

REALISMO VERSUS UTOPIA QUALI PROSPETTIVE?

Sergio Belardinelli

Alma Mater Studiorum – Università di Bologna, Dipartimento di Scienze Politiche e Sociali, sergio.belardinelli@unibo.it

Abstract. Realism versus Utopia. Looking for new analytical perspectives

Realism and utopia usually represent antithetic political perspectives. In this essay I argue that these might find some common points by overtaking the secular interpretation they usually place on themselves.

Keywords: realism, utopia, political religion, secularism

Sul piano politico, specialmente nell'ambito delle relazioni internazionali, realismo e utopia rappresentano due concezioni, due «idealtipi», antitetici. Se i realisti fanno riferimento soprattutto alla «realtà effettuale», ai rapporti di forza realmente esistenti, gli utopisti si riferiscono invece prevalentemente al «non ancora», a un dover essere, un «totalmente altro», che dovrebbe sovvertire l'esistente. Niente di strano dunque che nel titolo della nostra tavola rotonda la contrapposizione tra realismo e utopia venga data per scontata. Tuttavia, se ci riferiamo all'opera di Th. More, dalla quale peraltro la tradizione utopica prende il nome, dobbiamo curiosamente constatare come tale contrapposizione non sia scontata affatto.

C'è infatti del realismo nell'*Utopia*. E questo vale sia per il modo in cui nel primo libro della sua opera More tratta delle faccende politiche dell'Inghilterra del XV-XVI secolo, sia per il modo in cui, nel secondo libro, gli utopiani trattano il tema della guerra: un evento che essi

aborriscono, ma al quale guardano con grande realismo, considerando lecita qualsiasi cosa (raggiri, corruzione del nemico ecc.) pur di vincere prima possibile, mitigando il sangue che la guerra porta con sé. Va inoltre sottolineato come l'*Utopia* di More, a differenza delle utopie che seguiranno, specialmente nel XVIII-XIX secolo, o delle distopie del XX, è ancora, chiaramente, più un ideale platonico che un programma di azione politica; meno che mai si incontra nel testo di More la minima traccia di un pensiero che affida a una classe di «eletti» la realizzazione del progetto utopico. E forse è principalmente per questo che la sua *Utopia* appare paradossalmente molto poco «utopica».

Per continuare un po' nel paradosso, si potrebbe dire che c'è qualcosa di utopico anche nel *Principe* di Machiavelli, scritto tre anni prima dell'*Utopia* di More e notoriamente considerato il riferimento più classico del realismo politico. Penso, ad esempio, all'idea machiavelliana di poter un giorno realizzare l'unità dello stato italiano. D'altra parte, come ha scritto Luigi Firpo, «Chi non è realista, chi non ha un forte senso dei rapporti di forze, delle possibilità, del contesto sociale e culturale in cui si trova a operare non è un utopista» (Firpo 1982, 12). Se però vogliamo evitare di trasformare la questione realismo/utopia in una sorta di magma indistinto, in contrasto col fatto che realismo e utopia rappresentano pur sempre due «idealtipi» antitetici, allora è necessario tenere presenti le specificità di ciascuna prospettiva.

Tornando al confronto tra More e Machiavelli, al di là di alcuni tratti realisti dell'*Utopia* o di alcuni tratti utopici del *Principe* (pochi in verità), quelle che balzano soprattutto agli occhi sono pur sempre, infatti, le differenze tra i due autori. La modernità del primo, ad esempio, è una modernità senza luogo e senza tempo; quella del secondo, invece, è la modernità che cerca di tirarsi fuori dal caos che il potere politico conosce nel momento in cui si dissolve la società cristiana medievale. Quella di *Utopia* è una natura che «aiuta i mortali ad aiutarsi l'un l'altro per una vita

