo scientifico (definito come fisiologia sociale) che presuppone alla base della propria azione la presa di coscienza delle contraddizioni della società capitalistica<sup>366</sup>.

---

<sup>362</sup> K. Marx, *L'Ideologia tedesca*. Editori riuniti, Roma 1967, p. 247.

<sup>363</sup> J. Servier, *Storia dell'utopia*, op. cit., p. 203.

<sup>364</sup> Ivi, p. 10.

<sup>365</sup> *Ibidem*.

<sup>366</sup> Ivi, p. 25.

Gli utopisti erano in un certo senso degli “alchimisti sociali”<sup>367</sup>. Anche se la loro alchimia sembrava a suo tempo necessaria, una volta entrati nel capitalismo avanzato appare obsoleta, superflua, addirittura dannosa, poiché rischia di occultare la conoscenza scientifica delle condizioni reali, il cui crollo è evidente, e di velare la maturità raggiunta dalla lotta di classe. È qui che diviene necessario per Marx e Engels il passaggio dal socialismo utopistico dei “precursori”, che ha esaurito il suo ruolo storico, al socialismo scientifico. Attraverso questa pretesa di scientificità del marxismo, pretesa positiva e positivista, che andrà accentuandosi nella versione ufficiale, viene sancita la fine dell'utopia<sup>368</sup>. Non per questo si consuma, tuttavia, il rapporto, complesso e tormentato, fra utopia e marxismo. Tanto più che l'utopia viene espulsa e messa al bando non per l'insufficienza teorica dei suoi contenuti e delle sue proposte, bensì per ragioni metodologiche, perché si vuol far passare il socialismo per un risultato scientificamente prevedibile<sup>369</sup>. Quanti e quali motivi utopici continuino ad agitare il marxismo è la questione che attraversa tutto il Novecento.

Engels riconosce che questi socialisti utopisti hanno le loro radici nell'illuminismo francese. Nell'illuminismo la sola ragione è la portatrice della protesta radicale contro il dominio politico ed ecclesiastico<sup>370</sup>. La ragione diviene utopia quando questa protesta contro il potere dominante non trova uno sbocco storico. Era questa di fatto la situazione storica, visto che la gran parte di queste utopie compare dopo il fallimento della Rivoluzione francese, cioè quando essa diventa una rivoluzione borghese e non più una rivoluzione popolare<sup>371</sup>. Nello sviluppo del socialismo utopista, il genio individuale prende il posto dei gruppi emergenti. Questa sostituzione della classe con il genio era ciò che interessava a Engels; naturalmente Engels si oppone ai socialisti utopisti ma non con la

---

<sup>367</sup> F. Engels, *AntiDühring*, op. cit., p. 283.

<sup>368</sup> Ivi, M. Buber *Sentieri in utopia*, op. cit., p. 11.

<sup>369</sup> *Ibidem*.

<sup>370</sup> P. Ricoeur, *Conferenze su ideologia e utopia*, op. cit., p. 314.

<sup>371</sup> *Ibidem*.

brutalità e l'asprezza che manifesta nei confronti del pensiero borghese. Nel pensiero marxista troviamo immediatamente un cortocircuito tra ragione e interesse. Engels ritiene che la ragione sia la forma idealizzata della dominazione borghese. In tale processo di idealizzazione non si trova solo lo sviluppo di un'ideologia — quindi la giustificazione della posizione della classe dominante — ma anche un prodotto secondario: l'utopia<sup>372</sup>. I geni individuali hanno quindi la capacità di fare altro rispetto alla rappresentazione dell'interesse dominante. Per Engels l'illusione utopica consiste nell'attesa del riconoscimento della verità, semplicemente in forza del suo essere la verità, indipendentemente da qualsiasi intreccio di potere e di forze storiche<sup>373</sup>. Ritroviamo qui quanto afferma Mannheim a proposito delle utopie chiliaste, della loro indifferenza rispetto alle circostanze tale affermazione sta a significare che è sempre il momento opportuno per scatenare una rivoluzione<sup>374</sup>.

I marxisti hanno sempre detto che il capitalismo doveva raggiungere un certo grado di sviluppo affinché si potesse scatenare una situazione rivoluzionaria. In realtà Engels, che ha in mente lo schema delle utopie rinascimentali, non definisce esattamente questi modelli socialisti alternativi come utopie, ma afferma che sono “condannati come utopisti”. Interessanti, nello stesso passaggio, gli apprezzamenti di Engels agli scritti di Fourier. Oltre a ciò, in un passo nella terza parte de *Die deutsche Ideologie*, Marx dice di trovare nell'opera di Fourier “un autentico spirito poetico”<sup>375</sup>. Questa approvazione ha, comunque, un contesto circoscritto. Il sistema di Fourier può essere stato più ricco di immaginazione di quello di Cabet, di Owen, e di tanti altri. In realtà tutti questi sistemi hanno avuto valore di propaganda all'inizio del movimento comunista, ma con lo sviluppo del Partito, dice Marx, “perderanno ogni importanza e saranno conservati tutt'al più

---

<sup>372</sup> *Ibidem.*

<sup>373</sup> *Ibidem.*

<sup>374</sup> *Ibidem.*

<sup>375</sup> K Marx, *l'ideologia tedesca*, op. cit., p. 455.

come nomi di richiamo<sup>376</sup>.

Engels riconosce a Saint-Simon il merito d'aver parlato di un governo (noi diremmo piuttosto di un contro-governo) al servizio “della classe più numerosa e più povera”. Il termine classe qui ha un significato ben distinto da quello proprio del marxismo ortodosso. La differenza tra la classe degli uomini di scienza e la classe dei poveri è solo una distinzione di tipo logico, una suddivisione; non è il concetto di classe che esiste in relazione al capitale e al lavoro. I marxisti direbbero che l'opposizione tra capitale e lavoro non si è ancora formata, ma la pretesa utopica consiste nel fatto che l'emergenza storica del concetto di classe marxiano non elimina necessariamente il possibile perpetuarsi di una diversa nozione di classe.

Servier si spinge a dire che Marx ha attaccato il socialismo utopistico, al di là della sua antipatia personale per Proudhon, perché gli risultava difficile, paradossalmente, immaginare, alla fine della rivoluzione, qualcosa di diverso dalle strutture proudhoniane che tacciava di utopismo<sup>377</sup>. La verità è che Marx ed Engels sentivano la necessità di distinguere le proprie teorie da quelle di Saint-Simon, Fourier e Owen accusati di avere aspirazioni troppo ideali, per l'appunto utopiche; sebbene è pur vero che gli autori del Manifesto ammettano di essersi, inizialmente, almeno in parte, ispirati. La critica di Marx e Engels nei confronti dei cosiddetti socialisti utopisti si deve principalmente al fatto che i primi considerano il proletariato industriale la sola classe storicamente votata al comunismo, il quale si realizzerà solo al termine del processo rivoluzionario. Anche se Marx dice chiaramente che l'azione non è indispensabile, perché l'ascesa del proletariato è ineluttabile. Nondimeno, afferma, la rivoluzione contribuirà ad abbreviare le “doglie del parto”. Gli obiettivi da raggiungere non vengono indicati specificatamente, perché il filosofo di Treviri non vuole mettersi sullo stesso piano di quegli utopisti che definiscono fin nei dettagli più insignificanti il loro progetto di

<sup>376</sup> *Ibidem*.

<sup>377</sup> J. Servier, *Storia dell'utopia*, op. cit., p. 25.

società futura. Marx conserva tutta protesa ineluttabile l'idea di dover costituire una sorta di cataclisma necessario a inscenare la fine di un'epoca maledetta. Egli è convinto che la rivoluzione, consentirà lo sviluppo completo, totale, di ogni essere umano, la sua definitiva liberazione. Il terzo volume del *Das Kapital* paradossalmente è percorso da fremiti utopistici, dall'immagine di un'altra città industriale in cui il lavoro obbligatorio sarà ridotto al minimo per soddisfare i reali bisogni della popolazione<sup>378</sup>. Lo Stato allora scomparirà sostituito da organismi amministrativi specializzati, si occuperà, come già voleva Saint-Simon, di amministrare le cose e non di governare gli uomini. Pertanto diventerà inutile, dato che gli uomini in questa nuova società aspireranno unicamente alla felicità dell'intera umanità<sup>379</sup>.

La seconda differenza fondamentale rispetto ai socialisti utopisti consiste nell'inserimento marxiano del socialismo all'interno di un'analisi economica evolutiva; tale differenza ha come motivo principale la diversa concezione che ha Marx di società rispetto a quella delle prime forme socialiste: mentre per queste ultime la società era un qualcosa di finito in sé stesso, Marx credeva, invece, che anche la società del futuro sarebbe stata in continua evoluzione e mutamento; per questo la si può considerare solo in linee generali senza fare progetti troppo precisi e definiti. Marx propone una critica della società capitalista *tout court* rispetto a quella parziale operata da Robert Owen. Critica resa possibile dall'ottima conoscenza che Marx ha del rapporto fondamentale sul quale si basa la società dell'epoca: il rapporto economico. Egli comprende molto bene che al capitalismo interessa aumentare il valore degli oggetti prodotti per accrescere il suo margine di guadagno, e a creare nuovi desideri in modo da incatenare la classe operaia al suo lavoro.

Marx include tra gli utopisti tutti i progetti come quelli di Fourier, Saint-Simon, Owen e Blanc che non propongono la divisione in classi della società e gli

<sup>378</sup> V. I. Comparato, *Utopia*, op. cit., p. 204-205.

<sup>379</sup> J. Servier, *Storia dell'utopia*, op. cit., p. 206.

interessi della classe operaia con uno schema marxista.

In un passo nella terza parte de *Die deutsche Ideologie*, Marx dice di trovare nell'opera di Fourier "un autentico spirito poetico"<sup>380</sup>. Questa approvazione ha, comunque, un contesto circoscritto. Il sistema di Fourier può essere stato più ricco di immaginazione di quello di Cabet, di Owen, ecc., tutti questi sistemi che avevano valore di propaganda all'inizio del movimento comunista con lo sviluppo del Partito, dice Marx, perderanno peso e resteranno, tutt'al più, come un lontano ricordo<sup>381</sup>.

Marx offre un'idea più precisa dell'importanza della lotta politica extrarivoluzionaria affermando che l'ascesa del movimento cooperativo è una "vittoria ancora maggiore di quella dell'economia politica del lavoro sull'economia politica del capitale"<sup>382</sup>. Il valore di questi grandi esperimenti sociali è inestimabile, perché gli operai, che senza alcun sussidio hanno costruito fabbriche cooperative, hanno dimostrato con i fatti che il lavoro salariato è destinato, prima o poi, a scomparire di fronte al lavoro associato. Ma per liberare le masse il sistema cooperativo richiederebbe "di essere sviluppato su scala nazionale e di conseguenza di essere promosso mediante mezzi nazionali"<sup>383</sup>. Adesso, quindi, il grande compito della classe operaia è quello di conquistare il potere politico.

Marx ha ricostruito una storia del mondo i cui tratti essenziali sono presenti nei Manoscritti del 1844: *Die deutsche Ideologie*, *Manifest der Kommunistischen Partei* e la prefazione a *Zur Kritik der politischen Ökonomie*. I tre stadi dell'umanità: comunismo primitivo, comunismo perduto, comunismo ritrovato, inquadrano questo periodo di decadenza di un'Età dell'Oro innocente e di un

---

<sup>380</sup> K. Marx, *L'ideologia tedesca*, op. cit., p. 455.

<sup>381</sup> Adorno ha colto nel rifiuto delle utopie da parte di Marx ed Engels una relazione con il divieto teologico di ritrarre Dio. Secolarizzando il materialismo e non permettendo di rappresentare positivamente Dio si dà il primato alla negazione. Per un approfondimento si rimanda al testo T. Adorno, *Dialettica negativa (Negative Dialektik)*, 1966, trad. it. di P. Lauro, introduzione e cura di S. Petrucciani, Einaudi, Torino 2004.

<sup>382</sup> M. Buber, *Sentieri in utopia*, op. cit., pp. 135-136.

<sup>383</sup> Proprio quel che Louis Blanc e Lassalle avevano auspicato e perseguito.

Paradiso meritato<sup>384</sup>. Tutte le tradizioni millenariste vedevano nell'era presente, dall'Anno Mille ai giorni nostri, l'ultima età, quella che precede il Giudizio. Marx vede nella nostra epoca di alienazione borghese il preludio alla rivoluzione finale di cui ha fissato tappe, fini e modalità. L'uomo si riscatterà quando passerà dalla condizione di schiavo alla libertà grazie alla rivoluzione<sup>385</sup>. Lo stato, che in Marx ha una semplice funzione economica rappresenta un oppressore che procede sia cronologicamente che causalmente. Per Bakunin e per la maggior parte degli anarchici, invece, lo Stato viene creato dai conquistatori ed imposto ai conquistati; se si abbatte lo stato crolla anche il capitalismo e lo sfruttamento che ne deriva<sup>386</sup>.

Per Bloch il marxismo è la prima porta di accesso che conduce all'estirpazione delle cause della dipendenza e dello sfruttamento, quindi “la prima porta di essere come utopia”<sup>387</sup>. Se si legge con attenzione il terzo volume del Capitale si può notare come sia percorso da fremiti utopistici, dall'immagine di un'altra città industriale in cui il lavoro obbligatorio sarà ridotto al minimo per soddisfare i reali bisogni della popolazione<sup>388</sup>. L'utopia — scrive Engels nel 1872 — “sorge quando si osa prescrivere sulla base delle condizioni attuali la forma in cui sarà risolta questa o un'altra contraddizione della società esistente”<sup>389</sup>.

Engels pensava che nell'epoca dell'utopia socialista, l'assenza di maturità della produzione capitalista e la situazione di classe si accompagnassero alla mancanza di maturità della teoria<sup>390</sup>. La teoria non era matura perché la classe che avrebbe potuto sostenere un programma rivoluzionario non era ancora matura. Tale immaturità teoretica trovava la sua esemplificazione nella credenza

---

<sup>384</sup> In italiano s'intitolano rispettivamente: *I' Ideologia tedesca, il Manifesto del Partito comunista e la prefazione a Economia politica* (cfr. J. Servier, *Storia dell'utopia*, op. cit., p. 203).

<sup>385</sup> *Ibidem*.

<sup>386</sup> Cfr. E. Bloch, *Il principio speranza*, op. cit., p. 659.

<sup>387</sup> *Ivi*, p. 718.

<sup>388</sup> V. I. Comparato, *Utopia*, op. cit., pp. 204-205.

<sup>389</sup> *Ibidem*.

<sup>390</sup> F. Engels, *L'evoluzione del socialismo dall'utopia alla scienza*, Editori Riuniti, Roma 1976, p. 20.

utopista secondo la quale la società avrebbe potuto cambiare sulla sola base della ragione. Solo il marxismo secondo Bloch è stato in grado di legare l'utopia astratta alla storia, di immettere nella storia il dinamismo di una progettualità atta a sbloccare un "futuro impedito"<sup>391</sup>.

Eppure, nella dottrina di Marx il principio di un rinnovamento della società dall'interno, mediante il rinnovamento del suo tessuto cellulare, non ha trovato un posto di rilievo. Per il periodo prerivoluzionario questo fatto negativo è giustificato purché sotto il dominio del capitalismo avvenga una rigenerazione sociale, sia pure frammentaria. Per quel che riguarda il periodo postrivoluzionario si sostiene invece che, nei due casi, sarebbe utopico voler delineare la forma ad esso corrispondente<sup>392</sup>.

## 2.8 L'utopia-socialista-comunista

Dopo il *kairos* della prima utopia ed il progresso dei socialisti utopisti si afferma il senso della durata. Pur risultando sicuramente difficile definire il movimento "socialista-comunista" utopico, quando esso afferma di essere antiutopico.

A tal proposito Mannheim fornisce due risposte. Questo movimento è utopico innanzitutto a causa della sua relazione con le altre utopie; una relazione che non è solo competitiva ma "basata su una sintesi delle varie forme d'utopia che sono finora emerse[...]"<sup>393</sup>. Dell'utopia chiliasta<sup>394</sup> conserva il senso di una rottura della storia; questo balzo dall'era della necessità all'era della libertà. Mantiene anche il meglio della tradizione del progresso, l'idea, cioè, che esistono preparazioni temporali, livelli storici. La transizione, per esempio, dalla proprietà

<sup>391</sup> E. Bloch, *Il principio speranza*, op. cit., pp. XXIV-XXV.

<sup>392</sup> M. Buber, *Sentieri in utopia*, op. cit., p. 150.

<sup>393</sup> K. Mannheim, *Ideologia e utopia*, op. cit., p. 255.

<sup>394</sup> Sinonimo di millenarismo, è una dottrina che predica l'avvento del regno di Cristo in terra, prima del giudizio finale, riservato ai giusti e destinato a durare mille anni.

basata sulla terra a quella basata sul capitale costituisce uno sviluppo razionale che rende possibile, in un determinato periodo, una rottura nella principale struttura sociale<sup>395</sup>.

L'utopia detiene anche la funzione di orientamento dell'opinione pubblica che si accresce con il progressivo allargamento dell'area dei lettori nella società di massa<sup>396</sup>. La storia delle utopie nel XIX secolo è strettamente connessa con la nascita del movimento socialista. Talvolta risulta difficile distinguere i progetti di un pensiero utopico nel senso stretto della parola da quelli dei riformatori sociali che hanno a che fare con le teorie socialiste dell'epoca. Lo stesso utopia, perde il suo significato originario, dovuto soprattutto a Karl Marx e Friedrich Engels, i quali propongono una distinzione tra socialismo scientifico e socialismo utopistico.

I socialisti utopisti, da Saint-Simon a Fourier, da Owen a Proudhon, pur con toni e accenti diversi, hanno perseguito una ristrutturazione della società. Non si è trattato — come insinua la critica marxista — del tentativo romantico di restaurare stadi di sviluppo già superati, bensì, auspicando la rivoluzione proletaria, la soppressione della proprietà privata, l'abolizione dello Stato, e rivendicando il nesso tra politica ed economia, essi hanno anticipato forme di vita e di produzione comunitaria o addirittura comunista.

La posizione di Martin Buber si iscrive nella corrente del pensiero utopico che, proprio di fronte al fallimento del "socialismo reale", rilancia lo spirito dell'utopia. Tutto ciò che si protende, che aspira ad andare oltre, verso il luogo che non c'è ancora, ma che ci sarà, manifesta la tensione utopica che coincide con l'esistenza stessa<sup>397</sup>.

Martin Buber è distante dall'idea di progresso, non solo dal socialismo

---

<sup>395</sup> P. Ricoeur, *Conferenze su ideologia e utopia*, op. cit., p. 306.

<sup>396</sup> *Ivi*, p. 205.

<sup>397</sup> *Ibidem*.

riformista e progressista, che non per caso pretende di essere scientifico, ma anche dal marxismo che palesa una certa ammirazione per l'industria e lo sviluppo prodotto dal capitale. Egli sostiene che non si può pensare alla storia come progresso, e nello stesso momento attendere l'avvento del Messia. L'una concezione esclude inevitabilmente l'altra: non si può essere riformisti e messianici allo stesso tempo<sup>398</sup>. È in tal senso che Buber riprende le parole di Landauer: "fare il possibile e desiderare l'impossibile"<sup>399</sup>.

Bloch sottolinea come nel suo *Voyage en Icarie* del 1839 Cabet utilizzi per la prima volta il termine comunista. Bloch ritiene che il progetto di Cabet fosse solo in apparenza un "sogno d'insediamento", ma che in realtà si trattasse un progetto rigoroso, complesso e ben organizzato<sup>400</sup>.

In realtà, i socialisti non si sono preoccupati quasi mai di elaborare programmi per il futuro. Si sono accontentati di studiare quel che passava loro davanti per trarne ispirazione e per prender parte al movimento rivoluzionario della società reale. La maggior parte di loro, seguendo la dottrina del fondatore sono convinti che il capitalismo abbia in nuce le ragioni della sua autodistruzione: dapprima le crisi di sovrapproduzione diventeranno croniche, poi l'impiego delle macchine provocherà una sovrapproduzione, quindi un calo dei prezzi ed una diminuzione di manodopera porterà alla disoccupazione. La disoccupazione genererà povertà perché la società capitalista dovrà sfamare i suoi schiavi se vorrà a sua volta nutrirsi<sup>401</sup>. Tuttavia, come fa notare Luis Vega, una presunta società postcapitalista non aprirebbe alle masse la prospettiva di una nuova vita; cambierebbe tutt'al più la loro situazione materiale ma non quella esistenziale. Il militante, anche nel caso in cui non assumesse un ruolo amministrativo o dirigenziale e restasse in fabbrica come delegato degli operai, "sarebbe

---

<sup>398</sup> Ivi, p. 176.

<sup>399</sup> Ivi, p. 3.

<sup>400</sup> E. Bloch, *Il principio speranza*, op. cit., p. 646.

<sup>401</sup> Cfr. K. Marx, F. Engels, *Manifesto del partito comunista*, Einaudi, Torino 1966, cap. XXXI.

nondimeno il rappresentante del nuovo potere<sup>402</sup>. Il sistema piramidale della classe operaia, che delinea la possibile nuova società socialista, non suscita affatto l'entusiasmo di Vega, il quale si richiama all'"appello utopico, ma fondamentale, della rottura del sistema gerarchico che, nelle grandi crisi sociali, risuona più profondo e tocca intimamente il lavoratore"<sup>403</sup>. Indubbiamente la classe operaia non è mai esistita come massa unificata ed indifferenziata nel modo in cui suole essere rappresentata dagli intellettuali marxisti e postmarxisti. Esiste, piuttosto, un insieme di lavoratori salariati che formano una categoria sociale — *oggi in via di estinzione* — con caratteristiche comuni<sup>404</sup>.

Laddove il rivoluzionario è interessato soltanto al potere, il riformista si preoccupa di razionalizzare le risorse disponibili e di procedere per tappe per non perdere la visione d'insieme. Gli uni e gli altri — a differenza degli anarchici che privilegiano i fini ai mezzi — divengono prigionieri della loro tecnica<sup>405</sup>. Vega comprende con largo anticipo che la gerarchizzazione del lavoro dipendente avrebbe reso difficile una reale coscienza di classe, moltiplicando le beghe delle varie categorie, dividendo i sindacati, oltre a creare settori di lavoratori privilegiati e favorire la collusione tra pubblico e privato<sup>406</sup>. Con una visione quasi profetica egli prevede l'ondata xenofoba europea, nei periodi di recessione, scatenata dalla concorrenza per la manodopera proveniente dai Paesi meno sviluppati<sup>407</sup>. Vega è convinto che ci si imbatte in un particolare della dottrina marxiana, di cui sembra che Marx stesso non se ne sia reso quasi conto. Da una parte, l'autore del *Capitale* credeva in un mondo in cui tutti i bisogni sarebbero stati soddisfatti, dall'altra parte era cosciente, non solo del fatto che nel corso della storia i bisogni umani aumentavano continuamente, ma vedeva anche nella "ricchezza dei

---

<sup>402</sup> L. Vega, *La pratica dell'utopia*, trad. it. di G. Berti, Edizioni antistato, Milano 1978, p.88.

<sup>403</sup> *Ibidem*.

<sup>404</sup> *Ivi*, pp. 88-89; il corsivo è mio.

<sup>405</sup> *Ivi*, p. 116.

<sup>406</sup> *Ibidem*.

<sup>407</sup> *Ibidem*.

bisogni” la ricchezza spirituale dell'uomo, l'espressione della sua maturità intellettuale. Effettivamente, molte idee sulla futura società industriale, delineate prima e dopo Marx, ad esempio i consumi, il benessere, i rapporti di lavoro e lo stato sociale si sono in gran parte realizzate. Tuttavia, nonostante i grandi progressi materiali e gli incredibili sviluppi tecnologici, il disagio della civiltà ed il senso di alienazione, così centrali nel pensiero marxiano, sono divenuti più acuti che mai<sup>408</sup>. Si pone dunque la domanda su che cosa siano i bisogni. Vi è un'opinione, ampiamente diffusa, che la nostra civiltà sia un mondo di “bisogni artificiali”, creati dal forte influsso della pubblicità<sup>409</sup>. Con lo stesso criterio si potrebbe, allora, affermare che il bisogno di libertà sia indotto, inculcato dalla propaganda politica o dalla classe dominante; oppure che esista il bisogno di una sfera privata. Marx spiega che il capitalismo, subordinando la produzione all'accumulazione del valore di scambio e non ai bisogni umani, è allo stesso tempo la fonte di tutte le innovazioni tecniche dei tempi moderni, di tutto il progresso economico e delle sue conseguenze sociali. Questo sistema non può esistere senza una continua innovazione tecnologica, la quale, a sua volta, spinge verso un incontrollato sviluppo della produzione. Il denaro, difatti, non solo spinge avanti la produzione delle merci, ma produce anche gli stessi bisogni<sup>410</sup>.

Ora, l'esperienza dimostra che gli uomini possono vivere e lavorare molto produttivamente anche senza lo stimolo del denaro e con scelte molto ridotte riguardo ai consumi. Ma è un'esperienza ben circoscritta a dei brevi momenti di “euforia lavorativa” che possono avverarsi in condizioni eccezionali e per un periodo limitato, ma che certo non ci possono far sperare in una nuova forma di produzione. Gli unici esempi di alta produttività senza incentivi materiali probabilmente sono, pur tra mille difficoltà, i kibbutz israeliani. Quest'ultimi, pur

---

<sup>408</sup> O. Rühle, *Il coraggio dell'utopia: piani per la costruzione di una nuova società (Bauplane für eine neue Gesellschaft, 1971)*, a cura di Henry Jacoby, trad. it. di L. Biagioni, Guaraldi Editore, Rimini 1972.

<sup>409</sup> L. Kolakowski, *Marxismo utopia e antiutopia (Marxismus Utopie und Anti-Utopie, 1974)*, op. cit., pp. 100-101.

<sup>410</sup> Ivi, p. 102. Si veda anche E. Fromm, *La rivoluzione della speranza*, op. cit., p.11.

sembrando convincenti, non sono imitabili, e non c'è speranza che i kibbutz possano diventare, neppure in Israele, la forma principale di produzione. Queste comunità sono sorte in condizioni uniche e, se è pur vero che testimoniano delle capacità della natura umana, i kibbutz funzionano senza soldi soltanto perché i bisogni dei loro membri vengono soddisfatti in modo collettivo, e perché i singoli non dispongono di denaro<sup>411</sup>. In definitiva, i kibbutz sono probabilmente l'unico esempio di un'utopia comunista realizzata che esiste con successo da almeno tre generazioni. Mentre il socialismo è rimasto impigliato in contraddizioni interne e in un dispotismo burocratico che, inevitabilmente, hanno indebolito la sua compattezza. Tutte le particolarità del socialismo burocratico hanno dimostrato le tendenze immanenti al potenziamento ininterrotto delle forme di controllo poliziesco, la disgregazione, la demoralizzazione della società e lo scarso rendimento economico.

L'idea socialista dimostra la necessità, in Marx come in Lenin, di costruire organicamente una nuova società a partire dalle associazioni di tante piccole comunità intimamente legate dalla vita e dal lavoro in comune. Ma questa idea non indica una direttiva chiara e unitaria per l'azione, né in Marx né in Lenin. In entrambi l'elemento decentrato della ricostruzione viene soppiantato da quello accentrato della politica rivoluzionaria. In Marx la decisione viene presa nell'ambito della teoria e delle direttive per il movimento, in Lenin nella prassi della rivoluzione e nel riassetto dello stato e dell'economia. In entrambi i casi è una decisione sostanzialmente a favore della politica e del centralismo<sup>412</sup>. Questo è senza dubbio da imputare in buona parte alla situazione, e cioè sia alle difficoltà incontrate dal movimento socialista, sia alle difficoltà particolari del regime sovietico. Viene qui alla luce una concezione e una linea di tendenza presenti già in Marx e in Engels, che Lenin e Stalin hanno ereditato: la

---

<sup>411</sup> Tuttavia, sempre di più rappresentano unità che lavorano per il mercato capitalistico in cui la produzione è subordinata alle regole dell'economia finanziaria, come tutte le altre imprese (*Ibidem*).

<sup>412</sup> Ivi, p. 151.

concezione di un centro assoluto della dottrina e dell'azione da cui deriverebbero le uniche tesi valide e gli unici ordini determinanti: la concezione di un centro di potere nascosta dalla "dittatura del proletariato"<sup>413</sup>.

Eppure, l'ideale comunista è stato considerato per lungo tempo un tentativo di realizzare un mondo migliore, che ha prodotto una straordinaria mitizzazione di uomini, Paesi e regimi politici (soprattutto nell'Unione Sovietica di Lenin e Stalin) che la storia conosca<sup>414</sup>. Dopo la rivoluzione, però, la tendenza conservatrice ha assunto un ruolo importante nell'utopia socialista. Quando il Partito comunista è salito al potere userà tutte le strategie di un'utopia conservatrice. L'utopia socialista-comunista ha cercato di ridurre tutte le altre utopie a ideologie<sup>415</sup>. I meccanismi sopra menzionati sembrano giustificare l'idea che il dispotismo socialista non sia riformabile. Essi agiscono realmente in questo sistema, si sono fatti ripetutamente sentire e sono visibili per tutti coloro che l'hanno vissuto. Da queste osservazioni deriva che il meccanismo del potere burocratico, quando funziona senza una qualche resistenza da parte della società, produce inevitabilmente, in forme sempre più violente, l'asservimento alla società, il senso dell'oppressione e dello sfruttamento fino a raggiungere il modello orwelliano.

Ciononostante, Mannheim, che vive prima del 1968, cioè quando il marxismo aveva già ridotto tutte le utopie a ideologie, e l'orientamento conservatore, nonché il processo di burocratizzazione del socialismo, erano già del tutto evidenti, pensa che il contributo decisivo dell'utopia socialista consista nel suo modo di esprimere la relazione fra il vicino e il remoto<sup>416</sup>. Mannheim definisce tale situazione il riconoscimento strategico del tempo da parte dell'utopia socialista-comunista<sup>417</sup>. La realizzazione del comunismo è il remoto; sarà la fine della lotta

---

<sup>413</sup> *Ibidem*.

<sup>414</sup> Come ci ricorda lo storico Robert Conquest: "Il vasto territorio dell'Unione Sovietica aveva cessato di appartenere alla sfera della realtà geografica per diventare il Paese dell'ideale"(cfr. R. Conquest, *Stalin*, Mondadori, Milano 2002, p. 14).

<sup>415</sup> K. Mannheim, *Ideologia e utopia*, op. cit., p. 256.

<sup>416</sup> *Ibidem*.

<sup>417</sup> *Ivi*, p. 259.

di classe, la fine dell'oppressione e dello sfruttamento. Il vicino implica i passi intrapresi per conquistare questo risultato, passi che devono essere perfettamente razionali. Il socialismo deve venire prima che sia pronta la fase per il comunismo. Coloro che hanno lavorato con i comunisti conoscono bene la loro pazienza nel dire che questo non è il tempo giusto, la loro capacità di sopportare il presente e conservare i loro ideali per il momento opportuno<sup>418</sup>. Mannheim dichiara: "Solo attraverso l'unione della concretezza storica con una appassionata visione del futuro era possibile creare una coscienza storica a più dimensioni"<sup>419</sup>. "L'idea socialista, nella sua interazione con gli eventi concreti, non opera solo come un principio puramente formale che trascendente e regola i fatti dall'esterno, ma piuttosto come una tendenza presente nella realtà che si modifica costantemente in relazione a questo contesto"<sup>420</sup>. Dietro al termine "comunismo" sottostava l'utopia di realizzare l'ideale di una vita più giusta e più dignitosa per coloro che si trovavano agli ultimi posti nella scala sociale, "riorganizzare la vita umana sulla duplice base della solidarietà sociale e della fratellanza universale"<sup>421</sup> e portare a compimento le aspirazioni di una vita più autentica, più felice. Dietro a quella definizione c'era anche una dottrina filosofica di successo, che, oltretutto, ha avuto l'adesione delle menti più brillanti dell'Ottocento e del Novecento, fino a diventare uno dei più potenti e completi sistemi filosofici mai esistiti: il marxismo (o più precisamente il "materialismo dialettico").

---

<sup>418</sup> P. Ricoeur, *Conferenze su ideologia e utopia*, op. cit., p. 307.

<sup>419</sup> K. Mannheim, *Utopia e ideologia*, op. cit., p. 261.

<sup>420</sup> Ivi, p. 262.

<sup>421</sup> A. Ciliga, *Nel paese della grande menzogna*, Jaca Book, Milano 2007, p. 3.



## CAPITOLO III

### CRISI DELL'UTOPIA

#### 3.1 Le utopie negative

Il termine distopia viene coniato nel 1868 dal filosofo John Stuart Mill. Fino a quel momento per indicare il contrario di un'utopia si utilizzava il neologismo cacotopia inventato da Jeremy Bentham nel 1818.

