

Il 6 agosto 2011 ci ha prematuramente lasciati Maria Moneti, professore ordinario di Filosofia morale nel Dipartimento di Filosofia dell'Università di Firenze. Per ricordarne la figura, presentiamo il testo inedito di una sua relazione tenuta al Convegno 'La città dell'uomo' (Rimini, 2-4 aprile 2004). La presentazione di questo scritto negli Annali è possibile grazie a Tommaso Codignola, che lo ha generosamente messo a disposizione e ne ha autorizzato la pubblicazione.

*Le pagine che seguono riguardano un tema che è stato costantemente presente nella produzione scientifica di Maria Moneti: tra le prime pubblicazioni sono infatti da annoverare un'antologia di scritti di Charles Fourier (1971) e l'importante volume *La meccanica delle passioni. Studio su Fourier e il socialismo critico-utopistico* (1979), seguiti dai due volumi dedicati alla storia dell'utopia e del pensiero utopico, *L'isola che non c'è e i suoi abitanti* (1992) e *Utopia* (1997), senza dimenticare l'intersecazione con l'altro grande tema che è sempre stato al centro dei suoi interessi scientifici, e cioè la filosofia classica tedesca (Hegel e il mondo alla rovescia, 1986, e il saggio «Es ist doch süß sich Staatsverfassungen auszudenken, die den Forderungen der Vernunft entsprechen»: Kant è un utopista?, nel volume *Diritto, politica e moralità in Kant*, pubblicato nel 2004 con Alessandro Pinzani).*

*Il saggio presenta un rapido excursus che tocca le tappe fondamentali della storia dell'utopia come genere letterario, a partire dal vero e proprio 'atto fondativo' costituito dall'*Utopia* di Thomas More, con alcuni accenni all'utopia come collezione popolare di immagini, di miti e di rappresentazioni, secondo la distinzione tra 'utopia' e 'utopismo' che Maria Moneti ha tematizzato in modo più approfondito altrove.¹ L'interesse preminente di queste pagine consiste tuttavia nella parte finale del testo, dove Moneti compie una sorta di bilancio critico dell'utopia e dello scacco storico che essa ha subito nel XX secolo (la sua «bancarotta»), in ragione delle trasforma-*

¹ Cfr., ad esempio, M. Moneti, *Utopia*, La Nuova Italia, Scandicci 1997, pp. 4-6.

zioni che hanno caratterizzato la filosofia morale e politica, da una parte, e la stessa organizzazione sociale e urbana delle città, dall'altra; queste due mutazioni hanno un duplice effetto, sull'utopia come produzione scientifica (letteraria o saggistica) e sull'utopismo come immaginario collettivo. Le nuove 'utopie' filosoficamente possibili hanno i due maggiori esiti nella teoria della giustizia di John Rawls, che individua le regole procedurali quali vincoli alla costruzione di una società giusta, e nella proposta di Hans Jonas, che rifiuta il principio speranza di Ernst Bloch – che, tra l'altro, individua nella mancanza costitutiva dell'essere umano una molla dell'immaginario utopico – sostituendo alla speranza l'«euristica della paura», quale fondamento di un'etica della responsabilità che sappia frenare il desiderio di dominio caratteristico della tecnica moderna. La crisi dell'utopia non coinvolge soltanto la sua espressione più direttamente 'scientifica'. Qui il tema specifico del saggio viene declinato secondo le caratteristiche assunte dallo spazio della città nell'epoca contemporanea, che rendono impossibile pensarlo come dimensione geometricamente perfetta, secondo i canoni razionali dell'utopia moderna, e la crisi è, al tempo stesso, urbanistica e politica. Questa doppia dimensione della crisi si congiunge, a sua volta, alla problematizzazione evidente a cui vanno incontro i concetti stessi che stavano a fondamento dell'utopia moderna della città come 'città dell'uomo': la razionalità, certo, ma soprattutto la nozione stessa di 'uomo', la cui portata universalistico-illuminista viene ora minacciata dalla crescente diffusione delle biotecnologie e dalla realizzazione prefigurata o già in atto del post-umano o, comunque, messa in discussione dal riconoscimento della dualità di genere dell'essere umano, che esige una sua traduzione nell'organizzazione socio-politica degli spazi abitati. E tuttavia lo scritto si chiude con un invito all'ottimismo di un'«utopia post-moderna», che abbandoni le aspirazioni olistiche, rivoluzionarie e distruttive in vista di una ricostruzione dal 'punto zero' dello spazio urbano e politico, per fare posto ad una navigazione 'a vista', sicuramente prudente, capace di fare a meno di fari che indichino la via, nella consapevolezza che le falle dell'imbarcazione si devono riparare in viaggio, di volta in volta e solo provvisoriamente. (Matteo Galletti)

Città e utopia

MARIA MONETI

The spirit of modern utopia was to state the primacy of planning on the reparation, conservation, and reformation of reality and the view that we should destroy what already exists and start again from the beginning in order to build something rational and good. In this paper Maria Moneti sketches out some aspect of the history of utopian thought from the modern rationalism to its decline in the contemporary age. The 'bankruptcy' of utopia as philosophical and literary genre has swept away also the need to imagine the 'ideal city'. At the end of this path, a first balance seems to suggest a post-modern utopia which nourishes more modest ambitions than its modern version and aims at keeping and respecting the world where we live.