più lieta»; quella del *Principe* è invece una natura matrigna, disincantata; una natura che ricorda al principe soprattutto il fatto che gli uomini non sono «buoni». Credo che proprio in questa diversa accentuazione della caducità e del male che segnano la natura umana e quindi i rapporti umani in generale, inclusi quelli politici, consista una delle principali differenze tra posizioni utopiche e posizioni realiste. In altre parole, il realismo si mantiene nell'alveo di una considerazione dell'uomo come animale politico che deve fare i conti con i limiti della propria natura (per quanto razionale essa sia); una natura segnata dalla malvagità e dall'ingordigia (la platonica *pleonexia*) e che proprio per questo ha bisogno di leggi e di un potere che sappiano realizzare quanta più giustizia è possibile, senza perdere mai di vista l'unità del corpo politico. L'utopia aspira invece a realizzare un uomo nuovo, una società nuova, dove non ci siano più disuguaglianze di alcun tipo, diventando soprattutto un progetto politico rivoluzionario. Se il realismo politico non perde mai di vista «la feccia di Adamo», col rischio, a volte, di ridursi a una cinica legittimazione dell'esistente, diciamo pure degli interessi del più forte, l'utopia politica guarda soprattutto a una sorta di Gerusalemme celeste che i perfetti e gli eletti dovrebbero realizzare su questa terra a tutti i costi. In entrambi i casi, tuttavia, si genera una pericolosa chiusura dell'orizzonte, una sorta di sacralizzazione della politica, a volte proprio contro la religione, ma sempre a scapito della laicità della politica, che spinge realismo e utopia a diventare «religioni politiche». Di passaggio faccio notare che sul fronte strettamente religioso, questa chiusura produce in genere diverse forme di «teologia politica», vuoi di stampo liberazionista che conservatore.

Se l'intento è quello di indagare le prospettive della contrapposizione tra realismo e utopia, credo che il destino di entrambi questi «idealtipi» si giochi principalmente proprio sul piano che ho appena indicato. In modo un po' perentorio, dando anche per scontata l'assunzione di

elementi utopici dentro il realismo e di elementi realistici dentro l'utopia, direi che la vera questione possa essere posta in questo modo: in che misura realismo e utopia sapranno evitare di diventare «religioni politiche»?

Se mi è consentito aprire una parentesi storica su questo punto, trovo molto istruttiva la tesi di Paolo Prodi, che vede nell'utopia la degenerazione della profezia, verificatasi a partire dagli irrigidimenti istituzionali della chiesa cattolica, iniziati nel XII secolo e proseguiti fino a tutto il XVII secolo (Cfr. Prodi 2013). Un vero e proprio «sequestro istituzionale del carisma profetico», per dirla con Roberto Rusconi, citato dallo stesso Prodi (Prodi 2013, 11), che alla fine aprirà le porte all'irrealistica e spesso fanatica appropriazione di quel carisma da parte di una politica tutta secolare.

La tesi di Prodi è interessante per almeno due ordini di motivi: da un lato, perché restituisce alla profezia il suo giusto ruolo, che non è quello di anticipare il futuro, bensì di denunciare le storture e le ingiustizie del tempo presente (i profeti vengono spesso ammazzati per questo); dall'altro, perché mostra come l'utopia, in quanto variante secolarizzata della profezia, progetto rivoluzionario «altro» rispetto a un mondo corrotto, col quale non si può venire in alcun modo a compromessi, diventi poco a poco una sorta di fuga dalla realtà. Non è un caso che coloro che hanno a cuore il destino dell'utopia, si pensi a Bloch o allo stesso Firpo, alla fine insistano sulla sua «concretezza», sui suoi tratti realistici.

In questo senso mi verrebbe da dire che, mentre la profezia ha un risvolto politico di tipo realistico, l'utopia presenta invece un risvolto di tipo millenaristico, rivoluzionario, al limite, gnostico, vedi l'insistenza sui puri, gli eletti, coloro che hanno la giusta coscienza del processo storico ecc. In altre parole, la profezia esprime soprattutto l'annuncio di una *promessa*, la «Gerusalemme celeste» che si fa largo come certezza in

mezzo al dolore e al sangue della storia; la profezia non annuncia la fine del mondo vecchio e l'inizio di uno nuovo da realizzare secondo le disposizioni di alcuni «iniziati»; essa fonda piuttosto una speranza; ci dice che, nonostante tutto, il mondo in cui viviamo ha un senso. Per questo la profezia è sempre realistica. Essa denuncia i mali della storia, per affermare una coerente e non fanatica «teologia dell'alleanza» tra Dio e l'uomo, non per dividere il mondo in buoni e cattivi. Come scrive Paolo Prodi, «il profeta è colui che ricorda che solo Dio è il re e il cui compito è quello di richiamare i governanti, i detentori del potere al limite del potere stesso; il richiamo religioso è proclamato dal profeta come critica del potere politico ed è per questo che egli non annuncia ciò che accadrà – come viene volgarmente creduto – ma ciò che *deve* accadere se la regalità di Dio e quindi la sua giustizia non viene rispettata» (Prodi 2013, 112).