Secondo Mumford vi sono due generi di utopia: quelle che sono riuscite e quelle che aspirano ad essere realizzate, ma che possono generare contro-utopie. Le antiutopie, controutopie o distopie sono utopie negative in cui la realtà si sviluppa in termini opposti a quelli di una società ideale o utopica. Troppe fra le utopie classiche si sono basate su una concezione autoritaria e, a parere di Mumford, è stato Platone a stabilire “un cattivo precedente per tutti gli utopisti che sarebbero seguiti”<sup>422</sup>. Arrivato ad un certo punto lo scrittore utopista vede di fronte a sé una società indesiderata, oppressiva o totalitaria, al punto tale da provocare un salto decisivo verso la cacotopia<sup>423</sup>. “Il termine distopia si suole utilizzare come antonimo di utopia, soprattutto in riferimento ad una società fittizia, solitamente ubicata in un futuro prossimo dove le tensioni sociali sono portate ad estremi apocalittici. Di solito la differenza che si stabilisce tra l'utopia e la distopia dipende dal punto di vista dell'autore o dall'opera, a volte dal giudizio del lettore, a seconda che giudichi il punto di vista dell'autore o dell'opera più o meno condivisibile. Per questa ragione molte utopie, nella misura in cui descrivevano

---

<sup>422</sup> L. Mumford, *The Story of utopias*, op. cit., p. 3.

<sup>423</sup> Ivi, p. 55.

un tipo di società da un punto di vista sociale inaccettabile, alla fine sono state percepite come distopie. Pertanto, la prima grande differenza tra l'utopia e la distopia risiede nel fatto che la prima propone una società ideale e desiderabile, mentre la seconda, al contrario, una società insopportabile, in cui le contraddizioni si acuiscono fino a creare un mondo oppressivo e totalitario. Inoltre, la distopia differentemente dall'utopia è in stretto contatto con l'epoca ed il contesto socio-politico in cui viene concepita. La distopia è orientata verso un futuro prossimo che si prospetta come probabile frutto dello sviluppo di alcune tendenze attuali nella società in cui sorge. Laddove l'utopia, per definizione, presenta situazioni difficili, se non impossibili da realizzare (almeno a breve termine) la distopia, pur trattandosi di una *fiction* propone possibili scenari futuri ed imminenti come conseguenza di uno sviluppo estremo di determinati vettori della società.

L'opzione distopica è uno spazio per porsi delle domande, per capire in primo luogo che cos'è un'utopia politica o sociale. Altro è l'utopia politico-letteraria, una proposta ambivalente, un corollario di buone intenzioni, un obiettivo posto senza una strategia chiara e priva degli strumenti adeguati per raggiungerlo.

Non vi è una metodologia esplicita nelle utopie. L'utopista come un architetto costruisce la sua città ideale per deduzione, a partire da un determinato postulato. L'antiutopista invece procede per induzione, ovvero parte dalla realtà e immagina alcuni scenari futuri probabili. Pertanto, la contro-utopia può esercitare la funzione di controprova dell'utopia, prendendo in considerazione anche solo la mera possibilità che si concretizzino eventuali pericoli conosciuti soprattutto con il totalitarismo del Novecento. L'utopia prefigura un modello di società, la distopia denuncia le terribili aberrazioni che possono derivare dalla realizzazione di società ideali<sup>424</sup>.

Per molti pensatori del XIX secolo le scoperte scientifiche, le invenzioni e lo

---

<sup>424</sup> M. L. Berneri, *Viaggio attraverso utopia*, op. cit., p. 127.

sviluppo industriale avrebbero dovuto automaticamente aumentare la felicità degli uomini, invece, a partire dal XX secolo, comincia una perdita di fiducia rispetto al progresso. Progresso che nel passato era la manifestazione più estrema di ottimismo, pieno di promesse di felicità e pace duratura, ora segnala la minaccia di un'inesorabile ed ineludibile crisi<sup>425</sup>.

Più che una scelta verso questi luoghi immaginari, spesso si è trattato di una fuga dalle utopie, (che nel frattempo si erano già convertite in distopie)<sup>426</sup>. Mutuando la metafora di Oscar Wilde si potrebbe affermare che la ragione per cui si avverte un irrefrenabile desiderio ad issare le vele di nuovo non è tanto l'attrazione per quello che ancora manca da fare, ma l'avversione per quello che già è stato fatto. Il movimento chiamato progresso, molte volte, è stato più "uno sforzo per allontanarsi dalle utopie che un tentativo di raggiungere utopie non ancora sperimentate"<sup>427</sup>. La fede nelle macchine, che gioca un ruolo determinate come fattore di felicità nelle utopie del XIX secolo, viene sostituita da una sfiducia crescente. Le macchine non appaiono più, come aveva immaginato Oscar Wilde, schiave degli uomini. Piuttosto la società ipertecnologica e burocratizzata sembra dominare in modo sempre più alienante e stressante la vita delle persone<sup>428</sup>. L'importanza crescente della tecnica applicata all'economia e alla società, con la sua naturale tendenza a ridurre a categorie quantitative i vari aspetti della realtà spinge la scienza ad occupare i più svariati campi fino ad arrivare ad un'organizzazione e a un completo controllo della società.

Le crisi che si susseguono nel corso degli anni fanno adottare forme di organizzazione sociale, economica e politica rigide, strutturate gerarchicamente e con un alto grado di controllo burocratico. Questo provocherà un ancor più netto sfruttamento ed un'oppressione da parte del sistema capitalistico. La

---

<sup>425</sup> Ivi, p. 123.

<sup>426</sup> G. Mayos, *Possibilitat del pensar utòpic*, op. cit., p. 50.

<sup>427</sup> Z. Bauman, *Modus Vivendi Inferno e Utopia del Mondo Liquido*, Editori Laterza, Roma-Bari 2007, p. 110.

<sup>428</sup> M. L. Berneri, *Viaggio attraverso Utopia*, op. cit., p. 339.

concentrazione del potere in mano statali, con l'applicazione di un'organizzazione puramente "tecnoburocratica" e "fordista" genera i meccanismi di controllo sociale che permettono di dare una certa stabilità al sistema e riaffermare il sistema di sfruttamento in atto.

In alcuni casi si mantengono le vecchie oligarchie finanziere ed industriali, e in altri si sviluppa un particolare capitalismo di Stato. La progressiva specializzazione nel lavoro, la delimitazione e parcellizzazione delle vite dei singoli individui, sia nel mondo del lavoro che nell'ambito delle relazioni sociali, la routine del controllo burocratico (e la conseguente produzione di scartoffie e documenti di dubbia utilità), le rigorose ispezioni aziendali, insieme alla crescente importanza della suddivisione ed organizzazione delle mansioni per razionalizzare ed ottimizzare le risorse umane a disposizione, contribuiscono notevolmente alla creazione di una società alienata ed alienante. Cionondimeno, la coercizione mantiene la macchina burocratica in funzione e assicura la coesione sociale.

È in questi anni che comincia la progressiva scomparsa dell'ambito politico e la riduzione della vita pubblica e sociale ad un problema di tipo tecnico-organizzativo. Élite "tecnoburocratiche" si occupano della gestione dell'apparato amministrativo ed economico. L'esistenza di una vasta rete di dipartimenti con compiti molto specifici, definiti da regolamenti interni, contribuisce a dotarli di una complessità ancora maggiore. A questo bisogna aggiungere la proliferazione di organismi orizzontali, la cui finalità è orientata verso l'organizzazione del proprio funzionamento. L'insieme delle società integrate in queste strutture creano una sproporzionata quantità di funzionari pubblici mandando sul lastrico il bilancio statale. L'accaparramento delle risorse da parte dell'ente burocratico paralizza lo sviluppo economico e blocca la produzione. Al contempo la scienza fornisce una spiegazione "profana" sul mondo e sul suo funzionamento ricorrendo costantemente alle leggi della fisica, le quali hanno il proprio fondamento nello

stesso mondo materiale che pretendono di spiegare. Dato il suo metodo sistematico e positivista con cui si stabiliscono le nuove verità, si fanno strada nuove ed importanti implicazioni di carattere etico e morale. La scienza, essendo considerata neutrale, crea un nuovo sistema di certezze che, anche se limitate al piano fisico e materiale, si diffonde a tutti gli altri ambiti, con la pretesa di applicare a quest'ultimi il metodo e la prassi scientifica.

Un altro aspetto importante che caratterizza la modernità è il fatto che si rimpiazza il passato con l'avvenire. Si arriva in tal guisa ad un'idea della storia razionale, dotata di una meta, uno scopo finale a cui dirigersi per poi concludersi definitivamente.

Cosicché, tutta l'utopia, data la sua natura moderna, viene orientata verso il futuro. La sua caratteristica teleologica implica inevitabilmente la razionalizzazione della storia intesa alla maniera di un processo che conduce ad una determinata situazione in cui la ragione e la scienza rappresentano i principi trascendenti dalla società. Principi che dovrebbero porre fine a tutte le contraddizioni sociali grazie alla nascita di una società perfetta, ideale, armoniosa e felice. L'orientamento delle utopie verso il futuro le ha conferito un'importante carica escatologica e, in alcuni casi, anche un marcato carattere millenarista. Questo è fortemente connesso con l'idea della fine della storia e con le concezioni lineari della modernità. La mera idea dell'esistenza di un principio nell'ambito della storia pone necessariamente un fine per quest'ultima, trovandosi in quel lontano inizio le tendenze e le aspirazioni che si realizzeranno al concludersi della storia. In questo senso le immagini proiettate dalle utopie hanno evidenziato la volontà di creare paradisi sulla terra, utilizzando a tal scopo i progressi scientifici del genere umano. Un futuro in divenire, ma indeterminato nel tempo, nel quale si situa una società perfetta, che a sua volta non è ubicata in nessun luogo concreto, finisce per dare un gran dinamismo alla modernità e un notevole sviluppo supportato da una fede latente nella scienza e nel

progresso. L'utopia appare in tal modo una costruzione razionale che delinea e definisce un futuro più o meno lontano e che stabilisce i principi intorno ai quali bisognava organizzare l'umanità. L'idealismo positivista e razionalista dà origine all'ottimismo filosofico che impregna la totalità delle utopie. Cionondimeno, l'allontanamento dalla realtà che provoca l'utopia, trattandosi di una rappresentazione artificiale, conduce a sua volta ad una perdita del senso del limite e ad una completa fuga dalla realtà. L'ottimista, quindi, desidera rendere reale qualcosa che è presente unicamente nella sua mente. È il suo idealismo estremo che lo fa scontrare costantemente con le difficoltà e con gli ostacoli che incontra nel suo cammino. Questo rimarca ancora una volta il carattere coercitivo della gran parte dei progetti utopici, i quali aspirano e realizzare i loro progetti a qualsiasi costo e quindi, guidati dal sogno di realizzare la felicità futura per realizzare il loro progetto, non disdegnano di utilizzare metodi repressivi e sanguinari<sup>429</sup>. D'altra parte, le immagini negative che ci provengono dagli scrittori antiutopisti hanno l'arduo compito di metterci in guardia sui pericoli derivanti dalla realizzazione, soprattutto di stampo scientifico-tecnologico, di modelli sociali estremamente pericolosi. In ultima analisi, la scienza e la tecnologia (elementi costitutivi della cosiddetta globalizzazione) da un lato offrono una serie di possibilità per quanto concerne la sicurezza ed il benessere, dall'altro si corre sempre il rischio di determinare pericolose deviazioni della democrazia<sup>430</sup>.

---

<sup>429</sup> Date queste premesse è facile comprendere perché la letteratura moderna è divenuta progressivamente sempre più antiutopica. L'utopia nel XX secolo non viene più considerata come un'ideale, un sogno irraggiungibile, ma come un obiettivo già raggiunto o in fase di realizzazione. Non viene più concepita come felicità, progresso e perfezione: per molti il sogno si è trasformato in un incubo.

<sup>430</sup> Si pensi, per citare alcuni esempi, a Internet, alle nuove tecnologie della comunicazione e dell'informazione, o ai recenti progressi nel campo della biogenetica e ai limiti etici della clonazione e dell'eugenetica.

### 3.2 Le antiutopie letterarie

Il genere distopico ha avuto un grande successo sia nella letteratura che nel cinema e si è affermato, quasi sempre, come opera di ammonimento o come satira, poiché in esso le distorsioni presenti nelle società tecnicamente perfette venivano estrapolate e portate alle estreme conseguenze. Un evidente esempio in tal senso è rappresentato dal romanzo *News from Nowhere*, pubblicato nel 1891. Quest'opera segna il trapasso dal socialismo marxista o prudhoniano all'utopia romanzata. Morris critica gli eccessi del capitalismo inglese, descrive la miseria dei quartieri operai (*slums*) in termini che avrebbero potuto sottoscrivere anche Proudhon e Marx. In questa analisi compare un elemento nuovo: il rischio che l'industrializzazione e la condizione operaia fanno correre alla coscienza umana; perché l'intera società, con il suo silenzio o la sua indifferenza, è complice degli abusi che vengono compiuti ogni giorno sulla pelle degli operai, e della miseria in cui vivono in tutte le città d'Europa<sup>431</sup>. Un intero secolo è colpevole, non solo una classe sociale. Il XIX secolo è un "tumore" che tortura l'umanità con la sua cupidigia e il suo desiderio di produrre sempre di più<sup>432</sup>. La salvezza, per Morris, è nelle mani dei lavoratori. Egli traspone sul piano sociale la sua esperienza personale, l'arricchimento intellettuale che ha derivato dal lavoro. L'amore nei confronti del lavoro gli ispira l'odio del capitalismo e della civiltà industriale. L'oggetto prodotto industrialmente è brutto perché è macchiato da ingiustizia e da sofferenza umane<sup>433</sup>. Morris auspica che ogni operaio derivi dal proprio lavoro il sentimento di una realizzazione; solo così la società industriale non conoscerà più la bruttezza e l'operaio si affrancherà dal suo monotono e

---

<sup>431</sup> J. Servier, *Storia dell'utopia*, op. cit., pp. 218-219.

<sup>432</sup> Ivi, p. 219.

<sup>433</sup> Cfr. W. Morris, *News from Nowhere and Other Writings*, ed. Clive Wilmer, Harmondsworth, Penguin 1998, p. 218.

avvilente lavoro<sup>434</sup>.

Il bilancio negativo della società industriale ha ispirato il famoso *Brave New World* di Huxley, opera chiave del pensiero utopico, che finalmente pone il problema del rapporto tra individuo e società. Nel romanzo il fine dei controllori è la stabilità sociale. Essi realizzano con mezzi scientifici, l'ultima rivoluzione: la programmazione dell'individuo. La società diventa lo schema in cui l'individuo viene inserito alla stessa stregua del tassello musicale. I bambini nati in provetta risolvono, come avevano tentato invano di fare Aristotele e Platone, il problema dell'incesto. Gli uomini vengono predisposti a sentirsi a proprio agio in un sistema sociale fondato su caste e condizionato ad amare ciò che saranno costretti a fare. Lo Stato totalitario è ordine. L'onnipotente comitato di controllo esercita un potere assoluto su una popolazione che è ormai inutile obbligare o costringere a qualcosa perché gli individui, fin dalla nascita, amano la loro schiavitù<sup>435</sup>.

Un'altra opera (forse sarebbe più corretto chiamarla profezia), di grande attualità è sicuramente *1984* di George Orwell. Lo scrittore inglese nel suo romanzo realizza un'interessante analisi sulla manipolazione della realtà attraverso un'efficacia comunicativa messa in atto da uno Stato totalitario. Nel romanzo di *Orwell* il sistema politico è organizzato nella seguente maniera: esistono tre potenze che lottano tra loro: Eurasia, Oceania ed Asia Orientale. La struttura sociale dell'Oceania, dov'è ambientato il romanzo, si divide in tre sezioni: quella del Partito Esterno, quella del Partito Interno e la massa informe dei "prolet". I principi del mondo ricreato per Orwell sono tre: la neolingua, la bispensiero e la mutevolezza della storia. Nello slogan che si reitera durante il testo si legge: "colui che controlla il passato, controlla anche il futuro; colui che controlla il presente, controlla il passato"<sup>436</sup>. È possibile controllare il presente mediante il linguaggio attraverso due strumenti: la creazione di una "neolingua";

---

<sup>434</sup> Ivi, p. 219.

<sup>435</sup> Ivi, pp. 218-220.

<sup>436</sup> G. Orwell, *1984*, trad. it. di G. Baldini, Mondadori, Milano, 2001, p. 122.

da un lato si fanno sparire le parole antiche, poiché queste potrebbero conturbare il pensiero ortodosso, dall'altro si cancella l'ambiguità del significato di altre parole. In questo caso limitare il linguaggio significa limitare il pensiero. L'altro procedimento che permette di controllare il presente è il cosiddetto "bispensiero", concetto che, a causa della molteplicità dei significati che assume nel testo, risulta oscuro per il lettore del romanzo.

Il bispensiero apre l'accesso al controllo della realtà perché permette di modificare il passato. Si ottiene alterando quello che si è detto o si è scritto sopra di esso. Contemporaneamente ci si dimentica del fatto che il passato è stato modificato. Si cancella il passato dimenticando lo stesso atto di cancellazione, la bugia si trasforma in realtà. Il passato, o quello che si conosce del passato, è alterabile. Nel mondo di *1984* la vita privata è stata annullata attraverso la tecnologia. Ciò avviene per due vie: attraverso l'uniformità (ortodossia del pensiero), prodotta grazie controllo dell'opinione pubblica e dell'espansione della "neolingua"; con la vigilanza permanente, attraverso il teleschermo, un apparecchio frutto degli sviluppi della televisione che permette di ricevere e trasmettere simultaneamente le immagini prodotte davanti allo schermo. L'omogeneità del pensiero dell'uomo e della vita umana è un prodotto indiretto della modernità, dell'era tecnologica. Secondo Huxley la tecnologia non produce automaticamente l'uniformità di pensiero, quello che la produce è l'utilizzo che se ne fa di essa. Nel mondo immaginato da Orwell, la "neolingua", il "bispensiero" ed il controllo dell'opinione pubblica permette di nascondere le naturali disuguaglianze della condizione umana, e d'imporsi sul mondo reale. Il discorso sull'uguaglianza permette di mantenere una stabilità statale in un mondo che è disuguale per natura. Eliminare la vita privata equivale a cancellare la peculiarità della vita dell'uomo, la vita privata è pubblica ed è visibile a tutti. Il mondo si trasforma così in una prigione di enormi dimensioni in cui l'uomo è un prigioniero sottoposto ad una vigilanza costante poiché gli altri sono capaci di vedere tutto

quello che fa. Traspare nello scrittore inglese la preoccupazione nei confronti di uno sviluppo tecnologico considerato pericoloso perché tendente ad una radicale omogeneizzazione dell'umanità. Ma quale utopia potrebbe reggere all'esame di una coscienza individuale, quale società tradizionale potrebbe ricevere, senza morire, il regalo dell'Occidente cristiano: il libero arbitrio<sup>437</sup>. Sia Orwell che Huxley comprendono che il progetto utopico, precisamente per la perfezione a cui mira, non può mai essere soggetto a cambiamenti di nessun tipo; e se questo per quel che concerne la pratica politica conduce al totalitarismo allo stesso tempo implica che "l'utopia celebri la distruzione del passato e la morte del futuro"<sup>438</sup>.

In tal senso Wells apporta uno dei contributi più significativi con la sua *A Modern Utopia* del 1905 e *Men like Gods* del 1923. Nonostante la prima delle due attinga molto dalle precedenti utopie, vi ritroviamo un'interessante analisi sulla sua società ideale. In primo luogo l'idea che lo Stato non debba farsi carico della regolamentazione demografica della popolazione<sup>439</sup>. Poi, che le leggi siano la miglior difesa della libertà; un'idea sostanzialmente presente in tutti gli scritti utopici moderni. In effetti, nonostante la difesa accorata della libertà, Wells compie lo stesso errore dei suoi predecessori introducendo una complessa legislazione con tratti punitivi per la soluzione di problemi di tipo sociale<sup>440</sup>. Per quanto riguarda il tema della libertà Wells pensa che, nonostante lo Stato sia indispensabile fonte di tutte le risorse della società, la proprietà privata debba continuare ad esistere<sup>441</sup>. Wells sostiene, tra le altre cose, che lo Stato debba limitare il diritto di proprietà di un uomo nel caso in cui la sua libertà raggiunga

---

<sup>437</sup> J. Servier, *Storia dell'utopia*, op. cit., p. 221.

<sup>438</sup> Cit. in M. Baldini, *Il linguaggio delle utopie*, op. cit., p.67.

<sup>439</sup> Idea ragionevole per Platone, dato il carattere sperimentale della sua metafisica, ma impensabile con l'arrivo di Darwin e del positivismo.

<sup>440</sup> M. L. Berneri, *Viaggio attraverso Utopia*, op. cit., pp. 340-355.

<sup>441</sup> Un uomo senza qualche proprietà negoziabile è un uomo senza libertà e la dimensione della sua proprietà è in grandissima parte misura della sua libertà" [...] (Ivi, p. 343).

una dimensione tale da reprimere la libertà altrui<sup>442</sup>. Un'analogia nella società utopica di Wells con il totalitarismo del XX secolo la si può trovare nel tema del confino. Nella comunità ideale di Wells non c'è posto per malati di mente, idioti, alcolisti, tossicodipendenti, criminali e per le persone malvagie. Lo Stato, visto che non esistono carceri a Utopia, spedisce queste persone "sgradite" in esilio, in isole lontane.

Nella sua *A modern Utopia* Wells opera una rottura con la tradizione utopica, rigettando la descrizione di una società perfetta e affermando, o meglio, pronosticando la necessità di uno "Stato-Mondo" per terminare una volta per tutte con le divisioni ed i confini geografico-linguistici<sup>443</sup>. Il pensiero di Wells risulta incredibilmente attuale. Basti pensare all'affermazione secondo la quale ogni generazione scoprirà una nuova versione di Utopia, più sicura, completa e reale con problemi più affini ed inerenti al momento storico in questione<sup>444</sup>.

Un'altra comunità inquietante del XX secolo è sicuramente *Walden Two* di Fredric Skinner. In quest'opera l'autore risolve i tradizionali problemi dei pianificatori utopisti mediante l'applicazione della cosiddetta ingegneria comportamentista. Il condizionamento psicologico attraverso il metodo dei rinforzi (positivi e negativi) che servono per costruire un sistema sociale migliore. La proprietà ovviamente era un bene comune e la democrazia rappresentata da un governo tecnico di esperti<sup>445</sup>.

Il carattere negativo presente in molte utopie produce il fenomeno letterario delle distopie che come genere appartiene alla scienza-*fiction*, una tendenza letteraria che conoscerà un rapido sviluppo, che va dalla fine del XIX secolo fino

---

<sup>442</sup> Un argomento di grandissima attualità, basti pensare al conflitto d'interessi dell'ex primo ministro Silvio Berlusconi, o all'abuso di posizione dominante imputato qualche anno fa alla Microsoft di Bill Gates (cfr. *ivi*, p. 344).

<sup>443</sup> H. G. Wells, *A Modern Utopia*. Thomas Nelson and Sons, London 1905, pp. 27-29.

<sup>444</sup> Fino a quando i sogni e le utopie diventeranno progetti funzionanti ed il mondo assumerà la forma di uno "Stato-mondo", smettendo di essere una semplice utopia (cfr. M. L. Berneri, *Viaggio attraverso Utopia*, op. cit., p. 340).

<sup>445</sup> B. Cattarinussi, *Utopia e Società*, op. cit., p. 92.

quasi ai giorni nostri. L'antiutopia tende a ridurre la progettazione razionale a uno solo dei suoi caratteri, e a sottolineare la funzione di potere insita nel modellare le comunità umane, sia nella letteratura, sia nella pratica concreta della politica e della tecnica. Tanto più astratto è il progetto quanto più rischia, quando ha la possibilità di realizzarsi, di diventare violento e disumano. Questa distanza tra la razionalità ed i bisogni, il sociologo americano Mumford l'aveva segnalata sin dal 1922 con la sua *History of utopias*<sup>446</sup>.

Le utopie autoritarie del secolo XIX sono responsabili pure dell'atteggiamento antiutopista degli scrittori successivi. L'antiutopia di Zamiatin è stata per alcuni aspetti perfino anticipatrice. Egli descrive come sarebbe stata la società migliaia di anni dopo l'istituzione dello "Stato Unico" grazie ad una macchina in grado di viaggiare su altri pianeti<sup>447</sup>. In questa società del futuro in cui l'ideale è arrivare alla perfezione di una macchina, gli uomini mangiano alimenti sintetici, si vestono con capi d'abbigliamento sintetici ed ascoltano musica sintetica. La libertà non viene considerata semplicemente superflua ma addirittura pericolosa<sup>448</sup>.

Il bilancio negativo sugli sviluppi della società industriale viene rappresentato magnificamente da Aldous Huxley in *New Brave World*, altra opera fondamentale del pensiero distopico che, finalmente, pone il problema del rapporto tra l'individuo e la società. La società diventa un rigido schema in cui l'individuo viene inserito alla stregua di un tassello musicale. In questa satira di Huxley, ambientata in un stato totalitario immaginario, in un futuro pianificato nel nome del razionalismo produttivo sotto il culto di Ford, i metodi repressivi sono ancora più drastici: la popolazione viene sottoposta per tutta la sua esistenza ad un condizionamento ("ipnopedía") e assume la "soma", una medicina che reprime qualunque tristezza, dispiacere o rancore, eliminando in tal modo il bisogno di

---

<sup>446</sup> V. I. Comparato, *Utopia* op. cit., p.225.

<sup>447</sup> M. L. Berneri, *Viaggio attraverso Utopia*, op. cit., pp. 362-363.

<sup>448</sup> Ivi, p. 364.

pratiche coercitive e di tortura<sup>449</sup>. Chi non rispetta le leggi dello Stato viene confinato in qualche remota isola disabitata. In definitiva il fine ultimo nel romanzo è la stabilità sociale da realizzare, con mezzi scientifici, attraverso una capillare e attenta programmazione individuale<sup>450</sup>.

### 3.3 La futurologia: previsione scientifica o utopismo?

Predire è una caratteristica tipicamente umana, una dimensione fondamentale dell'esistenza. Vivere comporta inevitabilmente dover fare delle previsioni, giacché le nostre azioni tendono ad uno scopo proiettato nel futuro. La vita ci obbliga continuamente a fare delle scelte e quindi, a fare delle previsioni. È il futuro che dà senso alla nostra vita. Purtroppo, o per fortuna, il futuro è ignoto, pertanto il massimo a cui possiamo aspirare è azzardare scommesse, fare delle stime, le quali quanto più si riveleranno esatte, tanto più significherà che la nostra azione sarà stata funzionale<sup>451</sup>.

Conoscere il futuro significherebbe, in linea teorica, fare sempre le scelte migliori per noi. Per questa ragione, da sempre, l'uomo ha fatto di tutto per arrivare a conoscerlo. La comprensione del futuro è stata affidata per millenni all'indovino, l'uomo che stabilisce con il futuro un rapporto magico. Malgrado ciò, questa ricerca assomiglia ad una chimera; il paradosso, infatti, sta nel fatto che conoscere il futuro significa presupporre che sia conoscibile, dunque determinato ed ineluttabile. Quindi non servirebbe a nulla conoscerlo. Quanto previsto, da un Dio Onnisciente e onnipotente o da un anonimo destino, accadrebbe ugualmente<sup>452</sup>. Alcune predizioni, se credute, si avverano da sé,

<sup>449</sup> A. Huxley, *Il mondo nuovo* (*Brave new World*, 1932), trad. it. di L. Gigli e L. Bianciardi, Mondadori, Milano 1991, pp. 19-70.

<sup>450</sup> *Ivi*, *passim*.

<sup>451</sup> G. Minois, *Storia dell'avvenire: dai profeti alla futurologia*, Dedalo, Bari 2007, pp. 9-11.

<sup>452</sup> *Ivi*, pp. 10-11.

desiderabilmente o no. Altre, volenti o nolenti, precludono la propria realizzazione. Altre ancora sono formulate in modo “truistico”, ossia autoreferenziale per cui anche se non sono valide possono apparire sempre “vere”<sup>453</sup>. Ma preannunciare il futuro ha senso solo se questo è imprevedibile, indeterminato. Leggere un futuro predeterminato o inventarselo *ex novo* rappresenta, in entrambi i casi, un'illusione. Tuttavia, se l'uomo si è sempre ostinato a farlo, significa che alla base ci sono delle motivazioni inconsce legate alla condizione della vita umana: eliminare l'angoscia è la ragione principale. In effetti, la cosa più importante non è l'esattezza o la precisione della previsione, ma che tale previsione riduca l'inquietudine, la disperazione, il tormento<sup>454</sup>. Per molto tempo, infatti, le grandi profezie hanno svolto la stessa funzione: annunciare catastrofi, dall'Apocalisse fino alle profezie mariane di Fatima. Lo scopo è quello di spingere i credenti a giudicare la propria condotta a scrutare il proprio animo e a pentirsi<sup>455</sup>.

L'uomo si è dedicato alla predizione fin dalle origini della sua esistenza. Quando l'uomo primitivo disegnava sulla caverna delle scene di caccia, queste rappresentavano le raffigurazioni di ieri e di domani: questo gesto era al contempo un sortilegio ed un atto magico volto a garantirgli il successo nella caccia<sup>456</sup>.

Il primo futurologo nel senso nuovo può essere considerato Thomas Robert Malthus, che nell'ultimo decennio del Settecento proclama che la popolazione umana può raddoppiare ogni 25 anni, ma che le tecniche agricole non possono far raddoppiare la produzione di cibo nello stesso tempo. Egli desume, perciò, che se l'umanità non ridurrà il tasso di crescita verrà travolta dalla fame<sup>457</sup>.

---

<sup>453</sup> Sulla falsificabilità nel metodo scientifico si vedano anche le opere di Karl Popper, in particolare K. Popper, *Logica della scoperta scientifica (Logik der Forschung, 1934)*, trad. it. di M. Trinchero, Einaudi, Torino 1970, *passim*.

<sup>454</sup> G. Minois, *Storia dell'avvenire*, op. cit., p. 11.

<sup>455</sup> *Ibidem*.

<sup>456</sup> *Ivi*, p. 15.

<sup>457</sup> Malthus nel 1798 pubblica *An essay of the principle of the population as it affects the future*

L'uomo preistorico si sarebbe accontentato di sapere se avesse o meno catturato la selvaggina. L'uomo odierno vuole conoscere un'infinità di cose, dall'andamento di "Wall street" alle previsioni del tempo, passando per i futuri risultati della propria squadra del cuore. La condizione umana "esige" di sapere oggi per poter agire efficacemente domani, ma, siccome è impossibile conoscere, anche nell'immediato, il futuro, ci accontentiamo delle, più o meno attendibili, previsioni<sup>458</sup>.

La futurologia mira a divenire scienza moderna nel 1973, quando il Club di Roma, un sodalizio di magnati industriali, docenti famosi e uomini politici presieduto dall'italiano Aurelio Peccei, commissiona al Massachusetts Institute of Technology di Boston uno studio sui tempi e sulle conseguenze dell'esaurimento delle materie prime fondamentali, che gli scienziati cominciano a considerare un patrimonio finito. Applicando la nuova Teoria dei Sistemi, di cui è possibile la gestione mediante i calcolatori, allora non di largo uso, l'Istituto di Boston realizza una serie di previsioni che Dennis Meadows e Donella Meadows illustrano al pubblico di tutto il pianeta<sup>459</sup>. I due scienziati prevedono che, se il consumo delle materie prime fondamentali continuerà a dilatarsi a un ritmo esponenziale, l'umanità si troverà ad affrontare gravi situazioni di penuria dopo il Duemila.

Un terreno in cui dalle previsioni del futuro si dovrebbero ricavare indicazioni fondamentali per le scelte politiche è quello alimentare. A questo proposito, uno degli agronomi più celebri al mondo, l'americano Lester Brown, dichiara che il persistente malgoverno delle risorse di terra e di acqua impossibiliterà, entro

---

*improvement of society (Saggio sul principio della popolazione e i suoi effetti sullo sviluppo futuro della società)*, in cui sostiene che l'incremento demografico avrebbe spinto a coltivare terre sempre meno fertili con conseguente penuria di generi di sussistenza per giungere all'arresto dello sviluppo economico. La teoria demografica di Malthus ispirerà la corrente del malthusianesimo che sosterrà il ricorso al controllo delle nascite per impedire l'impoverimento dell'umanità.

<sup>458</sup> Cfr. *ivi*, pp. 15-16.

<sup>459</sup> Per un approfondimento sul tema si rimanda a D. Meadows [et al.], *I limiti dello sviluppo: rapporto del System dynamics group Massachusetts institute of technology (MIT) per il progetto del Club di Roma sui dilemmi dell'umanità*, prefazione di Aurelio Peccei, trad. it. di F. Macaluso, Mondadori, Milano 1972.

pochi decenni, la capacità di provvedere ai bisogni alimentari dell'umanità con la facilità con cui li ha soddisfatti negli ultimi lustri<sup>460</sup>.

La divulgazione delle idee della nuova scienza della futurologia è avvenuta per merito di scrittori che hanno voluto unire il rigore metodologico delle previsioni matematiche con l'approccio più divulgativo del romanzo. Le analisi di Brown hanno costituito una delle fonti di ispirazione di Antonio Saltini. Egli nei suoi romanzi descrive spesso la competizione in atto per controllare le ultime grandi riserve di cibo e le maggiori pianure agricole del pianeta. Questo conflitto, in un contesto multietnico, secondo Saltini scatenerebbe nel 2057 l'ultima deflagrazione termonucleare<sup>461</sup>.

Per quanto concerne le utopie, la maggior parte di esse nate dalla seconda metà ventesimo secolo in poi, rappresentano per lo più un'eredità del secolo precedente, che contengono ben poche novità e non incidono sull'opinione pubblica dell'epoca<sup>462</sup>.

