

L'ESPERIENZA REALISTICA DEL LIMITE E LA PERICOLOSA AMBIGUITÀ DELL'UTOPIA

Gianfranco Borrelli

Università degli Studi di Napoli "Federico II", Dipartimento di Studi Umanistici, borrelli@unina.it

Abstract. The Realistic Experience of the Limit and the Dangerous Ambiguity of Utopia

In order to investigate the series of relations between the tradition of so-called *realism* and the writing/practices of *utopia* in Western philosophical-political culture, it is first necessary to look at the meanings that realism itself takes inside the theoretical reflections on the experience and category of *limit*. We must therefore look closely at the essential elements of the structural ambiguity of the discourses/practices that refer to utopia as the set of modes of *utopic conversion* of the subject of modernity. Only then, will we be able to trace the multiple ideologies that presuppose horizons of an (impossible) perfect happiness, as well as the different ways of generating forms of unutterable grief; on one hand, the tragic *dystopias* produced by the cruelty of the human beast, on the other, the various forms of *heterotopias* fashioned and practiced by human beings in order to provide sense and relief to the ordinary sorrows of life.

Keywords: utopia, limit, subject, heterotopia.

Vorrei contribuire al lavoro d'inquadramento critico delle relazioni che sono intervenute – nei contesti dei processi di civilizzazione propri della storia e della cultura dell'Occidente – tra la tradizione del cosiddetto realismo, nei discorsi della filosofia politica, e la serie delle scritture e

delle pratiche di utopia argomentando in modo (1) da porre dapprima in campo il rilievo fondamentale che assume nei percorsi della cultura cosiddetta *realistica* la riflessione sull'esperienza e sulla categoria del *limite*, quindi (2) richiamare nelle motivazioni genealogiche dell'utopia moderna, poste in origine dalla straordinaria testimonianza di vita (e di morte) di Thomas More, gli elementi essenziali di un'ambiguità strutturale di discorsi/pratiche che fanno riferimento alle modalità della *conversione utopica* del soggetto; infine, (3) sempre in misura breve, vorrei soffermarmi sugli scorrimenti concreti e sugli impianti ideologici che sono derivati da quelle soggettivazioni utopiche nei contesti di ricerca di orizzonti (impossibili) di perfetta felicità, vissuti pure in quelle forme che aprono al *pericolo* della produzione d'indicibili sofferenze: si tratta della storia viva e recente delle tragiche *distopie* indotte dalla crudeltà delle bestie umane, ed ancora delle forme diverse delle *eterotopie* congegnate e praticate dagli esseri umani per offrire senso e sollievo alle sofferenze ordinarie del vivere.

1. La cultura filosofica occidentale impianta al proprio interno con la categoria di *limite* uno strumento formidabile di autoriflessione; esiste certamente una ragione pratica e critica che sostiene gli esseri umani a intervenire con forme di consapevole rinuncia e di attenta misura nei percorsi delle diverse civiltà. Inoltre, le argomentazioni molteplici rivolte nel corso del tempo a rinforzare quei significati vengono tracciate con rigorose argomentazioni di continuità dall'epoca classica fino agli scarti convulsi dei processi contemporanei della mondializzazione.

In un recente saggio, Egidius Berns richiama la nostra attenzione sul fatto che, fin dalle sue origini, la civilizzazione occidentale ha proceduto in modo da contenere/guidare la complessità dei fenomeni economici¹;

¹ E. Berns, *La porosité. Un essai sur le rapport entre économie et politique*, Paris, Vrin, 2012, pp. 15 ss.

l'esperienza straordinaria della democrazia ateniese del quinto secolo a. Ch. arriva al risultato di differenziare con nettezza la sfera delle azioni pubbliche (*politikâ*) da quella propria degli interessi privati (*idia*). Nel testo della *Politica*, Aristotele sistematizza questo registro di procedure di comunità e argomenta la piena autonomia di saperi politici giustificata dal bisogno specifico della filosofia di costituire un limite determinato al danno indotto dai comportamenti umani rivolti all'accumulo infinito e insensato della ricchezza privata. La ragione filosofica produce quello strumento di ragione pratica, la *filosofia politica*, al fine di marcare la differenza profonda tra *economia* della casa (*oikonomia*), rivolta a rispondere ai bisogni della vita dei gruppi umani, e *crematistica* (*chrematistikê*) in quanto esercizio insulso e pericoloso finalizzato a sottoporre ogni aspetto della vita umana al predominio della tecnica rivolta alla produzione incontrollata di denaro, di valore di scambio. Secondo questo indirizzo determinato il complesso dei processi della vita naturale (*zôê*), del fare (*poiêsis*) e del complesso dei bisogni deve vivere nello stretto collegamento con le pratiche della vita buona (*eu zên*), della prassi civile (*praxis*) e della libertà: se questa serie di legami positivi viene meno, la corruzione inevitabile dei comportamenti conduce alla rapida degenerazione del corpo comunitario, della *koimonia*.