Totalmente diverso è invece l'uso *gnostico* della profezia che viene fatto, ad esempio, sul fronte di tutti i peggiori fondamentalismi, dove, mescolando in modo esplosivo disperazione, eccitazione e risentimento, si vorrebbe trasformare il mondo intero in una enorme valle di Ermagedon dove le forze del bene lottano contro quelle del male: un bene e un male «metafisici», «astratti», che hanno nella sistematica decostruzione della realtà il loro presupposto fondamentale. Non è un caso che le grandi utopie/distopie politiche del XX secolo, vedi comunismo e nazionalsocialismo, abbiano praticato alla grande questa decostruzione, assumendo i caratteri di vere e proprie «religioni politiche» (cfr. E. Gentile 2001), i cui leader si autocelebrano come custodi e pastori della nuova verità. Del resto lo gnosticismo ha sempre guardato con sospetto il senso comune, il mondo che si vede, quello che sta sotto gli occhi di tutti; alla banale evidenza della verità ha sempre contrapposto qualcosa di arcano, visibile a pochi eletti capaci di guardare dall'alto della loro «perfezione» gli «*Untermenschen*» che continuano ad

abitare il mondo del senso comune, il mondo delle «sicurezze» borghesi. «Chi vuole soltanto benessere non merita di vivere su questa terra», scriveva Spengler in uno scritto del 1933 (Spengler 1973, 18).

Queste brevi considerazioni sull'uso realistico e su quello utopistico-gnostico della profezia gettano forse una luce insolita sul tema del rapporto tra realismo e utopia, ma aiutano anche a chiarire la natura controversa di queste due prospettive, nonché la difficoltà di entrambe a legittimarsi in un orizzonte puramente secolare. Per certi versi si potrebbe dire che con la crisi della profezia sono diventate problematiche persino certe evidenze preziose della moderna secolarizzazione riguardo al rapporto tra religione e politica, ma non è questa la sede per approfondire un tema tanto complesso. Pertanto mi limiterò a indicare tre importanti benefici che religione e politica potrebbero trarre dalla profezia e dalla giusta comprensione del suo senso.

In primo luogo, una chiesa non profetica rischia di appiattirsi sulla realtà effettuale, diciamo pure di farsi immediatamente politica in nome di valori altisonanti (ognuno ci metta quello che crede), ma senza il giusto realismo. Invece la speranza cristiana non è un progetto politico; ciò che si spera ha sempre effetti politici concreti, ma non esiste una politica fiscale cristiana o una politica sanitaria cristiana. Non esiste nemmeno una politica cristiana dell'immigrazione. Se per fare politiche giuste, umane, in materia di fisco, sanità e immigrazione, abbiamo bisogno della teologia, allora vuol dire che la secolarizzazione non ha ancora portato a termine il suo corso.

In secondo luogo, il riferimento alla profezia potrebbe significare un'iniezione di realismo all'interno della politica in generale. Un pensiero critico nei confronti dell'esistente non ha bisogno di un «totalmente altro» da contrapporgli, né di mandare l'immaginazione al potere, né di far leva sulle suggestioni di un futuro storico radioso, in cui tutto sarà

finalmente come deve essere. A costoro andrebbe forse ricordato che anche le vittime di Auschwitz o gli immigrati che muoiono oggi nel mediterraneo sono stati e sono rispetto ai loro padri una generazione futura. Un po' come pensava Benjamin, a me pare insomma che il futuro storico come luogo di speranza, sia cristiana che secolare, contenga sempre una sorta di motivo di scherno per tutte le sofferenze presenti e passate. Perché mai queste sofferenze dovrebbero essere meno importanti della felicità delle generazioni future? In ogni caso, per fare una buona politica, non ci vuole una teologia politica e nemmeno un'utopia politica, ma competenza politica e buona volontà.