Ormai, nel XX secolo, vi è una certa convinzione che l'utopia sia giunta al termine. Effettivamente si assiste ad un detrimento importante in quanto alla capacità di concepire ed immaginare il futuro. Il vuoto lasciato dal pensiero utopico è di due tipi: quello che utilizza il genere letterario utopico per delineare alcuni futuri alternativi terribili; e quello che deriva da estrapolazioni del mondo contemporaneo. Il primo si definisce contro-utopia o distopia, il secondo appartiene al campo della futurologia<sup>463</sup>.

La futurologia è un movimento scientifico, o meglio, un insieme di tecniche per esplorare il futuro, nato negli anni Cinquanta. Diversi ricercatori vi aderiscono, nel tentativo di prevenire lo sviluppo tecnologico in modo da poter controllare gli

---

<sup>460</sup> A. Saltini, *2057 L'ultimo negoziato. La lotta per il grano che innescò lo scontro atomico finale*, Edizioni Spazio rurale, Roma 2005, *passim*.

<sup>461</sup> *Ibidem*.

<sup>462</sup> Soprattutto se messi a confronto con gli effetti che hanno avuto ai loro tempi quelle di Cabet, Bellamy o Morris (M. L. Berneri, *Viaggio attraverso Utopia*, op. cit., p. 339).

<sup>463</sup> B. Cattarinussi, *Utopia e Società*, op. cit., p. 118.

effetti sulle relazioni tra le potenze mondiali<sup>464</sup>. In generale le previsioni politiche ed economiche si sono avverate di rado cosicché queste teorie hanno cominciato progressivamente a perdere credito. Nei primi anni Settanta e Ottanta si sono effettuate molte ricerche sulle possibili società future del XXI secolo, e le previsioni non erano molto confortanti<sup>465</sup>.

Vengono definiti “neoutopisti” gli ingegneri di sistemi, i tecnocrati sociali che programmano il futuro delle società mediante l'uso di computer. Laddove gli utopisti classici propongono una società perfetta, cercando un'uscita dal triste mondo in cui vivono, i nuovi utopisti proiettano sistemi, analisi funzionali ed euristiche per arrivare ad una riduzione notevole, in termini numerici, sull'impatto dell'intervento umano all'interno di strutture operative derivate dai loro calcoli<sup>466</sup>. Le variabili che essi prendono in considerazione riflettono una *Weltanschauung* di stampo utilitarista ed efficientista.

Queste nuove utopie appaiono vengono sono prese in considerazione per risolvere alcuni problemi inerenti l'organizzazione sociale dell'epoca in cui vengono concepite. Tuttavia, non contengono lo spirito umanistico tipico dalle utopie classiche. Si tratta per lo più di concezioni visionarie che falliscono quando vengono messe in atto.

### **3.4 Crisi della democrazia liberale**

Tra i termini più ambigui, abusati e fraintesi, senza dubbio vi rientrano le parole democrazia e liberalismo. È opinione abbastanza diffusa che la democrazia sia sempre e inevitabilmente, seppure con gradi diversi, di tipo liberale. La rinascita moderna degli ideali democratici e il processo graduale di democratizzazione dei

---

<sup>464</sup> Ivi, pp. 118-119.

<sup>465</sup> *Ibidem*.

<sup>466</sup> R. Bouglaslaw, *I nuovi utopisti*, Rosenberg & Sellier, Torino 1975, p. 3.

sistemi politici reali hanno appena qualche secolo di vita. Una vita, peraltro, instabile e tormentata. Ma soltanto tardi, nel cuore del Novecento, la riflessione teorica è giunta ad elaborare una concezione matura della democrazia: la cosiddetta “concezione procedurale”, incentrata appunto sulle regole del gioco. A tal proposito, Norberto Bobbio definisce la democrazia, per differenziarla dalle altre forme di governo autocratico, un insieme di regole fondamentali che stabiliscono chi e con quali procedure abbia l'autorità di prendere delle decisioni che riguardano la collettività<sup>467</sup>. Bobbio ritiene che lo Stato liberale e quello democratico siano interdipendenti, nel senso che alcune libertà per il corretto esercizio del potere democratico siano necessarie e indispensabili per poter garantire l'esistenza e la persistenza delle libertà fondamentali<sup>468</sup>. In *Liberalismo e Democrazia* Il filosofo italiano scrive: “Fra le richieste dei liberali, di uno Stato che governi il meno possibile e quelle dei 'democratici' di uno Stato in cui il governo sia il più possibile nelle mani dei cittadini si rispecchia il contrasto fra due modi di intendere la libertà, che si è soliti chiamare rispettivamente libertà negativa e libertà positiva, e tra i quali si danno, secondo le concezioni storiche, ma soprattutto secondo il posto che si occupa nella società, giudizi di valori opposti: solitamente coloro che stanno in alto preferiscono la prima, quelli che stanno in basso la seconda<sup>469</sup>. In realtà, prima del XVII secolo, non tutti gli Stati erano né liberali né democratici. Nel XIX secolo in Europa c'erano alcuni Stati liberali ed altri democratici e attualmente, in Europa, ci sono Paesi che sono sia liberali che democratici<sup>470</sup>. Infatti, un Paese democratico non è detto che sia liberale; anzi, storicamente si sviluppa in società in cui la partecipazione al governo è molto ristretta e limitata alle classi più agiate<sup>471</sup>. D'altra parte, se per gli antichi greci la sovranità popolare veniva esercitata direttamente e non attraverso

---

<sup>467</sup> N. Bobbio, *Liberalismo e democrazia*, Simonelli Editore, Milano 2006, pp. 54-58.

<sup>468</sup> Ivi, p. 60.

<sup>469</sup> Ivi, p. 107.

<sup>470</sup> N. Bobbio, Franco Pierandrei, *Introduzione alla Costituzione*, Laterza, Bari-Roma 1981, p. 12.

<sup>471</sup> Ivi, p. 19.

il parlamento, per la maggior parte degli autori del Settecento — una delle poche eccezioni è rappresentata da Jean-Jacques Rousseau — la democrazia diretta, vale a dire la democrazia nella sua forma più pura, è considerata pericolosa nonché, a causa delle grandi dimensioni degli Stati di allora, addirittura impossibile. Gli intellettuali del XVIII secolo gli preferiscono dunque, quello che attualmente viene di norma definito un governo rappresentativo o una Repubblica<sup>472</sup>. Tutta la tradizione del XIX secolo non vedeva ancora nella democrazia moderna la prosecuzione del liberalismo, ma, piuttosto, l'antitesi del liberalismo che attraverso la “rivolta delle masse” avrebbe portato il suffragio universale e la scomparsa delle libertà civili. Il liberalismo e la democrazia nel passato venivano considerati in contrasto o addirittura incompatibili tra loro, giacché si ispiravano a ideali differenti: ideale di libertà il liberalismo e di uguaglianza la democrazia<sup>473</sup>. Il contrasto tra liberalismo e democrazia comincia ad attenuarsi nella storia del liberalismo europeo con il filosofo italiano Guido De Ruggiero. L'autore ammette che il riconoscimento delle libertà politiche sia la continuazione naturale del riconoscimento delle libertà civili e che una divisione tra liberalismo e democrazia non sia più proponibile. Il territorio è comune e, nonostante all'inizio vi siano state alcune differenze, con il tempo sono andate via via smussandosi<sup>474</sup>. Tuttavia, De Ruggiero non nasconde l'antica sfiducia nei confronti della democrazia, che inizialmente s'identificava con il giacobinismo. Egli pensava che la democrazia sarebbe divenuta accettabile grazie all'incorporazione del pensiero liberale. In sostanza, la democrazia è stata finalmente accettata, con tutti i suoi rischi, non perché fosse la continuazione naturale dello Stato liberale progressista, ma perché aveva trovato un accordo con il suo antico “avversario politico”<sup>475</sup>. Così, dopo un secolo di opposizione, la dottrina liberale si è fusa in quella democratica. Lo Stato, fondato sulla

---

<sup>472</sup> N. Bobbio, M. Viroli, *Dialogo intorno alla repubblica*, Laterza, Roma-Bari 2001, pp. 50-52.

<sup>473</sup> F. De sanctis, *Francesco Mazzini e la scuola democratica*, Einaudi, Torino 1951, p. 13.

<sup>474</sup> G. De Ruggiero, *Storia del liberalismo europeo*, Laterza, Roma-Bari 1984, p. 393.

<sup>475</sup> *Ibidem*.

regolamentazione della maggioranza e la protezione delle minoranze, secondo Bobbio, rappresenta la continuazione storica dello Stato liberale<sup>476</sup>. In realtà, già nel famoso Epitafio di Pericle<sup>477</sup> troviamo tutte le principali caratteristiche della forma di governo che oggi si suole chiamare democrazia liberale: il riconoscimento della libertà individuale, l'elogio della partecipazione, l'affermazione dello stato di diritto e la condanna di quello che oggi chiameremmo "apatia politica"<sup>478</sup>. Si potrebbe addirittura affermare — con una certa dose di approssimazione — che la storia del pensiero politico è dominata dalla dicotomia: organicismo (olismo) e individualismo (atomismo). Il primo è antico, il secondo moderno<sup>479</sup>. Un contrasto che, pur essendo molto radicale, sembra più appropriato della divisione che propone Benjamin Constant tra democrazia (antica) e individualismo (Moderno)<sup>480</sup>.

Bobbio afferma che liberalismo e democrazia, non condividono gli stessi interessi: il liberalismo rivendica la sua libertà, tanto nel campo sociale quanto in quello economico, anche in opposizione allo Stato; la democrazia si riconcilia con la società producendo se stessa attraverso un accordo tra individui<sup>481</sup>. Non è irrilevante, in merito al processo di legittimità, se il legame sia profondamente integrativo o meramente associativo. È ben diverso se la gente ha il sentimento di appartenenza di una comunità (*Gemeinschaft*) o se vede il suo legame con altri più come un vincolo contrattuale, qualcosa di più esteriore e meno coinvolgente (*Gesellschaft*). Nelle società alla base delle moderne democrazie la

---

<sup>476</sup> Oggi, naturalmente, l'ispirazione ideologica continua ad essere la stessa: non esiste democrazia al di fuori della democrazia liberale. N. Bobbio, M. Viroli, *Dialogo intorno alla repubblica*, op. cit., pp. 37-38.

<sup>477</sup> Conosciuto anche come Epitafio o Orazione funebre. È un'orazione funebre di Pericle pronunciata ad Atene nel 430 a.C.

<sup>478</sup> B. Costant, *La libertà degli antichi paragonata a quella dei moderni*, (*De la liberté des Anciens comparée à celles des Modernes*, discorso pronunciato nel 1819), trad. it. di D. Paoletti, Einaudi, Torino 2001, pp. 31-32. Si veda anche D. Costantini, *La democrazia dei moderni. Storia di una crisi*, Methexis, Firenze 2012, pp. 5-6.

<sup>479</sup> N. Bobbio, *Liberalismo e democrazia* op. cit., p. 62.

<sup>480</sup> *Ibidem*.

<sup>481</sup> Ivi, pp. 63-64.

gente tende a diventare sempre più una *Gesellschaft* e sempre meno una *Gemeinschaft*<sup>482</sup>. Nelle democrazie rappresentative l'individuo è tenuto in considerazione in quanto votante ma egli non partecipa in nessun modo alle decisioni che vengono prese e che riguardano la vita dei cittadini; chi governa alla fin fine sono sempre le élite<sup>483</sup>.

Norberto Bobbio sottolinea che il rapporto tra liberalismo politico e la definizione di libertà dei moderni, (individualismo) — soprattutto se si considera la contaminazione avvenuta tra il liberalismo e la democrazia di cui parla Benjamin Constant — ha avuto il sopravvento sulla concezione antica di democrazia<sup>484</sup>.

È interessante notare che John Stuart Mill, dopo aver letto il libro *La democrazia in America* di Alexis de Tocqueville, ci mette in guardia sui rischi dei principi liberali come fondamento della democrazia americana. Tocqueville stesso aveva capito dopo la sua esperienza americana, che un eccesso di individualismo non comporta l'esercizio della libertà personale, ma disperato isolamento, e conformismo<sup>485</sup>. In realtà, l'individuo dipende dalla società e dal governo per la sua vita, sia dal punto di vista economico, che da quello intellettuale ed emotivo. Non a caso un liberale come Mill è stato uno dei primi a sentire il capitalismo e l'individualismo come nemici della libertà<sup>486</sup>.

Nemmeno Condorcet, nonostante avesse individuato nella prevalenza data alla circolazione del denaro uno dei principali difetti dell'economia, avrebbe potuto immaginare che il mercato si sarebbe convertito nel nuovo Leviatano

---

<sup>482</sup> D. Costantini, *La democrazia dei moderni*, op. cit., pp. 66-76.

<sup>483</sup> Per un approfondimento su questo tema si rimanda alla lettura integrale di G. Sartori. *Il cittadino totale. Partecipazione, eguaglianza e libertà nelle democrazie d'oggi*, Centro di ricerca e documentazione, Einaudi, Torino 1977.

<sup>484</sup> D. Costantini, *La democrazia dei moderni*, op. cit. pp. 5-17. Per un approfondimento si rimanda alla lettura integrale di N. Bobbio, *Il futuro della democrazia*, Einaudi, Torino 1984.

<sup>485</sup> N. Bobbio, M. Virioli, *Dialogo intorno alla repubblica*, op. cit., pp. 38-40.

<sup>486</sup> Oltre a segnalare che il cittadino moderno ha poche opportunità di trovare un impiego, così come gli schiavi avevano poche occasioni nel mondo antico (Z. Bauman, *La società dell'incertezza*, Il Mulino, Bologna 1999).

tecno-burocratico e che avrebbe poco a poco sostituito la sovranità nazionale degli Stati. Il mercato s'impone alla stregua di una norma sociale che sviluppa in assoluta autonomia. La sua dottrina è apparentemente semplice: garantire gli obiettivi economici con poco, o meglio ancora, nessun intervento pubblico. Paradossalmente, la disuguaglianza, la povertà e anche i fallimenti si sono convertiti nella base per lo sviluppo del sistema e la libertà formulata da Kant è diventata una libertà che sopprime i diritti soggettivi<sup>487</sup>. La cultura liberale suole distinguere la sfera individuale da quella economica, ma la teoria neoliberale considera inscindibile la sfera economica da quella etica<sup>488</sup>. Il mercato globalizzato si converte nel regno del più forte dove s'instaura, adesso come all'epoca della rivoluzione industriale, il dominio del capitalismo. È per questo che il premio Nobel Amartya Sen afferma la necessità, in un mondo globalizzato, di una costellazione dei diritti delegati ai servizi pubblici e sottratti alla logica del mercato e della proprietà privata<sup>489</sup>.

La ragione della crisi morale probabilmente dipende in buona parte dal fatto che fino ad oggi la democrazia politica è stata vissuta, o meglio è stata obbligata a convivere, con il sistema economico capitalista<sup>490</sup>. Le istituzioni delle democrazie occidentali, da una parte non sono in grado di determinare l'andamento dei flussi dell'economia globale, dall'altra hanno perso ogni tipo di legame con i cittadini che dovrebbero rappresentare. L'azione politica delle moderne democrazie, oramai si riduce quasi esclusivamente alla gestione di una crisi continua. La forma partito, che pure tanta importanza ha avuto nelle vicende della politica del secolo scorso, sembra stia esaurendo la sua funzione storica. I

---

<sup>487</sup> N. Bobbio, *Liberalismo e democrazia*, op. cit., pp. 56-58.

<sup>488</sup> L. Taddio, *Global revolution. Da occupy wall Street a una nuova democrazia*. Postfazione di D. Cantone, Mimesis, Milano-Udine 2012, p. 20.

<sup>489</sup> S. Amartya, *Identità e violenza*, Laterza, Roma-Bari 2006, pp. 137-143.

<sup>490</sup> In questi ultimi anni vi è stata una tendenza generale da parte della maggior parte dei partiti politici (anche quelli cosiddetti di sinistra) a confondere il liberismo con il riformismo, o di considerarlo come l'unico strumento capace di mettere in moto delle riforme strutturali, efficaci e positive per la popolazione.

partiti si sono progressivamente trasformati in organismi autoreferenziali che tentano di resistere alle istanze di trasformazione che vengono poste loro da problemi che trascendono la dimensione nazionale<sup>491</sup>.

Già nel 1966 Marcuse demistifica l'attuale forma di libertà e la riduzione della democrazia al "dio mercato". Le persone manipolate dalla pubblicità e "stordite" dal consumismo si sentono liberi: l'ignoranza, l'impotenza e l'eteronomia introiettata è il prezzo della loro libertà. La democrazia e la libertà sono pubblicizzati ovunque dai mass media i quali, secondo Marcuse, oltre a mortificare e svuotare di significato di questi valori, mirano a ridurre il pensiero critico e a rimbecillire le masse<sup>492</sup>. Inoltre, l'individualismo attualmente dominante garantisce la subordinazione dell'apparato e la totale "irrelazione" ed eterogeneità tra l'individuo e la società. Tutto ciò avviene nell'esaltazione del consumo per il consumo, l'enfasi sulla libertà e la crescita dell'individualismo che nega il proprio concetto di libertà, trasformandosi nel contrario di quello che dovrebbe essere.

Dalla metà del XX secolo fino agli anni Ottanta una serie di servizi fondamentali sono rimasti estranei alle logiche del capitalismo, perché considerati necessari ed universali. Tuttavia, l'era del keynesismo, della presenza forte dello stato nell'economia, dopo trent'anni di successi ha iniziato il suo declino già all'inizio degli anni Settanta, quando le politiche keynesiane si sono dimostrate inadeguate nell'affrontare il problema della "stagflazione"<sup>493</sup>. Ma la svolta radicale è avvenuta all'inizio degli anni Ottanta con il trionfo della nuova destra di Thatcher e di Reagan. Da quel momento gli stati hanno cominciato a rinunciare al governo dell'economia e a ridurre progressivamente le politiche

---

<sup>491</sup> L. Taddio, *Global revolution*, op. cit. p. 46.

<sup>492</sup> H. Marcuse, *L'uomo a una dimensione* op. cit., pp. 38-39.

<sup>493</sup> Il termine stagflazione è un neologismo coniato dopo il primo shock petrolifero del 1973-74. Esso sta ad indicare la contemporanea presenza di un'attività produttiva stagnante e di un persistente aumento dei prezzi.

sociali<sup>494</sup>. Cedendo alle pressioni delle aziende globali i governi postdemocratici invertono la rotta privatizzando servizi essenziali, spogliandosi di ogni responsabilità diretta nelle prestazioni che avevano caratterizzato le democrazie del welfare<sup>495</sup>. Dal disimpegno delle funzioni statali deriva il calo di autorità attuale<sup>496</sup>.

È interessante notare come già diversi anni addietro Popper segnalava che una Repubblica, non solo non possa fare a meno di porre limitazioni alla libertà dei cittadini per ragioni morali, ma anche come sia inimmaginabile un mercato senza l'intervento statale. Popper era altrettanto convinto che un sistema economico non si possa imporre dall'alto, e che un mercato libero non possa esistere ove non vi sia gente con determinate idee economiche. Qualora si tentasse di instaurare il cosiddetto capitalismo senza un sistema legale ci si troverebbe, inevitabilmente, di fronte alla corruzione e a una criminalità dilagante<sup>497</sup>.

La dottrina liberale è venuta concentrandosi sempre di più sulla difesa dell'economia di mercato e sulla libertà di iniziativa economica. Una delle proposte più insistenti avanzata negli ultimi anni, da una corrente di intellettuali neoliberalisti (e accettata dalla maggioranza delle forze politiche), consiste nel chiedere che venga limitato costituzionalmente anche il potere in materia economica e fiscale del Parlamento, in modo da impedire che la risposta politica alla domanda sociale sia tale da produrre un eccesso di spesa pubblica rispetto alle risorse del Paese<sup>498</sup>. Il ruolo del Parlamento è stato gradualmente soppiantato dalle grandi multinazionali, le quali, con sistemi spesso illegali,

---

<sup>494</sup> P. Hirst, G. Thompson, *La globalizzazione dell'economia*, Editori Riuniti, Roma 1997, pp. 24-66.

<sup>495</sup> E. Hobsbawm, *La fine dello Stato*, Rizzoli, Milano 2007, pp. 61-70.

<sup>496</sup> F. Acolforado, *Globalização*, Nobel, San Paolo 1997, p. 84.

<sup>497</sup> Come di fatto è accaduto nella maggior parte dei Paesi ex comunisti (cfr. K. Popper, *La lezione di questo secolo*, op. cit., pp. 30-33).

<sup>498</sup> Recentemente l'Italia ha approvato a grandissima maggioranza (evitando in tal modo il referendum confermativo) un disegno di legge che introduce il principio del pareggio di bilancio nella Carta costituzionale.

tengono saldamente in mano l'azione dei governi, indipendentemente dalla posizione politica dei partiti al potere. Lo Stato delega alle imprese i problemi che non sa o non vuole affrontare. Anche le grandi istituzioni internazionali come il WTO e il Fondo Monetario Internazionale vengono condizionate dal potere delle grandi multinazionali. I cosiddetti mercati oggi esercitano le stesse funzioni di legittimazione normalmente associate alla cittadinanza: essi possono “votare” a favore o contro le politiche economiche dei governi; quindi possono imporre ai governi di assumere misure contrarie o sconvenienti per la popolazione<sup>499</sup>.

È evidente dunque, che all'ambizioso obiettivo di una politica interna mondiale, senza un sistema di governo mondiale, non si potrà realisticamente puntare fino a quando le organizzazioni internazionali e sovranazionali non si limiteranno alle due loro funzioni più importanti: la tutela della pace e l'affermazione globale dei diritti umani, demandando il coordinamento politico (dell'economia, dell'ambiente della sanità, dell'istruzione etc.) ad un livello intermedio di sistemi negoziali. Ma questo livello di *global players* legittimati ad agire politicamente, in grado di negoziare reciproci compromessi, per il momento è occupato solo da qualche istituzione<sup>500</sup>. Inoltre, la crescita smisurata del potere economico da un lato e l'immobilismo della politica — la quale dovrebbe essere in prima linea nell'affrontare e risolvere i problemi della crisi attuale — rappresentano in questo momento il principale ostacolo al mantenimento di uno stato sociale degno di tal nome. La gente si sente sempre più estranea alla politica tradizionale e i leader moderni vengono percepiti alla stregua di “ciarlatani” che promettono di curare tutti i mali della società<sup>501</sup>. Si finisce in tal modo per generare nella popolazione, in cui il peso della crisi è maggiore, proteste e rigurgiti nazionalisti, che talvolta

---

<sup>499</sup> N. Klein, *No Logo. Economia globale e nuova contestazione*, Baldini & Castoldi, Milano 2001, pp. 258-263.

<sup>500</sup> Una di queste è la potente Organizzazione mondiale per il commercio. Secondo Habermas una riforma delle Nazioni Unite, per quanto riuscita, non avrebbe alcun effetto, se gli Stati nazionali nelle diverse parti del mondo non si unissero in un regime continentale sul modello dell'Unione Europea (cfr. J. Habermas, *L'occidente diviso*, Roma-Bari, Laterza 2007, pp. 19-42).

<sup>501</sup> E. Cassirer, *The myth of the state*, Garden City, New York 1955, pp. 362-363.

sfociano in atteggiamenti xenofobi.

Dopo il crollo del muro di Berlino, la sconfitta delle dottrine marxiste e la fine delle grandi “metanarrazioni”, si è andata affermando l'idea che la democrazia liberale sia l'unica forma di governo possibile<sup>502</sup>. Si è rafforzata in questo modo la tendenza ad abbandonare ogni critica intorno alle proprie istituzioni e a qualsiasi idea di società alternativa. Per quanto strettamente collegati, liberalismo e democrazia — chiosa Fukuyama — sono due concetti distinti. Il liberalismo politico può essere definito semplicemente come il riconoscimento giuridico di certi diritti o libertà individuali. Dei diritti fondamentali si possono fornire definizioni quanto mai varie. James Bryce, li limita a tre: diritti civili, cioè “l'esenzione” dal controllo del cittadino per quanto riguarda la sua persona e la sua proprietà; i diritti religiosi, dunque dispensa dal controllo in materia di opinioni religiose e pratiche di culto; e quelli che lui chiama diritti politici, cioè l'esonero dal controllo in materie che non riguardino il benessere dell'intera comunità, in maniera così chiara da rendere necessario il controllo stesso, ivi compreso il diritto fondamentale sulla libertà di stampa<sup>503</sup>. Fukuyama, invece, definisce la democrazia come il diritto universale ad avere una parte del potere politico, ovvero il diritto di tutti i cittadini di votare e di partecipare all'attività politica<sup>504</sup>. “Il diritto di partecipare alla gestione della cosa pubblica può essere considerato un altro diritto liberale — in realtà il più importante — ed è per questa ragione che dal punto di vista storico il liberalismo viene collegato strettamente alla democrazia”<sup>505</sup>. Nel giudicare quali Paesi siano democratici, di solito ci si attiene

---

<sup>502</sup> Nella teoria critica, e particolarmente nel postmodernismo, la metanarrazione è un'idea che si ritiene essere una spiegazione onnicomprensiva dell'esperienza storica o della conoscenza. Ogni ideologia filosofica, politica o religiosa, ha la propria concezione del mondo, vede la realtà secondo un racconto (mitico o reale) che è il presupposto del loro agire. Lyotard descrive la condizione postmoderna, o postmodernità, caratterizzata da un sempre maggior scetticismo verso la natura totalizzante dei metaracconti (o “grandi racconti”), caratterizzati solitamente da una qualche forma di verità trascendente o universale.

<sup>503</sup> F. Fukuyama, *La fine della storia*, op. cit., pp. 63-64.

<sup>504</sup> Ivi, p. 64.

<sup>505</sup> *Ibidem*.

ad una definizione della democrazia strettamente formale. Fukuyama è del parere che un Paese è democratico se permette ai propri cittadini di scegliersi il governo che vogliono attraverso elezioni periodiche, pluripartitiche e a scrutinio segreto, in base al suffragio eguale e universale<sup>506</sup>. L'economista americano ammette che la sola democrazia formale non garantisce in se un'eguale partecipazione ed eguali diritti, poiché le procedure democratiche possono venire manipolate e non sempre riflettono la volontà e gli interessi della gente. Egli afferma, tuttavia, che “appena ci si allontana dalla definizione formale, si spalancano le porte ad abusi del principio democratico<sup>507</sup>. È invece la democrazia formale — sostiene Fukuyama — a costituire la vera salvaguardia istituzionale contro la dittatura; per di più è molto probabile che alla fine essa produca anche una democrazia “sostanziale”<sup>508</sup>. Per Fukuyama è di fondamentale importanza per la realizzazione e la tenuta della democrazia liberale, privatizzare, ridurre lo stato sociale ed aprire alla concorrenza.

L'economista americano sembra non tener conto che questo sistema liberaldemocratico attuale, che alcuni definiscono post-democratico, si fonda su una concezione del partito politico inteso alla stregua di una macchina elettorale, sempre meno fondato sulla partecipazione e sempre più condizionata dalle *lobbies* affaristiche. In questo processo il cittadino elettore viene trasformato in consumatore passivo di politica che al momento del voto acquista l'offerta migliore. L'offerta politica sempre più sensibile ai sondaggi tende ad omogeneizzarsi per raggiungere l'obiettivo della *customer satisfaction*. I partiti post democratici attenti alla retorica e alla telegenia, alla forma e non alla sostanza. Per caratterizzare l'offerta di questi prodotti diviene fondamentale la figura del leader, il quale viene scelto in virtù del carisma e della capacità di imporre al proprio *brand* politico un sapore distinto in grado di far vincere le elezioni al

---

<sup>506</sup> *Ibidem.*

<sup>507</sup> *Ibidem.*

<sup>508</sup> *Ibidem.*

proprio partito. I rappresentanti politici rappresentano gli elettori solo nominalmente, limitandosi a portare avanti i propri interessi e, nel migliore dei casi, le proprie idee<sup>509</sup>. In definitiva stiamo assistendo, afferma il sociologo tedesco Ulrich Beck, all'avvento di una società globalizzata postproletaria, post-borghese e, naturalmente, post-comunista e post-fascista. Al trionfo di un nuovo modello di capitalismo, neoliberista in cui la maggior parte le persone vengono manipolate dai media e dal sistema della pubblicità.

### **3.5 Nuovi movimenti sociali e forme alternative di rappresentanza**

Oggi si riesce a malapena a immaginare un mondo migliore, o un futuro che non sia sostanzialmente incerto, liberal-democratico e capitalista<sup>510</sup>. Date queste premesse, è evidente che la presenza forte dell'istituzione statale diventa fondamentale anche per catalizzare la protesta e per riaffermare la giustizia. Purtroppo, fino ad oggi, la maggior parte dei politici si sono dimostrati interessati soprattutto a mantenere lo *status quo*, rischiando così di firmare la condanna a morte dello Stato così come lo conosciamo oggi. L'odierna democrazia, mistificando la volontà dei rappresentanti e dei loro leader con la volontà popolare appare, dunque, incapace di rappresentare la pluralità sociale. In questo contesto gli abitanti delle società cosiddette post-democratiche non riescono, nonostante siano in costante aumento nuove forme di associazionismo e di consumo consapevole, ad intessere rapporti sociali tali da trasformarsi in una classe sociale politicamente attiva.

Proprio per questo motivo una parte della società civile insiste nel chiedere

---

<sup>509</sup> L. Taddio, *Global revolution*, op. cit., pp.10-11.

<sup>510</sup> Ciononostante, anche all'interno di questa cornice molte sono le cose che potrebbero essere migliorate. Creare nuovi posti di lavoro (soprattutto per i giovani) dare una casa a chi ne è sprovvisto, garantire prospettive per le minoranze e regolamentare la concorrenza (cfr. *ivi*, p. 66).

l'estensione del diritto di partecipare alla presa delle decisioni collettive, in luoghi diversi da quelli in cui si prendono le decisioni politiche<sup>511</sup>. Il tentativo è quello di conquistare nuovi spazi per la partecipazione popolare aperta, diretta e trasparente. Una "rivoluzione sociale", che miri, soprattutto, attraverso l'ausilio della "rete", a bypassare i partiti tradizionali<sup>512</sup>. Urge, quindi, un graduale spostamento del potere politico dal Parlamento — così com'è inteso oggi — verso la cittadinanza. Nuove forme di democrazia diretta stanno emergendo al posto dell'attuale organizzazione politica che di fatto ha cessato di rappresentare gli interessi e la volontà dei cittadini. I partiti tradizionali hanno perso la loro funzione di mediazione delle istanze degli elettori e di formazione della classe dirigente. Non serve un nuovo leader o un nuovo governo, bensì un modo nuovo di organizzare la politica. L'attuale sistema politico si è rivelato inadeguato per forma e sostanza: è inadatto a governare i processi di globalizzazione in atto, innanzitutto perché è strutturalmente incapace di riformarsi<sup>513</sup>.

Il crescente divario tra la globalità del potere economico e la limitatezza degli strumenti di azione politica necessaria per affrontare e risolvere i problemi della crisi, oggi rappresenta il principale ostacolo alla determinazione di un nuovo, valido e sostenibile sistema di welfare. Le imprese non possono costituire un'alternativa all'azione dello Stato. Il nuovo associazionismo ha bisogno che i governi assumano un forte ruolo di controllo sullo strapotere delle multinazionali.

Ma, mentre cala la fiducia nella rappresentanza politica tradizionale, allo stesso tempo crescono i gruppi di pressione e nuove forme di consumo

<sup>511</sup> Al riguardo è interessante notare la nascita e lo sviluppo di vari movimenti in Europa e nelle Americhe, tra cui spiccano gli "Indignados." In Spagna, i "Pirati" in Germania, i "grillini" in Italia, "Occupy Wall Street" e il "Teparty" negli Stati Uniti. Si veda anche il breve scritto di S. Hessel, *Indignatevi*, Add editore, Torino 2010, pp. 8, 9 e 10.

<sup>512</sup> Il movimento 5 Stelle guidato dal comico italiano Beppe Grillo, nonostante il tracollo elettorale delle ultime consultazioni europee del 2014, stando agli ultimi sondaggi del 2014 si assesterebbe intorno al 20%. Sarebbe un grave errore considerare questo fenomeno unicamente come frutto dell'antipolitica, e non cogliere, invece, oltre al legittimo elemento di protesta per la situazione politica e socioeconomica attuale, anche una domanda di profondo cambiamento.

