

ALLA RICERCA DELL'UTOPIA?

Maria Laura Lanzillo

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

Abstract. In search of utopia?

The Author traces the modern history of political concept of utopia from the publication of More' *Utopia*. The historic-philosophical analysis shows that the opposition utopia *vs* realism and its transformations was (and still is now) central to develop the dialectic between reality and imagination, which is one of the axis of the western political Modernity. But, the epistemic and socio-political crisis of the XXth Century reveals the aporia and contradictions within this dialectic. However, in front of fear and angst ruling our present, the Author shows that a possible way out of our crisis could be in starting up again this dialectic along giving birth to new forms of our political coexistence.

Keywords: utopia, realism, dialectic, fear.

1. «Je vous avoue, à ma honte, que je n'ai jamais lu l'*Utopie* de Thomas Morus»¹. Così scriveva Voltaire a Helvétius nel luglio del 1739 e aggiungeva che a Bruxelles, dove si trovava con Madame du Châtelet, nessuno conosceva il nome di Utopia, come aveva constatato mandando un invito per una festa firmato «l'ambasciatore di Utopia».

¹ Voltaire à M. Helvétius, 6 juillet 1739, in *Correspondances*, ed. by Th. Bestermann, in *Oeuvres Complètes de Voltaire*, Oxford, Voltaire Foundation, t. 89, 1969-1977, D1177.

Evidentemente, Bruxelles non era il paese delle *belles-lettres*². Qualche anno più tardi, con uno stile meno ironico di quello utilizzato nella lettera a Helvétius, nella settima conversazione del dialogo *A.B.C.* Voltaire avrebbe ribadito la propria critica nei confronti del metodo utopico in politica: «Bisogna esaminare la condizione in cui ci troviamo e non lo stato in cui non si può essere»³. D'altra parte, né nel *Dictionnaire philosophique* né nelle *Questions sur l'Encyclopédie* troviamo il lemma utopia. E quando Voltaire utilizza nei suoi scritti il termine utopia, lo utilizza in senso negativo per screditare alcuni dei suoi avversari teorici; infatti, per il *philosophe* francese il termine ha il significato di qualcosa di fantastico e chimerico: per questo motivo in una lettera a Thieriot affibbia all'abate Saint-Pierre il soprannome di «l'abbé Saint-Pierre d'Utopie»⁴, e con termini simili si fa beffe di Rousseau e dell'*Extrait* del progetto di Saint-Pierre che il ginevrino aveva pubblicato⁵; allo stesso modo rifiuta il modello utopico della città di Salento descritta da Fénelon in *Les aventures de Télémaque*⁶.

Come ha evidenziato Bronislaw Baczko, i più importanti dizionari del XVIII secolo, dal *Dictionnaire de Trévoux* (che definisce utopia come la «région qui n'a point de lieu, un pays imaginaire») al *Dictionnaire de*

² «Je m'avisai de donner une fête, il y a quelques jours, dans Bruxelles, sous le nom de l'envoyé d'*Utopie*. La fête était pour M^{me} du Châtelet, comme de raison; mais croiriez-vous bien qu'il n'y avait personne dans la ville qui sût ce que veut dire *Utopie*? Ce n'est pas ici le pays des belles-lettres», *ibidem*.

³ Voltaire, *A.B.C.* (1768), in Id., *Scritti politici*, a cura di R. Fubini, Torino, Utet, 1964, p. 180.

⁴ Cfr. lettre à Thieriot, 29 decembre 1739, in Voltaire, *Correspondances*, cit., vol. 89, D1717, p. 487.

⁵ Sulla disputa di Voltaire con Saint-Pierre e con Rousseau sulla questione della pace perpetua mi permetto di rinviare al mio *Progettare la pace. Ordine sovrano, equilibrio di potenza e cosmopolitismo nel Settecento*, in *Guerra e pace. Storia e teoria di un'esperienza filosofica e politica*, a cura di C. Altini, Bologna, Il Mulino, 2015, in part. pp. 170ss.

⁶ Cfr. Voltaire, *Le Mondain*, in *Oeuvres complètes de Voltaire*, cit., ed. by H.T. Mason, t. 16, 2003. Sulla critica di Voltaire al genere utopico cfr. da ultimo D. Sicco, *Voltaire politico. Una filosofia dell'agire*, tesi di dottorato, Università degli studi di Torino, Dottorato di ricerca in Filosofia, XXVIII ciclo, in particolare cap. 1.

l'Académie (secondo cui l'utopia è un «plan de gouvernement imaginaire»), intendono il termine utopia quale «sinonimo di paese immaginario che non esiste in alcun luogo, ma si dice anche di qualsiasi progetto di governo ideale. Nel senso più ampio, essa è chimera, progetto irrealizzabile o anche fantasticheria»⁷. Una definizione che corrisponde perfettamente alla descrizione che Voltaire fornisce del paese di Eldorado nel capitolo 10 di *Candide*. Eldorado è il paese «où tout va bien», il paese che a Candido sembra finalmente realizzare quel migliore dei mondi possibili che gli ha insegnato il suo maestro Pangloss: Eldorado è un luogo felice, ricco, dove tribunali e prigioni non sono necessari, dove le scienze sono coltivate e la cui religione è il deismo, quella religione naturale che Voltaire fin dalle *Lettere inglesi* afferma quale religione della tolleranza contro il fanatismo e l'oscurantismo delle religioni rivelate.

Ma Eldorado è appunto la descrizione di un'utopia, o meglio di una micro-utopia⁸, e infatti il *conte* voltairiano spiega che Eldorado è un luogo in cui non ci si deve fermare né a cui si deve aspirare per sempre. «La Città immaginaria, anche se esotica, non è che un luogo di passaggio in cui l'eroe si arricchisce di idee e di esperienze nuove per tornare in seguito verso il mondo che egli condivide con i lettori»⁹. Il luogo della felicità infatti per Candido non sarà Eldorado, perché la felicità, per la nascente coscienza borghese che si va delineando nel XVIII secolo, non si realizza più nella ricerca di un *eu-topos*, ma consiste 'solo' nel

⁷ B. Bazcko, *L'utopia. Immaginazione sociale e rappresentazioni utopiche nell'età dell'illuminismo* (1978), Torino, Einaudi, 1979, p. 31.