Agli inizi dell'epoca moderna, Machiavelli congegna un complesso dispositivo politico giustificato dall'imprescindibile necessità di realizzare un contenimento del malessere interiore dei soggetti, la *mala contentezza*, che contribuisce ad accelerare la corruzione dei corpi misti del governo civile: principato e repubblica svolgono la funzione necessaria di porre un limite allo *stato tirannico* causato dall'ambizione dei *grandi* ed allo *stato licenzioso* prodotto dalle paure della plebe. Il mostro *Leviatano* di Thomas Hobbes è macchina artificiale che deve provvedere – attraverso una complessa procedura contrattuale – a costruire un argine alle dinamiche infinite di produzione dei poteri da parte degli individui: questi

assegnano ad un soggetto di sovranità l'ufficio di stabilire un ordine duraturo rivolto ad arginare l'esercizio distruttivo dei conflitti. Da parte sua, Hegel conferma il ruolo essenziale della ragione rivolta a contenere la falsa e pericolosa universalizzazione tentata dall'economia; tale limite viene strutturato grazie alla mediazione dialettica che intercorre tra *Stato* e *società civile borghese (bürgerliche Gesellschaft)*: in questo modo la sfera del pubblico statale dovrebbe riuscire a contenere lo sviluppo degli interessi privati che operano in eccesso e che procurano condizioni di povertà e di miseria. Hans Kelsen denuncia ogni genere d'ipostatizzazione della forma-Stato, giustificandone tuttavia quella funzione di ordinamento giuridico che produce il limite essenziale che rende possibile libertà e democrazia.

Tutto questo impegno di teoria sta a significare che gli sforzi della riflessione politica moderna sono rivolti in permanenza ad escogitare forme diverse di pratiche di governo grazie alle quali condizionare i comportamenti dei soggetti, coinvolti con modalità diverse in percorsi di obbedienza e d'autodisciplina. La psicoanalisi contemporanea, nella rilettura che Lacan opera della teoria freudiana, argomenta la funzione ineliminabile del limite che gli individui devono segnare alle pulsioni desideranti come strumento determinato della produzione di quei *piccoli oggetti* interni da cui prende vita ogni genere di possibile, sempre parziale e inappagabile, realizzazione della *jouissance*. *Realismo* non è quindi da considerare l'ottusa necessità di comprimere i comportamenti e di negare la vita argomentando un'astratta necessità di rinuncia imposta da oggettive leggi della natura o della storia; piuttosto, si tratta di congetturare modalità ragionevoli e precauzionali d'intervento dei soggetti al fine di porre in pratica una misura possibile e condivisa del vivere comune e del governo spirituale di se stessi. Peraltro, all'impegno messo in essere dai comportamenti *realistici* viene in permanenza ad opporsi l'inquietudine degli esseri umani, l'infondata ma ineliminabile

espansione delle volontà molteplici delle soggettivazioni in campo rivolte ad istruire spazi e tempi della *prospettiva* di un'assoluta felicità nell'esistenza: la difficoltà principale di questi sforzi consiste nel reperire luoghi, dimensioni e occasioni che riconvertano una volta per tutte le penose sofferenze dei viventi.