Keywords: *utopia, urban planning, ethics, political philosophy.*

Nel 1516 esce a Lovanio un libro destinato ad avere un'immensa fortuna e a dare il nome non solo a un genere letterario, ma addirittura a una forma di pensiero. Si tratta del *De optimo reipublicae statu deque nova insula Utopia* dell'umanista Thomas More, amico di Erasmo, uomo politico al servizio di Enrico VIII, in seguito fiero oppositore del suo sovrano quando questi rompe con la chiesa di Roma dando vita allo scisma anglicano. Caduto in disgrazia, More affrontò con coerenza e coraggio la condanna alla pena capitale, senza ritrattare e accettando fino in fondo la sua sorte. Lo scritto di cui stiamo parlando fu composto durante una missione economica e politica in Belgio, dunque nel pieno di un'attività ben concreta e radicata negli interessi commerciali del suo paese: l'iniziatore del genere 'utopico' non fu un sognatore o un 'legislatore a tavolino', ma un uomo che conosceva in modo approfondito le dinamiche della vita politica ed economica degli stati, e che aveva dedicato a queste attività la parte più importante della sua esistenza. *L'Utopia* di More non è il primo libro che tratta dello stato perfetto – basta pensare, per l'antichità, alla *Repubblica* di Platone – ma è unanimemente considerato il capostipite del genere utopico: un genere la cui caratteristica principale consiste nel descrivere un mondo immaginario che viene presentato come

un modello ideale. Il nome – *Utopia* – condensa in sé questo duplice significato: un *Non-Luogo*, un paese dichiarato inesistente fin dal nome, ma di cui si descrive la realtà fin nei minimi dettagli, e insieme un *Buon-Luogo*, un mondo ideale: la parola gioca infatti sull'ambivalenza di quella U iniziale, che può essere 'ou' come negazione e 'eu' come avverbio che significa 'bene'. È significativo che il libro abbia avuto subito un grandissimo e impreveduto successo e abbia provocato un'ondata di imitazioni: narrazioni di viaggi immaginari nel corso dei quali si scopre un'isola sconosciuta oppure una città felice nascosta al resto del mondo da barriere naturali, modelli ideali di società ben organizzate, armoniche, non conflittuali, felici. Nel moltiplicarsi di queste opere si può vedere, certo, una moda letteraria, ma c'è qualcosa di più: c'è il venire allo scoperto di un bisogno intellettuale che era evidentemente nell'aria e che l'opera di More aveva intuito e suscitato, bisogno di criticare radicalmente il mondo esistente e di ricominciare da capo, con una realtà interamente nuova, priva di radici e di legami con la storia e la tradizione, un mondo ideale giustificato solo dalle sue basi razionali. Il senso di questo genere letterario, e dell'impresa filosofico-politica cui dà luogo, emerge da alcune considerazioni che, oltre un secolo dopo, sono sviluppate da Cartesio nella seconda parte del *Discours de la méthode*. Secondo Cartesio una città costruita in una volta sola sulla base di un progetto unico, risulta migliore di un'altra che sia invece stata costruita nel tempo, con successive aggiunte, senza alcun piano, ma per crescita spontanea e per opera di costruttori diversi; anche se la seconda possedesse monumenti insigni e singole costruzioni di grande bellezza, l'insieme risulterebbe disordinato e caotico, mentre la prima città risulterebbe bella e ben ordinata per il solo fatto di essere stata concepita e costruita interamente secondo un piano. Lo stesso, dice Cartesio, vale per un *corpus* legislativo: la ragione per la quale ammiriamo la legislazione di Sparta non è che le leggi, singolarmente prese, siano particolarmente buone – anzi alcune appaiono discutibili – ma il fatto che si tratti di un *corpus* omogeneo e sistematico, dovuto alla mano di un unico legislatore. Sarebbe dunque meglio costruire nel vuoto, avendo prima distrutto ogni realtà preesistente e ripartendo da zero, piuttosto che cercare di migliorare ciò che c'è con correzioni o aggiunte. Possiamo dire che lo spirito dell'utopia moderna, nel suo complesso, sia interamente racchiuso in questa osservazione cartesiana e nelle sue implicazioni: il primato del progettare rispetto all'aggiustare, al conservare e al riformare l'esistente, e quindi l'idea che per costruire qualcosa di razionale e buono occorra distruggere ciò che esiste e ripartire da zero. Questa radicalità non va tuttavia intesa alla lettera, nel senso di un agire rivoluzionario: lo stesso Cartesio, nel fare le osservazioni citate, avverte che nella realtà non si può procedere in que-