⁸ La definizione di micro-utopia è stata ripresa da J.-M. Racault, *L'utopie narrative en France et en Angleterre*, Oxford, Voltaire Foundation, 1991, che individua a partire dal 1730 la novità dell'introduzione di episodi utopici all'interno di *contes* o *romans* che però nel complesso non hanno nulla del genere utopico, novità di cui il *conte* voltairiano diventa modello paradigmatico.

⁹ B. Bazcko, *L'utopia*, cit., p. 53.

«coltivare il proprio giardino»¹⁰. È una felicità nuova quella che deriva dalla consapevolezza di vivere in un mondo, il nostro giardino, che se non è un paradiso terrestre, come sembravano esserlo il castello di Thunder-ten-tronckh da cui Candido viene cacciato all'inizio del *conte* o il paese di Eldorado, non è però un inferno, ma un luogo «di paziente (mediocre, se si vuole) lavoro quotidiano»¹¹. In finale di racconto il derviscio turco che Pangloss, Candido e Martin visitano afferma infatti che «il lavoro tiene lontani da noi tre grandi mali: la noia, il vizio e il bisogno»¹²: è l'evidenza che nella nuova società che si andava costituendo non c'è più posto, e nemmeno riconoscimento politico, per chi non lavora, come proclamerà di lì a poco la rivoluzione che porterà sulla scena un nuovo soggetto politico, il cittadino-lavoratore.

Colui che fu riconosciuto già in vita come il capo indiscusso dei *philosobes* e che fu acclamato come un eroe dalla rivoluzione, che ne consacrò nel 1791 il trionfo traslandone le spoglie al Pantheon con un grande corteo lungo le vie di Parigi, si presenta dunque come un pensatore pragmatico, perché sa che la politica è azione, che dunque scrive di politica per fare politica, che fonda le proprie posizioni filosofiche sull'empirismo inglese di Locke, Hume e Newton, i cui testi aveva conosciuto durante gli anni del soggiorno in Inghilterra e studiato intensamente nel periodo del sodalizio con Madame du Châtelet. Di conseguenza, il pensiero utopico è liquidato con ironia e divertito disprezzo, poiché ai suoi occhi il pensiero utopico contraddistingue chi, nutrendosi di sogni, finisce per rinunciare all'azione nel presente e alla lotta per le riforme.

¹⁰ Sulle trasformazioni del concetto di felicità nel XVIII secolo mi permetto di rinviare al mio *Una «candida» felicità. Le peripezie della coscienza borghese nei lumi francesi*, in «Filosofia politica», 2012, n. 3, pp. 399-417.

¹¹ G. Iotti, *Nota introduttiva a Candido*, in Id., *Racconti, facezie, libelli*, a cura di G. Iotti, Torino, Einaudi, 2004, p. 993.

¹² Voltaire, *Candido*, ivi, p. 248.

Voltaire insomma si configura quale pensatore realista e anti-utopista e proprio per questo figura per antonomasia dell'intellettuale moderno, il *philosophe*, che scende dal cielo delle idee e si confronta con la realtà nella sua contingenza¹³. Se assumiamo questo punto di vista, non c'è dubbio che il XVIII secolo segni il passaggio dall'utopia alla riforma. Un passaggio però che non fu lineare, ma dialettico, e dunque non privo di contraddizioni, come hanno mostrato gli studi di Franco Venturi¹⁴, nei quali lo studioso torinese ha ricostruito una relazione fra utopia e riforma al tempo stesso «scandalosamente creativa, libera e necessaria»¹⁵, dal momento che ha letto l'utopia non come antitesi, ma come nutrimento stesso della riforma, la quale a sua volta risulta attuazione, almeno parziale, proprio dell'utopia. Un passaggio però, quello dall'utopia alla riforma, che, proprio perché dialettico, si potrebbe anche intendere come la negazione del discorso utopico, poiché, come ha sottolineato Bronislaw Baczko, «l'affermazione totale della ragione coincide con il suo annientamento totale: nel mondo della verità razionale realizzata, qualsiasi esercizio del pensiero razionale diventa superfluo, senza oggetto»¹⁶. In definitiva, il «duello» a distanza fra *Il Principe* di Machiavelli, il testo realista per eccellenza, e *l'Utopia* di Moro, l'inventore del modello utopico, a più di due secoli di distanza e nella crisi della coscienza europea si sarebbe così concluso con la 'vittoria' del realismo politico, grazie all'autoaffermazione della scienza empirica, fondata sulla ragione cartesiana, e della moderna scienza politica, costruita sulla presunta

¹³ Cfr. D. Masseau, *L'invention de l'intellectuel dans l'Europe du XVIIIe siècle*, Paris, Puf, 1994.

¹⁴ Cfr. di Franco Venturi almeno *Settecento riformatore*, Torino, Einaudi, 1969; Id., *Utopia e riforma nell'Illuminismo*, Torino, Einaudi, 1970. Sul Settecento come secolo centrale per il discorso sull'utopia cfr. anche H. Hudde, voce *Utopie*, in *Dictionnaire européen des Lumières*, sous la dir. de M. Delon, Paris, Presses Universitaires de France, 1997, pp. 1078-1082.

¹⁵ G. Ricuperati, *Utopia, Settecento, illuminismo: un percorso storiografico*, in *Nell'anno 2000. Dall'utopia all'ucronia*, a cura di B. Bongiovanni – G.M. Bravo, Firenze, Olschki, 2001, p. 50.

¹⁶ B. Baczko, *L'utopia*, cit., p. 136.

volontà libera dell'individuo capace di costruire ordini politici che assicurano pace e sicurezza nel reale, e non più costretto a immaginare lontani luoghi in cui abitano felicità e giustizia.