2. L'utopia costituisce una parte ineliminabile dei processi di civilizzazione. Come suggerisce André Prevost, con Thomas More prende avvio l'esperienza di *conversione utopica del soggetto*, una delle prime forme di soggettivazione dell'epoca moderna². Grazie alla testimonianza di vita e alla riflessione di More, un'esperienza ormai ampia delle capacità conoscitive dell'umanità si congiunge con il fervido esercizio dell'immaginazione, dando origine all'inedito tracciato che segna la ricerca da parte degli esseri umani di una felicità *terrenica* (secondo l'efficace attributo di Arrigo Pacchi). L'utopia si avvia a perdere la rigida connotazione di un artificio ideale che vanamente si esercita a configurare per gli esseri umani mondi strutturati secondo improbabili ideali di giustizia e immaginati come meccanismi perfetti (ma impossibili); le filosofie platoniche e neoplatoniche, riscoperte e rielaborate dallo straordinario esercizio di studio degli umanisti, aprono ad una più ricca elaborazione della funzione onirica e immaginativa: dall'epoca di More, immaginari e dispositivi d'*Utopia* vengono innervandosi nei corpi e nelle menti di soggetti che rifiutano le pratiche di dominazione e i limiti imposti da ingiusti ordinamenti. Peraltro, le modalità delle dinamiche delle resistenze utopiche risultano fin dall'inizio della modernità inevitabilmente contraddittorie ed ambigue; nella lingua di More, le pronunce del termine *utopia* mettono insieme e confondono semantiche inconciliabili: come risulta possibile legare il benessere e la

² A. Prévost, *Thomas More (1477-1535) et la crise de la pensée européenne*, Paris, Marne, 1969; vedi pure la traduzione francese dell'opera di More con lo splendido saggio d'accompagnamento in *L'Utopie de Thomas More*, Paris, Marne, 1978.

felicità dei corpi (letti come *eu-topia*) con quella dimensione di sogno che, neutralizzando ogni genere di dolore, ci proietta nel non-luogo (*u-topia*) dell'esistenza?

La strutturale ambiguità di *utopia/entopia* non rende possibile pratiche di autocontrollo all'espansione dell'immaginazione che dilaga in modo inarrestabile sul piano della comunità civile; peraltro, quando un'istanza di autoriflessione interviene per segnalare – pure all'interno dei percorsi di Utopia – la positività *realistica* di un *limite* da assegnare agli eccessi dei desideri, accade che il progetto utopico assuma toni oscuri e pericolosi alla libera espressione dei corpi.

Già nella scrittura di More, *De optimo rei publicae statu deque nova insula Utopia*, affianco all'eliminazione della proprietà privata e al principio di libertà di coscienza permangono il necessario esercizio della guerra e l'utilizzo del lavoro degli schiavi³. Nelle straordinarie scritture italiane del Cinquecento, alla fervida congettura della piena felicità di vita viene affiancandosi un'inedita esaltazione delle forme del controllo sociale; di qui il tentativo di immaginare e descrivere la città come il luogo in cui si realizzano relazioni produttive ed efficaci tra le competenze dei saperi artigianali delle corporazioni e le pratiche ferree di una durissima disciplina del lavoro; scrive Anton Francesco Doni: «Aveva la città in ogni strada due arte, come dire da un canto tutti sarti, dall'altro tutte le botteghe di panno. Un'altra strada, da un canto speziali, all'incontro stavano tutti i medici; un'altra via calzolari che facevano scarpe, pianelle e stivali; dall'altro tutti coiai; da un'altra fornai che facevano pane, e al dirimpetto, mulini che macinavano a secco [...] Eranvi due strade o tre osterie, e quella che cucinava l'una cucinava l'altra; e davano tanto

³ Sulla permanenza della guerra nel mondo di Utopia, vedere almeno i saggi più recenti di G. Piaia, *Il filosofo e la guerra. Un dialogo a distanza tra Erasmo e Moro*, in *Erasmo e le utopie del Cinquecento*, a cura di A. Oivieri, Milano, Unicopli, 1996, pp. 49-63; e ancora, J.-L. Fournel, *Les guerres de l'utopie. Considérations sur Thomas More, Francesco Patrizi et Tommaso Campanella*, in «Laboratoire italien», 10 (2010), pp. 129-154.

mangiare all'uno quanto all'altro: queste non avevan altra faccenda che dar da mangiare alle persone [...] E di ciascuna strada aveva cura un sacerdote del tempio, e il più vecchio de' cento sacerdoti, era il capo della terra»⁴.