<sup>513</sup> L. Taddio *Global Revolution*, op. cit. p. 10.

consapevole. Le imprese non possono non tenerne conto: le campagne di boicottaggio e la pubblicità negativa che deriva da comportamenti scorretti possono influire pesantemente sui loro profitti. E ci sono anche, per vocazione o per convenienza, gli “imprenditori evangelici”, che agiscono con obiettivi filantropici e intervengono là dove lo stato è assente per alleviare condizioni di povertà e ingiustizia. Ma l'attivismo dei nuovi gruppi di pressione e l'atteggiamento filantropico di alcune imprese non possono costituire un'alternativa all'azione dello Stato. I movimenti di protesta sono espressione di una democrazia diretta che scaturisce dalla crisi della democrazia rappresentativa. Essi danno effettivamente alla gente la possibilità di esprimere le proprie opinioni, eppure la protesta appare ben lontana dall'idea di democrazia partecipativa. Agisce come elemento di contrasto alla forza della “conquista silenziosa” delle grandi imprese, ma non è una soluzione a lungo termine, non ha un mandato democratico e spesso si concentra su temi specifici senza preoccuparsi di altre esigenze. Inoltre, i nuovi movimenti globali appaiono assai eterogenei per ambito di interesse: sindacati, associazioni ecologiste, gruppi ideologizzati, cooperative di contadini che spesso si sono ritrovati insieme sulle piazze dei grandi meeting internazionali, dal G8 agli incontri di Davos, dal World Social Forum alla Marcia della Pace di Assisi. È evidente quindi, che la presenza forte dell'istituzione statale sia fondamentale per catalizzare la protesta. e per riaffermare la giustizia. Purtroppo, fino ad oggi la “politica tradizionale” si è dimostrata poco attenta ad ascoltare le “piazze” e più interessata al potere. Oramai “siamo arrivati alla frontiera del 'postumano': la fusione tra la tecnica e le nuove dimensioni della soggettività è alle porte”<sup>514</sup>. La politica tradizionale appare arretrata rispetto alle nuove sfide da affrontare. L'idea di un nuovo progetto politico dovrebbe essere incentrata su ogni singolo abitante della Terra come soggetto di diritto: ognuno dovrebbe poter rimpossessarsi del proprio potere politico riappropriarsi del diritto di decidere della propria vita e del modo in cui

---

<sup>514</sup> *Ibidem.*

essa s'inserisce nel quadro sociale democratico locale-globale<sup>515</sup>. Per questo i cittadini devono essere messi nelle condizioni di decidere tutte le volte che ciò è possibile, a partire dal governo, dei comuni e dalle Regioni. Naturalmente per poter attuare questa "rivoluzione" democratica bisogna rivedere completamente il concetto stesso della rappresentanza e della politica<sup>516</sup>. La tecnologia applicata alla comunicazione è, oggi, in grado di offrire possibilità concrete per realizzare forme di democrazia diretta prima impensabili. La frontiera del "postumano" ingloba il virtuale nel reale e determina così possibilità espanse di "e-democracy"<sup>517</sup>. Secondo Luca Taddio, l'accesso alla rete offre la possibilità di immaginare forme di governo trasparenti locali-globali a democrazia diretta e all'interno di una società organizzata dal basso su scala federale, fino a giungere al piano d'unità globale: "gli Stati Uniti del Mondo"<sup>518</sup>. Ogni cittadino potrà partecipare, se lo vorrà, al governo locale-globale della propria comunità. Analizzando tutto questo nella sua dimensione storica appare pertinente l'ipotesi esposta da Kropotkin ne *Il mutuo appoggio*, il quale spiega questi fenomeni emergenti come una risposta che suole manifestarsi quando le istituzioni vigenti perdono la loro legittimità, quando si svela il loro senso repressivo e si evidenziano le dimensioni parassitarie che le trasformano in ostacoli per il progresso e per uno sviluppo sociale soddisfacente<sup>519</sup>. Ad ogni modo, organizzare un nuovo assetto politico è e sarà un'impresa ardua poiché ci muoviamo all'interno di un mondo complesso<sup>520</sup>. La democrazia diretta presuppone dei meccanismi di partecipazione e deliberazione molto complicati e di difficile attuazione. Inoltre, qualora questa strada fosse percorribile, non è

---

<sup>515</sup> *Ibidem.*

<sup>516</sup> *Ivi*, p.11.

<sup>517</sup> *E-democracy* è un neologismo inglese nato a metà degli anni Novanta che è sinonimo di democrazia elettronica e di democrazia digitale, (contrazione inglese di *Electronic Democracy*). È una forma di democrazia diretta in cui vengono utilizzate le moderne tecnologie dell'informazione e della comunicazione nelle consultazioni popolari (*ivi*, p. 12).

<sup>518</sup> *Ibidem.*

<sup>519</sup> *Ibidem.*

<sup>520</sup> *Ibidem.*

detto, alla luce dei risultati finora raggiunti, che rappresenti la soluzione migliore. Il processo delle consultazioni democratiche, nonostante l'ausilio di Internet e delle nuove forme di comunicazione (compresi, twitter, blog, social network e piattaforme di vario tipo) — almeno finora — non è stato in grado di garantire un confronto ed una dialettica politica seria ed approfondita. D'altra parte, “la critica della forma partito, parte negativa e necessaria della critica politica deve saldarsi ad una parte propositiva”<sup>521</sup>. Il superamento delle attuali forme di rappresentanza non vuol dire chiudersi all'interno della propria comunità, gelosi della propria autonomia; al contrario, bisogna riunirsi in una forma consiliare e federativa per dar vita ad una forma di sovranità democratica<sup>522</sup>. Ogni decisione che riguarda comunità di individui va accompagnata e inserita in un quadro condiviso, dove le informazioni ed il pensiero critico possono accrescersi grazie al contributo di comunità aperte<sup>523</sup>. I nuovi movimenti sociali e le esperienze comunitarie in particolare, sono le forze emergenti che cercano, partendo da principi di solidarietà di ricreare immagini e realtà adeguate a un ideale di libertà che possa presentarsi come un'alternativa reale<sup>524</sup>.

### 3.6 Il movimento cooperativo

Marx attribuisce alla cooperazione e in particolare alla cooperativa di produzione, un ruolo centrale. Naturalmente insiste sul fatto che il movimento cooperativistico non sia in grado da solo di trasformare la società capitalista, ma questo movimento viene pur sempre riconosciuto come l'autentica via verso la trasformazione. Solo che, affinché ciò avvenga, è indispensabile la conquista del

---

<sup>521</sup> M. Pezzella, in AA. VV., a cura di P. Cacciari, *La società dei beni comuni. Una rassegna*, Ediesse, Roma, 2010, p.78.

<sup>522</sup> *Ibidem*.

<sup>523</sup> L. Taddio, *Global revolution*, op. cit., p. 12.

<sup>524</sup> Ivi, pp. 56, 57.

potere statale da parte della classe operaia<sup>525</sup>. Il giudizio di Marx e anche di Engels, in un primo tempo più possibilista, diventa successivamente una condanna definitiva nel capitolo sul “socialismo critico utopistico” contenuto nel *Manifesto del partito comunista* del 1848. Ciononostante, il giudizio politico generale, pur nella sua durezza, conserva il riconoscimento del valore dell'analisi critica compiuta dagli autori considerati più penetranti come, Owen, Saint-Simon e soprattutto Fourier<sup>526</sup>.

La dottrina cooperativistico-comunitaria si sviluppa con un certo successo in Germania, a Londra e a New York. Un importante movimento falansteriano prende piede negli Stati Uniti già nel 1841. Ma è soprattutto a partire dal 1843 che si formano delle falangi diverse, sia per spirito che per importanza. Si tratta generalmente di antiche comunità evangeliche la cui opera non può certo venir rivendicata dai fourieristi, incapaci del resto di trarre le dovute conclusioni dalla buona riuscita di un esperimento analogo. I falansteri negli Stati Uniti si spegneranno uno ad uno. In Francia solo il familisterio di Guise, si svilupperà rapidamente, a partire da un piccolo stabilimento manifatturiero di oggetti di ferro. Lo scopo ultimo di ogni riforma sociale rimane dunque, la sostituzione dello Stato leviatano, qualunque sia la sua forma, con la gestione comunitaria. Per conseguire questo scopo, la società non può essere una somma nel senso matematico del termine di individui isolati riuniti dall'arbitrio delle leggi o delle frontiere: una simile società può venir amministrata soltanto da un esecutivo forte e da uno Stato centrale. Non si tratta, perciò, di realizzare comunità ristrette, dove la sopravvivenza rischia di diventare un fine sufficiente, ma di riunire in comunità economicamente vitali, utili all'insieme della società, individui capaci di rinnovare la nozione di Stato<sup>527</sup>.

---

<sup>525</sup> Ivi, p. 136.

<sup>526</sup> Vale la pena di ricordare, a tal proposito, che Marx avverte chiaramente il pericolo di una degenerazione delle cooperative in normali società per azioni di tipo borghese. Il rimedio secondo Marx è che tutti i lavoratori occupati al loro interno ricevano la stessa quota.

<sup>527</sup> M. Buber, *sentieri in utopia*, op. cit., p. 172.

Nel popolo russo, molto più a lungo che in qualsiasi altro popolo, si è mantenuta l'inclinazione "medievale" a unirsi in piccole schiere per un lavoro in comune. Kropotkin chiarisce che in quegli anni si costituisce l'autentica sostanza della vita contadina russa. Questa unione, in parte duratura in parte transitoria, di pescatori, cacciatori ed artigiani che si reca in città per lavorare come tessitori o carpentieri, di contadini che nel villaggio esercitano in comune la cerealicoltura o l'allevamento del bestiame; è in grado di separare nettamente la proprietà collettiva dalla proprietà individuale<sup>528</sup>.

Lenin amava ripetere che la cooperativa, una piccola isola nella società capitalistica, era solo "un negozio", ma la cooperativa che, dopo l'abolizione del capitale privato, abbraccerà l'intera società rappresenterà "il socialismo". Era quindi compito del potere sovietico trasformare tutti i cittadini, senza alcuna eccezione, in membri di una consociazione statale generale, un'"unica grande cooperativa comune"<sup>529</sup>. Non veniva detto, però, che così il principio cooperativistico perdeva ogni contenuto autonomo, ogni principio, e al suo posto non rimaneva altro che un'istituzione statale, inevitabilmente burocratica e accentrata, sotto una definizione ormai priva di senso<sup>530</sup>. Capovolgendone il senso, si usano parole che ricordano i postulati degli utopisti e degli anarchici. Si chiede di collegare le cooperative di produzione con quelle di consumo, adducendo la causa della necessità di accrescere il volume dei prodotti disponibili<sup>531</sup>. Alcuni vedono in questo accentuato ricorso di Lenin al sistema cooperativo un avvicinamento alle teorie dei populisti russi che aveva a lungo attaccato. Quest'ultimi consideravano le forme di unione cooperativa, sopravvissute nel popolo o in via di sviluppo, come il punto di partenza e il nucleo di un futuro ordinamento della società<sup>532</sup>. In realtà, Lenin non pensava alla

---

<sup>528</sup> Ivi, p. 180.

<sup>529</sup> Ivi, p. 172.

<sup>530</sup> *Ibidem*.

<sup>531</sup> Ivi, p. 173.

<sup>532</sup> Ivi, p. 176.

cooperativa come ad una struttura spontanea, autonoma, libera di crescere per impulso interno e secondo una propria legge, bensì, dopo gli sforzi compiuti per fondere il popolo in un insieme unitario, pronto a seguirlo devotamente, dopo le delusioni per la sproporzionata crescita della burocrazia, egli sperava di coniugare due cose che non si possono coniugare: Uno Stato “onnipresente” e una cooperativa nel pieno del suo vigore, mettere insieme cioè la coercizione con la libertà<sup>533</sup>.

Martin Buber definisce topiche, nel senso letterale del termine, le nuove missioni proudhoniane che rappresentano un seme delle utopie. Le città radiose, comunicano con il mondo esterno soltanto mediante mercanti e sapienti in missione, ma il vero socialismo cerca di realizzarsi nel tempo e nello spazio, ma simile realizzazione, ammesso che abbia luogo, non è che un punto di partenza, un inizio, una testimonianza che Buber definisce socialismo topico che rappresenta un seme da cui scaturirà una nuova missione.

La visione proudhoniana della storia è ottimista: il bene deve nascere dal male; e quest'ultimo termina proprio perché favorisce con i suoi abusi la coscienza operaia<sup>534</sup>. Egli è il portatore di sogni antichi di più di tre secoli, uno dei padri dei tentativi e anche delle realizzazioni che staranno alla base della società futura. Può darsi perché il secolo era propizio a simili esperimenti o forse anche perché le idee di Fourier e la riuscita di Owen aveva suscitato un certo spirito di emulazione<sup>535</sup>.

La realizzazione delle idee di Fourier viene tentata da Considérant nel 1831; un primo tentativo abortito nel 1832 a Condé-sur-Vesgres non scoraggia la buona volontà di altri utopisti, tuttavia, l'anno seguente una comunità operaia non avrà sorte migliore a Sedan. Eppure, la dottrina cooperativistico-comunitaria

---

<sup>533</sup> *Ibidem*.

<sup>534</sup> J. Servier, *Storia dell'utopia*, op. cit., pp. 199-201.

<sup>535</sup> L'utopia tende a realizzarsi, come un sogno tende ad avverarsi, con tutta la forza del desiderio degli uomini, ed è, nel loro cuore e nella loro ragione, la sola forma possibile di organizzazione della società futura (ivi, p. 188).

conoscerà un certo successo in Germania, a Londra e a New York. Inoltre, un importante movimento falansteriano si svilupperà negli Stati Uniti. A partire dal 1843 si formano delle falangi, diverse sia per spirito che per importanza. Si tratta solitamente di antiche comunità evangeliche, la cui opera non può certo venir rivendicata dai fourieristi, incapaci, del resto, di trarre le dovute conclusioni dalla buona riuscita di un'ideologia analoga alla loro e addirittura dagli stessi insuccessi economici<sup>536</sup>. I falansteri creati negli Stati Uniti riprendono i vecchi principi dell'associazionismo e del lavoro dilettevole, della solidarietà d'interessi e di un'azione unitaria coordinata, del sistema azionario applicato alla proprietà fondiaria, dell'educazione industriale e scientifica. Joseph Smith, il profeta fondatore dei "Santi dell'Ultimo Giorno", afferma di aver scoperto, inciso su delle tavole d'oro il Libro dei Mormoni, ma non rivendica affatto una sua ascendenza fourierista, benché se ne sia indiscutibilmente ispirato, fondando a Independence, sul Missouri, il 3 novembre 1831, la comunità dei Santi dell'Ultimo Giorno: un rigurgito millenarista in pieno XIX secolo. Fourier, a dir il vero, non conoscerà una vasta diffusione; qua e là spunteranno piccole comunità, generalmente di vita breve e poco appariscenti.

Le falangi degli Stati Uniti si spegneranno una ad una. In Francia, solo il familisterio di Guise, fondato e diretto da Godin, si svilupperà rapidamente, a partire da un piccolo stabilimento manifatturiero di oggetti di ferro e di ghisa<sup>537</sup>. Altre iniziative s'ispireranno a Fourier: l'Unione Agricola d'Africa a Saint-Denis-du-Sig, in Algeria, i cui azionisti erano in maggioranza fourieristi; la Società di Beauregard, che si trasformerà in cooperativa di produzione, di consumo e di scambio; la Casa Rurale di Ry, in cui si applicano i principi dell'educazione societaria.

Nel maggio del 1847 un opuscolo intitolato *Réalisation de la Communauté d'Icône* informava che Le Poindaire aveva anticipato un concreto progetto di

---

<sup>536</sup> *Ibidem*.

<sup>537</sup> Ivi, p. 189.

Cabet e, date le persecuzioni che subiva l'ideale comunitario in Francia, quest'ultimo aveva deciso di trasferirsi in America, ribadendo l'appello entusiasta: Andiamo in Icaria!<sup>538</sup> La colonia icariana sorgeva a Nauvoo, nello stesso momento in cui i Santi dell'Ultimo Giorno partivano per Sali Lake City, nell'Utah, il 21 luglio 1847. Né gli uni né gli altri ci hanno fatto sapere se si siano mai incontrati<sup>539</sup>.

E alla fine del 1849 vediamo Blanc esprimere la sua approvazione all'Unione delle associazioni fraterne (*Union des associations fraternelles*) sorta dalla confederazione di oltre cento cooperative e volta a realizzare l'idea della mutualità del lavoro (*mutualité du travail*) del suo avversario Proudhon, che ha derivato da Fourier la convinzione che nell'evoluzione sociale si compie il senso associativo-comunitario. Blanc poteva, dopotutto, farsi forte del fatto che fra i compiti dell'Unione figurava anche la “centralizzazione delle aziende di interesse generale”<sup>540</sup>. Spesso si trovano in Blanc idee che appartengono al vivo contesto tradizionale del socialismo “utopistico”. Blanc credeva che la cooperativa di produzione si sarebbe tramutata in cooperativa integrale. A tal proposito egli pensava già alla creazione di insediamenti comunitari. Blanc proponeva, altresì, di trasferire per quanto possibile le industrie in campagna e di “accoppiare il lavoro industriale con quello agricolo”: anche qui venivano anticipate le idee di Kropotkin sulla divisione del lavoro nel tempo, sulla combinazione di agricoltura, industria e artigianato nella moderna comunità rurale<sup>541</sup>. Malgrado la repressione delle confederazioni cooperative, di lì a poco negli anni successivi sorgeranno in Francia nuove cooperative di produzione. Persino medici e farmacisti si uniranno in una organizzazione cooperativa. La forza dell'entusiasmo cooperativistico era sopravvissuta alla rivoluzione. Il vero pericolo, in Francia come in Inghilterra, veniva dall'interno: la loro capitalizzazione, la loro graduale trasformazione in

---

<sup>538</sup> *Ibidem.*

<sup>539</sup> *Ibidem.*

<sup>540</sup> M. Buber, *sentieri in utopia*, op. cit., p. 117.

<sup>541</sup> *Ibidem.*

società capitalistiche o semicapitalistiche che le portava, gradualmente, sempre di più verso uno spirito concorrenziale e di lucro<sup>542</sup>.

Servier è convinto che in molti si siano ingannati sulle strutture dello Stato d'Israele. Quest'ultimo non è uno Stato modello costruito per il popolo ad opera della sola volontà di tecnici illuminati, ma il frutto di una adesione totale e incondizionata dei suoi cittadini, della loro attiva partecipazione, il risultato dello sforzo incessante delle passate generazioni e del loro sacrificio. Il fondamento di Israele è il cittadino. È dunque su di lui che è costruito lo Stato, ed è per mezzo di lui, con la costanza della sua adesione, che vive lo Stato ebraico. Non è nella testa dei principi filosofi, non è immobile in un eterno presente, in una perpetua beatitudine ma in divenire, poiché è, a sua volta, la realizzazione o il compimento transitorio di un fine escatologico<sup>543</sup>.

Il destino storico della colonia ebraica in Palestina ha fatto nascere l'élite dei *chalutzim* che nel villaggio comunitario ha trovato la sua forma sociale nucleare. Un'altra ondata dello stesso destino storico ha sollevato in questa élite, con la folla di quei semi-pionieri sbattuti dalla corrente, una serie di problemi o, per meglio dire, ha fatto sì che si dispiegassero problemi già latenti. Problemi che bisognerà superare prima di poter raggiungere lo stadio successivo del cammino. Il punto in cui le criticità vengono alla luce non è il rapporto con l'idea o con la comunità, né quello con il lavoro. La tensione interna fra quelli che prendono su di sé l'intera responsabilità comunitaria e quelli che la eludono qua o là, può essere risolta solo dall'interno<sup>544</sup>.

Eppure, diverse strutture fondamentali dei Kibbutz si sono ispirate alla dottrina di Proudhon. Un aspetto fondamentale della vita nel kibbutz consiste nella separazione tra il soddisfacimento dei bisogni dell'individuo (ovvero, le ricompense) e la misura del suo contributo produttivo. La vita nei kibbutz richiede

---

<sup>542</sup> *Ibidem*.

<sup>543</sup> J. Servier, *Storia dell'utopia*, op. cit., p. 258.

<sup>544</sup> M. Buber, *Sentieri in utopia*, op. cit., p.185.

una democrazia socio comunitaria (fondata sull'uguaglianza e sulla comunità), cioè necessariamente partecipata e diretta<sup>545</sup>. Le decisioni democratiche sono decisioni prese da amici uniti in una comunità, autosufficienti, determinati e liberi di decidere<sup>546</sup>. Diversamente da quanto avviene, anche nelle fabbriche capitaliste meglio gestite che tengono conto dei sentimenti dei lavoratori, i membri dei kibbutz possono cambiare posto di lavoro e scegliere che cosa fare per la maggior parte della loro vita<sup>547</sup>. Il villaggio comunitario ebraico è, in definitiva, "l'unico tentativo di creare su vasta scala una cooperativa integrale"<sup>548</sup>. Un altro aspetto decisivo è il ruolo dei comitati all'interno della democrazia del kibbutz. I comitati, infatti, sono l'ambito in cui i membri del kibbutz apprendono la democrazia diretta e partecipata. Una comunità che non crea ineguaglianze e monopoli, burocrazia, o ricompense; che è cementata dalla cultura e dagli interessi comuni di membri che condividono in modo egualitario beni, valori e amicizia<sup>549</sup>.

Buber definisce questo singolare esperimento un "esemplare di non-naufragio"<sup>550</sup>. E la doppia negazione sottolinea la possibilità che resta aperta. I primi pionieri, aspiravano, sulle tracce del socialismo utopistico e degli insegnamenti biblici sulla giustizia sociale, a creare un uomo nuovo in un mondo nuovo. I loro ideali indicavano un orientamento, non uno schema rigido, e perciò la comune ebraica è scaturita spontaneamente dalla situazione concreta, non da una decisione dottrinale. "È stata questa, e lo è ancora adesso, la forza del kibbutz che, malgrado i vari fallimenti e le difficoltà, continua ad indicare la strada per una forma di vita comunitaria, base indispensabile di una società rinnovata"<sup>551</sup>. Il problema fondamentale da un po' di tempo è l'industrializzazione

---

<sup>545</sup> Ivi, p. 88.

<sup>546</sup> *Ibidem*.

<sup>547</sup> *Ibidem*.

<sup>548</sup> *Ibidem*.

<sup>549</sup> AA. VV., *L'utopia comunitaria*, op. cit., pp. 85-89.

<sup>550</sup> Ivi, p.97.

<sup>551</sup> È pur vero che il kibbutz ha potuto dimostrare tutto questo perché vi era la volontà di essere un

che, però, pone dei problemi che non sono più seri, né più complessi di quelli che i primi kibbutz hanno dovuto affrontare per creare un'agricoltura moderna. La differenza consiste nel fatto che la fase dell'industrializzazione è giunta in un momento di debolezza ideologica e in un periodo di crisi tra i fondatori.

Si dischiude qui la possibilità di un altro modello sociale in grado di rispondere, sulla soglia della globalizzazione, alla crisi e alla tendenza omologatrice.

### 3.7 L'utopia sperimentata

Il desiderio di libertà ha sempre condotto i singoli individui alla ricerca della vita felice in luoghi lontani. Il Nuovo Mondo, oltreoceano, si presenta allora come una terra destinata da Dio per trapiantarvi delle comunità già formate e convinte dei loro valori religiosi e morali. Dopo i tentativi degli anabattisti di costituire delle comunità nella terra europea, finito tragicamente l'esperimento dei puritani inglesi sul continente americano, si riapre la strada dell'"utopia sperimentata"<sup>552</sup>.

A partire dal 1588 i Gesuiti costruiscono nelle colonie del Nuovo Mondo dei collegi per i figli dei nobili spagnoli e portoghesi residenti e, contemporaneamente, inviano missionari dagli Indios. Niente impedisce di pensare che i Gesuiti scegliessero il Paraguay per via del movimento millenarista che aveva condotto i Guaraní, a partire dal 1515, alla ricerca del Paese amato, sorta di Terra Promessa<sup>553</sup>. L'odio che gli Indios provavano per i *Conquistadores* e gli abusi dei trafficanti di schiavi indussero i Padri Gesuiti a fondare comunità cristiane in seno alle stesse tribù dove gli Indios erano protetti dal disprezzo e dalle sopraffazioni dei nuovi padroni e dalla spietatezza dei mercanti di schiavi.

---

kibbutz. Ciò che non era riuscito a Merhavia, nella cooperativa di Oppenheimer, ha avuto successo nel kibbutz, almeno per ciò che concerne l'agricoltura (Ivi, p. 34).

<sup>552</sup> J. Servier, *Storia dell'utopia*, op. cit., p. 134.

<sup>553</sup> Ivi, p. 149.

Nel 1607 i Gesuiti italiani, fondano una prima “Riduzione” a Loretta<sup>554</sup>. Poco tempo dopo diventeranno trentaquattro le istituzioni di questo genere disseminate in tutto il Paese. Le Riduzioni erano piccoli agglomerati urbani dalla pianta geometrica, con vie diritte, e con una popolazione di circa cinquemila abitanti; solo Yapahu, la capitale, contava diecimila abitanti. Al centro del villaggio sorgevano la chiesa, la scuola, gli alloggi dei religiosi, un ricovero per vedove e donne sole, e alcune botteghe. Vie spaziose, fiancheggiate da case, incrociavano l'arteria centrale ad angolo retto. Campi coltivati, suddivisi in piccoli appezzamenti rettangolari. Ogni Riduzione era divisa in quartieri sottoposti all'autorità tradizionale dei capi-clan. Il consiglio municipale comprendeva da dieci a trenta membri, eletti annualmente dagli abitanti in base ad una lista di candidati approvata in precedenza dai Padri Gesuiti. Il regime economico delle piccole comunità era un vero e proprio comunismo integrale<sup>555</sup>. La giornata lavorativa constava di sei ore, ma potevano diventare otto nei periodi di gran lavoro, come in occasione del raccolto. Quattro giorni erano dedicati al servizio della comunità, due alla cura delle coltivazioni; il riposo domenicale chiudeva la settimana. L'eredità vi era sconosciuta. La casa donata ad ogni Guaraní il giorno del suo matrimonio, assieme ad un coltello, alla sua morte tornava di proprietà della comunità. Ogni anno ciascuno riceveva un abito nuovo. Queste comunità “socialiste” fondate nel XVI secolo furono sciolte nel 1768 con il decreto di Carlo III che bandiva i Gesuiti da tutti i territori spagnoli<sup>556</sup>.

Le riduzioni del Paraguay eserciteranno un forte fascino sul pensiero di diverse generazioni europee alla vigilia della Rivoluzione francese. Il Paraguay è stato il *trait d'union* fra quattro secoli di utopia e di pre-socialismo, agli albori della Rivoluzione francese: un esempio sorprendente dell'utilità di leggi giuste che

---

<sup>554</sup> Dallo spagnolo *reducciones*. Nome dei piccoli nuclei cittadini in cui venivano organizzate le missioni gesuita del Paraguay. Si fa riferimento soprattutto alle missioni e ai villaggi degli indios (*Ibidem*).

<sup>555</sup> *Ivi*, p. 150.

<sup>556</sup> *Ibidem*.

esercitano il loro potere repressivo sulla coscienza individuale in vista del bene più grande della società. Sono le leggi giuste che devono assicurare il benessere e la felicità del popolo. Molti utopisti, politici, economisti concordano su questo punto ed anche sulla nozione di giustizia che è conforme ad un ordine, peraltro, abbastanza indefinito<sup>557</sup>.

Più tardi, nella prima metà degli anni Cinquanta viene creata a Montevideo in Uruguay, con il nome con cui ancor oggi è conosciuta, la *Comunidad del sur*. Comunità costretta, nel periodo della dittatura militare, a 12 anni di esilio in Svezia dove era conosciuta come *Comunidad Nordan*<sup>558</sup>. Questa doppia presenza, con mezzi tanto diversi, addirittura contrari quanto a circostanze, dimostra che questa dimensione sperimentale di relazioni solidali può recepire aspetti specifici diversi, non definendosi per caratteristiche locali, nazionali o di costume. La comunità mantiene la propria consistenza pur appartenendo a differenti luoghi geografici e in modalità assai diverse, in quanto rispondono a valori di solidarietà e di libertà universali<sup>559</sup>.

La *Comunidad del sur*, già dalla sua origine, molto prima del movimento di rivolta culminato in Europa nel 1968, si definiva come un laboratorio, un'azione tesa alla creazione di spazi che miravano alla costruzione di una cultura realmente alternativa rispetto al modo di vivere comune e che non si limita a meri cambiamenti all'interno del sistema<sup>560</sup>. Sia il suo inserimento in Svezia, in una società altamente tecnologizzata, guidata dal capitalismo più avanzato e con uno Stato che si è appropriato di tutte le funzioni della società, sia la sua rifondazione in Uruguay, in una regione dipendente, con un capitalismo periferico e uno Stato più autoritario e militarizzato, mostrano, sempre all'interno di una ricreata matrice libertaria, la sua rinnovata vitalità e la sua capacità di adattamento<sup>561</sup>.

---

<sup>557</sup> Ivi, p. 151.

<sup>558</sup> AA. VV., *L'utopia comunitaria*, op. cit. p. 54.

<sup>559</sup> Ivi, p. 54-55.

<sup>560</sup> Ivi, p. 55.

<sup>561</sup> *Ibidem*.

Sant-Simon sosteneva che bisognava perfezionare gli uomini per preparare l'avvento della società futura: questo pensiero diventerà per certi seguaci di Sant-Simon la pietra angolare di un vero proprio messianesimo.

Si può dire lo stesso di Owen, operaio diventato proprietario. Egli ristruttura la sua fabbrica su basi cooperative. Un esempio caratteristico è la prima colonia di Owen, l'unica che fu direttamente opera sua: New Harmony nello Stato dell'Indiana. L'ammissione dei membri avveniva senza alcuna selezione; la costituzione della nuova comunità si basava su una completa uguaglianza dei membri. Dal confronto con la realtà delle cose, gli deriva una deontologia della felicità operaia, un nuovo progetto della nascente società industriale. Le misere condizioni della manodopera concentrata in tuguri sorti nei pressi di fabbriche e stabilimenti fanno ripensare ad Owen l'organizzatore urbana, trasformandolo in un pioniere del moderno urbanesimo. Progetti realizzati con parchi e ampi campi esterni, gli appartamenti nei condomini sono anch'essi grandi, dato che non vi sono previste cucine e tutti mangiano negli spazi comuni. I bambini dopo i tre anni dormono all'asilo infantile, le case sono dotate riscaldamento centralizzato e ogni adulto ha a disposizione un'ampia stanza<sup>562</sup>. Owen si spinge oltre il limitato contesto dell'esperimento isolato, esprimendo il pensiero delle sue ambizioni all'Occidente industrializzato. Egli ritiene che il suo programma sociale e le Società Operaie siano realizzabili in tutto il mondo, in ragione della verità profonda che accomuna gli uomini a tutte le latitudini. A suo giudizio i desideri degli esseri umani possono venir soddisfatti grazie alle infinite potenzialità produttive insite nell'età della macchine.

Owen, contrariamente ai suoi contemporanei, non pone il problema dell'attività industriale sul semplice piano economico, non si limita ad analizzare la vita in termini di profitto o di perdita<sup>563</sup>. L'educazione occupa un posto di rilievo nel pensiero di Owen e pare, più in generale, che sia un tratto caratteristico di tutti

<sup>562</sup> J. Servier, *Storia dell'utopia*, op. cit., pp. 167-168.

<sup>563</sup> Ivi, pp.168-171.

grandi progetti di organizzatore sociale scaturita dal XIX secolo. Egli è convinto che sia ormai giunto il tempo in cui un metodo educativo razionale e l'infinito accrescimento della ricchezza siano in grado di facilitare l'avvento di una società migliore, senza più poveri e ignoranti, né persone sprovviste di un lavoro dignitoso<sup>564</sup>. Egli intende già allora che la produzione sempre più massiccia genera speculazione e crisi socio-economiche. Le conseguenze più gravi sono lo sfruttamento delle persone e, nel caso di calo della domanda, la disoccupazione. Owen acquista la proprietà dalla setta dei "separatisti", immigrati della Germania, i quali, dopo un vent'anni di lavoro avevano già portato la zona a una certa fioritura. Dopo 3 anni però, Owen è costretto ad ammettere che era prematuro riunire un così alto numero di estranei ineducati e farli convivere in una comunità familiare<sup>565</sup>. Questo rappresenta l'esempio di una colonia naufragata non per il dogmatismo bensì per la mancanza di una profonda coesione organica fra i membri. Come esempio opposto si può citare la vicenda di Cabet e della sua Icarie sorta sulle rive del Mississippi, in seguito all'acquisto di una proprietà dei mormoni<sup>566</sup>. Cabet era un vero utopista, ma senza un'effettiva comprensione della natura umana. Nel suo *Voyage en Icarie* la realizzazione non dipende dal perfezionamento delle tecniche ma da una certa concezione dei rapporti tra individui società<sup>567</sup>. *Icarie* può essere realizzata in qualsiasi momento e in qualsiasi luogo, purché uomini liberi accettino di costruirla e di sacrificare in seguito la loro libertà alla nuova città<sup>568</sup>. Cabet rivendica una sorta di dogmatica del piano e facendosene promotore la impone in forma dittatoriale. Intorno a questa pretesa si scatenano delle liti furibonde. Dei due gruppi nati dalla rottura, uno si sbriciola un po' alla volta dopo la sua morte, mentre l'altro subisce una nuova scissione: quella fra i "vecchi" e i "giovani". La cosa finisce, per decisione

---

<sup>564</sup> Purtroppo, le potenze riunite congresso ad Aquisgrana hanno ignorato l'esortazione di Owen e il suo progetto di fondare un diritto internazionale (cfr. *Ibidem*).

<sup>565</sup> M. Buber, *sentieri in utopia*, op. cit., p. 117.

<sup>566</sup> Ivi, p. 124.

<sup>567</sup> Ivi, 105.