Non c'è dubbio che questa sia stata l'autonarrazione e l'autorappresentazione che la modernità politica, almeno nel suo *mainstream*, ha proiettato di sé. Tuttavia il lavoro di scavo, decostruzione, genealogia condotto sui testi politici della modernità nel corso del XX secolo mostra che la questione è più complessa e diventa allora chiaro che il rapporto fra utopia e realismo non può essere risolto semplicemente con una decisione gordiana: o l'uno o l'altro modo di pensare la comunità politica. Innanzitutto siamo di fronte a due termini tanto connotanti il lessico politico europeo e occidentale, quanto complessi e stratificati. Se realismo è termine ambiguo¹⁷, utopia fin dal suo apparire è termine polisemico, con quella oscillazione fra *ou-topos* (non luogo) e *eu-topos* (luogo felice) che Moro stesso incide nel cuore del concetto, esplicitando in tal modo il ruolo critico-polemico sul presente che ogni discorso sull'utopia da lì in poi avrà e da cui non potrà più discostarsi¹⁸. Inoltre, come confermano anche i saggi che compongono questo numero di «Governare la paura», il discorso sull'utopia non è un discorso polisemico solo dal punto di vista semantico, ma «l'utopia è [anche] un fatto culturale proteiforme. La polisemia, addirittura la confusione terminologica, ne esprime, a suo modo, i molteplici aspetti e le diverse funzioni assunte nella storia»¹⁹. Ed è con questi molteplici aspetti e diverse funzioni che bisogna confrontarsi.

¹⁷ Cfr. P.P. Portinaro, *Il realismo politico*, Roma-Bari, Laterza, 1999, pp. 13ss.

¹⁸ È Ernst Bloch che in *Spirito dell'Utopia* (1918) sottolinea il connotato di critica che inerisce all'utopia. Cfr. L. Bazzicalupo, voce *Utopia*, in *Enciclopedia del pensiero politico*, a cura di R. Esposito – C. Galli, Roma-Bari, Laterza, 2005², pp. 884-885. Per la difficoltà di una definizione univoca cfr. anche A. Maffey, voce *Utopia*, in *Dizionario di politica*, dir. da N. Bobbio – N. Matteucci – Gf. Pasquino, Torino, TEA, 1992³, pp. 1214-1220.

¹⁹ B. Baczkó, *Finzioni storiche e congiunture utopiche*, in *Nell'anno 2000*, cit., p. 9. Per un quadro d'insieme sulla storia del concetto di utopia cfr. almeno L. Hölscher, *Utopie*, in *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*,

2. Gli anniversari sono occasioni importanti non solo per rinnovare nella memoria quali sono le nostre origini e da dove veniamo, né solo per rispolverare pagine di storia che rischierebbero altrimenti di essere inghiottite dal buio dello scorrere dei tempi, ma anche per fare discorso su di noi, sul nostro presente. Tornare a riflettere sul tema dell'utopia a cinquecento anni dalla prima apparizione a Lovanio dell'«aureo libello» di Thomas More, riaprire i termini dell'*ancienne querelle* fra realismo e utopia significa non solo compiere un lavoro di analisi storiografica e storico-concettuale su uno dei dibattiti polemici più importanti del pensiero politico moderno e contemporaneo, ma anche interrogarsi sulla 'classicità', e dunque sull'attualità, sulla presa sul reale di termini quali realismo e utopia.

Questi primi decenni del XXI secolo sembrano infatti avere definitivamente usurato i termini-concetto del lessico politico occidentale. L'accelerazione impressa da eventi nuovi e complessi, quali il crollo dei regimi socialisti, la crisi dello Stato sociale di diritto e delle democrazie rappresentative e la contemporanea incapacità da parte dell'Unione europea di diventare attrice di quella promessa di benessere, equità e libertà che il Welfare State democratico europeo del secondo dopoguerra aveva incarnato, le conseguenze della globalizzazione e le contraddizioni che si sprigionano fra nord e sud del mondo, fra uguaglianza e disuguaglianza, fra libertà di circolazione delle merci e politiche di repressione della migrazione, il ritorno della guerra e l'avvento dei nuovi fenomeni di terrorismo globale, il rinnovato ruolo politico delle religioni, il disordine dell'arena internazionale, i nuovi populismi, connotano il nostro tempo e incidono profondamente su quelle categorie di spazio e tempo attraverso le quali si sono dati nei

hrsg. von O. Brunner – W. Conze – R. Koselleck, Stuttgart, Klett-Cotta, Bd. 6, 1990, pp. 733-788; B. Bacsko, *Utopia*, in *Enciclopedia Einaudi*, Torino, Einaudi, vol. 14, 1981, pp. 856-920; V.I. Comparato, *Utopia*, Bologna, Il Mulino, 2006.

secoli della modernità tanto i discorsi sull'utopia quanto quelli sul realismo.

Se da un lato «nell'incertezza del nostro tempo, che è anche perdita della centralità della politica, della sua capacità di guida e governo, ciò non significa il ritorno dell'arte e della prudenza politica», perché se «con il tramonto delle ideologie e delle utopie, tutti ormai si dicono realisti [...], in realtà abbondano i realisti fasulli e quelli a corrente alternata, che con grande disinvoltura coniugano realismo e moralismo»²⁰; dall'altro lato nel consumarsi del nostro tempo come eterno presente, come godimento *hic et nunc*, nella perdita cioè della dimensione storica, sembra consumarsi anche la perdita della dimensione del possibile, e dunque del cambiamento e della trasformazione della società, che fin dalle origini connota la politicità del termine utopia. Tramonto dell'utopia dunque, nella crisi dell'ultima grande utopia novecentesca, l'Europa politica, e quindi anche tramonto del futuro, come sembra suggerire il recente dialogo fra Paolo Prodi e Massimo Cacciari²¹? Consegna a un presente di paure, violenze e devastazioni (sociali, politiche, ambientali) in cui la distopia si fa realtà e le speranze dell'utopia appaiono destinate al ricordo del passato?