L'ordine spaziale delle città deve dunque provvedere a rappresentare un'efficace divisione del lavoro, la distribuzione comunistica delle ricchezze prodotte, il controllo sulle attività dei singoli cittadini; in più, secondo Agostini, si deve dare vita ad un riconoscimento premiale delle singole attività: «E perché non ruinino gli artigiani negli eccessi della gola, del giuoco e della lussuria, che nelle loro vacanze (come altre volte dicemmo) oggi più che mai abusar sogliono, consitutiremo i caporioni delle arti, perché disciplinati li reggano e con severo castigo gli scellerati correggano dando luogo a ciasun'arte per quartieri distinti, acciò che l'uno a gara dell'altro, sugli occhi degli emuli loro, gli operai incessantemente si affatichino, costituendo certi premi del pubblico a tutti quelli che di qual si sia professione riusciranno singolari sopra gli altri di approvato valore»⁵.

Ancora, un controllo totalizzante dello spazio viene descritto da Francesco Patrizi per il *maneggio delle cose*, cioè del governo degli uomini che devono essere educati al rispetto delle leggi: per i giovani «statuisca il legislatore luoghi pubblici, dove essi sieno ammaestrati, et istruiti nelle virtù morali, con i precetti, e con gli esempi, i quali facendo impressione in quel tenero animo, tutto lo formino, et della loro imagine lo stampino, di maniera che difficilmente ella si possa più quindi cancellare»⁶.

In definitiva, allorquando l'utopia moderna accoglie al proprio interno la preoccupazione di assumere un *limite* agli eccessi dell'immaginazione

⁴ Anton Francesco Doni, *Il mondo savio e pazzo*, in *I mondi*, Vinegia, presso F. Marcolini, 1552-1553, p. 94.

⁵ Ludovico Agostini, *La repubblica immaginaria contenuta ne I dialoghi dell'Infinito*, opera inedita composta tra 1583-1590: cito dall'edizione critica curata da Luigi Firpo, *La repubblica immaginaria*, Torino, Ramella, 1957, pp. 120-121.

⁶ Francesco Patrizi, *La città felice*, Venetia, presso G. Griffio, 1553, p. 12.

trasmuta negli opposti estremi della dichiarata prospettiva di liberazione e di perfezione; accade allora che il progetto illuministico di offrire felicità ordinata e pubblica visibilità alle relazioni di comunità si rovescia – seguendo l'avviso critico di Michel Foucault – nel dispositivo repressivo del *Panopticon* benthamiano: un puro *sistema architettonico e ottico*, progettato per emendare i prigionieri, viene progettato per creare e sostenere un rapporto di potere indipendente da colui che lo esercita; i detenuti sono presi da una situazione di potere di cui essi stessi sono i portatori: in breve, un dispositivo utopico automatizza e deindividualizza il potere mostrando una drammatica possibilità di applicazione dal momento che può essere utilizzato «per curare gli ammalati, istruire gli scolari, custodire i pazzi, sorvegliare gli operai, far lavorare i mendicanti e gli oziosi»⁷.

La *conversione utopica*, come uno dei processi delle soggettivazioni impegnate nei percorsi d'innovazione di modernità, mette capo a teorie ed anche a concrete sperimentazioni che intendono trasformare anime e corpi degli individui, mentalità e comportamenti: dapprima attraverso la critica serrata dei mali che affliggono il presente vissuto degli esseri umani e, di seguito, prospettando interventi di radicale mutamento del vivere comune. Il programma utopico resta indirizzato in permanenza a sottrarre i soggetti dai vincoli interni ed esterni, a garantire l'esercizio libero di desideri e opinioni, e puntualmente pure ritornano gli effetti ambigui delle procedure immaginarie utilizzate; l'inquietudine e il malessere spirituale dei soggetti d'utopia spingono fuori dalla *presenza*: o verso il *passato*, al fine di recuperare quei fondamenti e valori (religiosi, filosofici, sociali, etc.) considerati perduti e perversi; oppure verso il *futuro*, innescando pratiche incontrollabili di conflitti e di lotte rivolte alla trasformazione rivoluzionaria dei contesti di vita. Il pericolo principale di

⁷ M. Foucault, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, trad. it. di A. Tarchetti, Torino, Einaudi, 1976, pp. 218-224.