In terzo luogo, infine, il riferimento alla profezia evita che il realismo diventi la semplice, spesso cinica legittimazione dell'esistente: il cinismo di chi usa la corruzione della natura umana come scudo per giustificare qualsiasi uso del potere. Se l'utopia ha tutto da guadagnare a presentarsi come realista, il realismo ha tutto da guadagnare a presentarsi come pensiero critico.

Realismo vs Utopia, dunque? Non direi. Bisogna piuttosto evitare che il realismo diventi la semplice legittimazione dell'esistente e che l'utopia ne diventi la semplice negazione. Il che significa che bisogna evitare sia l'illusione della società perfetta, sia il cinismo di chi, di fronte al male e all'ingiustizia, sogghigna perché tanto non cambierà mai nulla. Si tratta pertanto di mantenere sempre una sorta di tensione vitale tra utopia e realismo.

Un po' come facevano i profeti, occorre saper leggere i segni dei tempi, tenendo insieme Dio e uomo, potere politico e sua contestazione. Esattamente quello che cerca di fare la migliore tradizione del nostro costituzionalismo liberale e democratico. A tal proposito, trovo molto istruttive le pagine di Tocqueville sul rapporto tra religione e politica nella democrazia americana, così come quelle di Rosmini contro il «perfettismo» politico e di Hayek contro il «costruttivismo» politico. Un

mix riuscito di realismo e apertura al cambiamento che tuttavia oggi rischia di essere liquidato sotto la pressione di problemi nuovi e gravi: il terrorismo di matrice islamista, la crisi economica, le grandi migrazioni, la scarsità delle risorse del pianeta, la manipolazione del genoma umano, la biopolitica, la crisi della moderna sovranità degli stati, solo per citarne alcuni.

Questi problemi mostrano non soltanto la profonda crisi di un filone dominante della nostra modernità occidentale, ma anche che cosa di questa modernità possiamo e dobbiamo salvaguardare: la dignità dell'uomo e la sua libertà, nonché le istituzioni dello stato di diritto liberale e democratico. È questo il vero nucleo della cultura occidentale, al quale la modernità ha saputo dare un contributo decisivo, ma che possiamo mantenere soltanto riscoprendo le condizioni «classiche» (greche e giudaico-cristiane) che l'hanno reso possibile. Di sicuro non bastano a salvaguardarlo né il realismo, né l'utopia nelle loro varianti rigidamente secolari. Ci vogliono entrambi. Ma, ripeto, non bastano. Se, ad esempio, la ragione umana non può dire nulla sul valore dei diversi valori, allora nessun valore può più dirsi al sicuro. Scardinati da un contesto razionale che sia in grado di fondarne l'universale validità, anche i valori più alti, poniamo la dignità e la libertà dell'uomo o i nostri ordinamenti liberali e democratici, finiscono per essere sottoposti a quella che un autore come Carl Schmitt, in un suo breve saggio degli anni Sessanta intitolato *La tirannia dei valori*, considerava come la logica inevitabile e perversa di un certo modo di pensare tipico della modernità: «rendere commensurabile l'incommensurabile».

In modo un po' sommario, direi che il funzionalismo, il relativismo, il nichilismo che pervadono la nostra cultura, non soltanto sembrano rendere sempre più opaca la grande tradizione umanistica greca e giudaico-cristiana che costituisce una delle principali condizioni di possibilità della cultura occidentale, anche di quella moderna e