<sup>568</sup> Ivi, p. 187.

di un giudice, con la divisione della colonia e l'assegnazione ai giovani della parte che conteneva gli edifici eretti dai vecchi con le loro mani<sup>569</sup>. La colonia dei vecchi durerà ancora vent'anni, invece, molto più breve sarà la vita della colonia dei giovani. Dopo ogni genere di difficoltà essi si trasferiranno in California; ma nell'organizzazione della nuova colonia il principio della proprietà privata assumerà un posto così importante da indurre qualcuno a paragonarla, non senza ragione, ad una società per azioni<sup>570</sup>.

Saint Simon non ha scritto utopie propriamente dette, ma ha contribuito con i suoi sogni, a dare all'Occidente l'essenziale della sua vocazione tecnocratica, una fede nella scienza degna dei sapienti della casa di Salomone. L'opera di Saint Simon si sviluppa all'insegna dello scientismo, nella convinzione che tutti gli enigmi dell'universo siano stati decifrati o sul punto di esserlo, ma è possibile prevedere il futuro del pianeta fino al suo ultimo giorno. A suo giudizio, il primo obiettivo di uno Stato dev'essere garantire a tutti lavoro, assistenza ed istruzione<sup>571</sup>.

Fourier invece, auspica che tutti cittadini diventino comproprietari della città, partecipando attivamente all'economia collettiva. Tutti hanno diritto ad un minimo per sopravvivere, a prescindere dal lavoro, senza neanche dover addurre una qualsiasi giustificazione della governabilità o incapacità a lavorare anticipando in questo modo il reddito di cittadinanza tanto discusso ai giorni nostri. Viene abolito il regime salariale. Fourier pensa di sostituirlo con la partecipazione agli utili, facendo sì che un po' per volta gli operai diventino proprietari e cogestori dell'impresa<sup>572</sup>. Malgrado le sue bizzarrie politiche Fourier, più che Saint-Simon, ha dato al socialismo diversi spunti ed argomenti<sup>573</sup>. L'approccio all'utopia di Fourier è significativo perché unisce alla libertà della concezione, la rigidità del

---

<sup>569</sup> Ivi, pp. 124-125.

<sup>570</sup> Ivi, p. 125.

<sup>571</sup> J. Servier, *Storia dell'utopia*, op. cit., p. 185.

<sup>572</sup> Ivi, p. 182.

<sup>573</sup> Ivi, p. 183.

disegno utopico. Che un gran numero di nuove idee sia sempre espresso in disegni di grande precisione è certo una caratteristica dell'utopia. Fourier elabora così un gran numero di elenchi esaustivi: sa quante sono le passioni e quanti i tipi distinti di personalità, e quante divisioni sul piano dell'occupazione devono esserci nella sua città "armoniosa". Descrive orari, diete, alimentazione, la costruzione di edifici; tutto con minuzia di particolari<sup>574</sup>. L'intera opera di Fourier merita appieno la definizione di utopia. Nell'opera di Fourier è costante l'uso dell'inversione. Fourier vuole invertire ciò che vede nella vita e vuole esprimerne il contrario nell'utopia. L'utopia è per lui un'immagine invertita, una società capovolta. Engels attribuisce a Fourier proprio questo potere dialettico di inversione<sup>575</sup>.

---

<sup>574</sup> Dominique Desanti nel suo volume *Les Socialistes de l'Utopie* intitola il capitolo dedicato a Fourier "Una vita nell'immaginario" (P. Ricoeur, *Conferenze sull'ideologia*, op. cit., p. 332).

<sup>575</sup> *Ibidem*.

## Capitolo IV

### PSEUDOIDEOLOGIE CONTEMPORANEE: GLOBALIZZAZIONE E PENSIERO UNICO

#### 4.1 Globalizzazione: definizione e conseguenze

Il termine globalizzazione (*globalization, mondialization, Globalisierung*) è entrato prepotentemente nella letteratura economica, politica e sociologica dell'Occidente nell'ultimo decennio del secolo scorso. In senso più specifico con il termine globalizzazione s'intende il processo sociale, fortemente influenzato dallo sviluppo tecnologico, dalla crescente rapidità dei trasporti e dalla rivoluzione informatica, che ha dato vita a una vera e propria rete mondiale di connessioni spaziali e di interdipendenze funzionali. Questa "rete" mette in contatto tra loro un numero crescente di attori sociali e di eventi economici, politici, culturali, un tempo sconnessi a causa delle distanze, delle barriere geografiche e sociali e dei limiti tecnologici nel campo delle telecomunicazioni<sup>576</sup>. Clamorosamente vincente sul piano quantitativo, ingrediente ormai irrinunciabile di ogni riflessione, esso rimane, tuttavia, un concetto ancora preoccupantemente generico e impreciso, un *mot fétiche*<sup>577</sup>. Il processo di globalizzazione, considerato in una prospettiva storica, non è certo un fenomeno inedito. Già nel Settecento Adam Smith definiva gli uomini d'affari del suo tempo "uomini senza patria"; inoltre ci sono stati almeno

<sup>576</sup> A. Sen, *Globalizzazione e libertà* (Freedom and Globalization, 2002), trad. it di G. Bono, Mondadori, Milano 2003, pp. 14-42.

<sup>577</sup> M. Revelli, *Globalizzazione dell'economia e crisi dello stato-nazione*. In "Nuvole", IV, 3, pp. 49-56, 1996.

altri due periodi precedenti a quello attuale, segnati da fenomeni di intensa integrazione economica mondiale. Il primo periodo si colloca dalla seconda metà del XIX secolo fino allo scoppio della I Guerra Mondiale. Esso segue alla prima Rivoluzione Industriale e all'affermazione del sistema capitalista in Europa, attraverso una fase d'intensa espansione extra-continentale delle attività economiche, sia industriali che finanziarie, e della sfera d'influenza politica dei Paesi europei. Il secondo periodo si colloca tra le due guerre mondiali, con la ripresa delle attività economiche su scala internazionale, che fu molto rapida ed intensa dopo i conflitti e le distruzioni legati al conflitto del 1914-18<sup>578</sup>. Dopo il 1945 cominciano a crearsi vaste aree di libero scambi su scala macro-regionale (il Mercato comune europeo, il MERCOSUR per l'America Latina, L'ASEAN per l'Asia estremo-orientale, ecc.). Dopo di allora l'abbattimento delle barriere formali, di fatto continuerà ad avanzare, estendendosi, con il cosiddetto *Uruguay Round* (1994), anche ai prodotti agricoli e ad alcuni tipi di servizi. Per alcuni prodotti chiave, come i computer e in generale l'elettronica, tale percentuale è già superiore al 50%: il che significa che la metà della produzione mondiale di beni elettronici è oggetto di uno scambio internazionale<sup>579</sup>. Tuttavia, se questo processo è antico e tendenzialmente irreversibile, la sua crescente velocità e asimmetria con cui si sta oggi imponendo va ascritta soprattutto al diffondersi delle tecnologie dell'informazione e della comunicazione, legate alla cosiddetta *new economy*, che caratterizza l'ultimo quarto del XX secolo e l'inizio del XXI.

La globalizzazione è il fenomeno egemonico della società capitalista neoliberista. Alcuni le attribuiscono magnifiche caratteristiche civilizzatrici<sup>580</sup>. Altri, al contrario, la considerano un'espansione del potere tecno-ideologico della razionalità capitalista, il cui obiettivo è modellare ed intervenire nei sistemi di rappresentazione sociale, nelle pratiche politiche e nei processi comunicativi

---

<sup>578</sup> *Ibidem.*

<sup>579</sup> *Ibidem.*

<sup>580</sup> Progressivamente i modelli culturali, politici, etici ed economici vengono regolati da interessi e da ideali orientati ad un modello di vita sociale e di pensiero sempre più uniforme ed omogeneo.

della cittadinanza in generale. Si capisce in tal modo come la globalizzazione rappresenti un altro spazio ed un'altra realtà in cui i conflitti sociali, le disuguaglianze, le differenze, le ingiustizie tra gli esseri umani, non si risolvono, ma finiscono per aggravare le principali contraddizioni — che non smettono di riprodursi a livello mondiale — delle società capitaliste. Secondo Bauman, autore chiave per chiunque voglia cimentarsi nell'analisi della contemporaneità, la globalizzazione è un processo che instaura legami di interdipendenza a prescindere dalla distanza, i cui effetti negativi ricadono sulle fasce più deboli della popolazione<sup>581</sup>.

Vi è poi una seconda accezione del termine in ambito economico, incentrata questa volta non sulla globalizzazione commerciale, o mercantile, ma su quella produttiva. Non solo sul carattere globale del mercato, bensì sul carattere globale dell'impresa. La destrutturazione del sistema di produzione fordista e keynesiano è coincisa con l'affermarsi della globalizzazione economica, ovvero con la formazione di un mercato unico planetario. L'impresa si "denazionalizza" compiutamente, assumendo un'identità qualitativamente diversa dalla precedente (ancora segnata dall'appartenenza nazionale d'origine), un'identità, appunto, globale, a cui corrisponde un apparato tecnico strutturalmente diverso, non più concentrato territorialmente in unità organiche onnicomprensive, ma disseminato, disarticolato territorialmente. È quella che i tecnici chiamano la transnazionalizzazione dell'impresa, ovvero sia la scomposizione, in uno spazio ormai compiutamente transnazionale, della stessa catena di produzione del valore e di quelle diverse funzioni, quali: la progettazione, l'ingegnerizzazione, il marketing, l'assemblaggio e la commercializzazione dei prodotti che, nel precedente modello produttivo (che si potrebbe definire fordista), erano concentrate in un unico spazio, uniforme e centralizzato e saldamente ancorato

---

<sup>581</sup> Quasi sempre quelle persone che per diversi motivi sono maggiormente legate al territorio (Z. Bauman, *Modus vivendi*, op. cit., *passim*).

al territorio<sup>582</sup>. Ora, grazie al “salto” tecnologico connesso all'informatica e alla telematica, la produzione può con una certa facilità, essere delocalizzata, posizionata cioè, in punti fisicamente anche assai distanti tra loro (addirittura in Stati, o in continenti diversi), purché connessi con efficienti reti di comunicazione che garantiscano la sincronicità dei processi produttivi<sup>583</sup>.

Vi è infine un terzo circuito: la mondializzazione del mercato dei capitali o dei mercati finanziari. Dopo il processo di liberalizzazione avviato dai Paesi industrializzati, i mercati internazionali, e in particolare i mercati valutari e i mercati finanziari, sono diventati molto instabili. Le risorse economiche e finanziarie che possono affluire in abbondanza a sostegno delle politiche di sviluppo possono essere sottratte in modo imprevedibile in seguito a crisi valutarie o finanziarie.

Oltre a ciò, secondo diverse previsioni, i Paesi in via di sviluppo entro il 2050 dovrebbero raggiungere circa 200.000.000 unità. Considerato che Paesi più poveri, come l'Afganistan o l'Angola, sono quelli che crescono più rapidamente, si prevede che la loro popolazione passerà dagli attuali seicentosessanta milioni a un miliardo e ottocento milioni e conseguentemente, i Paesi ricchi saranno con tutta probabilità, sempre più in crisi per quanto concerne la gestione dei flussi migratori<sup>584</sup>.

Il libero mercato ha provocato, tra le altre cose, una drammatica crescita delle diseguaglianze economiche e sociali. L'impatto negativo di questa globalizzazione viene avvertito soprattutto da coloro che ne beneficiano di meno, dal momento che una buona parte di imprenditori hanno la possibilità di internazionalizzare le loro imprese rivolgendosi a Paesi dove la manodopera e a buon mercato e i professionisti specializzati e laureati in materie tecno-

<sup>582</sup> P. Hirst, G. Thompson, *La globalizzazione dell'economia (Globalization in Question, 1996)*, Editori Riuniti, Roma 1997, pp 24-66.

<sup>583</sup> *Ibidem*.

<sup>584</sup> Z. Bauman, *Vite di scarto (Wasted Lives. Modernity and its Outcasts, 2004)*, trad. it. di M. Astrologo, Laterza, Roma-Bari 2007, pp. 55-57.

scientifiche hanno maggiori opportunità in un mercato libero e deregolamentato<sup>585</sup>.

È per questo motivo che per la maggior parte di coloro che vivono della paga del loro lavoro nei vecchi Paesi sviluppati agli inizi del ventunesimo secolo si apre una prospettiva inquietante: l'incapacità degli Stati e dei sistemi previdenziali di proteggere i loro standard di vita. In un'economia globale ci si ritrova a competere con uomini e donne che vivono all'estero, che hanno le stesse qualifiche ma che ricevono solo una piccola parte dei salari occidentali. In patria sono tenuti sotto pressione dalla globalizzazione, da quello che Marx chiamava l'esercito salariale di riserva, costituito dagli immigrati delle zone povere<sup>586</sup>. Se si considera, inoltre, che l'impiego temporaneo sta diventando, anche in Europa, la forma più diffusa sul mercato del lavoro è facile comprendere come mai il senso di precarietà si stia diffondendo così rapidamente.

#### **4.2 Dall'utopia del villaggio globale alla disgregazione della società**

Bauman distingue nettamente la globalizzazione dall'universalizzazione. La globalizzazione è il nuovo disordine del mondo. Il concetto di universalizzazione trasmette la speranza, l'intenzione, la determinazione di creare ordine. Questi concetti venivano conati sull'onda crescente dei poteri moderni e delle ambizioni dell'intelletto moderno. Essi dichiaravano la volontà di rendere il mondo differente da quello che era e di estendere il cambiamento ed il miglioramento a dimensioni globali che comprendano tutte le specie<sup>587</sup>. Lo stesso Kant, già molti anni addietro, riteneva che la storia avesse una risultante, uno scopo finale che era il progresso storico. L'interrogativo al quale rispondere per una "storia universale"

---

<sup>585</sup> *Ibidem.*

<sup>586</sup> *Ibidem.*

<sup>587</sup> Z. Bauman, *Globalizzazione e glocalizzazione*, Armando, Roma 2005, p. 337.

era dunque il chiedersi se, tenendo conto di tutte le società e in ogni tempo, ci fosse una ragione valida per aspettarsi un generale progresso umano nella direzione del governo repubblicano che spingesse l'umanità ad abbandonare principi di una competizione *bellum omnium contra omnes* per unirsi in una società civile<sup>588</sup>.

Il cosiddetto villaggio globale<sup>589</sup>, in quanto spazio-tempo contratto, ha portato nell'immaginario collettivo di molti a credere alla realizzazione del sogno di un mondo unico che, per mano dei mercati globali, delle interrelazioni, dei costumi, delle mode e della diffusione delle informazioni, cancelli le peculiarità culturali che si sono intessute nel corso dei secoli<sup>590</sup>. Distanze che erano brevi o brevissime in epoche pretecnologiche e premoderne (in genere non superavano il raggio della comunità del villaggio), in cui si consumavano praticamente tutti gli eventi di un qualche rilievo per i loro abitanti, con il diffondersi delle tecnologie e in particolare con le tecnologie della velocità quali la ferrovia, il telegrafo, l'automobile, il telefono, la radio, la televisione, ed Internet, sono cresciute nell'ultimo secolo fino ad abbracciare l'intero pianeta negli ultimi decenni<sup>591</sup>. Tuttavia, come segnala acutamente Armand Mattelart, il passaggio da una città/Stato, ad una società globale, completamente transteritoriale è, in realtà, praticabile solo per una ristretta classe di persone. Dopo il crollo del socialismo e la fine di un esperimento storico che l'aveva assunta come fine ultimo, con l'arrivo della globalizzazione liberista sembra inevitabile dover rinunciare a una promessa di riscatto di una società alternativa e rassegnarsi all'idea "della fine

---

<sup>588</sup> F. Fukuyama, *La fine della storia e l'ultimo uomo*, op. cit. p. 78.

<sup>589</sup> Il "villaggio globale" è una metafora adottata da Mc Luhan per indicare come l'evoluzione dei mezzi di comunicazione abbia permesso comunicazioni in tempo reale a grande distanza. In questo modo il mondo si è "rimpicciolito"; le distanze "siderali" che in passato separavano le varie parti del mondo si sono ridotte e il mondo stesso ha smarrito il suo carattere di infinita grandezza per assumere quello di un villaggio.

<sup>590</sup> M. Santos. *Por uma outra globalização, Do pensamento unico à consciencia universal*, Editora Record, Rio de Janeiro 2002, p. 19.

<sup>591</sup> N. Klein, *No Logo. Economia globale e nuova contestazione (No Logo, 2000)*, trad. it. di E. Trading, S. Borgo, Baldini & Castoldi, Milano 2001, p. 226. Per un'analisi più approfondita si veda anche E. Morin, *Introduzione al pensiero complesso*, Sperling & Kupfer, Milano 1993.

della storia” di Fukuyama. Eppure, almeno all'inizio, la globalizzazione conteneva ideali di speranza, integrazione e convivenza universale e prometteva uguaglianza e giustizia sociale. Attualmente, invece, assistiamo ad una forte accelerazione in chiave neoliberista, egemonizzata da quella che Jacques Attali ha chiamato “iperclasse”<sup>592</sup>. È oramai evidente che l'utopia del villaggio globale non si è realizzata nei modi sperati; al contrario, l'ultimo ventennio si è contraddistinto per un aumento costante delle diseguaglianze a tutte le latitudini. Oggigiorno pare che la sfida della globalizzazione venga raccolta dai nuovi movimenti sociali, composti per lo più da una nuova generazione — impegnata sui temi “*no global*” — che, sempre più spesso, utilizza contro l'egemonia del pensiero unico la bandiera dell'alternativa utopistica. Ma non basta, il destino delle Nazioni dipenderà dalla capacità della politica di raccogliere le sfide della globalizzazione. Proprio partendo da questa osservazione, l'economista e premio Nobel Amartya Sen segnala che, nell'accezione di libera circolazione di merci, di influenze culturali e di conoscenze tecnico-scientifiche, la globalizzazione sia presente da almeno un millennio e che in passato abbia spesso favorito il progresso economico e umano<sup>593</sup>.

Un'altra promessa non mantenuta dagli apologeti della globalizzazione attuale è quella che ha lasciato intravedere la possibilità di una crescita generalizzata del reddito e dell'accesso a consumi opulenti da parte di quote crescenti di popolazione mondiale. È fallita, quindi, la realizzazione di un ideale di una società cosmopolita di consumatori senza frontiere capace di realizzare su scala mondiale quanto è avvenuto su scala nazionale tra la fine del XIX e la fine del XX secolo<sup>594</sup>. Radicalmente diversa la situazione contemporanea: Nella prima rilevazione sullo sviluppo umano dell'Onu nel 1990, risultava che il 20% più ricco

---

<sup>592</sup> J. Attali, *Dizionario del XXI secolo*, Armando, Roma 1999, pp. 142-150.

<sup>593</sup> A. Sen, *Globalizzazione e libertà*, Mondadori, Milano 2003, p. 21.

<sup>594</sup> In quel frangente la “questione sociale” fu affrontata e, in parte risolta, nei Paesi ad alto tasso di industrializzazione, grazie a una crescita senza precedenti che permise di migliorare le condizioni degli “ultimi” senza peggiorare quelle dei “primi”.

della popolazione mondiale continuasse ad appropriarsi dell'82,7% della ricchezza del pianeta. Il rapporto del 1999 dice che la percentuale dei primi è salita all'86% e quella degli ultimi è scesa all'1% e la forbice si sta allargando sempre più rapidamente<sup>595</sup>.

I “mitici” clienti del mercato mondiale celebrati dalla retorica ottimistica neoliberista della “scuola di Chicago”, i titolari di un potere d'acquisto adeguato al prezzo dei prodotti strategici della nuova civiltà dei consumi globale, rappresentano un'isola di privilegiati in un oceano di indigenza. In un mondo di lavoratori poveri ai quali resta preclusa — contrariamente a quanto avvenuto, nelle aree dello sviluppo in epoca fordista — la possibilità di aspirare ad un *status* che sia, insieme, di cittadino e di consumatore<sup>596</sup>. La situazione attuale viene anticipata e spiegata magistralmente da Richard Sennett. Il punto focale della riflessione del sociologo americano è incentrato sul “nuovo capitalismo”. La cultura neo-capitalistica, ovviamente, procede consequenzialmente dal vetero-capitalismo, che ha avuto in Max Weber uno dei suoi più importanti teorici. Ma il fulcro di quel capitalismo era soprattutto una ben precisa e determinata concezione del tempo, vale a dire una concezione a lungo termine, prevedibile e razionale, in cui il singolo individuo poteva pensare alla propria vita come a una narrazione avente una scansione regolare e probabile. Nel volgere di un breve periodo l'individuo è stato liberato dalla “gabbia d'acciaio”, ma si è ritrovato da solo a gestire la flessibilità e la frammentarietà della propria esperienza di vita, in particolare nella sfera lavorativa. I valori dominanti delle grandi imprese oggi sono radicalmente mutati: alla stabilità e alla staticità delle burocrazie e dei processi industriali sono subentrati la flessibilità e la “leggerezza”. L'esaltazione del cambiamento come fine a se stesso è divenuta la parola chiave

---

<sup>595</sup> Per un quadro generale più completo ed aggiornato si veda il sito: <http://hdr.undp.org>.

<sup>596</sup> Gli insegnamenti della “scuola di Chicago” vengono anche definiti neoliberisti. Questi hanno influenzato e caratterizzato le politiche economiche dei governi statunitensi del presidente Ronald Reagan e del governo inglese del primo ministro inglese Margaret Thatcher. Il maggior esponente della suddetta scuola è il premio Nobel Milton Friedman.

del nuovo capitalismo. Il singolo non ne ha ricavato maggiore libertà, bensì maggiore insicurezza. Forze diverse hanno contribuito allo sgretolarsi della “gabbia d’acciaio” e all’instaurarsi del neo-capitalismo. Anzitutto lo sviluppo del capitalismo azionistico, che ha implicato nuove forme di governo delle imprese, le quali, non avendo più il controllo finanziario su se stesse, sono divenute preda di investitori esterni da cui dipendono. Il potere effettivo è passato nelle mani dei manager interni alla stessa azienda e agli stessi azionisti, in cerca dei maggiori profitti nel minor tempo possibile. Si è dunque innescato un capitalismo dominato dalla frenesia dei mercati azionari per i quali le imprese devono apparire nelle migliori condizioni possibile: i licenziamenti per fini borsistici sono la conseguenza immediata di questo processo. Il criterio del successo economico dell’azienda non sono più i dividendi delle azioni a lungo termine, ma il loro andamento quotidiano<sup>597</sup>. Altro elemento da considerare è l’effetto combinato di automazione e globalizzazione che rende vane le strategie di avanzamento basate sulla formazione e sulle specifiche competenze: il progresso tecnologico e informatico è indifferente alle qualifiche e all’esperienza e rendono superflua una gran parte dei lavoratori non specializzati<sup>598</sup>. Inutile dire che, in questo stato di cose, l’individuo non può più fare della sua vita un progetto stabile, ma deve praticamente vivere alla giornata, in un mondo fatto di relazioni e situazioni incerte e imprevedibili. Ne deriva che il nuovo valore su cui si punta è la potenzialità dell’individuo (fondamentalmente basata sull’adattarsi ai repentini cambiamenti): se non si posseggono queste caratteristiche si è perduti<sup>599</sup>.

Resta quindi irrisolto il problema delle “conseguenze umane”, in termini di precarietà lavorativa e di reddito individuale, di scarsa professionalità, di

---

<sup>597</sup> Cfr. R. Sennet, *Il declino dell'uomo pubblico (The Fall of Public Man, 1977)*, Bompiani, Milano 1982, pp. 294-309.

<sup>598</sup> Ivi, pp. 364-374.

<sup>599</sup> Altra proposta del sociologo americano molto dibattuta in questi ultimi tempi — soprattutto in Italia — è quella del reddito minimo di cittadinanza: in tal modo, come afferma anche Sennet, lo Stato, con le tasse, potrebbe garantire una certa dignità all’esistenza delle persone (cfr. Ivi, pp. 294-308 e 364-411).

incapacità di progettare la propria vita e di disgregazione sociale. La crescente flessibilità del lavoro sta portando, anche nei Paesi europei, ad un indebolimento dell'intero apparato delle tutele sociali garantite sinora ai lavoratori e alle loro famiglie quali: pensione, liquidazione, malattia, gravidanza e così via. La classe media vede minacciato il proprio benessere e la maggior parte della popolazione, anche a seguito della riduzione delle entrate fiscali, causata dal perdurare della crisi globale di questi ultimi anni, si è vista ridurre le risorse finanziarie destinate ai servizi sociali e alle pensioni, generando in tal modo instabilità economica e conflitto sociale<sup>600</sup>. Oltretutto, l'apertura dei mercati è massima nei settori dove la concorrenza globale va a vantaggio dei più forti. Dei ventiquattro Paesi dell'OCSE, almeno venti sono oggi più protezionisti di quanto lo fossero dieci anni prima<sup>601</sup>. Di particolare rilievo l'apporto “neokennesiano” del premio Nobel E. Stiglitz, secondo il quale oggi la globalizzazione penalizza milioni di persone povere, produce un aumento della disoccupazione su scala mondiale, danni ecologici al pianeta e non garantisce la stabilità dell'economia internazionale, costantemente minacciata da crisi locali o dalla prospettiva di un crollo generale<sup>602</sup>. Accanto al crescente divario che si è venuto a creare tra i Paesi ricchi e i Paesi sottosviluppati, la *deregulation* e la libera circolazione dei capitali finanziari a livello globale sono state, secondo una lettura eterodossa in crescente espansione, tra le cause delle crisi finanziarie che hanno caratterizzato la fine del secolo scorso. Questa è la tesi, per esempio, di George Soros (noto guru della finanza e speculatore *ante litteram*) diventato recentemente — forse nel tentativo di “redimersi” — uno dei critici più attenti dello scenario economico internazionale fondato sul *Washington Consensus*<sup>603</sup>.

---

<sup>600</sup> D. Zolo, *Globalizzazione, Una mappa dei problemi*, Laterza, Bari-Roma 2006, pp. 38-41.

<sup>601</sup> Ivi, pp. 36-37.

<sup>602</sup> Per un approfondimento si veda anche J. Stiglitz, *I ruggenti anni Novanta. Lo scandalo della finanza e il futuro dell'economia (The Roaring Nineties: A New History of the World's Most Prosperous Decade, 2003)*, trad. it. di D. Cavallini, Einaudi, Torino 2004.

<sup>603</sup> G. Soros, *La crisi del capitalismo globale (The Crisis of Global Capitalism. Open Society Endangered, 1998)*, trad. it. di M. Astrologo e M. Carbone, Ponte alle Grazie, Milano 1999.

Come si evince chiaramente dal susseguirsi delle turbolenze finanziarie e dalla gravissima crisi che il mondo intero sta vivendo in questi ultimi anni, la libera circolazione dei capitali, invece di favorire la crescita economica, per esempio andando a finanziare i progetti di investimento a medio-lungo termine, ha avuto finalità meramente speculative — cioè sempre più a breve termine — finendo in tal guisa per sprigionare forze destabilizzanti<sup>604</sup>.

Oggi la società planetaria vive in preda a nuove incertezze, senza poter contare nemmeno più sull'appartenenza simbolica ad un mondo e ad un modello culturale che le veniva offerto dalla Guerra Fredda. Per di più, quando il valore economico rappresenta lo spartiacque tra ciò che è corretto e ciò che non lo è, quando ciò che non ha senso da un punto di vista economico, deve essere eliminato, per gli individui ed i gruppi soggetti a queste leggi di mercato, l'esistenza diventa più precaria, insicura ed incerta<sup>605</sup>.

La crisi attuale non può essere considerata un fenomeno passeggero, bensì deve essere concepita come strutturale al sistema. La visione sistemica è indispensabile per capire quello che sta accadendo. Un'epoca sta tramontando, i processi di globalizzazione economica in atto hanno mostrato la loro inadeguatezza. Da tempo sono visibili fenomeni indicativi del fatto che non è possibile continuare lo sfruttamento del nostro Pianeta e delle sue risorse in modo così indiscriminato<sup>606</sup>. Per di più, l'ineguaglianza a livello globale, l'esclusione sociale e l'emarginazione stanno alimentando in maniera crescente odio e conflitti globali<sup>607</sup>. Le istituzioni sovranazionali, come l'Unione Europea, non dispongono di quel monopolio dei mezzi per l'impiego legittimo della forza

---

<sup>604</sup> Dovrebbe essere ormai chiaro a tutti che la possibilità del capitale di andare ovunque mina la capacità dei governi e delle autorità monetarie di esercitare un controllo serio sull'economia.

<sup>605</sup> Z. Bauman, *La società sotto assedio*, op. cit., pp. 204-207.

<sup>606</sup> L. Taddio, *Global revolution*, op. cit., p. 13.

<sup>607</sup> Assegnare una parte più equa di alcuni benefici dati dalla globalizzazione potrebbe essere una valida misura preventiva per evitare, ad esempio, il reclutamento della carne suicida ai fini terroristici e la creazione di un clima generale di accondiscendenza (cfr. Amartya Sen, *La povertà genera violenza?* Luiss University press, Milano 2007, pp. 35-40).

del diritto di tipo amministrativo e fiscale e, cionondimeno, rivendicano la preminenza del diritto sovranazionale sugli ordinamenti giuridici nazionali. In tal modo, nelle popolazioni che si trovano a dover accettare provvedimenti esterni e, sovente, a sopportare sacrifici odiosi e iniqui, si viene a creare un malessere diffuso che finisce per provocare una sgradevole sensazione di “impotenza pubblica”<sup>608</sup>.

A partire dal 1989 un sistema internazionale di potere ha cessato di esistere per la prima volta nella storia europea dal diciottesimo secolo. I tentativi unilaterali di stabilire un nuovo ordine globale non hanno finora avuto successo<sup>609</sup>. Dopo il fallimento dell'esperimento sovietico la parola democrazia si è progressivamente svuotata di significato declinandosi nell'attuale versione neoliberale. La democrazia odierna si sta dimostrando incapace di rappresentare la pluralità sociale mistificando in modo ideologico la volontà dei rappresentanti e dei loro leader con la volontà popolare. In questo contesto gli abitanti delle società post-democratiche non riescono ad intessere rapporti sociali tali da permettere loro di trasformarsi in una classe sociale e politicamente attiva.

La sola possibilità per combattere l'idea dell'inevitabilità e dell'irreversibilità dell'attuale globalizzazione di stampo neoliberistico, in definitiva, sarebbe quella di pensare (criticamente) al fatto che il mondo non è costituito solo da ciò che è, qui e ora, ma da quello che effettivamente potrebbe esistere, come un insieme di possibilità reali e concrete, realizzabile a determinate condizioni. Solamente a partire da questa constatazione si può cominciare veramente a dar vita a un nuovo progetto, utopico e concreto allo stesso tempo.

---

<sup>608</sup> Z. Bauman, *La società sotto assedio* (*Society Under Siege*, 2002), trad. it. di S. Minucci, Laterza, Roma-Bari 2006, p. 36.

<sup>609</sup> E. Cassirer, *The myth of the state*, op. cit. pp. 362-363.

### 4.3 Neoliberismo e pensiero unico

Con la fine del grande bipolarismo ideologico, la caduta del sistema economico comunista e l'ingresso in massa dei Paesi del "socialismo reale" nel mercato mondiale, il sistema capitalistico è rimasto solo, senza nemmeno la necessità di mantenere un faticoso dibattito ideologico né l'ancora più costoso stato sociale, costruito a suo tempo, in gran parte, per evitare la deriva delle classi medie e operaie europee verso il comunismo.

Laddove i decenni successivi alla seconda guerra mondiale si sono caratterizzati per l'espansione del ruolo dello Stato, gli anni Ottanta, invece, si sono contraddistinti per il trionfo della teoria neoliberale e per l'affermazione del principio del minimo intervento statale<sup>610</sup>. Avviata nei primi governi Thatcher (1979-1990) la svolta neoliberista e lo smantellamento del *welfare state* si rafforza durante i mandati Regan (1981-1989) e si generalizza soprattutto a partire dalla disgregazione dell'URSS avvenuta nel 1991. Competenze caratteristiche di un governo nazionale o locale come le poste, le carceri, le scuole, i servizi idrici, i servizi assistenziali e previdenziali vengono rapidamente ceduti o trasformati in imprese commerciali. Gli uffici pubblici trasferiti ad agenzie indipendenti o rimpiazzati con subappaltatori privati. In breve tempo il modello aziendale, che mira alla massimizzazione dei profitti, diviene il modello al quale ogni governo desidera uniformarsi<sup>611</sup>.

In questi anni prende piede la politica economica del "*Washington consensus*", poi diffusasi globalmente attraverso i programmi di "aggiustamento strutturale" del FMI. Il Fondo Monetario porterà rapidamente al progressivo smantellamento

---

<sup>610</sup> Gérard Lafay, *Capire la globalizzazione (Comprendre la Mondialisation, 1996)*, il Mulino, Bologna 1998, pp. 94-95.

<sup>611</sup> E. Hobsbawm, *La fine dello Stato*, trad. it. di D. Didero, Rizzoli, Milano 2007, pp. 55-56.

delle sovranità statali e nazionali, alla perdita del controllo dei rispettivi sistemi finanziario-produttivi (resi sempre più permeabili ai condizionamenti statunitensi), alla riduzione del deficit annuale di bilancio, soprattutto mediante tagli alla spesa pubblica (sociale ma anche per gli investimenti) e ad uno stato basato sul *laissez-faire* e sulla *deregulation*<sup>612</sup>.