progetti/pratiche d'utopia consiste delle sofferenze che possono derivare dallo scacco indotto dall'immaginazione spropositata e dalla ragione inappropriata. Da Giordano Bruno a Thomas Hobbes, da Rousseau a Hegel, da Binswanger a Lacan tutto questo è riconosciuto: malinconia o mania, depressione o furore da sempre vengono interpretati come gli esiti della perdita del *limite*; i soggetti che convertono la propria vita nei discorsi e nelle pratiche di Utopia rischiano di perdere il rapporto equilibrato con le proprie parti interiori e con le concrete vicissitudini delle relazioni con l'Altro. Nell'epoca contemporanea del *post-moderno* abbiamo maggiore consapevolezza dei drammatici effetti della funzione incontrollabile dell'utopia moderna: dallo sterminio delle popolazioni indigene nel Settecento in Paraguay prodotto dalla strategia missionaria gesuitica delle *reducciones*, alle tragiche conseguenze del fallimento dell'utopia imperialistica che – secondo l'analisi di Karl Polany⁸ – conduce ai crimini abominevoli perpetrati dai nazisti, fino agli orrori prodotti dalla pura ideologia utopica del comunismo asiatico dei Khmer Rossi.

3. Bisogna dunque riprendere i suggerimenti di Bronislaw Baczko secondo il quale l'utopia, messa alla prova dell'urto con la realtà, rivela la sua concreta inesauribile produttività a condizione che venga indagata sulle *frontiere mobili*, sui *margini laterali e ibridi* dei suoi progetti: secondo Baczko, a queste condizioni si può bene intendere che le *derive* dell'incessante e irrefrenabile produzione da parte dei soggetti utopici possono indurre al male più profondo oppure innescare intense energie rivoluzionarie⁹. In effetti derivazioni della moderna utopia possono

⁸ K. Polany, *La grande trasformazione. Le origini economiche e politiche della nostra epoca*, Torino, Einaudi, 1974.

⁹ Per la produzione di Baczko vedi almeno *Lumières de l'utopie*, Paris, Payot, 1978; quindi in italiano, *L'utopia. Immaginazione sociale e rappresentazioni utopiche nell'età dell'Illuminismo*, Torino, 1979, e la voce *Utopia* nella *Enciclopedia Einaudi*, vol. XIV (1981).

essere considerate le infinite modalità attraverso cui, nella nostra quotidianità, soggetti diversi intendono denunciare in modo sovversivo gli scorrimenti insensati di desideri irrigiditi e bloccati dalla civiltà del consumismo di massa: tanto viene progettato e rappresentato in forme di esplicita distorsione dell'immaginario utopico, ed in questo caso assistiamo al proliferare interminabile di *distopie*; diversamente, attraverso la ricerca e l'individuazione di spazi altri di *eterotopie* si cerca di riconvertire in modo conveniente i luoghi normali e dolorosi dell'essere in comune.

Le *distopie*, gli orrori rappresentati con le modalità dell'immaginazione sfrenata e irriducibile a partire da George Orwell, impegnano in prevalenza i propri fantasmi a denunciare le nuove tecnologie del controllo sistemico delle esistenze individuali, i dispositivi della pianificazione biopolitica di regolazione della vita, le procedure della tracciabilità di qualsiasi oggetto; si veda per esempio la serie televisiva *The Utopia Experiment* trasmessa dalla televisione pubblica inglese tra 2013 e 2014, in cui si combatte in modo strenuo per scoprire la *graphic novel* che nasconde i segreti di Utopia, un progetto di distruzione di massa rivolto contro l'umanità, destinata alla catastrofe, per garantirne comunque la sopravvivenza; ed ancora le serie interminabili di romanzi, films, fictions di fantapolitica post apocalittica che hanno pure la finalità di svolgere una funzione antitotalitaria. Più interessante risulta prestare attenzione a quelle forme di *eterotopie* che intendono concretamente contestare tutti gli altri spazi – come spiega Foucault – in due modi: «o creando un'illusione che denuncia tutto il resto della realtà come un'illusione [...] oppure creando realmente un altro spazio reale tanto perfetto, meticoloso e ordinato, quanto il nostro è disordinato, mal organizzato e caotico»¹⁰.