Sono questi alcuni dei temi e delle sfide del presente su cui «Governare la paura» riflette ormai da diversi anni e che spiegano bene il perché di un numero come questo del 2016, dedicato nella prima parte alla ricostruzione storiografica di un dibattito centrale nella storia del pensiero politico moderno, quello fra le categorie di utopia e realismo, colto in alcuni dei suoi momenti salienti – i primi secoli della modernità, il XVI e XVII secolo, il momento post-rivoluzionario di costituzione storica delle istituzioni politiche moderne, il XIX secolo, il travaglio e la crisi di quelle istituzioni nella tragicità del XX secolo –, e nella seconda

²⁰ P.P. Portinaro, *Il realismo politico*, cit., p. 5.

²¹ Cfr. M. Cacciari – P. Prodi, *Occidente senza utopie*, Bologna, Il Mulino, 2016.

parte impegnato a fare il punto su una opposizione, realismo *versus* utopia, che sotto le lenti della ricerca scientifica risulta più che un'opposizione fattuale e concreta, un'opposizione polemica, politica dunque, e perciò produttiva di comprensione del reale.

Come mostra il saggio di Saffo Testoni, che ripercorre i temi portanti dell'opera di More, l'analisi del pensatore inglese, pur inaugurando il genere dell'immaginazione ideale che tanta fortuna avrà nella storia del pensiero politico europeo, è fortemente ancorata al suo presente storico, l'Inghilterra del XVI secolo alle prese con la trasformazione dell'ordine medievale tradizionale in ciò che sarà il nuovo ordine economico, sociale e politico della modernità, una trasformazione che genera ansie, insicurezze, paure e incertezze. Si delineano nelle pagine di More quelli che saranno i tratti del pensiero politico utopico, «l'insoddisfazione nei riguardi dell'esistente [...] e insieme la proiezione verso un altrove, un futuro»²². Attraverso un linguaggio ironico e paradossale (chi narra della vita a Utopia è il «contafrottole» Raffaele Itlodeo, nell'isola di Utopia ci sono fiumi senza acqua, Anidro, città che non si vedono, Amauroto), quella di Moro si mostra come un'analisi disincantata sulla realtà storica che configura l'utopia moderna fin dal suo atto di nascita «come costruzione razionale, proprio nella sua indagante paradossalità»²³. Un binomio, quello fra disincanto e utopia, che fa sì che l'utopia non sarà (come sarà poi accusata, come abbiamo visto sopra nel caso di Voltaire) puro sogno, illusione, vagheggiamento, ma sogno ad occhi aperti, immaginazione sì, ma a partire da una concezione drammatica dell'esistenza storica²⁴. Ed è per questo che appare quanto meno riduttivo leggere il discorso dell'utopia in contrapposizione radicale con

²² A. D'Orsi, *Guida alla storia del pensiero politico*, Firenze, La Nuova Italia, 1995, p. 140.

²³ M. Cacciari, *Grandezza e tramonto dell'utopia*, in M. Cacciari – P. Prodi, *Occidente senza utopie*, cit., p. 66.

²⁴ Cfr. C. Altini, *Introduzione. Appunti di storia e teoria dell'utopia*, in *Utopia. Storia e teoria di un'esperienza filosofica e politica*, a cura di C. Altini, Bologna, Il Mulino, 2013, in part. pp. 24ss.

quello realista, dal momento che entrambi condividono una lettura ossimorica della politica, tesa cioè a ben governare il male, come mostra il saggio di Gennaro Barbuto dedicato a due autori che tradizionalmente sono stati letti come i due campioni dell'opposizione realismo-utopia, Niccolò Machiavelli e Thomas More.

Non va dimenticato che nel pensiero dell'utopia confluiscono tre grandi filoni che segnano la trasformazione che investe la società europea tra Medioevo e Rinascimento: quello dei movimenti di riforma della Chiesa, quello dell'Umanesimo con la progettazione di ideali città razionali e quello tecnico-scientifico, che si propone di organizzare l'assetto sociale secondo i dettami della ragione sperimentale²⁵. Così il saggio di Enzo Baldini ripercorre i rapporti tra utopia e luteranesimo nel confronto fra l'isola di Utopia di Moro e il paese di Wolfaria di Johann Eberlin, costruzione utopica che dichiaratamente si ispira al modello moreano, ma di che di questo abbandona lo stile ludico immerso com'è nello spirito radicalmente riformatore del luteranesimo. Di un'altra aspirazione riformatrice cristiana, quella alla pace, il cui campione è Erasmo, si occupa invece il saggio di Francesco Raschi, a partire dal rapporto personale fra Moro e Erasmo, come conferma il titolo in greco di una delle sue opere più famose il *Moriae encomion*, *l'Elogio della follia*, per indagare come il realismo dell'utopia di Moro si manifesti laddove nel perseguire l'utopia erasmiana della pace giunge a teorizzare la guerra giusta e la giusta esportazione del modello di governo pacifico di Utopia al di là dei suoi confini. Dell'influenza del pensiero dell'utopia nell'Umanesimo italiano si occupa invece il saggio di Annarita Angelini, che compara il paradigma della *bene ordinata res publica* con la geometria che regola Utopia. Ne viene un modello tanto architettonico quanto politico, riscontrabile nei lavori di Doni, Filarete, Patrizi e Contarini, che ha l'obiettivo di superare il distacco, la contrapposizione fra la realtà

²⁵ Cfr. P.P. Portinaro, *L'utopia tra geopolitica e biopolitica*, ivi, in part. pp. 201-202.

disordinata e l'ordine perfetto dell'isola di Utopia (non è un caso infatti che gli abitanti di Utopia abbiano tagliato l'istmo che collegava l'isola alla terraferma): il modello della città bene ordinata si presenta infatti come un modello architettonico, urbanistico e politico realizzabile perché razionale e, dunque, potenzialmente universalizzabile, dal momento che «il tratto comune di questi progetti di razionalizzazione dello spazio urbano è il loro tendere all'omogeneità»²⁶.