sto modo perché ne deriverebbero violenze e disordini. È quindi chiaro che la radicalità progettuale dell'utopia – e questo è il secondo aspetto, di tipo epistemologico – è analoga a quell'impresa di azzeramento e rifondazione del sapere che, appunto, è l'idea centrale del *Discours* cartesiano, vero e proprio manifesto della modernità e del suo spirito radicalmente innovatore. La caratteristica principale della città utopica è la sua assoluta regolarità: ogni edificio deve essere concepito razionalmente sulla base delle funzioni che vi si devono svolgere e la planimetria della città deve essere geometricamente regolare. Fa parte della razionalità globale del progetto utopico questa regolarità geometrica della progettazione urbanistica. C'è nel pensiero utopico un primato dell'ordine, quasi una ossessione, rispetto all'idea di una realtà in sviluppo, di un divenire che comporterebbe necessariamente stati di transizione e, dunque, di parziale disordine, di aggiunte e di cambiamenti di rotta, dunque di incoerenze. Oltre all'isolamento spaziale, che preserva la perfezione utopica tenendola al riparo da relazioni con il mondo esterno, l'utopia comporta anche un isolamento temporale, o meglio un azzeramento della dimensione diacronica, un'immobilità assoluta, che è l'unico *status* compatibile con l'idea di perfezione. Quanto al primato del *progetto* rispetto all'accadere spontaneo, esso è da intendersi nel duplice senso, *urbanistico* e *politico*. La città ideale nasce tutta insieme, in una volta, da un'idea globale e non sulla spinta di un agire pluralistico e non coordinato: in quanto spazio fisico, urbano, come si è detto, è una realtà pianificata e costruita in modo geometrico-razionale. Ma la città ideale è anche *civitas*, nel senso politico del termine, e quindi un'aggregazione di uomini e di attività che devono essere pensate e pianificate nella loro globalità: una volta definite nella loro perfezione esse non devono essere soggette alle dinamiche spontanee dell'agire degli uomini o al caso. L'elemento centrale del pensiero utopico è dunque un razionalismo estremo, anche se coniugato a una sbrigliata immaginazione: si tratta di pensare un mondo in cui ogni elemento è sottratto all'accidentalità e al disordine, in cui tutto è razionalmente coordinato e organizzato. E quando si dice tutto si deve intendere, alla lettera, che l'intera esistenza degli abitanti della città ideale è sottoposta a questo spirito pianificatore e ordinatore. Senza reale distinzione tra sfera pubblica e sfera privata della vita, tra sfera dell'agire istituzionale e sfera del quotidiano, nella città utopica tutto è razionalmente preordinato, comprese le relazioni personali, gli affetti, la sessualità e la riproduzione: in modi più o meno espliciti, più o meno estremi, l'utopia contiene una vocazione al controllo dell'intera esistenza degli uomini e alla cancellazione dello spazio privato. Quanto alla radicalità e arditezza del progetto razionale si tratta di un atteggiamento analogo a quello della scienza moderna, che progetta l'esperimen-

to costruendone le condizioni ideali, nel vuoto, sottraendo i fenomeni osservati all'interferenza di elementi estranei che recherebbero disturbo. In analogia con l'operare dello scienziato, l'utopista mette in atto una specie di esperimento mentale che consiste nell'immaginare mondi ideali senza curarsi di come la realtà effettivamente si muova e di quali vincoli essa imponga all'agire etico-politico. Il significato dell'utopia è quello di un'esplorazione del possibile, che indaga su come potrebbe essere la vita umana in condizioni ideali, concepite in modo globale, al di là di qualsiasi vincolo empirico. Il fascino che promana dalle opere utopiche risiede nella loro ferrea coerenza formale e nell'audacia sostanziale di ciò che propongono, ma questo costituisce, al tempo stesso, la ragione prima della loro fragilità: mondi troppo perfetti e troppo remoti non solo per aspirare a diventare reali ma anche per servire da concreta guida dell'agire etico-politico. La loro forza risiede nel suggerire che qualcosa di radicalmente altro dall'esistente è sempre possibile, nel suscitare la curiosità e lo spirito di esplorazione, nello spingere gli uomini a cercare, a non appagarsi di ciò che è dato, a coltivare l'illusione di un nuovo inizio, di un ricominciare da capo in un mondo finalmente purgato da tutti i mali. La loro debolezza consiste proprio in questa estrema coerenza e perfezione, che li rende modelli troppo astratti e semplici, lontani dalla complessità delle dinamiche reali.

L'anno successivo, il 1517, accade in Europa un fatto di tutt'altra natura: l'affissione delle celebri tesi di Martin Lutero, atto che segna la rottura aperta con la Chiesa di Roma e la nascita del protestantesimo. Anche in questo caso, se pur in modo del tutto diverso e in un'altra dimensione, è come se l'evento spalancasse le porte su qualcosa di lungamente atteso e inconsapevolmente voluto: la rottura con un'autorità e con un sistema di potere insopportabilmente oppressivo e dunque la possibilità di un rinnovamento radicale, della costruzione di un mondo nuovo, di nuove forme di vita lungamente sognate. Negli anni successivi si accendono, soprattutto in Germania, i fuochi di numerose insurrezioni contadine, la più celebre delle quali è quella che fa capo a Thomas Müntzer: rivolte che esprimono il bisogno di rompere con ogni forma di gerarchia e di potere, di liberare i contadini dal peso insopportabile della loro condizione di miseria e di duro lavoro, il sogno di instaurare una società di eguali ispirata al comunismo evangelico delle prime comunità cristiane, il cui retaggio appariva tradito dalla chiesa cattolica, con il suo potere temporale e le sue ricchezze. Queste insurrezioni andarono incontro a sconfitte durissime, sul piano militare, come quella della battaglia di Frankenhausen in cui furono massacrati migliaia di contadini, con il consenso e l'appoggio di Lutero, che aveva finito prima con il prendere