Visto che il termine “capitalismo” con gli anni va acquisendo connotazioni peggiorative a non finire, recentemente è diventato di moda parlare di “economia di mercato” come sinonimo di liberalismo economico. È chiaro che di questa definizione esistono molte interpretazioni. “Si va dagli Stati Uniti di Ronald Reagan e dall'Inghilterra di Margaret Thatcher alle socialdemocrazie della Scandinavia ed ai regimi relativamente statalistici del Messico e dell'India”<sup>613</sup>.

A dire il vero, l'attuale trionfo del pensiero “tecnico-economico”, era stato già pronosticato, tra gli altri, da Comte, Heidegger, Weber, Adorno e Husserl<sup>614</sup>. Mentre la concezione di uno “Stato minimo” risale a Kant e a Mill, ma non aveva niente a che fare con il principio dell'indebolimento dello Stato sociale a cui stiamo assistendo dagli inizi degli anni Novanta a questa parte. Attualmente, i principi e le modalità di funzionamento delle grandi istituzioni economiche internazionali considerano lo sviluppo esclusivamente nei termini di accumulazione di capitale o di crescita del prodotto interno lordo. Non tengono nemmeno in considerazione il fatto che per fare buon uso del mercato, e trarne eventualmente benefici, è necessario che la maggior parte delle persone possa accedervi concretamente ed esercitarvi un controllo reale su di esso. Si rendono pertanto necessarie alcune forme essenziali di libertà: *in primis* garantire i diritti civili e politici e la garanzia di condizioni di vita e di lavoro dignitose. In secondo

---

<sup>612</sup> È un'espressione proposta nel 1989 dall'economista britannico John Williamson. Viene utilizzata per descrivere un insieme di direttive di politica economica, indicate dal Fondo Monetario Internazionale e dalla Banca Mondiale (fortemente influenzati dalla politica economica statunitense), destinate ai Paesi che si trovano in crisi economica.

<sup>613</sup> F. Fukuyama, *La fine della storia e l'ultimo uomo (The End of the History and the Last Man, 1992)*, trad. it. di D. Ceni, Rizzoli, Milano 2003, p. 65.

<sup>614</sup> Ivi, p.8.

luogo, bisogna stimolare opportunità di partecipazione sociale e culturale con forme di interazione e organizzazione diverse da quelle dei rapporti di mercato, per evitare quello che in realtà sta già accadendo: ovvero che una società liberal-liberista come quella attuale diventi inegualitaria<sup>615</sup>.

Il libro-pamphlet di Meade, *Agathotopia: l'economia della partnership* è un'accurata descrizione, con il tono apparente della fiaba, di una teoria che mira a connettere eguaglianza, efficienza, imprenditorialità ed equità in uno stesso sistema sociale. L'economia di Agathotopia non è pianificata ma fondata sul metodo della *partnership*, un sistema considerato come una possibile soluzione del problema distributivo che il socialismo della pianificazione ha posto, ma che non è riuscito a risolvere<sup>616</sup>. Meade immagina la cooperazione tra lavoro e capitale, con una condivisione del rischio d'impresa e il superamento del principio della parità di salario a parità di lavoro<sup>617</sup>. Il libro è un viaggio dall'Isola di Utopia, che è il luogo perfetto in cui vivere, un'isola che non c'è, un luogo introvabile, all'isola di Agathotopia, i cui abitanti non hanno l'ambizione impossibile della perfezione, ma credono che la loro isola possa essere un buon posto dove vivere. Meade, esponente del piccolo circolo di Cambridge a cui apparteneva Keynes, usa un tono lieve, ma con una forte passione civile, per ripercorrere tutta la sua opera scientifica. Il tono apparentemente semplice e la leggerezza del linguaggio nel viaggio da un luogo utopico e inesistente a un possibile buon luogo in cui vivere rende efficacemente e simbolicamente possibile spiegare e raccontare la fattibilità di un sistema economicamente efficiente e socialmente giusto.

Il pamphlet è un inno alla libera competizione del mercato, quale regolatore delle relazioni economiche. Nello stesso tempo la ricchezza viene "nazionalizzata

---

<sup>615</sup> Così come una società egualitaria diviene inevitabilmente illiberale (cfr. N. Bobbio, *Liberalismo e democrazia*, Simonelli Editore, Milano 2006, pp. 54-58).

<sup>616</sup> J. Meade, *Agathotopia*, op. cit. p.10. Si veda anche l'*Introduzione* di Edwin Morley-Fletcher a p. IX.

<sup>617</sup> Ivi, pp. 10-67.

al contrario” al 50%: lo Stato riceve i profitti della sua opera, ma ne lascia la gestione alle forze competitive del mercato. In questo modo, i profitti pubblici non alimentano uno strato burocratico o assistenziale, ma un dividendo sociale che viene pagato a tutti. Ogni cittadino diventa così socio in parti uguali della proprietà comune e nello stesso modo questo modello ricade a cascata nelle imprese, con i dipendenti che diventano partner secondo lo schema società-lavoro-capitale. Il risultato è quello di un sistema che incentiva in massima misura la libera iniziativa, l'imprenditorialità dei singoli, la condivisione sociale del rischio, le pari opportunità per tutti e il profitto individuale<sup>618</sup>. Il modello tende così naturalmente allo sviluppo economico e alla piena occupazione. Una visione teorica e solo apparentemente paradossale che, se riflette lo spirito del suo tempo, sembra ricalcare alcune opportunità che ancora oggi vengono autorevolmente evocate nel dibattito attuale.

Dopo esser rimasto privo di alternative politiche ideologicamente forti, il neoliberalismo, bollato dalla critica come pensiero unico, comincia ad affermare il mercato e la competitività al di sopra di ogni altro valore, un libero commercio senza confini, la deregolamentazione sistematica di ogni attività sociale, e un ruolo dello Stato ridotto al minimo. Tuttavia, vent'anni di politiche economiche improntate al libero mercato e applicate ai Paesi in via di sviluppo hanno prodotto risultati deludenti. L'America Latina, la regione che più si è data da fare per mettere in atto le ricette del cosiddetto *Washington Consensus* ha registrato una crescita modesta e discontinua. Tra le ex economie socialiste dell'Europa dell'Est e dell'Urss, ben poche hanno recuperato i livelli di produzione reali precedenti al 1990. Nell'Africa subsahariana, i programmi di aggiustamento richiesti da Fondo monetario e Banca mondiale non hanno avuto quasi nessun effetto positivo.

È del tutto evidente, quindi, che l'unica dottrina percorribile secondo questa pseudoideologia sia il tardo-capitalismo o neoliberalismo che dir si voglia. In realtà,

---

<sup>618</sup> *Ibidem.*

questo pensiero unico, più che un pensiero nel senso stretto del termine assomiglia più ad una *Weltanschauung*, una mentalità, o piuttosto un'ideologia di matrice occidentale. Una nuova pseudoideologia con aspirazioni globali che, tuttavia, non è ancora riuscita a staccarsi completamente dalle grandi costruzioni ideologiche del passato, quali la rivoluzione scientifica, il meccanicismo, il razionalismo illuminista e soprattutto il liberalismo e l'imperialismo<sup>619</sup>. Non è nemmeno riuscita ad imporsi completamente e definitivamente senza lasciare spazio a modelli alternativi che stanno avanzando con forza e determinazione sempre più velocemente<sup>620</sup>. L'omogeneità culturale ed un nuovo ordine planetario, proclamato per alcuni profeti della globalizzazione dopo la fine della Guerra Fredda, il crollo del comunismo sovietico e la messa in soffitta del regime bipolare, che ha diviso il mondo dopo la Seconda Guerra Mondiale, non si sono realizzati nel modo in cui ci si aspettava. Nell'ultimo quarto del XX secolo, quella che fino ad un determinato momento era stata un'impercettibile globalizzazione, accelera con due grandi processi che segnano una lunga egemonia occidentale che dura in pratica da quattro secoli: Il processo di razionalizzazione e quello di modernizzazione dei criteri economici, tecnologici e amministrativi che, a partire dal XIX secolo, s'impongono al resto dei Paesi incapaci di competere da un punto di vista militare, economico e tecnoscientifico<sup>621</sup>. Il capitalismo moderno come aveva acutamente anticipato Weber è stato enormemente condizionato nel proprio cammino dai progressi della tecnica, in particolare dalle scienze con base matematica e sperimentale<sup>622</sup>.

<sup>619</sup> G. Mayos, *Genealogia i crítica del pensament únic*, Liceu Joan Maragall, La Busca Edicions, Barcelona 2000, pp. 21-33.

<sup>620</sup> Ivi, pp. 21-33.

<sup>621</sup> Sono chiare le coincidenze tra il colonialismo, la generalizzazione di quello che Wallerstein definisce un sistema-mondo: i mezzi di comunicazione di massa, l'arrivo di compagnie multinazionali, l'espansione dei capitali occidentali e della tecnologia nei Paesi in via di sviluppo, insieme alla crescente "globalizzazione" del punto di vista occidentale della società e dell'economia (cfr. *Macrofilosofía de la globalización y del pensamiento único. Un macroanálisis para el 'empoderamiento'*, G. Mayos, Editorial Académica Española, Madrid 2012, pp. 18-23).

<sup>622</sup> Non che questo abbia determinato la nascita della scienza occidentale. Anche gli indiani utilizzavano l'algebra e, oltretutto, inventarono il sistema numerico posizionale, ma solo in Occidente esso si mise immediatamente al servizio del crescente capitalismo. Neppure il

Per qualche tempo, la preponderanza del postmodernismo, basato sulla morte delle grandi narrazioni, ha ritardato di qualche anno la presa di coscienza sulle terribili sfide poste dalla “turboglobalizzazione” e dal pensiero unico. Ma senza alternative ideologiche” le ricette neoliberiste, immediatiste, tecnocratiche ed economiciste del cosiddetto “consenso di Washington arrivano ad inglobare completamente la realtà (mondializzazione) e la cultura (globalizzazione)<sup>623</sup>. È solo al risveglio dall’“infatuazione” postmoderna” che l’attenzione generale torna al dibattito sulla globalizzazione monadica e sul cosiddetto pensiero unico<sup>624</sup>.

Il crollo del blocco sovietico e la successiva sorprendente evoluzione economica della Cina comunista sono anch'essi, in nome del superamento delle ideologie e della vecchia distinzione tra destra e sinistra, il risultato della, più o meno celata, accettazione del pensiero unico da parte dei dirigenti sovietici e cinesi. Il pensiero unico, fautore della globalizzazione economico-finanziaria, considera la concorrenza e la competitività. Il libero scambio e le privatizzazioni valori imprescindibili e chiede la deregolamentazione sistematica di qualunque attività di carattere economico e sociale, nonché il minimo intervento statale. Da quando il neoliberismo ha trionfato e si è imposto come una sorta di “monoteismo” economico, sembra esser rimasto l’unico orizzonte possibile in cui vivere e agire<sup>625</sup>. Eppure, non pare proprio che la “mano invisibile” del mercato, lasciata completamente a se stessa, abbia prodotto miglioramenti nel tenore di

---

sorgere della meccanica e della matematica fu condizionato da interessi capitalisti. Ma l’uso tecnico delle conoscenze scientifiche è stato condizionato dai risultati economici che in Occidente vi sono derivati. E quei risultati si sono avuti proprio grazie alla peculiarità dell’ordine sociale occidentale (ivi, p. 21).

<sup>623</sup> *Ibidem*.

<sup>624</sup> Il neologismo “globalizzazione monadica” viene adoperato per indicare la velocità delle attuali TIC che stanno generando un mondo dove la distanza è virtualmente scomparsa (almeno per quanto riguarda le comunicazioni telematiche). Il termine “monade” deriva dal greco “*monádos*” significa unità e veniva usato da Leibniz, il quale considerava le “monadi” come le “unioni ultime” o “atomi non-materiali” privi di estensione e spessore (ivi, p. 6, in nota).

<sup>625</sup> Ciononostante, si stanno diffondendo sempre di più nuove forme di economia al di là del modello neoliberale capitalistico centrato sul profitto come unico o principale parametro da tenere in considerazione: un esempio, sicuramente interessante, è quello del microcredito (cfr. M. Yunus, *Il banchiere dei poveri*, Feltrinelli, Milano 2000, *passim*).

vita delle categorie più deboli. Il cosiddetto pensiero unico e l'attuale "turboglobalizzazione monadica" rappresentano per molti aspetti la fase superiore e tecnologicamente più avanzata della modernizzazione e razionalizzazione occidentale<sup>626</sup>. La rapida imposizione militare, commerciale e coloniale del pensiero unico, ha potuto radicarsi in ambito economico, tecnologico, politico ed ideologico — spingendo tutti i Paesi ad adottarne premesse e metodi — fino a diventare il modello economico e socio-culturale dominante. Pertanto, secondo i sostenitori del neoliberismo, l'unica dottrina valida — poiché non vi può essere progresso fuori da questo sistema — è il capitalismo ed il liberalismo che l'ispira. Ecco che, in questa visione caricaturale della democrazia, tutto si riduce al mercato e alle sue regole<sup>627</sup>.

Dopo il fallimento delle dottrine marxiste o presunte tali, il crollo del muro di Berlino e, più in generale, l'arrivo della cosiddetta postmodernità, si è progressivamente abbandonata l'idea di una società alternativa<sup>628</sup>. Attraverso parole quali: economia, globalizzazione, liberalizzazioni, privatizzazioni, concorrenza, mercato, *spread*, *laisses-faire*, *deregulation*, morte delle ideologie e progresso si cerca di trasmettere il convincimento di una conseguenza inevitabile.

Nell'era tardocapitalistica la principale ideologia — in quanto il feticismo delle merci può operare da solo — è quella del mercato. L'ideologia è uscita dalla sfera religiosa per entrare nell'ambito del mercato, della scienza e della tecnologia. In termini baconiani, diremmo che l'ideologia oggi prende la forma di un idolo del mercato<sup>629</sup>. Avviene il passaggio dell'ideologia dalla sfera religiosa a quella economica. Anzi, poiché la religione è ora meno coinvolta nella produzione

<sup>626</sup> Che la si interpreti come terza o quarta rivoluzione industriale, come postindustrializzazione o come "società della conoscenza" cambia poco o nulla. (G. Mayos *Genealogia y crítica del pensament únic*, La Busca Edicions, Barcelona 2002, pp. 27-28).

<sup>627</sup> Ivi, p. 28.

<sup>628</sup> Per un approfondimento si rimanda alla lettura di F. Fukuyama, *La fine della storia*, op. cit., pp. 62-93.

<sup>629</sup> P. Ricoeur, *Conferenze su ideologia e utopia*, op. cit., p. 253.

di ideologie, un utilizzo utopico della religione potrebbe essere parte della critica all'ideologia. Nel mondo postmoderno, la crisi di fiducia nei sistemi tradizionali di autorità, legittimità ed egemonia della politica lascia ampissimi spazi di manovra e di controllo dell'opinione pubblica al pensiero neoliberista che tratta d'imporre al mondo i valori neoliberisti attraverso il mercato e a volte per mezzo di interventi militare<sup>630</sup>. Vi è una narrazione che nutrendosi di termini quali: economia, globalizzazione, concorrenza, mercato, tecnologia, morte delle ideologie e progresso, cerca d'imporre una determinata mentalità. Il dogma neoliberista afferma con convinzione che questo è l'unico mondo possibile e, per i fautori del libero mercato, il migliore. Finché c'è libera concorrenza, fino a quando vigono efficienza, rendimento e circolazione di capitali la felicità è a portata di mano.

Una delle differenze del pensiero unico rispetto ad altre ideologie con tendenze totalitarie del passato è che in queste ultime i contenuti ideologici e i dogmi in esse contenuti venivano imposte, anche con la forza, mentre nel pensiero unico non s'impone nulla, semplicemente vengono divulgate attività ed esperienze economiche di stampo neoliberistico con il fine di farle diventare pratiche quotidiane con cui convivere acriticamente<sup>631</sup>. Il pensiero unico presenta se stesso come l'ultimo stadio di un progresso di razionalizzazione tecnologica occidentale arrivato oramai alla "fine della storia", che grazie alla globalizzazione si diffonde in tutto il pianeta<sup>632</sup>. Autorappresentandosi come pensiero unico proprio perché non è pensiero nel senso tradizionale del termine appare conseguentemente come l'unica forma in grado di affrontare la realtà e di superare l'alienazione ideologica ed il relativismo etnico-culturale presente nel mondo contemporaneo<sup>633</sup>. In definitiva, se dopo la caduta dei grandi meta-racconti<sup>634</sup>, la cosiddetta postmodernità, con l'atmosfera di disincanto e di sfiducia

<sup>630</sup> J. Habermas, *L'Occidente diviso*, Laterza, Roma-Bari 2007, pp. 93-95.

<sup>631</sup> G. Mayos, *Macrofilosofia della globalizzazione*, op. cit., p. 14.

<sup>632</sup> *Ibidem*.

<sup>633</sup> *Ibidem*.

<sup>634</sup> Le ideologie ed i grandi sistemi politici e filosofici hanno svolto un ruolo tanto importante per lo meno fino alla caduta del Muro di Berlino nel 1989.

tipica del “pensiero debole”; e la sua incapacità di ancorarsi a qualcosa d'assoluto, si è imposta insieme al pensiero unico come se si trattasse di una conseguenza inevitabile<sup>635</sup>.

Oltretutto, questi ultimi decenni si sono contrassegnati per due profezie che si sono rivelate chiaramente esagerate: la fine della storia proclamata da Francis Fukuyama, che termina con la democrazia liberale; e la scomparsa dello spazio fisico a causa di Internet<sup>636</sup>. Per quanto concerne la prima bisogna risalire agli inizi degli anni Ottanta, quando il Cile di Pinochet comincia a mettere in pratica i principi dell'economia liberale; nei primi Novanta anni il presidente messicano Carlos Salinas de Gortari, il presidente argentino Carlos Menem ed il presidente brasiliano Fernando Collor de Melo, una volta andati al potere, cercano di realizzare grandi programmi di liberalizzazione economica, aprendosi alla concorrenza e all'economia mondiale<sup>637</sup>. Questi nuovi leader sono partiti dalla premessa che il sottosviluppo non era dovuto alle disuguaglianze congenite del capitalismo, bensì al grado insufficiente di capitalismo praticato in passato nei loro Paesi. Le privatizzazioni ed il libero scambio diventano rapidamente le nuove parole d'ordine, al posto delle nazionalizzazioni e della sostituzione delle importazioni. Con l'avvicinarsi della fine del millennio e la sconfitta dell'autoritarismo e della pianificazione centralizzata socialista, resta sul tappeto, quale ideologia con una validità potenzialmente universale, un solo contendente: la democrazia liberale<sup>638</sup>. Tuttavia, sconvolgimenti geopolitici, alimentati da conflitti di ogni tipo, ci mostrano l'errore di Fukuyama, mentre la profezia di Internet continua saldamente nell'immaginario collettivo, nonostante risulti evidente che la dimensione spaziale, lungi dallo scomparire, rimane fondamentale per la maggior parte delle persone.

---

<sup>635</sup> Ivi, pp. 36-37.

<sup>636</sup> Per un approfondimento si veda A. Mattelart, *Historia de la utopía planetaria. De la ciudad profética a la sociedad global*, Paidós, Barcelona 2000.

<sup>637</sup> F. Fukuyama, *La fine della storia*, op. cit., p.62.

<sup>638</sup> Ivi, pp 62-63.

Agli inizi del ventunesimo secolo il malthusianesimo sembra riapparire con più vigore di prima<sup>639</sup>. I governanti europei tentano di convincere le classi popolari a rassegnarsi in nome della sottomissione alle inevitabili regole del mercato<sup>640</sup>. Si viene in tal modo a creare la condizione — che Pierre Bourdieu denuncia con insistenza da molto tempo — di precarietà lavorativa ed esistenziale<sup>641</sup>. Ad ogni modo, la frattura sempre più marcata fra larga parte dell'*élite* politico-economica dalla massa della popolazione e la presa di coscienza della crisi ambientale ha portato molti analisti a mettere in discussione il modello di società attuale, ed in particolar modo la società dei consumi<sup>642</sup>. È oramai sempre più evidente che il modello produttivo contemporaneo rivela, fra le altre cose, la tendenza ad una produzione accelerata artificiale di false necessità. Il paradigma neoliberista presuppone che ogni bene rappresenti una merce, un oggetto di consumo quantificabile e misurabile: *l'homo economicus* si realizza nella società del consumo: si vive per consumare invece che consumare per vivere<sup>643</sup>. In questa situazione si vengono a creare necessità da un lato e diseguaglianze dall'altro, perché è impossibile poter soddisfare le esigenze consumistiche di tutti gli esseri umani.

#### 4.4 L'alternativa comunitaria

Il termine “comunità” deriva dal latino *communitas, cum-munus*: il *munus* rimanda a un dovere, un debito, un dono da contraccambiare. I soggetti della

---

<sup>639</sup> Alla fine del diciottesimo secolo l'economista inglese Thomas Malthus teorizza l'inevitabilità della stagnazione economica. Nel suo saggio *Sul principio della popolazione* uscito nel 1798, sostiene che l'aumento demografico porterà certamente al depauperamento della popolazione. Successivamente la carestia giungerà a ristabilire un equilibrio naturale.

<sup>640</sup> G. Lafay, *Capire la globalizzazione*, op. cit., pp. 82-96.

<sup>641</sup> Z. Bauman, *La società sotto assedio*, op. cit., p. 75.

<sup>642</sup> Ivi, pp. 145-147.

<sup>643</sup> Cfr. L. Taddio, *Global revolution*, op. cit., p. 19.

comunità sono dunque uniti da un obbligo che li rende non completamente padroni di se stessi Il *cum*, il con, la relazionalità, è chiara matrice della comunità, la quale è legata indissolubilmente alla storia dell'umanità. Ma il tempo con cui essa deve confrontarsi non è solamente quello del passato o quello del presente, ma è anche il tempo del futuro: quello dell'utopia. La comunità è, dunque, il grande tema centrale attorno al quale si snoda tutto il discorso utopico. Tuttavia, dopo il fallimento del socialismo, la fine di un esperimento storico che l'aveva assunto come fine ultimo, sembra inevitabile dover rinunciare alla promessa di riscatto di una società alternativa.

Martin Buber mette a fuoco il tema, già più volte sfiorato, della crisi esistenziale dell'uomo contemporaneo<sup>644</sup>. Questa crisi senza precedenti deriva dalla spaesatezza, dall'estraneità al mondo che coincide con la perdita del Tu, quello umano e quello divino. Per superare questa crisi vengono percorse due vie: l'individualismo e il collettivismo. A ben guardare si tratta di due facce della stessa medaglia perché, sebbene in un caso l'accento cada sull'individuo e nell'altro sul gruppo, il risultato è che in entrambi è impossibile per l'io costituirsi come persona. Nell'individualismo come nel collettivismo manca lo *Zwischen*, il "frammento", il "tra", lo spazio della *Urkategorie*, della "categoria originaria dell'esistenza umana"<sup>645</sup>. Con tutto ciò, sarebbe un errore credere che il principio dialogico sia circoscritto solo alla sfera interpersonale. Per Buber l'alternativa è la "comunità" che si forma dialogicamente.<sup>646</sup> La rivoluzione va fatta dall'interno della comunità cambiando i rapporti umani; perché dove non c'è coesione, "dove domina l'individualismo, lì si rende necessario la coercizione dello Stato"<sup>647</sup>.

La parole-chiave diventa *Miteinander*; la convivenza non può bastare se

---

<sup>644</sup> Cfr. M. Buber, *Il problema dell'uomo* (Das Problem des Menschen, 1954), trad. it. di P. Pignagnoli e I. Kajon, Marietti, Genova-Milano 2004.

<sup>645</sup> M. Buber, *Io e tu*, (*Das dialogische Prinzip: Ich und Du*, 2008).1923) in Id., *Il principio ed altri saggi*, a cura di A. Poma, trad. it. di A. M. Pastore, San Paolo Cisiello Balsamo, 1993, pp. 105-108.

<sup>646</sup> Ivi, p. 22.

<sup>647</sup> M. Buber, *Sentieri in utopia*, op. cit., p. 19.

significa vivere l'uno accanto all'altro; è necessario, invece, vivere l'uno con l'altro in un rapporto di effettiva reciprocità<sup>648</sup>. La "prossimità", ammonisce Bauman, "non è sinonimo di intensità d'interazione; qualsiasi tipo d'interazione possa nascere sulla base della prossimità, non si può essere certi che duri a lungo. "Affidare le aspettative di vita di un individuo a una prospettiva di vita di lungo periodo non è più una mossa scontata o intelligente<sup>649</sup>". La comunità dialogica rappresenta per Buber quella forma di vita che dischiude una terza possibilità, tra il collettivismo uniformante e l'individualismo esasperato, che fa "scoppiare la rivolta contro la solitudine massificata o collettivizzata"<sup>650</sup>. Qui si pone senza mezzi termini l'alternativa tra capitale e libera associazione, tra dominio centralistico e tendenze al decentramento, tra potere anonimo e relazione interpersonale, tra pianificazione e imprevisto, tra Stato e libertà, dove libertà significa "libertà di comunità, una comunità libera e indipendente dalla coercizione statale"<sup>651</sup>.

Tuttavia, non sarebbe corretto identificare lo Stato centralista con lo Stato in generale. Nella storia lo Stato non è solo una morsa che soffoca la peculiarità delle piccole associazioni; rappresenta anche la cornice entro cui queste associazioni si uniscono. Non c'è solo il "grande Leviathan", la cui autorità secondo Hobbes è fondata sul "terrore", ma c'è anche la "vicinanza" dei comuni (sempre più soli e privi di risorse); non c'è soltanto l'ingranaggio burocratico-amministrativo statale, esiste anche la comunità, al cui interno può dispiegarsi una vita in comune tra i vari membri"<sup>652</sup>. Eppure, l'esperienza storica dimostra che le cooperative locali, quando hanno assunto grandi dimensioni fondendosi tra di loro, non hanno conservato un autentico carattere federativo, ma, per lo più, si sono trasformate da centri autonomi di solidarietà sociale in un insieme di soci e i

<sup>648</sup> Ivi, p. 23.

<sup>649</sup> Z. Bauman, *Voglia di comunità (Seeking Safety in an Insecure World, 2001)*, trad. it. di S. Minucci, Laterza, Roma-Bari 2001, p. 83.

<sup>650</sup> Ivi, p. 29.

<sup>651</sup> Ivi, p. 78.

<sup>652</sup> Ivi, p. 83.

loro magazzini in semplici filiali di organizzazione generale. Il funzionamento delle grandi organizzazioni cooperative ha finito per diventare sempre più simile a quello dell'azienda capitalistica. Il principio della burocrazia ha in moltissimi casi completamente soppiantato quello del volontariato, una volta esaltato come il bene più prezioso e indispensabile del movimento<sup>653</sup>. Nell'Unione Sovietica stalinista invece di "cooperativizzare" lo Stato si è giunti a statalizzare la cooperativa, e nei Paesi a capitalismo avanzato a trasformare le cooperative in "società per azioni". Ma lo spirito di solidarietà può rimanere davvero vivo solo nella misura in cui sussiste un rapporto vivo fra le persone. Ferdinand Tönnies era convinto che il passaggio delle cooperative di consumo all'acquisto collettivo e poi alla produzione del proprio fabbisogno, avrebbe gettato le basi di una diversa organizzazione economica in contrasto con il sistema sociale esistente. Questo mutamento avrebbe scardinato poi il modello capitalista<sup>654</sup>. Ma la condizione "ideale" non può diventare una condizione "reale" finché le forme di esistenza del capitalismo pervadono l'attività cooperativa. Se gli abitanti si uniscono come consumatori per effettuare insieme degli acquisti, vengono in contatto fra loro solo in questo punto non si crea un'identità generale di interessi. L'evoluzione dell'umanità oltre l'attuale livello dipende in maniera assoluta dalla sua ristrutturazione organica della società; cioè dalla capacità di creare e unire genuini organismi sociali. La cooperativa di produzione è in sé di gran lunga più adatta della cooperativa di consumo a partecipare a una ristrutturazione del genere, cioè a fungere da nucleo di una nuova struttura. "La fabbricazione comune delle merci impegna l'uomo più a fondo della provvista comune di merci per il consumo individuale, assorbe una quantità molto maggiore delle sue forze

---

<sup>653</sup> Ivi, p. 112.

<sup>654</sup> Nell'opera *Gemeinschaft und Gesellschaft (Comunità e società)* del 1887 Tönnies individua due forme diverse e contrapposte forme di organizzazione sociale: la comunità (*Gemeinschaft*) e la società (*Gesellschaft*). Mentre la forma comunitaria, fondata sul sentimento di appartenenza e sulla partecipazione spontanea, predomina in epoca pre-industriale, la forma societaria, basata sulla razionalità e sullo scambio, domina nella moderna società industriale (cfr. F. Tönnies, *Comunità e società*, introduzione di Renato Treves, Edizioni di Comunità, Milano 1963, *passim*).

vitali e del suo tempo”<sup>655</sup>. Un riassetto della società dall'interno, che sia genuino e destinato a durare, potrà riuscire solo grazie all'unione dei produttori con i consumatori (previa la costituzione di ognuna delle due parti in unità cooperative autonome e peculiari). Una unione la cui forza vitale sia garantita esclusivamente da una grande quantità di cooperative integrali che collaborino e che, nella loro funzione sintetica, esercitino una influenza irradiante, mediatrice e associativa<sup>656</sup>. “Cooperative sociali, aziende familiari, imprese, che guardino al soddisfacimento dei bisogni primari e alle relazioni sociali [...]”<sup>657</sup>. Una unione basata solo su opinioni e aspirazioni comuni non può soddisfare tale bisogno; lo può soddisfare esclusivamente l'unione che costituisca una vita comunitaria. Quanto più un gruppo si fa rappresentare nella gestione delle cose comuni e quanto più si fa rappresentare dall'esterno, tanto più viene a mancare la vita comunitaria. Perché la comunità, non quella primitiva, ma quella possibile e adatta agli uomini contemporanei, si manifesta anzitutto nella cura comune e attiva degli affari comunitari. La comunità che non si fondasse su una effettiva vita comunitaria di gruppi piccoli e grandi, coabitanti o collaboranti, e sulle loro relazioni reciproche, sarebbe fittizia e illusoria. In ogni caso, neppure la comunità deve diventare un dogma; la comunità non deve soddisfare un concetto, bensì una situazione. La realizzazione dell'idea comunitaria, come l'affermazione di qualsiasi idea, non è valida universalmente e una volta per tutte, ma è sempre e solo la risposta del momento a un problema del momento. Comunità significa disposizione interiore a una vita comune che conosce ed accetta le preoccupazioni, le avversità e le difficoltà. È comunanza del bisogno, dello spirito e del lavoro. L'essenza autentica della comunità va scorta nel fatto che la sua nascita e la sua sopravvivenza si può realizzare solo se i suoi membri hanno una relazione

---

<sup>655</sup> M. Buber, *Sentieri in utopia*, op. cit., pp. 126-127.

<sup>656</sup> Ivi, p. 128.

<sup>657</sup> Il sistema solidale è l'elemento caratteristico di queste forme di economia. Altri esempi di economia alternativa e che si avvalgono della filiera corta, sono i GAS, gruppi di acquisto solidale e i DES, i distretti di economia solidale (cfr. D. Biolghini in AA.VV., *La società dei beni comuni*, op. cit., p. 118).

comune che li lega al centro; se sussiste, cioè, una relazione superiore a qualsiasi altra relazione<sup>658</sup>.

La collettività è una grande unione di forze economiche, o politiche, che si manifesta in azioni ed effetti, un'unione a cui il singolo può appartenere senza intimità, ma con la consapevolezza del suo contributo di energie<sup>659</sup>. Il concetto di comunità è intrinsecamente legato al concetto di bene comune. I beni comuni sono indispensabili alla riproduzione delle condizioni di esistenza; essi per definizione non sono alienabili e nemmeno privatizzabili<sup>660</sup>. In sostanza, i beni comuni non possono essere gestiti in base alle regole del mercato; tuttavia, per aggirare l'ostacolo dell'incompatibilità tra mercato e servizi pubblici sta diventando prassi la trasformazione dei beni comuni in *commodities* e dei servizi pubblici in *utilities*, dei cittadini in clienti e degli amministratori in "giocatori di borsa"<sup>661</sup>. Un altro esempio lampante del declino della democrazia formale è rappresentato dal proliferare delle *authorities*. Lo stato si depolitizza creando istituzioni e centri di poteri propri, gestiti da manager succubi della finanza internazionale e della Banca Europea<sup>662</sup>. Le amministrazioni pubbliche si svuotano delle loro funzioni in ossequio al dogma neoliberista del libero mercato e dello minima ingerenza statale. Le scelte dei beni comuni devono restare nelle mani delle cittadini. Nessun "interesse superiore" può impadronirsi o espropriare i beni della collettività. Dunque, si rende necessaria una nuova forma di democrazia federata, partecipativa e deliberativa che vada oltre la delega del voto<sup>663</sup>. Per far questo, un'opzione potrebbe essere quella di un'apertura alla società civile nelle scelte di interesse pubblico; stabilire quindi un collegamento tra associazioni e movimenti presenti sul territorio.

---

<sup>658</sup> Ivi, pp. 128-129.