Come notavo sopra, il discorso sull'utopia è tanto un discorso sullo spazio quanto un discorso sul tempo. La centralità dell'elemento del tempo emerge con evidenza dal saggio di Paolo Costantino Pissavino, che si concentra sul rapporto tra dottrina della Ragion di Stato e pensiero dell'utopia fra XVI e XVII secolo, che Pissavino legge come due dottrine tese entrambe alla conservazione dello Stato, cioè alla sua durata. Ma il tempo «nuovo» della modernità emerge con tutta la sua carica drammatica nel XVII secolo, il secolo delle guerre civili di religione, che culminano da un lato nella guerra dei Trent'anni, dall'altro nella prima sanguinosa rivoluzione inglese. Il XVII è il secolo che mostra la crisi dell'antica virtù aristotelica della *phronesis*, la prudenza della ragion di Stato, e che rivela che invece che bene ordinato e gerarchicamente in posizione di supremazia nella scala degli esseri viventi, l'uomo è disordinato come ogni altro animale, costituito com'è da un groviglio di passioni e razionalità. Un secolo dominato dalle passioni che contraddistinguono l'animo umano, *in primis* la paura – la paura della morte, come insegna il *Leviatano* di Thomas Hobbes –, ma anche la speranza che attraversa le pagine del *Trattato politico* di Spinoza. Passioni tumultuose quelle dell'animo umano, davanti a cui però il pensiero politico non recede, ma, al contrario, assume, proponendosi di governarle e addomesticarle con la ragione per garantire la convivenza pacifica fra gli individui. Un secolo di passioni e politica, come è stato

²⁶ Ivi, p. 202.

definito²⁷, che produrrà una nuova elaborazione teorica delle passioni, che emerge dai testi di Descartes, Hobbes e Spinoza, e dell'antropologia politica, che nello spazio dello Stato sovrano troverà il nuovo spazio politico in cui abitare.

A partire da questa originaria crisi, la modernità politica si autorappresenta come costruzione razionale, e perciò reale, o meglio realizzabile, e utilitaristica, e perciò improntata al realismo, tesa com'è a garantire al soggetto ciò che al soggetto è rappresentato di volta in volta come il proprio interesse (l'aver salva la vita, la garanzia dei diritti di natura, la libertà della proprietà, ecc.). Dunque, in prima battuta la modernità politica sembra volere chiudere i conti con l'utopia. Non è più tempo di sognare o narrare di luoghi utopici, dove gli uomini vivono in armonia, in pace e felici, non esistono modelli ideali da contemplare e a cui tendere, ma l'ordine e la sicurezza vanno costruiti in un futuro che ora si apre all'uomo, grazie alla potenza della ragione del *cogito* cartesiano. Ma questa è una lettura già polemica dell'utopia. Infatti, il criterio utilitaristico della ragione moderna è ben presente anche nelle pagine di Moro, per esempio nei principi che reggono l'etica degli abitanti di Utopia o nella costituzione del diritto penale²⁸. Reinhart Koselleck ha sottolineato a questo proposito che il termine utopia comincia a entrare nel lessico politico solo attorno al 1620, vale a dire cent'anni dopo la pubblicazione del libro di Moro, e «da politicizzazione dell'espressione nel senso del suo impiego attuale nella lotta politica del Parlamento, degli organi di partito o dei pamphlet avviene in primo luogo durante la

²⁷ Cfr. F. Cerrato, *Un secolo di passioni e politica. Hobbes, Descartes, Spinoza*, Roma, DeriveApprodi, 2012. Sul rapporto fra passioni e politica come costitutivo della modernità cfr. almeno R. Bodei, *Geometria delle passioni. Paura, speranza, felicità: filosofia e uso politico*, Milano, Feltrinelli, 1992²; P. Ginsborg – S. Labate, *Passioni e politica*, Torino, Einaudi, 2016.

²⁸ Cfr. su ciò P.P. Portinaro, *L'utopia tra geopolitica e biopolitica*, cit., p. 208.

Alla ricerca dell'utopia?

Rivoluzione inglese»²⁹. Dunque utopia è il termine polemico, in quanto critica delle patologie della società presente, con il quale il pensiero dello Stato sovrano fa implicitamente i conti. Da questo punto di vista si possono leggere da un lato il saggio di Francesca Russo, dedicato al *Nouveau Cynée* di Emeric Crucé, la cui pubblicazione nel 1623 dà inizio a un'importante produzione di progetti di pace internazionale che avrà il culmine con la pubblicazione di *Per la pace perpetua* di Kant. Utopia o realismo? Di nuovo, è difficile e forse anche poco interessante sciogliere il dilemma con una decisione gordiana; piuttosto non si può che notare che è a partire dall'opera di Crucé che si fa strada l'idea che la pacifica convivenza tra i popoli sia valore centrale di ogni riflessione sulla costituzione di un ordine politico internazionale che tanta parte avrà, e continua ad avere nonostante tutto, nella dinamica delle relazioni internazionali.

Da un'altra prospettiva, diversa ma non opposta, il saggio di Riccardo Caporali lavora sul rapporto carsico fra il «realista» Spinoza e l'«utopista» More, riconoscendo punti di comunanza nella centralità che entrambi riconoscono alla ragione, nell'elemento della religione naturale, in una morale eudemonistica (il tema della felicità in More, della gioia e del piacere in Spinoza), in quella sorta di pacifismo repubblicano che sta alla base della teoria della guerra tanto in Moro quanto in Spinoza. Elementi tutti che fanno parte dell'ossatura della modernità politica, e che ne rivelano con sguardo realista sia l'origine di disordine, angoscia, violenza e morte (di cui le guerre civili di religione furono l'esperienza storica più drammatica per la coscienza europea), sia la consapevolezza della contingenza della ragione umana nella sua pretesa (utopica?) di volere normare o progettare la realtà.