le distanze e poi con l'opporsi del tutto a questo modo, tutto temporale e terreno, di interpretare il rinnovamento della Riforma. Ma lo spirito di rivolta che si era sprigionato dalle lotte contadine dura nel tempo e anima fantasie e sogni di riscatto e emancipazione. Siamo evidentemente in tutt'altra dimensione e atmosfera rispetto a quelle dell'utopia letteraria, ma anche qui si esprime un'ansia di novità, di distruzione e palingenesi, di azzeramento di un mondo e di un ordine dato per sostituirlo con un ordine nuovo, che rispecchi e risponda alle esigenze degli uomini e specialmente degli umili e degli oppressi. Qui non ci sono opere dotte ma solo fantasie e immaginazioni popolari, sogni spesso ingenui e confusi di mondi felici. Queste fantasticherie sono principalmente di due nature: la prima, più nobile, attinge alle Scritture per trovarvi conferma dell'ansia di rovesciamento dello stato esistente, di riparazione di torti e ingiustizie; i testi cui si ispira sono soprattutto le Beatitudini del Discorso della Montagna con la loro logica di rovesciamento, o celebri sentenze di Gesù come 'gli ultimi saranno i primi', o l'Apocalisse di Giovanni, che con le sue immagini di distruzione e rinascita sembra offrire giustificazione al paradigma dell'agire rivoluzionario. La speranza che anima queste immagini è quella di un mondo di giustizia e di eguaglianza, ed è un tratto caratteristico della modernità in generale il fatto che queste fantasie non siano più proiettate in un aldilà fuori del mondo esistente, ma diventino materia di rivendicazione per l'aldiquà, un sogno di felicità e di riscatto qui e ora, che le prediche di pazienza cristiana non riescono più a tenere a freno. La città ideale cui danno vita queste fantasie utopiche è la Nuova Gerusalemme, la realizzazione del Regno di Dio e della sua eterna giustizia. La seconda forma di pensiero utopico popolare è di tipo plebeo e si esprime in sogni e immagini che riguardano i bisogni elementari e l'esigenza prepotente del loro soddisfacimento: anzitutto la fame, poi il bisogno di riposo e infine il desiderio di godimento fisico. La città creata da queste fantasie di stampo plebeo è *Schlaraffenland*, 'Il paese di cuccagna', un condensato di fantasie alimentari, iperrealiste, di immagini ingenuamente gastronomiche: fiumi di latte e miele, alberi carichi di salsicce, formaggi e prosciutti, fonti di vino e liquori. Gli abitanti di *Schlaraffenland* non hanno altro da fare che tendere la mano e cogliere quello che più loro aggrada, senza fatica, liberati dalla dura tirannia del lavoro; e siccome *Schlaraffenland* è anche un 'Mondo alla Rovescia', in esso sono ribaltate tutte le gerarchie sociali e anche le comuni logiche del buon senso, nel paese di cuccagna – così recita una filastrocca popolare – 'chi meno lavora più guadagna'.

Ho parlato di due realtà molto diverse richiamandomi per tutte e due al concetto di 'utopia': la prima è un genere letterario, un insieme

di opere scritte che parlano della città ideale; la seconda è un complesso di fantasie e immaginazioni popolari sorte da movimenti insurrezionali e alimentate dalla ribellione nei confronti dell'ordine esistente. Si tratta di realtà che storicamente si sviluppano in modo del tutto separato: l'una è un fenomeno colto e ristretto al mondo dei dotti, l'altra è invece un fenomeno popolare, fatto di parole dette e non scritte, di immagini rappresentate in figure, racconti, proverbi e filastrocche. E tuttavia è possibile pensarli, come fa il filosofo Ernst Bloch, come fenomeni sorgenti da una stessa fonte, radicata costitutivamente nella natura dell'uomo. Si tratta della condizione di 'bisognosità' e di 'mancanza', che caratterizza ogni vivente, la cui sopravvivenza è affidata alla possibilità di nutrirsi, di respirare, di avere con l'ambiente uno scambio vitale, e che dunque è esposto al rischio di non soddisfare il bisogno e di perire. Nell'uomo questa condizione di mancanza diviene consapevole e genera un senso di inquietudine, di perenne ricerca, un protendersi in avanti, verso il futuro, in attesa di qualcosa che possa soddisfare il bisogno e colmare il vuoto da cui esso sorge. Il primo vuoto da colmare, dice Bloch, è quello del ventre, il bisogno di cibo che si manifesta non solo come fame, fatto solo biologico, ma anche come fantasticherie e sogno di abbondanza, come abbiamo visto. Gli altri vuoti e le altre mancanze danno luogo ai mille sogni a occhi aperti, alle immagini di mondi e di vite migliori, che popolano la mente di ogni uomo. L'essere umano esplora il futuro in quell'attitudine che Bloch chiama 'coscienza anticipante' e con quei sentimenti duplici – speranza e timore – che caratterizzano rispettivamente l'attesa del compimento di una promessa o del realizzarsi di una minaccia. Tutti i nostri sogni, anche i più banali, sono parte di quel vastissimo materiale di attese e di fantasticherie che è lo 'spirito dell'utopia': la descrizione di città ideali e di stati perfetti immaginari è solo una parte dell'utopia infinita prodotta dai bisogni e dai desideri inappagati. Il tempo quindi – più che lo spazio, l'altrove' dell'utopia letteraria – è la dimensione propria dello 'spirito dell'utopia', il cui senso profondo è l'esplorazione del possibile e l'anticipazione del non-ancora, di altri mondi nascosti nelle pieghe della realtà, che si annunciano tramite il senso di mancanza. Insoddisfazione e speranza spingono l'uomo a forzare le frontiere dell'esistente e a sporgersi al di là del già dato. Il primato del futuro rispetto alle altre dimensioni temporali nasce dalla grande tradizione del pensiero ebraico-cristiano, in cui l'attesa del Messia e del compimento dei tempi è una prospettiva essenziale della fede. L'unione di escatologia e utopia dà luogo a quella particolare forma di pensiero utopico-religioso che è il 'millenarismo', il quale coniuga aspettative messianiche e speranze terrene, fidando nel compimento delle promesse di giustizia e di salvezza contenute nelle Scritture. Ed è significativo che proprio questo sentimento di attesa, che nel

pensiero antico, specialmente stoico, viene disprezzato come disposizione d'animo tipica del non-saggio, che si consegna all'incertezza degli eventi esterni, diventi nella tradizione cristiana addirittura una virtù teologale: la 'speranza' non è semplicemente uno stato d'animo, che può apparire più o meno sensato, ma è una disposizione virtuosa perché è legata alla fede, all'attesa di Colui che redime e salva, della fine e della rinascita, del giudizio e del premio per i giusti. Sperare è un modo per orientare l'esistenza e darle un senso non finito, non racchiuso entro i termini empirici del qui e dell'ora, ma aprirla alla dimensione trascendente. Ed è appunto la *trascendenza*, intesa però in un senso laico e secolarizzato, la dimensione propria dello spirito utopico, nel senso di un forzare le barriere della realtà data e sporgersi verso ciò che sta al di là, valorizzare il possibile e il non-ancora rispetto a ciò che c'è e agli atteggiamenti di rassegnato realismo.