<sup>659</sup> *Ibidem*.

<sup>660</sup> P. Cacciari, in AA.VV., *La società dei beni comuni*, op. cit., pp. 11-33 e *passim*.

<sup>661</sup> Ivi, pp. 24-26.

<sup>662</sup> Cfr. ivi, p. 76.

<sup>663</sup> Ivi, p. 32.

Si cadrebbe, tuttavia, in un grossolano errore se si volessero ravvisare gli estremi di una vera e propria morte del movimento comunitario o, più semplicemente, di una fase di agonia più o meno marcata. Innanzitutto perché il fermento e le aspirazioni individuali protese verso la realizzazione collettiva degli slanci ideali non sono affatto scomparse, ma si sono evolute, o meglio, si sono trasformate; possiedono, ora, un'incisività sociale differente, meno appariscente, ma più ramificata, sotterranea e meno incline ai facili entusiasmi<sup>664</sup>. Secondariamente, proprio da quell'ampio settore della comunità d'impronta mistico-religiosa stanno giungendo chiari segni di disgelo, di ripolitizzazione, di impegno su terreni più secolari, pertinenti al quotidiano e al sociale<sup>665</sup>. In terzo luogo, la confluenza di indirizzi finora rimasti circoscritti, come quello anarchico-libertario, istituzionale-politico e mistico-religioso su di un terreno, quello del bioregionalismo, che può offrire tutte le prerogative per una trasversalità accomunante, ci sembra rivelatrice di una volontà, ancora latente e non ben definita, di valicare le categorie e i confini, di superare gli steccati dell'ideologia massificante e di porre le basi per un nuovo futuro possibile<sup>666</sup>.

Le reti bioregionali non sono altro che un sistema di solidarietà, mutuo soccorso e cooperazione, un'attività consortile di fatto, immune da registri, carte bollate, sindaci e presidenti di vario tipo. Queste reti acquistano particolare significato proprio perché rappresentano il substrato, l'*humus*, il contesto dove la famiglia, la coppia, la comunità o il villaggio con delle aspirazioni alternative, possono realizzarsi pienamente e progressivamente nel nuovo e ritrovato connubio con gli altri e con la natura. Non vi sono ricette infallibili per progettare il mondo idilliaco di domani; nemmeno schemi, piani o modelli da seguire fedelmente<sup>667</sup>. Farlo diventare un luogo idilliaco e vivibile o un inferno terrificante

---

<sup>664</sup> AA. VV., *L'utopia comunitaria*, op. cit., p. 34.

<sup>665</sup> *Ibidem*.

<sup>666</sup> *Ibidem*.

<sup>667</sup> *Ivi*, p. 35.

dipende, in ultima istanza, solo dall'impegno e dalla disponibilità utopistica<sup>668</sup>. Ovviamente, per qualsiasi progetto comunitario sarebbe pretenzioso credere di poter presentare una soluzione complessiva a problemi così vasti. Oggi il rapporto con la natura sembra essere il cardine di un'altra modernità. La natura non come oggetto da sottomettere, ma come controparte che ha una sua direzionalità da comprendere e riconoscere per non distruggere la base naturale della vita<sup>669</sup>. Il motivo principale però non va individuato nella paura per la sopravvivenza, ma nel desiderio di una vita migliore (finanche in senso morale) e di un lavoro sensato. I progetti comunitari danno una forma concreta, vissuta ai sentieri alternativi della società moderna<sup>670</sup>. In questa prospettiva le esperienze comunitarie e, nel caso specifico della *Comunidad del Sur*, con la tenacia e ricchezza di sperimentazioni, inclusi gli errori e i relativi insuccessi, hanno realizzato un nuovo modello aggregativo, sia economico-sociale, sia ecologico-sociale<sup>671</sup>.

Non si tratta di sperare, ma di costruire la speranza. La storia non ha un senso predeterminato, ma è opera degli esseri umani. Le azioni cambiano le possibilità. Ci si riunisce, allora, in funzione dei progetti da creare in comune. Una nuova coscienza capace di dare vita a una società giusta, nella quale individui autonomi, liberi e uguali, vivano nel riconoscimento reciproco della loro diversità<sup>672</sup>.

L'ideale, prima che si arrivi a gioire nel partecipare e a sentire la necessità di condividere le decisioni, è ancora lontano. Si compiranno ancora degli errori, ma l'alternativa è ciò che esiste nella società esterna: l'alienazione in un ambiente

---

<sup>668</sup> *Ibidem*.

<sup>669</sup> *Ivi*, pp. 50-51.

<sup>670</sup> Nonostante l'importanza numerica dei progetti comunitari sia limitata la loro risonanza pubblica è sorprendente. I visitatori rimangono spesso entusiasti nel vedere i paradisi perduti e le utopie praticate. Sono ormai in pochi a muovere ancora l'accusa di romanticismo o di ritorno a un passato mitico (*Ibidem*).

<sup>671</sup> *Ivi*, p. 56.

<sup>672</sup> *Ivi*, p. 69.

istituzionalizzato nel quale la democrazia si riduce competizione tra élite; un mezzo di scambio per raggiungere un compromesso e conservare *l'establishment*. Ration per cui, la nuova “società ecologica” dovrà essere necessariamente egualitaria, non gerarchica e decentrata<sup>673</sup>. Murray Bookchin nel suo libro *Towards an Ecological Society*<sup>674</sup> ha ben sintetizzato l'approccio teorico e la prassi del movimento comunitario. Lo sviluppo di un movimento che provoca un cambiamento radicale, sostiene il filosofo ed ecologo statunitense, implica la diffusione di gruppi di affinità, di comuni e di collettivi nelle città e in campagna, nei centri di studio, nella produzione e nei diversi servizi connessi alla vita sociale. Questi gruppi andranno a costituire cellule integrate e decentralizzate che nella loro attività non trascureranno nessun aspetto della vita e dell'esperienza comunitaria. Ogni gruppo sarà un centro di sperimentazione e innovazione orientato verso la trasformazione tanto della vita quotidiana quanto della coscienza. “La loro struttura dovrebbe permettergli al momento giusto di dissolversi istantaneamente nelle istituzioni create per il popolo”<sup>675</sup>.

Finora si è pensato alla campagna come ideale collocazione di questo esperimenti. Bisogna invece cominciare a concepirli all'interno della città come collettivi, cooperative di consumo, nuove associazioni di quartiere, e così via; in modo tale da costruire una sorta di società parallela che rimpiazza pacificamente la società attuale<sup>676</sup>. Bookchin alla visione classica della città le contrappone il concetto di urbanizzazione, in cui lo spazio può essere condiviso dai cittadini con un forte spirito comunitario<sup>677</sup>. Le comuni urbane dovranno servire sempre di più come modelli collettivi, per far sì che le città possano essere riabitate. A queste,

---

<sup>673</sup> *Ibidem*.

<sup>674</sup> Cfr. M. Bookchin, *Toward an Ecological Society*, Black Rose Books, Montreal 1980. Si veda anche S. Varengo, *La rivoluzione ecologica. Il pensiero libertario di Murray Bookchin*, prefazione di G. Berti, Zero in Condotta, Milano 2007.

<sup>675</sup> Ivi, p. 57.

<sup>676</sup> Ivi, pp. 108-109.

<sup>677</sup> Cfr. Ivi, p. 109. Per un approfondimento si rimanda al libro di Murray Bookchin, *The Rise of Urbanization and the Decline of Citizenship*, Sierra Book Club, San Francisco 1987.

in una rete il più possibile estesa, bisognerà collegare le comuni rurali, all'interno di un sistema che consenta il sorgere di nuove forme di cooperazione economica, di mutuo appoggio e di scambi culturali. Verranno così creati, stando agli ideali di Boocking, quei modelli di crescita collettiva che permetteranno la costruzione di una società futura "ecotopica"<sup>678</sup>.

In definitiva, l'unica possibilità di un riformismo reale e socialmente sostenibile è realizzabile solo partire da un "nuovo umanesimo", un cambiamento radicale in cui la centralità di tutte le azioni vengano focalizzate sull'uomo. Si tratta di superare il modello attuale e sostituirlo con un altro capace di garantire il soddisfacimento del maggior numero possibile di necessità essenziali ai fini di una vita umana degna, delegando in secondo piano le necessità (quasi sempre materiali) create e imposte dai media.

#### **4.5 Postmodernità o fine dell'utopia?**

Siamo di fronte alla fine dell'utopia? Secondo Bauman il quesito presenta una duplice risposta: affermativa, se paragoniamo l'attualità alle nobili finalità comunitarie delle teorie utopistiche del passato; negativa, perché, nonostante la nuova versione "privatizzata" dell'utopia non intenda prefigurare nessun mondo migliore, nessuna meta comune, ma solo una soluzione a problematiche individuali in grado di rendere l'incertezza meno terribile e la felicità più duratura, non è e non potrebbe in nessun caso scomparire.

Nei sogni contemporanei l'immagine del progresso sembra aver smesso di esprimere l'idea di un miglioramento collettivo passando a significare una sopravvivenza individuale. Bauman nel suo saggio *Living in Utopia*<sup>679</sup> spiega che

---

<sup>678</sup> *Ibidem.*

<sup>679</sup> Questo saggio è stato presentato alla London School of Economics il 27 ottobre del 2005 ed è inserito, con il nome *L'utopia nell'età dell'incertezza*, nel libro di Z. Bauman, *Modus Vivendi*.

il progresso non è più concepito nell'ottica di uno stimolo a spingersi in avanti, ma che ora è associato ad uno sforzo disperato per rimanere a galla. Quando si sente che "i tempi corrono" si tende ad aver paura di essere lasciati indietro. Ormai il gioco più popolare del momento si chiama fuga. Dal punto di vista semantico, la fuga è esattamente l'opposto dell'utopia, ma dal punto di vista psicologico è, nelle circostanze attuali, il suo unico sostituto disponibile. Si potrebbe perfino dire che rappresenta la nuova versione dell'utopia, riadattata a misura della nostra società, deregolamentata e individualizzata.<sup>680</sup>

Non si può rendere veramente sicuro quel posto migliore nel mondo che forse qualcuno di noi è riuscito a ritagliarsi individualmente. L'insicurezza c'è e resterà. Il dolore che prima era causato dalle indebite limitazioni alla scelta, ora è stato sostituito da un dolore non meno intenso, anche se provocato questa volta dall'obbligo di scegliere senza credere nelle scelte fatte e senza la convinzione che ulteriori scelte possano rendere più vicino il raggiungimento dell'obiettivo<sup>681</sup>.

Nel 1967 Marcuse annunciava la fine dell'utopia alludendo al fatto che fossero in atto le precondizioni materiali e tecniche, i "luoghi" dove le utopie potessero finalmente abbandonare i "non luoghi" dell'astrazione e concretizzarsi nella realtà. Le condizioni della società in quegli anni permettevano di pensare ad essa non più come ad un sogno, ma come a qualcosa di possibile e di realizzabile. Noi oggi sappiamo quanto quell'annuncio fosse illusorio. Abbiamo constatato l'irrealizzabilità di quelle istanze e abbiamo smesso di mettere in discussione l'idea stessa di una diversa forma di organizzazione sociale, l'idea stessa di rapporti sociali ed economici alternativi a quelli esistenti. Il crollo del muro di Berlino è diventato ormai il simbolo di questo profondo mutamento nell'immaginario ideologico-politico. Esso sancisce il fallimento dell'unico vero esperimento su larga scala di organizzazione economica e sociale alternativa a

---

*Inferno e utopia del mondo liquido*, Laterza, Roma-Bari 2008.

<sup>680</sup> Z. Bauman, *Modus vivendi*, op. cit., pp. 111-124.

<sup>681</sup> Ivi, p. 121.

quella capitalistica. Alla base di quel tentativo c'era la speranza di riuscire a porre sotto controllo i meccanismi dell'economia di mercato, al fine di evitarne le inevitabili disuguaglianze, i pesanti costi sociali e l'irrazionalità connessa ad una libera competizione "darwiniana", in cui il più debole è necessariamente destinato a soccombe sul più forte a dispetto del "male di vivere" (come lo definisce Servier) che pervade la nostra società. Non si scrivono più utopie, non siamo più in grado di immaginare non solo un fine ultimo, ma nemmeno un'alternativa che possa sostituire o correggere la vecchia utopia, ormai irrimediabilmente deteriorata. L'ideale e il reale pare che si siano ritrovati: davanti a noi c'è un solo mondo possibile, quello realmente esistente. L'utopia sembrerebbe veramente giunta al termine, ma nel senso opposto a quello pensato da Marcuse. Oramai viviamo alla giornata, incapaci di rappresentarci un futuro migliore o almeno diverso dall'esistente. L'economia di mercato e l'assetto politico liberal-democratico sono diventati un punto fermo, inamovibile all'interno del quale sono possibili solo piccole varianti legate al ruolo, più o meno libero, del mercato, alle regole della competizione, all'incremento della *deregulation* o alla burocrazia. Qualsiasi critica al pensiero unico viene tacciata di utopismo o di irrazionalismo o, tuttalpiù, viene vista come *fuga mundi* destinata a riproporre le immagini consolatorie di un tempo perduto. Al pensiero rimane il compito essenziale di comprendere il presente. Ma comprenderlo significa anche scorgerne il carattere estraniante della contemporaneità. Questa è forse la vera difficoltà di questo inizio secolo: saper prendere le distanze dall'esistente, rivelarne le crepe, pur senza poter avvalersi di un punto di riferimento. Forse è proprio per questo motivo che negli ultimi tempi si sta diffondendo con sempre maggior convinzione l'opinione secondo la quale l'unico spazio libero, in cui l'utopia possa ancora giocare un ruolo, sia nel campo estetico e in special modo nell'architettura.

Oggigiorno la riflessione sul senso sociopolitico dell'utopia (nel tentativo di opporsi ad una globalizzazione imperante) rimane aggrappata nelle mani dei

movimenti sociali i quali, specialmente all'interno del mondo politico, si stanno conquistando progressivamente spazi sempre maggiori<sup>682</sup>.

L'illusione che con la caduta del comunismo si sarebbero risolti tutti i problemi sembra aver trascinato con se una certa sfiducia non solo sul socialismo in generale, ma addirittura sull'idea stessa di progresso nonché sull'utopia di riscatto sociale e civile<sup>683</sup>. Ma, come suggerisce lo scrittore Claudio Magris, è proprio la fine di quel mito che dovrebbe dar nuova linfa ad ideali, liberati da un irrigidimento idolatrico e totalizzante<sup>684</sup>. Nell'attualità c'è bisogno più che mai di un'utopia disincantata: “è solo criticando un mito che se ne mette in evidenza il fascino a cui si resiste”<sup>685</sup>. L'assenza di agenti di cambiamento non confuta, come non smette di ripetere Marcuse, il bisogno di un mutamento qualitativo all'interno della società<sup>686</sup>. Oggi la denuncia di Marcuse risalenti alla stesura de *L'uomo ad una dimensione* — tensioni sociali, conflitti di ogni genere, il “fallimento della politica” la resa della speranza, il perdurare della povertà in presenza di una ricchezza senza precedenti, con l'aggiunta di un'economia fuori controllo e di un predominio della finanza speculativa — è più attuale che mai. La sua logica di efficienza, il suo “mantra” della crescita e dello sviluppo è, a ben vedere, non solo immorale e destabilizzante per l'economia stessa e per la società in generale, ma anche completamente irrazionale<sup>687</sup>. Il fatto che la grande maggioranza della popolazione, oggi come allora, accetti o sia “costretta” ad accettare la società presente, non rende questa società meno irrazionale e meno riprovevole. La

---

<sup>682</sup> Nelle ultime manifestazioni da Seattle a Praga, approfittando della visibilità offerta dai media, i militanti dei movimenti *no global* (o *new global*), attraverso grandi manifestazioni di massa come ad esempio a Porto Alegre, a Genova e Johannesburg, hanno criticato pesantemente la politica economica liberale delle principali potenze industriali e le istituzioni economiche internazionali, da loro controllate: il Fondo Monetario Internazionale, il Banco Mondiale, l'Organizzazione Mondiale del Commercio (cfr. A. Smith, *Nazioni e Nazionalismo nell'era globale*, Asterios editore Trieste 2000, *passim*).

<sup>683</sup> C. Magris, *Utopia e Disincanto. Saggi 1974-1998*, Garzanti, Milano 1999, p. 10-56.

<sup>684</sup> Ivi, p. 11.

<sup>685</sup> Ivi, p. 15.

<sup>686</sup> H. Marcuse, *L'uomo a una dimensione*, op. cit., pp. 11 e 13.

<sup>687</sup> *Ibidem*.

distinzione tra coscienza autentica e falsa coscienza, tra interesse reale e interesse immediato, conserva ancora un significato. Le persone debbono rendersene conto e trovare la via che porta dalla falsa coscienza alla coscienza autentica, dall'interesse immediato al loro interesse reale. Ma è esattamente questo bisogno che la società "tecno-economica" odierna si adopera a negare, distribuendo una varietà impressionante di oggetti di consumo su scala sempre maggiore. L'impresa, verrebbe da dire utopica, è possibile unicamente se si avverte il bisogno di trasformare il proprio modo di vita, di negare il positivo, di rifiutarlo<sup>688</sup>.

Mannheim crede che la categoria di totalità sia stata cancellata, è convinto che questo sia la principale caratteristica della nostra epoca<sup>689</sup>. Egli vede la vittoria di una certa concretezza (*Sachlichkeit*), il "trionfo del reale" come direbbe Mumford, la vacua vittoria della congruenza. La gente si è adattata perdendo così qualsiasi tipo di illusioni.

Oggi, dopo la monarchia assoluta del XVII secolo e la teoria del partito unico del XX secolo, domina, praticamente incontrastata, la teoria del pensiero unico<sup>690</sup>. Per questo diventa di fondamentale importanza recuperare il concetto di miglioramento ad *infinitum* dell'"utopia" di Mumford. Alla nozione di società perfetta occorre sostituire quella di società migliore<sup>691</sup>. Tuttavia, Il marxismo non può assumere la prospettiva della sopravvivenza umana al posto del perseguimento del "sogno" di un perfezionamento umano. Rimane anch'esso baconiano alla pari del capitalismo. Non resta che affidarsi ad un'"utopia morale" in luogo dell'"utopia materiale".

Hans Jonas, nel sesto capitolo del suo libro *Das Prinzip Verantwortung*, critica

---

<sup>688</sup> *Ibidem*.

<sup>689</sup> Ricoeur, *Conferenze su ideologia e utopia*, op. cit., p. 308.

<sup>690</sup> N. Bobbio, G. Pontara, S. Veca, *Crisi della democrazia e neocontrattualismo*, Editori Riuniti, Roma 1984, p. 51.

<sup>691</sup> *Ivi*, p. 47.

l'utopia sia del marxismo che dell'individualità eroica che s'impone sugli altri o si rifugia nella libertà interiore. Secondo il pensatore tedesco si profila un autentico esercizio della responsabilità, soprattutto per i Paesi ricchi: abbandonare le logiche delle utopie volte al puro benessere materiale che, però, trascurano i costi sociali di dimensione mondiale. Egli afferma che bisogna togliersi dalla testa l'utopia di uno sviluppo illimitato; occorre piuttosto "la prosa più debole della ragione" con obiettivi limitati; e tra questi, quello demografico<sup>692</sup>. Ma sarà arduo, soprattutto per i Paesi ricchi, perseguire come unico ideale la riduzione dei consumi. Quindi, dato che il senso di responsabilità non coinvolge più di tanto la dimensione collettiva, dovremo affidarci ad una soluzione politica<sup>693</sup>.

Una concezione del tempo libero, per esempio, come reale realizzazione dell'uomo (imperante anche nell'epoca postcomunista odierna) o un preannunciato futuro "migliore" sulla sola base dell'inadeguatezza della storia precedente non hanno tanto a che vedere con l'utopia<sup>694</sup>.

Purtroppo la filosofia si trova in un periodo storico profondamente segnato da uno scarso interesse nei confronti del pensiero utopico e da un'incapacità di trovare percorsi alternativi. Ecco perché "Il compito più importante che ci aspetta in questo momento è di costruire castelli in aria"<sup>695</sup>.

In definitiva è possibile che l'utopia produca e produrrà effetti diversi attraverso una sua ridefinizione, in modo che possa essere percepita in maniera diversa: non l'imposizione di una "società giusta" a tutti i costi, ma una tendenza positiva al cambiamento in meglio attraverso un diverso atteggiamento mentale<sup>696</sup>.

---

<sup>692</sup> H. Jonas, *Il principio responsabilità*, op. cit. p. 245.

<sup>693</sup> Ivi, pp. 206-219.

<sup>694</sup> Ivi, pp. 275-278

<sup>695</sup> L. Mumford, *The Story of Utopias*, 1922, op. cit., p. 188.

<sup>696</sup> Poiché, come ricorda Servier, per il semplice fatto che vengano imposte con la forza, anche le migliori istituzioni del mondo divengono ingiuste (cfr. J Servier, *Storia dell'utopia*, op. cit., *passim*).

## Conclusioni

L'intenzione di questa ricerca è stata quella di creare un collegamento tra gli utopisti del passato, gli autori che si sono occupati del pensiero utopico, e chi cercherà ancora, in futuro, di accostarsi al tema dell'utopia, in tutte le sue varianti e declinazioni. Benché l'obiettivo primario di questo lavoro sia stato innanzitutto quello di evidenziare i mutamenti che l'utopia ha attraversato nel corso dei secoli. Tale metamorfosi si può sintetizzare molto brevemente in tre passaggi chiave: genesi e sviluppo, grosso modo da Platone ai socialisti utopisti; crisi dell'utopia, dalla postmodernità (che si può far risalire addirittura a Nietzsche) alla nascita della futurologia passando per le distopie di Zamjatin, Huxley, Orwell; “fine dell'utopia”, dal crollo del Muro di Berlino all'affermazione dell'attuale pensiero unico.

Se si esamina il concetto di utopia inteso come desiderio di andare oltre la realtà e come ricerca di una legge ideale dalla quale partire per fondare le istituzioni sociali, vediamo che esso è già presente nel mondo antico. Nel mondo medievale, invece, gli slanci utopici e le attese millenaristiche del ritorno di Cristo sulla terra sono strettamente intrecciati come ci è testimoniato dall'opera di Gioacchino da Fiore, il quale annuncia l'imminente arrivo dell'età dello Spirito.

Nel caso del Rinascimento, invece, vi è un vero e proprio proliferare degli scritti utopici, che diventano quasi un genere letterario a sé. La concomitanza di visioni antitetiche della politica è facilmente spiegabile se consideriamo, da un lato le grandi trasformazioni economiche e sociali e la nascita, tra il Quattrocento e Cinquecento, della moderna concezione dello Stato, che diviene autonoma rispetto alla religione e alla Chiesa. Dall'altro lato, però, proprio queste trasformazioni, in senso borghese-manifatturiero, creano nuove marginalità,

nuove ingiustizie sociali per le quali l'utopia costituisce, al contempo, una risposta e una denuncia. Insieme all'immane critica sociale, l'elemento costante delle utopie rinascimentali, stimolato anche dalle scoperte geografiche, è il viaggio. Man mano che ci si avvicina ai tempi più recenti il termine utopia va ampliando il suo significato. Le utopie si colorano sempre più di interesse sociale e acquistano maggiore concretezza nel senso di un progetto politico. Non è più semplicemente il nome dell'isola, ma il nome del modello e il genere letterario che ne è derivato.

La Rivoluzione francese, apre la serie delle utopie socialiste moderne. Agli autori e ai propagatori di queste utopie, come Saint-Simon, Owen, Fourier, Blanc, viene dato generalmente il nome di "socialisti utopisti". Nella seconda metà dell'Ottocento iniziano le storie dell'utopia, che s'intrecciano con la storia del socialismo. In questo periodo ha origine la fondamentale intuizione marxiana, secondo la quale la società non può essere trasformata dal progetto ideato da un autore, ma solo da un movimento in atto nella società stessa. Qui, è presente la prima manifestazione dell'utopia storica, avversa all'utopia filosofico-letteraria. Non l'autore e i suoi progetti, che solo lontanamente, pur offrendo delle idee indubbiamente utili, non ha la capacità di metterle in atto, di trasferirle nel tessuto umano e popolare, d'instaurare quindi un processo di trasformazione. Ma il progetto dell'umanità per la sua liberazione, per la sua redenzione terrena. È questa intuizione marx-engelsiana che rappresenta il più radicale punto di svolta nella storia dell'utopia.

Nel frattempo, nel Novecento, assistiamo ad un drastico cambio di prospettiva: viene meno la composizione organica tra universale e particolare ad esclusivo vantaggio del primo elemento e alla pressoché completa dissoluzione del secondo. Nella distopia contemporanea le opere più celebri sono tre; *Noi* (1922) di Evgenij Zamjatin, *Il Mondo Nuovo* (1932) di Aldous Huxley e *1984* (1948) di George Orwell il cui bersaglio polemico è l'universo totalitario e i pericoli derivanti dall'uso distorto della scienza e della tecnologia. Più o meno nello stesso periodo

due grandi autori hanno reimpostato l'utopia in senso storico: Karl Mannheim ed Ernst Bloch. Quest'ultimo è il primo a considerare l'utopia come un fattore della storia, elemento creativo-eversivo, il quale di volta in volta rompe l'assetto esistente per instaurarne uno nuovo. Fattore determinante di novità e innovazione, di cui è portatrice la classe in ascesa, che infrange il potere della classe dominante.

Mannheim riprende l'intuizione di Bloch liberandola dal suo limite ed espandendola. L'utopia ora non è più semplicemente un fattore ma rappresenta l'intero processo della storia umana. Lo sviluppo dialettico, che pervade anzitutto la materia e la sospinge verso forme sempre più evolute e complesse fino alla fase propriamente liberatoria: il rientro dall'alienazione, la fine delle contraddizioni, il "regno della libertà". L'utopia è dunque il processo della storia umana in quanto benefico, liberatorio per l'umanità. Bloch si muove dentro lo schema del materialismo storico-dialettico del marxismo dogmatico. Anch'egli sembra, come i marxisti ortodossi, dare un'eccessiva importanza all'economicismo e al determinismo, anziché considerare l'utopia nei termini di una mera ipotesi interpretativa della storia umana, da verificare di volta in volta.

Hans Jonas nel quinto capitolo del suo saggio *Das Prinzip Verantwortung* critica l'ideale baconiano di progresso nella versione marxista, tanto sul piano della realizzazione storica, quanto su quello teorico dell'utopia di Bloch. Oltre l'utopismo marxista, Jonas ribadisce anzitutto che "Il potere della tecnica sul destino umano ha superato persino quello del comunismo, che, al pari del capitalismo, pensava semplicemente di potersene servire"<sup>697</sup>. Quest'ultimo orientamento deve fare i conti con la resistenza della crisi della ragione moderna ed il conseguente pensiero debole. Negli ultimi decenni, infatti, il pensiero utopico si è contraddistinto per una debolezza di fondo, un'incapacità di offrire al mondo un orizzonte nuovo. A tal proposito, questa ricerca si è prefissata di ridare slancio

---

<sup>697</sup> H. Jonas, *Il principio responsabilità*. op. cit. p 23.

a questa parte così importante della storia della filosofia. Per un verso si è tentato, attraverso un'analisi concettuale, di evidenziare, sia l'ambiguità semantica che le contraddizioni presenti nelle opere di matrice utopica. Utopie che, nonostante l'incredibile numero di realizzazioni in merito a progetti, invenzioni, e modelli del passato, al momento della messa in pratica, hanno dovuto registrare numerosi fallimenti. Per l'altro, si è voluto evidenziare come, immaginare "utopicamente" un futuro migliore sia un'"inevitabile necessità" del pensiero (il quale ultimamente appare un po' a corto d'idee). Il tentativo proposto è stato quindi quello di esplicitare quanto più possibile il rapporto che ricorre nell'intera opera utopistica e che funziona quale cardine di tutto l'impianto di ricerca: la dicotomia tra l'individuo e la società. Da questa relazione è possibile estrapolare contenuti e interpretazioni per un'indagine di tipo sociale sui futuri sviluppi delle nuove forme di partecipazione democratica, sia di tipo virtuale che di stampo comunitario e cooperativo. La nuova politica dovrebbe essere concepita e praticata come sintesi di realismo e idealismo etico, come hanno fatto alcuni grandi spiriti nobili e disinteressati del passato. Si tratta di rifondare e praticare la politica come prassi democratica di condivisione, inclusione e crescita dello spirito comunitario. L'obiettivo generale non è il successo di parte quanto lo sviluppo di tutti. Per operare questo rovesciamento radicale, è necessaria una vera trasmutazione della prassi e dei suoi ideali. Non basta più la denuncia fenomenologica dei vizi e delle passioni del potere né è sufficiente la solita predica sulla necessità di un supplemento morale. Bisogna ricostituire l'idealità di una politica, "post materiale", che affascini, si misuri e si qualifichi sulla capacità di risolvere i bisogni comunitari emergenti. Solo così la politica diventerà uno sforzo collettivo di ricostruzione del bene comune universale per tutti gli uomini del mondo.

La politica, "rifondata" sul primato dell'antropologia, ha bisogno di nuove virtù e di nuove relazioni sia nella società civile che nelle istituzioni. Non deve essere

assillata dalla strategia mediatica e clientelare del consenso e da quella del successo individuale, cinico, cieco e spietato, ma una vocazione leale e democratica per il buon governo e per il superiore bene comune universale.

La nuova politica diventa così “*il realismo dell’utopia della fraternità universale*”, concepita come obiettivo, compito e scopo personale e comunitario. Non è una fuga dalla realtà nella fumisteria di un orizzonte utopistico e spiritualistico perché sarebbe un’ulteriore via di alienazione e di negazione della realtà, un chiudere gli occhi sul malessere sociale e sul malcostume, sull’illegalità e la criminalità.

Alla fine di queste pagine si è arrivati alla conclusione che non si possa aspirare ad una società perfetta. Questo nostro desiderio, e con esso la convinzione di avere i mezzi per raggiungere questo obiettivo, rischia di generare forme di vita caricaturali o disumane. La storia dimostra che tutti gli sforzi di creare un paradiso sulla terra si sono rovesciati nel suo contrario. Oltretutto, l’idea che prima o poi si possa raggiungere il soddisfacimento di tutti i bisogni rappresenterebbe la fine di ogni attività creativa. Per questo è meglio ammettere l’inevitabile imperfezione umana — concordando su questo con la maggior parte delle dottrine religiose tradizionali — e moderare il nostro desiderio di migliorare il mondo con la consapevolezza che la perfezione è un limite impossibile da raggiungere. Cionondimeno, non bisogna conformarsi all’idea dell’inevitabilità e dell’irreversibilità del pensiero unico di stampo neoliberista; non bisogna rassegnarsi all’idea della “fine della storia”.

Cheché ne pensino i seguaci di Leibniz o di Popper, noi non viviamo affatto nel “migliore dei mondi possibili”: è un ragionamento storicistico e finalistico che tende all’acquiescenza e all’accettazione dello *status quo*, e forse va bene solo agli iperliberisti. Qualsiasi persona di buon senso, non può che pensare ad un miglioramento della situazione odierna. Sfortunatamente, come ha spiegato Hegel molto tempo fa, non è la Ragione che determina la storia umana, ma gli

interessi materiali. Ad ogni modo, più che mai, dell'utopia non si può fare a meno. Perché non si può fare a meno del luogo eccentrico da cui guardare allo *status quo* per revocare l'ovvietà e la naturalità di cui è ammantato, per smontare criticamente e per trascendere il meccanismo di potere che lo sostiene. Il che significa rinviare ai bisogni e alle aspirazioni non corrisposti e motivare l'azione volta al cambiamento. L'assenza di uno scopo comune di un'utopia, infatti, rinforza le rivendicazioni meramente quantitative e conferisce un'importanza decisiva al potere<sup>698</sup>. Questa esigenza, ontologica prima ancora che politica, fa sperare nel futuro dell'utopia. Questo di certo non porterebbe a una società perfetta, ma a una forma di organizzazione sociale che faciliterebbe la vita ai suoi cittadini. Ovviamente, il punto di vista riformista sarebbe assurdo se ponesse le sue speranze nella buona volontà della classe degli sfruttatori, nella filantropia dell'apparato di potere o in un meccanismo automatico di funzionamento del sistema. Ma non è affatto assurdo se lo si concepisce come idea di resistenza attiva che si serve delle contraddizioni immanenti del sistema. L'utopia deve diventare concreta e fornire la chiave per un ordine non estraniato nella migliore delle società possibili: "*Homo, homini, homo*; questo richiedono le linee fondamentali di una società migliore"<sup>699</sup>. Così come le generazioni recenti hanno riconosciuto errate diverse teorie scientifiche aiutando in tal modo la scienza a progredire e a svilupparsi, così l'utopia socio-politica potrebbe — *mutatis mutandis* — con un margine di scetticismo maggiore e senza l'illusione di ottenere risultati scientifici dimostrabili, compiere la stessa operazione.

Curiosamente, sono i cosiddetti utopisti, le cui realizzazioni ideali si proiettano "nella terra di nessuno", coloro i quali difendono i pochi territori e le comunità ideali, ma esistenti, ancora presenti sul nostro pianeta. Sono loro che cercano incessantemente nuove forme di espressione, nuovi modelli idonei alla pratica dell'utopia comunitaria intesi come un insieme di possibilità reali realizzabili a

---

<sup>698</sup> L. Vega, *La pratica dell'utopia*, op. cit., p.89.