²⁹ R. Koselleck, *L'utopia del tempo* (2006), in Id., *Il vocabolario della modernità*, Bologna, Il Mulino, 2009, p. 134.

Ma è nel XVIII secolo che, come ricordavamo all'inizio di queste pagine, avviene uno snodo centrale nella nostra storia, poiché si produce il passaggio dalle utopie spaziali alle «ucronie», le utopie proiettate nel tempo a venire, passaggio che Baczko ha definito la «storizzazione dell'utopia»³⁰: il discorso utopico più che fondato sull'alterità dello spazio (l'isola rispetto alla terraferma) – un'alterità ormai impossibile da immaginare dato che la realtà mostra che non esistono luoghi altri, perché tutte le terre del pianeta sono state 'scoperte' dagli europei – si costruisce ora a partire da una nuova alterità pensabile, l'alterità del tempo. «È così proprio il tempo che, a partire dal secondo Settecento, modifica lo spazio, lo lavora assiduamente, lo proietta in un altrove sorprendentemente riconoscibile e lo rende nel contempo del tutto immaginario»³¹. Modello di questo passaggio è il romanzo *L'An deux mille quatre cent quarante* di Louis-Sébastien Mercier, apparso nel 1770, in cui l'autore immagina di addormentarsi e di risvegliarsi vecchio di settecento anni nella Parigi del 2440, dove grazie a una rivoluzione pacifica si è realizzata una società organizzata secondo i precetti della scienza illuminista. Koselleck ha sottolineato che la novità del romanzo di Mercier non è tanto nel contenuto dell'utopia (si tratta ancora una volta del racconto di una società bene ordinata e pacifica), quanto nel fatto che essendo proiettata nel futuro e non in un altrove spaziale potenzialmente visitabile, è un puro prodotto della mente e non può più essere raccontata come un'esperienza che un viaggiatore ha fatto, secondo il modello moreano. E ciò fa sì che l'autorevolezza dell'ucronia sia pienamente risolta nell'autorevolezza di colui che ha avuto la visione del futuro. D'altra parte, la differenza fra la Parigi del 1771 e la Parigi del 2440 descritta nelle pagine del romanzo di Mercier mette a tema anche una nuova concezione del tempo che racconta, anticipando le filosofie

³⁰ B. Baczko, *Utopia*, cit., p. 988.

³¹ Cfr. B. Bongiovanni, *La duplice carriera di un concetto. Utopia-eutopia-distopia e ucronia-ucronia-discronia*, in *Nell'anno 2000*, cit., p. 203.

della storia ottocentesche, che il futuro è necessariamente diverso dal presente, perché ne è un suo progresso, e che allo stesso modo anche il passato si differenzia dal presente. Si determina allora quel salto qualitativo che «è una delle esperienze-soglia della seconda metà del Settecento e un suo elemento è la temporalizzazione dell'utopia. [...] Il concetto di "utopia" assume un carattere politico generale che si riferisce a progetti di possibili ordini politici nella prospettiva della loro realizzabilità e non in quella della loro irrealizzabilità. Ciò significa che il concetto di "utopia" diventa il concetto di una prassi politica con ambizioni generali»³². A partire dal XVIII secolo l'utopia coniuga così in sé tanto la caratteristica di critica del presente, quanto di anticipazione del futuro. L'esperienza della Rivoluzione francese amplificherà fortemente questa duplice connotazione, rilanciando il tema della perfettibilità dell'uomo e della possibilità della realizzazione della giustizia in terra, in un futuro che è prossimo, rendendo al tempo stesso evidente quanto anche il discorso sull'utopia sia pienamente interno al discorso politico della modernità, dal momento che, sempre a partire da una critica del presente, ne condivide gli elementi di progettualità storico-politica della realtà secondo modelli di razionalità calcolatoria, di prevedibilità e di ordine sovrano.

Questo tornante nel concetto di utopia si rafforza nell'Ottocento, un secolo nel quale assistiamo al superamento dei paradigmi più tradizionali del discorso utopico (dal viaggio immaginario al progetto di legislazione ideale), e «l'utopia tende a essere 'portata' dall'immagine progressiva e ottimistica della storia, vista come un laboratorio di esperienze anche di tipo tecnico-sociologico»³³. Ne sono esempi la società industriale immaginata da Saint-Simon, la società armonica pensata da Fourier o la comunità di New Harmony di Owen, progetti sociali che Engels definirà

³² R. Koselleck, *L'utopia del tempo*, cit., pp. 142-143.

³³ L. Bazzicalupo, voce *Utopia*, cit., p. 885.

sì utopistici in *L'evoluzione del socialismo dall'utopia alla scienza* (poiché non giustificano sulla base di un'analisi scientifica delle condizioni storiche delle dinamiche capitaliste la loro proposta di società socialista), e che tuttavia condividono con il socialismo scientifico di Marx ed Engels l'idea che una società alternativa non è l'immaginazione di un luogo lontano o di un tempo lontano, ma che una società alternativa può essere progettata e realizzata sperimentalmente nel presente. L'utopia non è più un'immaginazione alternativa, e tuttavia al limite dell'irrealizzabile nel campo delle possibilità umane, ma assurge a progetto sociale scientificamente fattibile, teso a superare le contraddizioni del sistema industriale capitalistico³⁴.