¹⁰ Per introduzione ai significati di eterotopia leggere le godibilissime conferenze radiofoniche che Michel Foucault tenne alla radio francese nel dicembre 1966 pubblicate in italiano in M. Foucault, *Utopia Eterotopie*, trad. di A. Moscati, Napoli,

Foucault sottopone alla nostra attenzione specie diverse di eterotopie: quelle *biologiche* che segnano passaggi importanti della vita individuale: collegi per ragazzi, il servizio militare, il viaggio di nozze; le eterotopie motivate da *deviazioni* che la società mette ai margini: le case di cura, le cliniche psichiatriche, gli ospizi per anziani, le prigioni; le eterotopie che moltiplicano e giustappongono in un luogo reale più spazi: il teatro, il cinema, il giardino, i tappeti; le eterotopie del tempo che si accumulano all'infinito: musei, biblioteche, archivi; quelle che intendono moltiplicare i tempi della festa: le fiere, i villaggi di vacanza. Sono queste le forme eterotopiche classiche e ripetitive: esse cambiano a volte caratteri e procedure di svolgimento; qualche volta scompaiono, altre nuove ne emergono. Il senso dell'immaginazione eterotopica prende dall'utopia vera e propria l'urgenza d'interrompere situazioni negative e difettive facendo intervenire *spazi altri*, in modo però che rimanga garantito lo sviluppo di determinati dispositivi di concreta realizzazione: luoghi «che neutralizzano e contestano tutti gli altri spazi, perché, una volta che ci entriamo, la differenza è assoluta»¹¹.

In definitiva, il dispositivo utopico ritorna incessantemente perché è costantemente rivolto a trascendere situazioni di sofferenza, dispiega non-luoghi che attivano comunque nel soggetto trasformazione e desiderio, apre a progetti di alterità radicale. Da questa prospettiva appare interessante l'attenzione teorica che, negli ultimi anni, Miguel Abensour ha dedicato a questa categoria: l'essere umano è *animal utopique*, sostiene il filosofo, che – nella trilogia dedicata al tema dell'utopia – dialoga con Freud, Levinas, Benjamin, Arendt¹². Con il suo intervento, il filosofo francese intende sostituire la figura moderna del soggetto

Cronopio, 2006, ed ancora Id., *Spazi altri. I luoghi delle eterotopie*, a cura di S. Vaccaro, Milano, Mimesis, 2002.

¹¹ Vedi A. Moscati, *Postfazione* a M. Foucault, *Utopia Eterotopie*, cit., pp. 56-59.

¹² Vedi di M. Abensour, *Utopique II. L'homme est un animal utopique*, Paris, Editions de la Nuit, 2013.

rivoluzionario con un'aggiornata edizione della soggettività *insorgente* che riesce a liberarsi dall'immaginario mitico e si rende capace di attivare il principio anarchico, di risvegliare l'impulso rivoluzionario. A ben riflettere, Abensour rischia di confondere due piani che hanno vissuto storie diverse; in effetti, quella soggettivazione di *conversione alla rivoluzione* – che caratterizza centralmente la modernità in ogni genere di espressione artistica oltre che in politica – è scomparsa da molti decenni, resa esausta dalla furia distruttiva del neoliberismo e dalla funzione omologante dei partiti di massa¹³; diversamente, la soggettivazione di natura utopica funziona da secoli in modo inarrestabile e cambia incessantemente le forme della sue rappresentazioni. Conviene allora segnare la differenza irriducibile della conversione utopica moderna rispetto alla specificità dei fenomeni della conversione rivoluzionaria: non bisogna dare per scontato che una nuova soggettività utopica, argomentata in maniera filosofica come fa Abensour, possa contribuire a riprendere i percorsi di liberazione lasciati interrotti negli anni settanta del secolo scorso. A meno che la forza dell'utopia non ci sorprenda ancora una volta con l'energia di resistenza di tanti *corpi utopici* capaci di rompere l'immaginario consolante tradizionale e di dar vita a spazi autenticamente altri¹⁴.

¹³ Su questo punto mi permetto di rinviare a G. Borrelli, *Per una democrazia del comune. Processi di soggettivazione e trasformazioni governamentali nell'epoca della mondializzazione*, Napoli, Cronopio, 2015, pp. 203-214.

¹⁴ Sul punto di *Il corpo utopico* vedi ancora la conferenza radiofonica di Foucault del 1966, che appunto presenta quel titolo, ora in *Spazi altri*, cit.