Dunque, che si tratti dell'utopia colta, consegnata ad opere scritte, o dell'utopia popolare che si esprime in fantasticherie e immagini collettive, il pensiero utopico è essenzialmente esplorazione del *possibile*, del mondo che non c'è ma che si vorrebbe esistesse. Ma nella storia dell'utopia c'è una svolta, che si realizza nel corso del secolo XVIII, che cambia in modo significativo le coordinate modali del pensiero utopico: da esplorazione di mondi possibili comincia a diventare asserzione circa un mondo necessario e giusto che *deve essere realizzato*. Questo passaggio dalla *possibilità* alla *necessità* costituisce un mutamento di paradigma di grande importanza: l'*Utopia* di More è la descrizione di un mondo che si considera altamente desiderabile, ma che viene offerto come un modello ideale al quale ispirarsi, se lo si vuole, nell'agire etico e politico della vita reale. Anche se la parola *optimo* contenuta nel titolo può già essere letta come un giudizio che non ammette dissenso – sia che la si interpreti come superlativo assoluto che come superlativo relativo, il migliore degli stati esistenti e di tutti gli stati possibili – questo germe di dogmatismo è ben lontano ancora dall'assumere i contorni che l'utopia prenderà più tardi, quando gli scrittori di città ideali non si limitano più a offrire un modello, ma pretendono di presentare l'unico mondo vero e giusto: un mondo necessario nel duplice senso che la logica della natura o il cammino della storia portano necessariamente alla sua realizzazione e che è il solo mondo oggettivamente buono e degno di essere realizzato. Il dislocamento dell'utopia nel tempo anziché nello spazio, la nascita dell'*ucronia*, fornisce a questa svolta un elemento fondativo. Il mondo che non c'è non è più presentato come un mondo immaginario, situato in un altrove inesistente, ma come il mondo del futuro, quello cui necessariamente conduce la storia universale. Il socialismo ottocentesco, nelle sue varie forme ma

soprattutto in quella che è nota come ‘socialismo scientifico’, costituisce il tipo principale di questa nuova utopia che coniuga immaginazione e storia, critica dell’esistente, immagine di un mondo futuro e necessità del suo avvento, e che condanna implicitamente ogni opinione diversa all’inammissibilità teorica tramite il suo porsi fuori del corso della necessità storica. L’utopia in questo modo, fornita di fondazioni metafisiche o filosofico-storiche, si avvia a diventare il contrario di ciò che costituiva la sua vocazione iniziale: e cioè un pensiero intollerante e dogmatico, che non ammette pluralità di opinioni. Già nel secolo XVIII, nell’utopia di Dom Deschamps, la svolta dogmatica si annuncia fin dal titolo – *Le vrai système* – e in quella di Morelly, *Le code de la nature*, compaiono certe logiche proto-totalitarie che sorprendentemente anticipano sinistre pratiche politiche di due secoli dopo: poiché questa società è perfetta, argomenta Morelly parlando della sua utopia, chi dissenterà non potrà essere che un pazzo e come tale dovrà essere trattato, ossia rinchiuso in luogo inaccessibile, dal quale non potrà fuggire e soprattutto comunicare con il resto del mondo che potrebbe essere contagiato dalle sue opinioni. Si pongono qui le basi di quella criminalizzazione e medicalizzazione del dissenso, di quella condanna all’isolamento e alla reclusione, perfino alla *damnatio memoriae* – Morelly vuole che ai dissidenti non sia concessa neppure una sepoltura e una lapide a ricordo – che seguendo il filo di questa logica diventerà prassi reale del totalitarismo staliniano del secolo XX. Se si ritiene che il mondo che viene proposto sia il mondo perfetto, un mondo secondo natura, o il prodotto necessario e più maturo della storia, non ha senso ammettere una pluralità o divergenza di opinioni relative a ciò che è giusto e buono, a quali istituzioni e leggi si debbano adottare; ciò che è vero non è soggetto a discussione. Il pensiero utopico finisce così con l’avanzare l’impropria pretesa di conferire lo statuto di *scientificità* a ciò che per sua natura non può averlo, e di giustificare mediante le procedure razionali della dimostrazione o della (presunta) evidenza ciò che può essere solo legittimato mediante le procedure democratiche del consenso. Mentre l’altra forma dominante di pensiero politico moderno, il contrattualismo, si colloca nella linea della fondazione del potere e della legittimazione delle decisioni mediante consenso, l’utopia si incammina nei sentieri sempre più pericolosi di un dottrinarismo dogmatico che finisce col compromettere le giuste aspirazioni di giustizia sociale e di riscatto degli oppressi con una forma di pensiero intollerante e totalitario.