Va però anche notato che nell'Ottocento «la categoria di *utopista* poteva essere impiegata come caratterizzazione negativa contro qualsiasi nemico politico. I socialisti dicevano che i capitalisti erano utopisti perché credevano di poter sbarrare il passo al socialismo. E i capitalisti dicevano che i socialisti erano utopisti perché credevano di poter realizzare qualcosa che in base alla natura dell'uomo non può essere realizzato»³⁵. Proprio questo connotato negativo che inerisce al termine ci permette di comprendere il perché della diffidenza del movimento anarchico ottocentesco nei confronti dell'utopia – di cui il saggio di Claudio De Boni analizza nello specifico il caso francese nella seconda metà del XIX secolo –, che vede una frequentazione solo saltuaria da parte di scrittori anarchici del genere utopico, segno che la rappresentazione di società ideali pianificate con sistematicità è per lo più letta dagli anarchici come una costruzione intellettualistica e nella sostanza autoritaria. Una critica importante quella che viene dal movimento anarchico. Se, come riconoscerà qualche anno più tardi Ernst Bloch nel suo *Spirito dell'utopia* (1918), l'utopia ha una funzione

³⁴ Cfr. E. Antonetti, *Realtà e utopia nel socialismo utopico*, in *Il realismo politico e la modernità*, a cura di G. Dessi – M.P. Paternò, Roma, Edizioni Nuova Cultura, 2005, pp. 55-86.

³⁵ R. Koselleck, *L'utopia del tempo*, cit., p. 153.

positiva nella storia, poiché, attraverso lo strumento della critica, agisce come forza propulsiva reale nella storia, è un metodo che permette di opporsi alla datità del reale, è l'apertura sul possibile – funzione che intesa come evenienza della libertà della contingenza sarà riconosciuta anche dagli autori della Scuola di Francoforte (e penso a *Dialettica negativa* di Adorno, a *Fine dell'utopia* di Marcuse, o ai lavori di Max Horkheimer, che ha però una posizione più complessa, come mostra il saggio di Maria Antonietta Falchi, che va dal riconoscimento del ruolo rivoluzionario che l'utopia ha avuto nella storia all'accusa che possa sostenere una visione conservativa del reale) –, tuttavia è proprio nel passaggio fra il XIX e il XX secolo che quelle che erano state considerate caratteristiche progressive dell'utopia (la progettualità razionale, la 'scientificità', la rigida organizzazione della società) svelano il proprio lato oscuro, la dimensione potenzialmente totalitaria.

Il XX secolo si apre infatti con l'annuncio del nichilismo e la crisi della fiducia moderna e razionalistica nelle capacità del soggetto di dominare il mondo e della storia di spiegare il corso degli eventi umani. Le strutture sociali, politiche e economiche che determinano la vita dell'individuo rivelano drammaticamente la propria artificialità, il proprio essere solo rappresentazione e si scoprono improvvisamente maschere tragiche che nascondono la realtà nichilistica del mondo. Invece di liberare il soggetto dalla paura della morte e dal caos dello stato di natura, secondo l'ideologia della modernità, esse rivelano il proprio dominio sul soggetto e lo stringono all'interno della gabbia d'acciaio weberiana e della potenza catastrofica della tecnica. È la percezione dei rischi tragici che la crisi della società europea mostra nei primi decenni del Novecento che porta allora Romano Guardini a richiamare la necessità di un ritorno a un tempo antico connotato da un rinnovato rapporto con il trascendente, un tempo utopico e eutopico al tempo stesso, come lo definisce Carlo Morganti nel suo saggio. Ma è anche l'evidenza del ruolo che il discorso

utopico ha avuto nel passaggio dall'escatologia alla secolarizzazione, come nota Eric Voegelin nell'intensa analisi che il filosofo tedesco dedica a *Utopia* di More e che viene analizzata nel saggio di Mario Tesini.

Di fronte alla crisi della società borghese, all'implodere delle forme dello Stato nei totalitarismi, all'esplosione della violenza del potere che contrassegna il XX secolo, l'utopia si trasforma o, meglio, svela il proprio doppio negativo, la distopia, alla cui analisi sono dedicati i saggi di Manuela Ceretta e Diana Thermes. Nei romanzi di Zamjatin, Huxley, Orwell, Bradbury o Philip Dick ritorna al centro del discorso la paura, da cui il progetto moderno aveva promesso di liberare l'uomo; una paura però di segno rovesciato rispetto a quella produttiva di ordine politico che segna le pagine del *Leviatano* di Hobbes, poiché quella che emerge è «l'immagine di un mondo gestito tecnocraticamente, con esseri umani programmati biologicamente in vista della funzione sociale che devono svolgere rigidamente»³⁶ o di una società in cui la sicurezza che garantisce la libertà del soggetto all'interno dell'ordine dello Stato si è rivolta in una sorveglianza totale e in un dominio delle coscienze.

3. In definitiva, ritengo che il pensiero dell'utopia possa essere compreso come un pensiero antinomico che nella prima modernità si dà come pensiero che pensa lo spazio politico e il suo ordine in una maniera differente, per quanto non opposta, rispetto a quella linea realista che pensa la forma moderna dello Stato, lo Stato sovrano rappresentativo; che in seguito attraversa in maniera sotterranea, ma costante, tutta la piena modernità, l'epoca che segna l'imporsi della forma sovrana dello Stato e della dialettica fra Stato e società; e che infine riemerge, seppure carsicamente e per lo più con il volto gemello della distopia, nel XX secolo, che non a caso è il secolo della crisi dello Stato, il secolo in cui il potere ha mostrato il proprio doppio volto di violenza, dominio, pretesa

³⁶ C. Altini, *Appunti di storia e teoria dell'utopia*, cit., p. 39.

di totalità, presa sulla nuda vita. L'utopia allora diventa non certo la fuga da un mondo che pure si mostra in tutta la sua tragicità, ma appare come la possibilità di pensare e praticare il presente non come risolto in sé, ma costantemente in tensione a partire da un'antinomia produttiva che è appunto quella fra realtà e utopia.