<sup>699</sup> E. Bloch, *Il principio speranza*, op. cit., p. 718.

determinate condizioni. Sono queste persone provano a mettere in atto progetti di vita collettiva basati sulla creazione di piccole organizzazioni autarchiche; comunità in grado di vivere al di fuori del sistema istituito in grado di superare il pensiero debole tipico della postmodernità senza, però, ricadere nel dogmatismo delle vecchie utopie. Non si tratta, in definitiva — mutuando l'espressione di Erri Malatesta a proposito dell'anarchia — di fare l'utopia oggi, domani o fra dieci secoli, ma di avanzare verso l'utopia oggi, domani e sempre”.

Concludendo, tra i tanti dilemmi cui sembra circondarsi la post-modernità, emerge una certezza: sarà molto dura resistere al potere pervasivo e persuasivo della “liquidità”. Ma forse l'utopia del futuro consisterà propria in questa ricerca: prefigurare nuovi possibili scenari sempre più “solidi” e “stabili”.



## Conclusiones

La intención de esta investigación ha sido crear un enlace entre los utópicos del pasado, los autores que se han ocupado del pensamiento utópico, y quiénes todavía buscarán, en un futuro, acercarse al tema de la utopía, en todas sus formas y variantes. Sin embargo, el objetivo primario de este trabajo ha sido ante todo evidenciar los cambios que la utopía ha atravesado a lo largo de los siglos.

Esta metamorfosis se puede sintetizar muy brevemente en tres pasos claves: génesis y desarrollo, grosso modo de Platón a los socialistas utópicos; crisis de la utopía, desde la postmodernidad, (que se puede hacer remontar hasta Nietzsche), hasta el nacimiento de la futurología, pasando por las distopías de Zamiatin, Huxley, Orwell; y el “final de la utopía”, desde el derrumbamiento del Muro de Berlín hasta la afirmación del actual pensamiento único.

Si examinamos el concepto de utopía entendiendo este como el deseo de ir más allá de la realidad y como la búsqueda de una ley ideal para fundar las instituciones sociales, se ve que ello ya está presente en el mundo antiguo. En cambio, En el mundo medieval los saltos utópicos y la espera quiliasta de la vuelta de Cristo sobre la tierra están entrelazados estrechamente, como evidencia la obra de Gioacchino Fiore, el cual anuncia la inminente llegada de la edad del Espíritu.

En el Renacimiento, en cambio, hay un proliferar de escritos utópicos, que se vuelven casi un género literario en sí. La concomitancia de visiones antitéticas de la política es fácilmente explicable si consideramos, por un lado las grandes transformaciones económicas y sociales y el nacimiento — entre el '400 y el '500 — de la moderna concepción del Estado, que se vuelve autónomo de la religión y de la Iglesia. Por otro lado, en cambio, precisamente estas transformaciones, en

el sentido burgués-manufacturero, crean nuevas marginalidades, nuevas injusticias sociales cuales la utopía constituye, al mismo tiempo, una denuncia y una respuesta. Junto a la inevitable crítica social, el elemento constante de las utopías renacentistas, estimulado también por el descubrimiento los descubrimientos geográfico, es el viaje. A medida que se acerca a los tiempos más recientes la definición “utopía” va ampliando su sentido. Las utopías se colorean cada vez más de interés social y adquieren mayor concretez en el sentido de un proyecto político. Ha dejado de ser simplemente el nombre de la isla para representar el nombre del modelo y el género literario que ha derivado de ello. la Revolución francesa, abrirá una serie de utopías socialistas modernas. A los autores y a los propagadores de estas utopías, como Saint-Simón, Owen, Fourier, Blanc, les viene asignado generalmente el nombre de “socialistas utópicos”. En la segunda mitad del siglo XIX empiezan las historias de la utopía; las que se entrelazan con la historia del socialismo. En este período tiene origen la fundamental intuición según la cual la sociedad no puede ser transformada en el proyecto ideado por un autor, sino sólo de un movimiento activo en la sociedad misma; Aquí la primera manifestación de la utopía histórica en contra a la utopía filosófica-literaria. No es el autor y sus proyectos, que incluso ofreciendo ideas indudablemente útiles, no tiene la capacidad de ponerlas en acto, de trasladarlas al tejido humano y popular, de establecer por lo tanto un proceso de transformación, sino el proyecto de la humanidad por su liberación, por su redención terrenal. Es esta intuición marx-engelsiana que representa el cambio más radical en la historia de la utopía. Mientras tanto, a lo largo del siglo XX asistimos a un drástico cambio de perspectiva: empieza a faltar la composición orgánica entre universal y particular a exclusiva ventaja del primer elemento, y a la casi completa disolución del segundo. En la distopia contemporánea cuyas obras más célebres son tres:

*Nosotros*, de Evgenij Zamiatin; *El mundo nuevo*, de Aldous Huxley y *1984*, de George Orwell, el objetivo polémico es el universo totalitario y los peligros

consiguientes del uso distorsionado de la ciencia y de la tecnología. Más o menos en el mismo período dos grandes autores han replanteado la utopía en el sentido histórico: Karl Mannheim y Ernst Bloch. Este es el primero en considerar la utopía como un factor de la historia, elemento creativo-subversivo, el cuál progresivamente rompe el orden existente para establecer uno nuevo. Factor determinante de novedad e innovación, de que es portadora la clase en ascensión, que quebranta el poder de la clase dominante. Mannheim retoma la intuición de Bloch, liberándola de su límite y ampliándola. La utopía ya no es simplemente un factor sino que representa el entero proceso de la historia humana. El proceso dialéctico, el proceso que impregna ante todo toda la materia y la empuja hacia un escenario cada vez más avanzado y complejo hasta la etapa de la auténtica liberación; el retorno de la enajenación, el fin de las contradicciones, el "reino de la libertad". Utopía es, pues, el proceso de la historia humana como algo beneficioso, liberador para la humanidad. Bloch se mueve dentro del esquema del materialismo histórico-dialéctico del marxismo dogmático. El también parece dar, como los marxistas ortodoxos, importancia excesiva al economicismo y al determinismo, en lugar de considerar la utopía en términos de una mera hipótesis interpretativa de la historia humana, que hay que comprobar periódicamente. Sin embargo, este último enfoque tiene que lidiar con la resistencia de la crisis de la razón moderna y del pensamiento débil consecuente. En los últimas décadas, de hecho, el pensamiento utópico se ha caracterizado por una cierta debilidad, una incapacidad para ofrecer al mundo nuevas perspectivas. En este sentido, esta investigación se ha dedicado a revitalizar esta parte importante de la historia de la filosofía. Por un lado se ha intentado, a través del análisis conceptual, destacar tanto la ambigüedad semántica como las contradicciones en las obras de la matriz utópica. Utopías que, a pesar de la increíble cantidad de realizaciones sobre proyectos, invenciones y modelos del pasado, cuando se pusieron en práctica, tuvieron que enfrentarse a una serie de fracasos. Por otra parte, hemos querido poner de

relieve cómo, imaginar de una manera utópica un futuro mejor es una “inevitable necesidad” del pensamiento (aunque últimamente a corto de ideas). Otro intento propuesto ha sido explicar como es posible la relación que se repite a lo largo de toda la obra utópica y que funciona como centro de todo el sistema de investigación: la dicotomía entre individuo y sociedad. A partir de esta relación es posible extrapolar el contenido, las interpretaciones de una investigación de carácter social en los futuros desarrollos de nuevas formas de participación democrática tanto en una comunidad virtual como de carácter comunitario y cooperativo. La nueva política debe ser concebida y practicada como una síntesis de realismo y de idealismo ético, como lo han hecho algunos grandes espíritus nobles y desinteresados en el pasado. Se trata de re-establecer y practicar la política como praxis democrática de la inclusión, de la solidaridad y del crecimiento del espíritu comunitario. El objetivo general no es el éxito individual, sino el desarrollo de todos. Para llevar a cabo este cambio radical se necesita una transmutación real de la práctica y de sus ideales. Ya no basta con la denuncia fenomenológica de los vicios y de las pasiones del poder o la clásica predica sobre la necesidad de una moral. Se precisa restaurar los ideales de una política pos-material que se mide sobre la capacidad de encontrar soluciones a las necesidades de la comunidad. Sólo entonces la política se convertirá en un esfuerzo colectivo de la reconstrucción del bien común universal para todos los hombres del mundo. La política “re-fundada” en la primacía de la antropología necesita nuevas virtudes y nuevas relaciones, tanto en la sociedad civil como en las instituciones. No debe estar obsesionada por la estrategia mediática y clientelar o del consenso por el éxito individual, cínico, ciego y despiadado, sino por una leal y democrática vocación para un buen gobierno y para el mayor bien común universal. La nueva política se convierte así en el realismo de la utopía realista de la “fraternidad universal”, concebida como el objetivo, la tarea y el propósito de la vida personal y comunitaria. No es un escape de la realidad hacia un horizonte utópico y espiritualista, porque sería otra forma de alienación y de

negación de la realidad, cerrar los ojos sobre el malestar social, la inmoralidad, la ilegalidad y la criminalidad.

Al final de estas páginas se ha llegado a la conclusión de que no se puede aspirar a una sociedad perfecta. Nuestro deseo — y con ello la creencia de poseer los medios para alcanzarla — es probable que genere formas de vida o caricaturas inhumanas. La historia nos enseña que todos los esfuerzos para crear un paraíso en la tierra se invirtieron en su contrario. Además, la idea de que tarde o temprano alcanzaríamos la satisfacción de todas nuestras necesidades, sería el fin de toda la actividad creativa. Así que es mejor, de acuerdo con la mayoría de las doctrinas religiosas tradicionales, admitir la inevitable imperfección humana y moderar nuestro deseo de mejorar el mundo con la convicción de que llegar a la perfección es imposible. Sin embargo, no debemos, someternos a la idea de la inevitabilidad e irreversibilidad del pensamiento único neoliberal; ni tampoco resignarnos a la idea del “fin de la historia”.

Curiosamente, son los llamados utopistas, cuyos logros son ideales proyectada “en tierra de nadie”, aquellos que defienden los pocos territorios y comunidades ideales, pero existentes, todavía en nuestro planeta. Ellos están constantemente buscando nuevas formas de expresión, nuevos modelos adecuados para la práctica de la utopía comunitaria, entendida como un conjunto de posibilidades reales alcanzables bajo ciertas condiciones. Todo el esfuerzo tiene como objetivo implementar proyectos de vida colectiva basada en la creación de organizaciones pequeñas y autónomas; comunidad capaz de vivir fuera del sistema establecido capaz de superar el pensamiento débil típico de la posmodernidad y, sin caer en el dogmatismo de las viejas utopías. En última instancia, no se trata — utilizando una expresión de Erri Malatesta sobre la anarquía — “de realizar la utopía hoy, mañana o dentro de diez siglos, sino avanzar hacia la utopía, hoy, mañana y siempre”.

En conclusión, entre los muchos dilemas que parece rodear a la

postmodernidad, surge una convicción: será muy difícil resistir al poder penetrante y convincente de la “liquidez”. Sin embargo, tal vez, la utopía del futuro consistirá en esta búsqueda: presagiar nuevos escenarios cada vez más “sólidos” y “estables”.

## Bibliografia

AUGUSTINUS, Aurelius (Santo), *La città di Dio*, trad. e cura di Caro Carena, Einaudi, Gallimard, Torino 1992.

AA. VV., *L'utopia comunitaria*, Ed. Volontà, Milano 1989.

AA. VV., *La società dei beni comuni. Una rassegna, a cura di P. Cacciari, Ediesse, Roma 2010.*

ACCORNERO, A., *Era il secolo del lavoro*, il Mulino, Bologna 1997.

ADORNO T. W. M., HORKHEIMER, M., *Dialettica dell'illuminismo*, Jaca Book, Milano 2004 (*Dialektik der Aufklärung*, S. Fischer, Frankfurt 1969).

ADORNO, T. W. M., *Dialettica negativa*, introduzione e cura di S. Petrucciani, Einaudi, Torino 2004 [1970] (*Negative Dialektik*, a. M., Suhrkamp, Frankfurt 1966).

ADORNO, T. W., *Tre studi su Hegel*, Il Mulino, Bologna 1976 (*Drei Studien zu Hegel*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1963).

ADRIANI, M. [et al.], a cura di R. Pavetto, *L'utopia nel mondo moderno*, Vallecchi, Firenze 1969.

ALCOFORADO F., *Globalização*, San Paolo, Nobel 1997.

ANDERSON, B., *Comunità immaginate: origini e diffusione dei nazionalismi*, prefazione e cura di Marco d'Eramo, Manifesto libri, Roma 1996 (*Imagined*

*Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso, Londra-New York 1991).

ANISI, D., *Creadores de escasez*, Alianza editorial, Madrid 1998.

ANTHONY D. S., *Nazioni e Nazionalismo nell'era globale*. Asterios Editore, Trieste 2000 (*Nations and Nationalism in a Global Era*. Cambridge Polity Press 1995).

ARISTOTELE, *Politica*, I, 2, 1252 b. Laterza, Roma-Bari 1988.

ATTALI, J., *Dizionario del XXI secolo*, Armando, Roma 1999.

AUGÉ M., *Non luoghi. Introduzione a una antropologia della surmodernità*, Elèuthera, Milano 2005 (*Non-Lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité* 1992).

BACONE, F., *Nuova Atlantide*, a cura di P. Rossi (*New Atlantis*, 1627).

BALDASSARRE, A., *Globalizzazione contro democrazia*, Laterza, Roma-Bari 2002.

BALDINI, M., (a cura di) *Il Pensiero utopico*, Città Nuova, Roma 1974.

BALDINI, M., *Il linguaggio delle utopie. Utopia e ideologia: una rilettura epistemologica*, Studium, Roma 1974.

BAUMAN Z., *Dentro la globalizzazione le conseguenze sulle persone*, Laterza, Roma-Bari 2002 (*Globalization: The Human Consequences*, Columbia University Press, New York 1998).

BAUMAN, Z., *Capitalismo parassitario*, Laterza, Roma-Bari 2011.

BAUMAN, Z., *Globalizzazione e glocalizzazione*, Armando, Roma 2005.

- BAUMAN, Z., *La società dell'incertezza*, Il Mulino, Bologna 1999.
- BAUMAN, Z., *La società individualizzata. Come cambia la nostra esperienza*. il Mulino, Bologna, 2002 (*The Individualized Society*, Polity Press, Cambridge 2001).
- BAUMAN, Z., *La società sotto assedio*, Laterza, Roma-Bari 2006 (*Society Under Siege*, Polity Press, Cambridge 2000).
- BAUMAN, Z., *La solitudine del cittadino globale*, Feltrinelli 2000 (*In Search of Politics*, Polity Press, Cambridge 1999).
- BAUMAN, Z., *Modernità liquida*, Ed. Laterza, Roma-Bari 2002 (*Liquid Modernity*, Polity Press, Cambridge 2000).
- BAUMAN, Z., *Modus Vivendi. Inferno e utopia del mondo liquido*, Laterza, Roma-Bari, 2007 (modus vivendi, 2006).
- BAUMAN, Z., *Vita liquida*, Laterza, Roma-Bari 2008 (*Liquid Life*, Polity Press, Cambridge 2005).
- BAUMAN, Z., *Vite di scarto*, Laterza, Roma-Bari 2005 (*Wasted Lives. Modernity and its Outcasts*, Polity Press, Cambridge 2004).
- BAUMAN, Z., *Voglia di comunità*, Laterza, Roma-Bari 2001 (*Seeking Safety in an Insecure World* 2001).
- BAZCKO, B., *Immaginazione sociale e rappresentazioni utopiche nell'età dell'Illuminismo*, Einaudi, Torino 1979 (*Lumières de l'utopie*, Payot, Paris 1978).
- BECK, U., *Che cos'è la globalizzazione. Rischi e prospettive della società planetaria*. Carocci editore Roma 2009 (*Was ist Globalisierung? Irrtümer des*

*Globalismu Antworten auf Globalisierung*, Frankfurt am Main, Suhrkamp 1997).

BECK, U., *La società del rischio*. Carocci, Roma, 2000 Laterza, Roma-Bari 1999  
(*Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*. Suhrkamp, Frankfurt  
am Main, 1986).

BELL, D., *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Alianza, Madrid 1982.

BERNERI, M. L., *Viaggio attraverso Utopia*. Edizione a cura del Movimento  
Anarchico Italiano, Pistoia 1981(*Journey Through Utopia*, Routledge and Kegan  
Paul, London 1950).

BLOCH, E. *Il principio speranza*, introduzione di Remo Bodei, Garzanti, Milano  
1994 (*Das Prinzip Hoffnung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1959).

BOBBIO, N., *Il problema de la guerra e le vie della pace*, Bologna, Il Mulino 1979

BOBBIO, N., *Liberalismo e Democrazia*, Simonelli Editori, Milano 2006.

BOBBIO, N., PONTARA, G., VECA, S., *Crisi della democrazia e  
neocontrattualismo*, Editori Riuniti, Roma 1984.

BOOCKING, M., *Toward an Ecological Society*, Montreal, Black Rose Books  
1980.

BOOKCHIN, M., *The Rise of Urbanization and the Dettine of Citizienship*, Sierra  
Book Club, San Francisco 1987.

BORDIEU, P. *Contrafuegos: Reflexiones para servir a la resistencia contra la  
invasión neoliberal*. Anagrama, Barcelona 1999.

BOUGUSLAW, R., *I nuovi utopisti*, Rosemberg & Sellier, Torino, 1975 (*New  
Utopians: A Study of System Design and Social Change*, Englewood Cliffs, New

Jersey 1965).

BUBER, M. *Sentieri in utopia. Sulla comunità*, a cura di D. Di Cesare, Marietti, Genova 2009. (*Paths in Utopia*, Syracuse University Press, New York 1950).

BUBER, M., a cura di G. Morra, *Profezia e apocalittica*, in Id., *Profezia e politica. Sette saggi*, Città Nuova, Roma 1996.

BUBER, M., *Il problema dell'uomo*, Marietti, Genova-Milano 2004 (*Das Problem des Menschen*, Lambert Schneider Verlag, Heidelberg 1948).

BUBER, M., *L'io e il tu*, in Id., *Il principio ed altri saggi*, San Paolo Cisiello Balsamo 1993 (*Martin Buber, Das dialogische Prinzip: Ich und Du*, Reclam, Stuttgart 2008).

CAMPANELLA, T., *La città del Sole*, Demetra, Verona 2000.

CASSIRER, E., *The Myth of the State*, Garden City, New York 1955.

CATTARINUSSI, B., *Utopia e Società*, Franco Angeli, Milano 1976.

CERRONI, U., *Marx e il diritto moderno*, Editori Riuniti, Roma 1972.

CHOMSKY, N., DIETERICH, H., *La aldea global*, Nafarroa, Txalaparta 1997.

CILIGA, A., *Nel paese della grande menzogna*, Jaca Book, Milano 2007.

CIORAN, E. M., *Storia e utopia*, a cura di Mario Rigoni, Adelphi, Milano 1982. (*Histoire et utopie*, Gallimard, Paris 1960).

COLETTI, L., *Tramonto dell'ideologia*, La Terza, Roma-Bari 1996.

COMPARATO, V. I., *Utopia*, Il mulino, Bologna 2005.

CONQUEST, R. *Stalin*, Mondadori, Milano 2002.

COSTANT, B., *La libertà degli antichi paragonata a quella dei moderni*, trad. it. di

- D. Paoletti, Einaudi, Torino 2001 (*De la liberté des Anciens comparée à celles des Modernes*. discorso pronunciato nel 1819).
- DA FIORE, G., *Concordia veteris et novi Testamenti*, libro V, trad. it. di C. Fabro, in *Grande Antologia Filosofica*, Milano 1989.
- DABAT, A., *Globalización y alternativas de desarrollo*, Revista Nueva Sociedad N° 132, Caracas 1994.
- DESROCHE, H., *Il progetto cooperativo*, Jaka book, Milano 1979 (*Le projet coopérati*, Editions Ouvrières, Paris 1976).
- ENGELS, F., *Antidühring*, a cura di V. Gerratana, Editori Riuniti, Roma 1968 (*Anti-Dühring* 1878).
- ESTEFANÍA, J., *El poder en el mundo*, Ediciones Plaza & Janés, Barcelona 2000.
- FERRARIS, M., *Tracce. Nichilismo moderno, postmoderno. Il Postmoderno vent'anni dopo*, Mimesis, Milano 2006.
- FREUD, E., *L'avvenire di un'illusione*, Bollati Boringhieri, Torino 1975 (*Die Zukunft einer Illusion*, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Leipzig-Wien-Zürich 1927).
- FROMM, E., *La rivoluzione della speranza*, Bompiani, Milano 1985 (*The revolution of hope: toward a humanized technology*, Harper & Row, New York 1974).
- FUKUYAMA, F., *La fine della storia e l'ultimo uomo*, Milano, Rizzoli 2003 (*The End of History and the Last Man*, Free Press, New York 1992).

- GALLINO, L., *Globalizzazione e disuguaglianza*, Laterza, Roma-Bari 2000.
- GALLINO, L., *Il costo umano della flessibilità*, Laterza, Roma-Bari 2001.
- GEERTZ, C., *Interpretazione di culture*, Il Mulino, Bologna 1987.
- GIDDENS, A., *Il mondo che cambia. Come la globalizzazione ridisegna la nostra vita*. Il Mulino, Bologna 2000 (*Runeway World. How Globalization is Reshaping our Lives*, Routledge, New York 2000).
- GIDDENS, A., *Le conseguenze della modernità. Fiducia e rischio, sicurezza e pericolo*, Il Mulino, Bologna 1994 (*The Consequences of Modernity*. Cambridge 1990).
- HABERMAS, J., *Il discorso filosofico della modernità. Dodici lezioni*, Laterza, Roma-Bari 2003 (*Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1985).
- HABERMAS, J., *L'occidente diviso* Laterza, Roma-Bari 2007 (*Der Gespaltene Westen*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2004).
- HESSEL, S., *Indignatevi*, Add editore, Torino 2011 (*Indignez vous*, Indigène, Montpellier 2010).
- HESSEL, S., MORIN, E., *Il cammino della speranza*, Chiarelettere, Milano 2012 (*Le chemin de l'espérance*, Librairie Arthème Fayard, Paris 2011).
- HIRST, P., Thompson, G., *La globalizzazione dell'economia*, Editori Riuniti, Roma 1997 (*Globalization in Question. The international Economy and the Possibilities of Governance*, Oxford, UK, Polity Press 1996).
- HOBBS, T., *Leviathan*, Feltrinelli, Milano 1994.

- HOBBSAWM, E. J., *La fine dello Stato*, Rizzoli, Milano 2007.
- HUXLEY, A., *Il Mondo Nuovo*, Mondadori, Milano 1991 (Brave New, Chatto & Windus, London 1932).
- JONAS, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica* H., a cura di P. Portinaro, Einaudi, Torino 1990 [1979] (*Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation, Suhrkamp, Frankfurt 1979*).
- KOLAKOWSKI, L. *Marxismo. Utopia e antiutopia*, Feltrinelli, Milano 1981 (*Marxismus Utopie und Anti-Utopie* W. Kohlhammer, Stuttgart 1974).
- LAFAY, G., *Capire la globalizzazione*, il Mulino, Bologna 1998 (*Comprendre la Mondialisation, Economica, Paris 1996*).
- LATOUCHE, J., *L'occidentalizzazione del mondo*, Bollati Boringhieri, Torino 1992 (*L'Occidentalisation du monde. Essai sur la signification, la portée et les limites de l'uniformisation planétaire, Paris, La découverte, 1989*).
- LATOUCHE, J., *La fine del sogno occidentale. Saggio sull'americanizzazione del mondo*, Eleuthera, Milano 2002 (*La planète uniforme, La Planète uniforme, Climats, Castelnau-le-Lez 2000*).
- LATOUCHE, S., *La scommessa della decrescita*, Feltrinelli, Milano 2007 (*Le pari de la décroissance, Fayard, Paris 2006*).
- MAFFEY, A., *L'utopia della ragione*, presentazione di Luigi Firpo, Bibliopolis, Napoli 1987.
- MAGRIS, C., *Utopia e Disincanto. Saggi 1974-1998*, Garzanti, Milano 1999.
- MARCUSE, H., *Cultura e società. Saggi di teoria critica 1933-196*, Einaudi,

Torino 1969 (*Kultur und Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt 1965).

MARCUSE, H., *L'uomo a una dimensione*, Einaudi, Torino 1967 (*One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, Bacon Press, Boston 1964).

MARCUSE, H., *La fine dell'utopia*, Laterza, Roma-Bari 1968 (*The End of Utopia and The Problem of Violence*, in Five Lectures, Beacon, Boston 1970).

MARX K., ENGELS F., *Il Capitale. Critica dell'Economia Politica*, F., a cura di D. Cantimori, Editori Riuniti, Roma 1964. (*Das Kapital Kritik der politischen Ökonomie*, Hamburg 1867).

MARX K., ENGELS, F., *Il manifesto del Partito Comunista*, Editori Riuniti, Roma, 2005 (*Manifest der Kommunistischen Partei*, W. Fink, München 1969).

MARX, K., ENGELS, F., *L'Ideologia tedesca*, Editori riuniti, Roma 1967 (*Die deutsche Ideologie*, Berlin, 1932).

MARX, K., *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Einaudi, Torino 1949 (K. Marx, K., *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, 1932).

MATTELART, A., *Historia de la utopía planetaria, De la ciudad profética a la sociedad global*, Paidós, Barcelona 2000.

MATTELART, A., *La mundialización de la comunicación*, Paidos, Barcelona 1998.

MAURIZI, M., *Adorno e il tempo del non identico*, Jaca Book, Milano 2004.

MAYOS, G., *Genealogia i crítica del pensament únic. G. Mayos in Globalització y Pensament únic*, Liceu Joan Maragall, La Busca Edicions, Barcelona 2000, pp. 17-40.

MAYOS, G., *Macrofilosofía de la globalización y del pensamiento único. Un macroanálisis para el 'empoderamiento'*, G. Mayos, Editorial Académica Española, Madrid 2012.

MAYOS, G., *Possibilitat del pensar utòpic*, in *La Utopia*, La Busca Edicions, Barcelona 1999, pp. 47-64.

MEADE, J., *Agathopia: l'economia della partnership: un saggio per quest'epoca dedicato ai capitalisti e ai socialisti che cercano di ottenere il meglio da entrambi i mondi*, Feltrinelli, Milano 1990 (*Agathotopia: The Economics of Partnership*, Hume Paper, n. 16, Aberdeen University Press 1989).

MEADOWS H. D. [et al.], *I limiti dello sviluppo*. Rapporto del System dynamics group Massachusetts Institute of Technology (MIT) per il progetto del Club di Roma sui dilemmi dell'umanità, prefazione di Aurelio Peccei, trad. di F. Macaluso, Mondadori, Milano 1972.

MINOIS, G., *Storia dell'avvenire: dai profeti alla futurologia*, Dedalo, Bari 2007.

MIRCEA. E., *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, Paidós Ibérica, Barcelona 1999.

MORIN, E., *Per uscire dal XX secolo*, Lubrina, Bergamo 1989.

MORO, T., *Utopia*, Tascabili economici Newton, Roma 1994.

MORRIS, W., *Notizie da nessun luogo, Guida, Napoli 1978 (News from Nowhere and Other Writings*, Clive Wilmer, Harmondsworth, Penguin 1998).

MUMFORD, L., *Storia dell'utopia*, introduzione di F. Crespi, Donzelli, Roma 2008 (*The Story of Utopias*, Boni and Liveright INC, New York 1922).

ORWELL, G., 1984. Mondadori, Milano, 2000 (*Nineteen Eighty-Four*, Secker and Warburg, London 1949).

PLATONE, *La Repubblica*, Laterza, Roma-Bari 1983.

POGGIOLI R., *Definizione dell'utopia e morte del senso della tragedia*, Nistri-lischi Editori, Pisa 1964.

POPPER, K., *La lezione di questo secolo. Intervista con Giancarlo Bosetti*, Marsilio, Roma 1994.

POPPER, K., *La società aperta e i suoi nemici*, vol. 1: *Platone totalitario*, Armando Editore, 1994 (*The Open Society and Its Enemies, Vol 1: The Spell of Plato*, Routledge and Kegan Paul, London 1962).

POPPER, K., *Utopia e Violenza*. In Karl Popper, *Congetture e confutazioni*, Il Mulino, Bologna 1972.

POPPER, K., *Logica della scoperta scientifica (Logik der Forschung*, Springer, Vienna 1934), trad. it. di M. Trinchero, Einaudi, Torino 1970

RAMONET, I., *Internet, el mundo que llega. Los nuevos caminos de la comunicación*, Alianza, Madrid 1998.

REVELLI, M., *Globalizzazione dell'economia e crisi dello stato-nazione*. In "Nuvole", IV, 3, pp. 49-56, 1996.

RICOEUR, P., *Conferenze su ideologia e utopia*, Jaca Book, Milano 1994 (*Lectures on Ideologies and Utopia*, G. H. Taylor, Columbia University Press, New York 1986).

ROSSEAU, J. J., *Il Contratto Sociale*, Einaudi, Torino 1945 (*Du contrat social: ou*

*principes du droit politique, 1762).*

RÜHLE, O., *Il coraggio dell'utopia: piani per la costruzione di una nuova società*, a cura di H. Jacoby, Guaraldi Editore, Rimini 1972 (*Bauplane für eine neue Gesellschaft, Reinbek, Hamburg 1971*).

RUYER, R., *L'Utopie et les Utopies*, Presses Universitaires de France, Paris 1950.

SALTINI, A., 2007. *L'ultimo negoziato. La lotta per il grano che innescò lo scontro atomico finale*, Edizioni Spazio rurale, Roma 2005.

SANTOS, M., Santos, *Por uma outra globalização do pensamento único à consciência universal*, Editoria record, Rio de Janeiro 2002.

SARTI, S., *Utopismo e Mondo Moderno*, Palumbo, Palermo 1960.

SARTORI, G., *Il cittadino totale. Partecipazione, eguaglianza e libertà nelle democrazie d'oggi*, Centro di ricerca e documentazione, Einaudi, Torino 1977.

SEN, A., *Globalizzazione e libertà*, Mondadori, Milano 2002.

SEN, A., *La povertà genera violenza?* Luiss University press, Milano 2007.

SENNET, R., *Il declino dell'uomo pubblico (The Fall of Public Man, Knopf, New York 1977)*, Bompiani, Milano 1982.

SERVIER, J., *Storia dell'utopia, Il sogno dell'Occidente da Platone ad Aldous Huxley*, a cura di G. De Turrís, Edizioni Mediterranee 2002 (*Histoire de l'utopie, Gallimard, Paris 1967*).

SMITH A. D., *Nazioni e Nazionalismo nell'era globale*, Asterios editore, Trieste 2000 (*Nations and Nationalism in a Global Era, Polity Press, Cambridge 1995*).

SOROS, G., *La crisi del capitalismo globale (The Crisis of Global Capitalism. Open Society Endangered, Public Affairs, New York 1998).*

STIGLITZ, J., *I ruggenti anni Novanta. Lo scandalo della finanza e il futuro dell'economia, trad. it. di D. Cavallini, Einaudi, Torino 2004 (The Roaring Nineties: A New History of the World's Most Prosperous Decade, W. W. Norton & Company, New York 2003),*

SWIFT, J., *I Viaggi di Gulliver, Feltrinelli, Milano 1997 (Gulliver's Travels, 1726).*

TADDIO, L., *Global revolution: da Occupy Wall Street a una nuova democrazia, Mimesis, Milano 2012.*

TÖNNIES, F., *Comunità e società, introduzione di R. Treves, Edizioni di Comunità, Milano 1963 (Gemeinschaft und Gesellschaft. Abhandlung des Communismus und des Socialismus als empirischer Culturformen, Fues, Leipzig, 1887).*

VARENGO, S., *La rivoluzione ecologica. Il pensiero libertario di Murray Bookchin, prefazione di N. Berti, Zero in Condotta, Milano 2007.*

VASOLI, C., *Francesco Patrizi da Cherso e il "modello" nella società dei sacerdoti-sapienti, in modelli della storia del pensiero politico, vol. I.*

VATTIMO, G., *La fine della modernità, Garzanti, Milano 1999.*

VATTIMO, G., ROVATTI P. A., *Pensiero debole, Feltrinelli, Milano 1998.*

VEGA, L. M., *La pratica dell'utopia, trad it. di G. Berti, Edizioni antistato, Milano 1978.*

VOLTAIRE, *Candido, a cura di I. David, Milano 2001.*

WELLMER, A. *Sobre la dialéctica de la modernidad y postmodernidad*, Visor, Madrid 1985.

WELLS, H. G., *A Modern Utopia*, Thomas Nelson & Sons, London 1905.

WORD BANK, *Rapport sur le développement dans le monde*, 1995.

YUNUS, M., *Il banchiere dei poveri*, Feltrinelli, Milano 2000.

ZAMJATIN, E. I., *Noi*. Feltrinelli, Milano, 1963 (*We*, Dutton, New York 1924).

ZECCHI, S., *Realtà dell'Utopia*, in "Aut Aut", n. 125, 1971.

ZOLO, D., *Globalizzazione. Una mappa dei problemi*, Laterza, Roma-Bari 2004.

Firma