Il secolo scorso è stato il grande banco di prova delle utopie realizzate e anche la loro bancarotta. Si può ritenere che a uscirne sconfitta sia stata solo una parte del tutto trascurabile e marginale del pensiero utopico – l’escrescenza patologica dello ‘stalinismo’ – oppure che l’utopia come

tale si sia rivelata un'idea pericolosa e fallimentare; che essa contenga una vocazione ineliminabile verso il totalitarismo, che comporti un ricorso necessario alla violenza – la violenza rivoluzionaria mediante la quale si istaura il mondo migliore, con o senza il consenso degli altri; la violenza statuale dell'utopia realizzata, che ritiene di doversi difendere da chi attenta alla sua incolumità e alla sua sopravvivenza. Questo è un tema appassionante, che sta al centro di una discussione ancora aperta su che cosa abbiano significato gli eventi grandiosi e terribili del secolo XX. Si può sostenere che non tutte le utopie sono totalitarie e non ogni totalitarismo ha alla sua base un'idea utopica, che cioè non esista tra utopia e totalitarismo una corrispondenza biunivoca. Si può far notare che contenuto proprio di molte utopie è quello della pace e della tolleranza. Ma ciò che qui è in questione è appunto la forma del pensiero utopico, la pretesa di presentare una realtà etico-politica, quali che siano i suoi contenuti, come il mondo oggettivamente migliore, che sarebbe sbagliato lasciare incompiuto. Questa logica utopica implicitamente respinge l'idea che il 'migliore dei mondi possibili' sia un'immagine plurale, tendenzialmente moltiplicata per il numero degli esseri umani esistenti, ognuno dei quali ha uguale diritto a cercare la realizzazione della propria utopia rispettando l'uguale diritto degli altri a realizzare la loro. L'utopia può e deve rinnovare il suo statuto logico venendo a patti con le regole preliminari delle procedure democratiche. Solo nella prospettiva di un'accettazione di principio delle regole della democrazia liberale il pensiero utopico ha ancora diritto di cittadinanza, anzi ridiventa una preziosa risorsa collettiva capace di spingere avanti, con generosità e apertura mentale, il processo di umanizzazione del mondo. In questo senso sono significative due opere filosofiche della seconda metà del secolo scorso: la prima è *A Theory of Justice* di J. Rawls, che fa propria una prospettiva tipicamente utopica, quella della costruzione *ex novo* di una società giusta, ma vincola questa costruzione alle regole pluralistiche e democratiche della società liberale, dando non le coordinate sostanziali di una giustizia predefinita, ma le norme procedurali mediante le quali una pluralità di individui coinvolti nella costruzione di questa società deve procedere nel concepire il mondo in cui dovrà vivere; la seconda è *Das Prinzip Verantwortung (Il Principio Responsabilità)* di Hans Jonas, che evoca fin dal titolo l'opera di E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung (Il Principio Speranza)* con un atteggiamento critico: il suo intento è infatti quello di ammonire contro un uso irresponsabile della speranza, contro i sogni sfrenati della modernità e la volontà di dominio del mondo e della natura, la spinta a realizzare ogni desiderio piegando il mondo mediante la tecnica; Jonas richiama l'attenzione sull'accresciuta responsabilità che gli uomini dell'era tecnologica hanno nei confronti della natura e delle generazioni future, alle quali rischiano di

lasciare in retaggio un mondo distrutto e inabitabile. Al sogno utopico di distruzione e rifondazione è necessario sostituire l'idea morale e il valore della conservazione del mondo esistente, di quella realtà naturale che ci è stata lasciata in retaggio dalle generazioni tramontate e della quale non siamo i 'proprietari' ma solo i 'custodi'.

Ma con queste osservazioni circa i 'vincoli' etici cui deve sottostare il pensiero utopico non abbiamo ancora esaurito il discorso sul senso del pensare utopicamente oggi, nel mondo in cui viviamo. Che cosa è quella sorta di 'disagio dell'utopia', quell'imbarazzo che proviamo nei confronti di atteggiamenti e forme di pensiero un tempo così plausibili? Che cosa è che rende oggi l'utopia così fortemente *inattuale*? A mio parere si tratta del venir meno delle principali coordinate concettuali che costituiscono i punti di riferimento del pensiero utopico. La prima è l'idea della città, della città *ideale* ma perfino della città *tout court*, di quell'entità spaziale, territoriale ma anche politica che sta al centro di una storia millenaria di civiltà. Come città ideale, isolata e inaccessibile, tagliata fuori dal resto del mondo, l'idea utopica di città ha perso ogni credibilità anche solo in senso metodologico: che significato e che utilità può più avere un tale paradigma in un mondo integrato e globalizzato, in cui le molteplici e sofisticate forme di comunicazione globale, l'intreccio infinito e complesso delle relazioni economiche, sociali, politiche, etiche, è diventato la sostanza stessa della nostra esistenza, sia sul piano pubblico che su quello individuale e privato? L'elemento 'robinsoniano' che sorregge il sogno utopico del ricominciare da capo, interamente *ex novo*, in un mondo nuovo e sconosciuto, al riparo da interferenze, è diventato ridicolo nella società del turismo di massa dove anche questa aspirazione è prevista e commercializzata dal sofisticato marketing dei tour operator. Ma anche come spazio urbano, come luogo che, secondo il celebre aforisma umanistico, 'rende liberi' perché è il luogo della discussione, dell'incontro, della conoscenza, dell'arte, della *civiltà* – l'etimologia è ovviamente la stessa – la *civitas* sta perdendo ogni giorno di più la sua forza e la sua millenaria funzione. La città si sta trasformando in luogo di incontrollabile disordine, di degrado, di insicurezza, di violenza, di nuove forme di sfruttamento e di schiavitù, di compra-vendita del corpo umano. Come già preannunciato, forse con un pizzico di autocompiacimento masochistico, da celebri film fantascientifici, la città cresce caoticamente come un'escrescenza tumorale, piena di rumori e sporcizia, con l'aria satura di gas altamente nocivi, piena di pericoli, un luogo nemico per bambini, vecchi e persone deboli o malate. Ultimamente la città è diventata ancora più nemica dell'uomo, da quando il terrorismo internazionale ha preso di mira i luoghi ad altissima concentrazione demo-