Su questa antinomia produttiva si interrogano i saggi che costituiscono la seconda parte di questo numero di «Governare la paura». Una «variabile disarmonia» quella fra realismo e utopia, come la definisce nel suo saggio Vittor Ivo Comparato, che ne ricostruisce la storia concettuale; o una comune tensione normativa, come nota nel suo saggio Giovanni Giorgini, quella che attraversa entrambi i termini, volta com'è a indicare che cosa l'uomo politico dovrebbe fare e qual è la funzione dell'ordine politico, e che si differenzia solo nella diversa antropologia politica che sottende le due correnti di pensiero che attraversano tutto il pensiero politico occidentale a partire da Tucidide e Platone. Sulla presunta opposizione di utopia e realismo si interroga anche il saggio di Sergio Belardinelli, il quale soprattutto evidenzia il rischio sotteso al *versus* che tradizionalmente oppone i due termini, e cioè che, arroccandosi in un'opposizione reciproca, utopia e realismo vengano assunti come forme di «religioni politiche», con gli esiti tragici che in questa opzione ci sono, come insegna la storia del Novecento.

Se come ha notato Cacciari, «l'utopia è fattore determinante del pensiero che ha informato di sé l'attuale "vittorioso capitalismo", così come, trasformandosi, o anzi capovolgendo il proprio segno, è fattore determinante delle forze reali che l'hanno combattuto o hanno creduto di combatterlo»³⁷, in un presente come il nostro, quando il capitalismo globalizzato permea a tal punto di sé la realtà che non ha più bisogno della spinta utopica per imporsi e quando allo stesso tempo diventa sempre più difficile identificare quello che almeno fino agli anni Settanta

³⁷ M. Cacciari, *Grandezza e tramonto dell'utopia*, cit., p. 128.

del XX secolo si è chiamato il soggetto rivoluzionario, stiamo assistendo al trionfo del realismo e alla sconfitta dell'utopia? O non è forse che quella dialettica critica di realtà e utopia che attraversa soprattutto il pensiero politico moderno e che è alla base anche dei processi di costituzionalizzazione e soggettivazione delle forme della politica che la modernità ha prodotto, non prevede la sopraffazione di un termine sull'altro, ma il loro incessante confliggere, pena lo sprofondare in un'angoscia eterna, in un presente dominato solo da paure e perdita di speranza, in cui il nuovo, l'evento che innova e produce libertà, non appare più possibile? Su questa questione si interroga il saggio di Gianfranco Borrelli, laddove recupera nell'analisi della relazione fra realismo e utopia il tema del limite, dei bordi dell'utopia e della costituzione presente di corpi utopici resistenti, per riprendere il linguaggio foucaultiano, e capaci perciò di costituire spazi radicalmente altri.

Giunti alla fine di questo viaggio nel racconto utopico della modernità e nella dialettica contraddittoria fra realismo e utopia, emerge con evidenza qual è l'interrogazione filosofico-politica che lo studio della storia del concetto di utopia pone a noi e al nostro tempo. A me sembra che ci venga restituita un'interrogazione urgente sul senso del tempo, o meglio sull'esaurirsi di una certa idea di tempo che tanto lo sguardo realista *à la* Thomas Hobbes quanto lo sguardo utopista *à la* Thomas More condividono e che con espressione mutuata da Koselleck può essere definita un nuovo «ordine del tempo» (e dunque non solo dello spazio), che è nuovo perché aperto sul futuro. La crisi politica, sociale, epistemologica del nostro presente è segnata anche dal progressivo chiudersi di questa apertura, o meglio dal suo rivelarsi come un'illusione ottica, la rappresentazione di qualcosa che non c'è e che ci ha fatto perdere lo sguardo su ciò che materialmente esiste. «Da questo punto di vista, per Koselleck, la crisi della modernità non è l'esito del progressivo

esaurimento di una grandiosa utopia emancipatoria, bensì la sua più compiuta espressione: il prodotto di una cultura troppo impegnata ad immaginare il futuro per potere affrontare con la necessaria ponderazione i difficili compiti del presente»³⁸. Fine dell'utopia, fine dello Stato, fine del soggetto, fine della storia? È questa la dura parola che il nostro presente tragico ci consegna?

La risposta a questo interrogativo è «Benvenuto nel deserto del reale» come dice Morpheus, il capo della resistenza a Zion, risvegliando Neo, l'eroe che nel film *Matrix* può salvare l'umanità dal sonno-sogno distopico in cui le macchine hanno precipitato gli umani, mostrandogli il panorama di macerie di quel che resta di Chicago dopo una guerra globale? O non è possibile guardare il tempo e dunque anche il nostro presente con uno sguardo differente da quello prodotto dalle lenti che la modernità ci ha messo sul naso, guardare cioè da un altro punto di vista, un punto di vista eccedente, perché escluso dalla linearità razionale del tempo?

Mi riferisco alla differenza dello sguardo femminile, su cui si sofferma l'ultimo saggio di questo nostro lavoro, il saggio di Rita Monticelli. Come mostra l'utilizzo del genere utopico nell'ambito del pensiero femminista, lo sguardo di genere infatti non vede qualcosa d'altro, ma vede in modo diverso, vede ciò che eccede, tutto ciò che è stato escluso dalla politica razionalmente ordinata costruita dal progetto utopico della modernità. È il *minority report* che Steven Spielberg, nel film tratto dall'omonimo racconto distopico di Philip Dick, assegna alla preveggenza di Agatha, l'unica precong donna, che non a caso è colei che vede diverso, una visione differente che proprio per questo può salvare la vita, all'opposto delle visioni degli altri due precong maschi che consegnano alla reclusione e alla morte. Uno sguardo differente che riapre il campo sulla realtà, sulla sua eccedenza, su quella politicità in movimento che

³⁸ L. Scuccimarra, *Presentazione*, in R. Koselleck, *Il vocabolario della modernità*, cit., p. XV.

Maria Laura Lanzillo

continuamente sfugge a ogni tentativo di definitiva costituzione, a ogni definito progetto normativo e prescrittivo, sfidando ancora una volta tanto il campo realista quanto quello dell'utopia nel ricominciare a pensare concretamente le forme della nostra convivenza politica, a partire da una nuova consapevolezza e da una nuova responsabilità nei confronti del mondo e delle donne e degli uomini che lo abitano.