illuminista, ma stanno diventando addirittura vandalici nei confronti di tale tradizione. E proprio questo vandalismo pone a mio avviso il moderno processo di secolarizzazione sotto una luce nuova. Non abbiamo più a che fare con il progressivo differenziarsi della religione e degli altri sistemi sociali – un processo difficile, duro, persino sanguinoso, ma comunque conciliabile con lo spirito greco e giudaico-cristiano, dal quale sono nati lo stato di diritto liberaldemocratico e i nostri diritti individuali –; abbiamo piuttosto a che fare, come insegna in modo paradigmatico la sociologia sistemica di Niklas Luhmann, con sistemi sociali che si estraniano gli uni rispetto agli altri, che cioè funzionano in modo autoreferenziale, secondo precisi imperativi funzionali, come se gli uomini non esistessero. «L'uomo non è più il metro di misura della società», dice espressamente Luhmann. In gioco è dunque il senso stesso del moderno processo di secolarizzazione e di differenziazione, il quale, come si può facilmente intuire, si trova ormai di fronte a un bivio: tenere fermo, anche se in modo conflittuale, il riferimento ai presupposti antropologici, metafisico-religiosi della tradizione occidentale, oppure diventare una sorta di paradossale, disumano, tragicomico trasferimento delle pretese totalizzanti della religione all'interno dei diversi sistemi sociali. La secolarizzazione come continuazione della religione con altri mezzi. Davvero il colmo (Cfr. Belardinelli 2009).

In effetti non pochi segnali sembrano andare in questa direzione. Si pensi alla volontà di una certa cultura sedicente «laica» di eliminare la religione dalla sfera pubblica, quasi che solo in questo modo possa affermarsi l'autonomia della politica, oppure alla disinvoltura con la quale, in nome di un'improbabile cultura scientifica, si assume come moralmente lecito tutto ciò che la tecnica rende possibile. Esempi eloquenti di sistemi sociali, preoccupati soltanto della propria autoreferenzialità, considerata come una sorta di elemento indiscusso e

indiscutibile, quasi di natura sacrale. Una forma di religione, appunto. La quale, per una sorta di tragica ironia della sorte, si ritrova oggi a dover fare i conti, da un lato, con una crisi della religione cristiana in Europa mai vista prima e, dall'altro, con un rigurgito di fondamentalismo religioso di matrice islamista, che sta seminando il terrore dentro e fuori del nostro continente.

Di fronte a questo genere di sfide, appellarsi al realismo o all'utopia serve a ben poco. Troppo grande il rischio di un loro uso meramente ideologico. Occorre piuttosto rielaborare un'antropologia che, ponendosi come misura dell'uno e dell'altra, di entrambi sappia far tesoro. L'idea classica dell'uomo, la tragicità ineludibile che segna la sua natura e la sua storia, la sua trascendenza rispetto alle condizioni biologiche e socio-culturali della sua esistenza, quindi la sua dignità e libertà, rappresenta il vero presupposto che ci consente, anzi, che ci obbliga a guardare realisticamente alla «realtà effettuale» con la fiducia che essa sia possibile anche diversamente.

Nell'occhiello posto da Hegel all'inizio della sua *Abilitationsschrift* sta scritto: *Principium scientiae moralis est reverentia fato habenda*. La realtà nella quale viviamo non dipende o dipende soltanto in parte da noi. Proprio se vogliamo cambiarla, le dobbiamo quindi una certa «riverenza», visto che la nostra libertà trova in essa sia il suo limite, sia la condizione che la rende possibile. Non riconoscere questo limite, il limite rappresentato dalla realtà, significa esporsi al pericolo di rimanerne vittime. Se ci pensiamo bene, è questo banale riconoscimento che sta alla base di uno dei proverbi politicamente più pregnanti, specialmente allorché si parla di realismo e utopia: l'ottimo è il peggior nemico del bene.

Riferimenti Bibliografici

S. Belardinelli, *L'altro Illuminismo, Politica, religione e funzione pubblica della verità*, Soveria Mannelli (CZ), Rubbettino, 2009.

L. Firpo, *Appunti sui caratteri dell'utopismo*, in N. Matteucci (a cura di), *L'utopia e le sue forme*, Bologna, Il Mulino, 1982, pp. 11-27.

E. Gentile, *Le religioni della politica. Fra democrazia e totalitarismi*, Roma-Bari, Laterza, 2001.

P. Prodi, *Profezia vs Utopia*, Bologna, Il Mulino, 2013.

O. Spengler, *Anni decisivi*, Roma, Edizioni del Borghese, 1973.