grafica: grattacieli, stazioni ferroviarie, linee metropolitane. Forse non saremo, per questo, alla fine della più importante organizzazione territoriale della civiltà umana, ma siamo comunque in una fase di passaggio della quale non possiamo prevedere gli sviluppi. La nitida, razionale e geometrica città ideale degli inizi dell'età moderna non offre più un modello capace di orientare la nostra conoscenza del mondo e la nostra azione etico-politica. La città del futuro, se ci sarà e se sarà di nuovo il luogo della libertà e dell'incontro, del dialogo e della convivenza pacifica, è ancora per noi un'utopia, nel senso negativo della parola, ossia qualcosa di astratto e irrealizzabile cui possiamo aspirare, ma che ha più le caratteristiche del sogno consolatorio che del modello politico. La seconda coordinata divenuta implausibile è quella di un paradigma di razionalità capace di ottenere riconoscimento unanime. Tutti i paradigmi forti del pensiero razionale moderno, da quello geometrico-matematico delle prime utopie a quello filosofico-storico del socialismo 'scientifico' sono entrati in una crisi irreversibile; anche il modello scientifico di razionalità sembra oggi meno inattaccabile e soprattutto non sembra esportabile senza problemi dal suo terreno a quello delle scienze etico-politiche e sociali. Nessuna città ideale potrebbe oggi giustificare se stessa come modello facendo riferimento a una sua presunta *razionalità*, poiché sul senso stesso di questa parola oggi esistono dissensi e perplessità così profondi da escludere ogni possibilità di convergenza. Ma quella che soprattutto appare oggi problematica è l'idea di *uomo* sulla cui misura e sulle cui caratteristiche ontologiche pare giocare la partita più importante del pensiero utopico. Se l'utopia è essenzialmente una *città dell'uomo*, siamo in grado di dare a questa nozione – *uomo* – un contenuto riconoscibile e riconosciuto? La risposta, mi pare, non può essere che negativa. Anzitutto l'idea di uomo è entrata in crisi nella sua pretesa di essere un'idea neutra, capace di contenere al suo interno tanto la declinazione femminile quanto quella maschile dell'essere umano. Il pensiero femminista degli ultimi decenni ha denunciato, se pur con qualche punta di fanatismo, l'operazione scorretta che sta dietro l'assunzione del termine 'uomo' come termine neutro e quindi implicitamente bivalente: di fatto, si obietta, questo finto neutro è, anche grammaticalmente, un maschile, che ingloba in sé e cancella l'identità femminile rimuovendola. L'espedito bizantino adottato dal linguaggio 'politicamente corretto' di riscrivere ogni testo, anche quelli del passato, sostituendo la parola 'uomo' con le parole 'donna e uomo' può far giustamente sorridere, ma il problema sollevato resta e non si può far finta che non esista: l'essere umano è un'entità essenzialmente duale, in cui tutte e due le differenti componenti hanno diritto di esprimere la propria identità e di imporre la legittimità della propria visione del mondo, del

proprio modo di essere, di sentire, di ragionare, di volere, di concepire relazioni, istituzioni, diritti e doveri. Insomma, non possiamo parlare di 'città dell'uomo' senza tenere ben presente che metà di ciò di cui stiamo parlando pensa, sente e ragiona in modo profondamente diverso: una differenza decisiva se la città deve essere un luogo, urbano e politico, che accoglie anche questa seconda metà, non un'organizzazione che le viene imposta e alla quale le viene chiesto di adattarsi. E non basta: qualcuno potrebbe anche mettere in questione l'idea universalistica di 'uomo' da un altro punto di vista, quello della pluralità irriducibile delle culture, delle civiltà, dei linguaggi, dei codici etici, delle religioni e delle organizzazioni politiche. È vero che a questa obiezione si può rispondere, come rispondevano gli illuministi, che la varietà di usi e costumi non è in contraddizione con l'idea di un'unica, fondamentale natura umana, la quale cambia adattandosi a circostanze ed esigenze diverse, geografiche e storiche, pur restando uguale nella sua struttura di base. Ma anche questa idea potrebbe essere contestata, nel suo contenuto – esiste davvero un sostrato comune nel quale tutti gli esseri umani si riconoscono o si è interamente e senza residui figli di culture diverse e dunque non paragonabili gli uni con gli altri, irriducibilmente diversi? – e nella forma: l'idea stessa di *universalità*, come paradigma dell'essere-uomo in generale, non sarà a sua volta un'idea storicamente e geograficamente determinata, un prodotto dell'ideologia occidentale e dunque una nozione culturalmente limitata, eurocentrica? Io credo di no e sostengo che l'universalismo illuministico possa ancora essere difeso con successo; ma sta di fatto che dovremmo – e dovremo – farlo con buoni argomenti. Questo a mio parere sarà uno dei nostri compiti nei prossimi decenni. Intanto, però, l'idea di uomo come l'abbiamo sempre pensata, come un'idea a-problematica e immediatamente evidente oggi non è più difendibile. Infine, come la *modernità* ha lasciato il posto alla *post-modernità*, anche l'*umano* secondo un'opinione oggi molto accreditata sembra essere stato soppiantato dal *post-umano*. Qualunque cosa si intenda con questo termine – un'umanità tecnologicamente manipolata e modificata, un'umanità contaminata dalla commistione con altri enti non umani, un'umanità che non sa più distinguersi nettamente dall'animalità, su un versante, dalla macchina, sull'altro, un'umanità avviata a mutazioni radicali imprevedibili e dunque sganciata da qualunque definizione ontologica – e facendo lo sconto di una certa retorica catastrofista o nichilista che si diverte a coltivare paradossi inquietanti, è certo che le biotecnologie che si stanno affacciando all'orizzonte e che invaderanno sempre di più la sfera della vita umana, per manipolarne e deviarne i processi fondamentali, mettono in crisi le nozioni che costituiscono le coordinate identitarie di ogni essere umano. In senso letterale, non sappiamo se

esseri umani come noi li concepiamo e come esistono da milioni di anni sul pianeta Terra saranno ancora presenti e riconoscibili come tali in un futuro non troppo lontano. In ogni caso l'idea di natura umana, neutra rispetto alle differenze di genere, transculturale e universale, ontologicamente definibile, è un'idea divenuta obsoleta.

Né la città ideale né gli strumenti concettuali per costruirla sembrano dunque essere più disponibili per un pensare utopico che non sia mero trastullo disimpegnato, privo di spessore. Sembra che non ci resti altro da fare che congedarci da una forma di pensiero divenuta impraticabile e implausibile. Tuttavia questo congedo non può essere così drastico e definitivo, anche se non è facile concepire oggi nuove forme e nuovi spazi per l'utopia. Cercherò di esplorare questi spazi possibili, e i loro confini, usando la metafora del naufragio, una rappresentazione simbolica presente nella tradizione letteraria fin dai Greci e molto presente come *topos* del pensiero utopico. I racconti utopici, che iniziano con un viaggio, parlano spesso di un *naufragio* come dell'antefatto che precede la scoperta dell'isola felice. Non si tratta solo di un espediente narrativo ma anche di un elemento simbolico, come dire che è necessario affondare con il mondo esistente per arrivare alla terra promessa. Il paradigma del naufragio ha però perso la sua forza simbolica in tre sensi: (a) ha perso il suo significato epistemologico da quando è divenuto evidente – già a partire dalla *Fenomenologia dello spirito* di Hegel – che non esiste un punto zero filosofico, un vuoto perfetto dal quale ripartire per costruire un nuovo sapere, come ha creduto Cartesio; in realtà noi siamo sempre pieni di presupposti, che tanto più piegano la logica del nostro pensiero quanto più sono inconsapevoli. L'immaginazione utopica che pretende di sorgere nel vuoto di ogni pregiudizio e di ogni ideologia è in realtà un pensiero sempre condizionato da presupposti inconsapevoli. (b) La metafora del naufragio ha perso la sua forza normativa per l'agire etico-politico, basata sull'opposizione naufragio/salvezza, da quando ci si è resi conto che noi siamo già sempre in una condizione di deriva, che il naufragio è una condizione permanente e che, soprattutto, non esiste un porto nel quale rifugiarsi per abbattere la nave malandata e ricostruirla di nuovo. Siamo sempre sotto minaccia di perdizione ma non siamo mai in condizione di assoluta salvezza. (c) Le fantasticherie di catastrofe hanno perso la loro valenza liberatoria e il loro fascino catartico da quando la minaccia della negazione totale – non una negazione dialettica dalla quale emerge un'altrettanto forte affermazione, non la negazione della 'U' di *Utopia*, nella quale la distruzione precede la progettazione, ma il *nihil negativum*, la catastrofe senza ritorno, l'annientamento del genere umano e del pianeta – è divenuta una possibilità reale. La morte, questo

antiutopico assoluto, come la chiama Ernst Bloch, che vanifica ogni *spes*, si è insediata come un compagno angoscioso nella nostra vita quotidiana e rende ogni civettamento con l'idea di naufragio un pensiero irresponsabile e stupido. I naufragi del passato ci hanno insegnato la necessità di una navigazione prudente, ben attenta agli scogli che affiorano da ogni parte. Se non c'è porto o cantiere in cui rifugiarsi si è costretti a riparare la nave mentre stiamo navigando; per dirla con Karl Popper, dovremo rinunciare all'ingegneria globale e accettare l'idea di un'ingegneria 'a spizzico', che individua le falle e le ripara via via, pur sapendo che nessuna riparazione è definitiva e che la riparazione stessa può rivelarsi sbagliata e può richiedere di essere a sua volta riparata. Al progettare ardito dell'utopia moderna subentrerà il restaurare-conservare di un'utopia post-moderna, che apparentemente nutre ambizioni anche troppo modeste ma che in realtà ha capito l'importanza, svalutata dai moderni, del custodire e del rispettare il mondo in cui siamo. E tuttavia in mezzo a tutto questo si può, anzi si deve continuare a scrutare l'orizzonte in cerca dell'isola felice: non ne troveremo nessuna o ne troveremo molte che a un'osservazione più attenta si riveleranno semplici miraggi; ma a guardare troppo vicino rischieremo di scambiare un'onda per il mare aperto e di perdere di vista il senso della navigazione; senza contare che continuare a cercarla, l'isola felice, fa parte di ciò che, anche in un ipotetico mondo post-umano, costituisce una dimensione irrinunciabile della nostra esistenza.