

volontà

rivista
anarchica
trimestrale

1981/n.3
lire 2500



L'UTOPIA

GIORNATE DI STUDIO SULL'IMMAGINAZIONE SOVVERSIVA

Milano 26-27 settembre 1981

Teatro Litta / C.so Magenta 24

Sabato 26

10,00 **Apertura del convegno**

10,30-12,00 **Relazioni**

Amedeo BERTOLO: L'immaginario sovversivo

Nico BERTI: La dimensione utopica nel pensiero anarchico

Carlos SABINO: La nuova utopia

Lucilla SALIMEI: Un progetto utopico

12,00-13,00 **Discussione**

15,00-17,00 **Relazioni**

Eduardo COLOMBO: L'utopia contro l'escatologia

Cristiano DRAGHI: Elementi anarchici nell'utopia millenaristica

Alessandro DAL LAGO: Utopia e costituzione del mondo sociale

Franco CRESPI: Differenza, mediazione, utopia

Marianne ENCKELL: Il moto perpetuo

17,00-19,00 **Discussione**

Editrice A coop. a r.l.
 Sezione Volontà
 Autorizzazione Tribunale di Napoli
 29441 del 30/12/48
 Una copia: L.2.000
 Abbonamento annuo: L.8.000
 (Estero/aerea: 12.000)
 Redattore responsabile: Pio Turrone
 Redazione e Amministrazione:
 "Volontà", v.le Monza 255
 20126 Milano - Tel. 02-2574073
 Versamenti: c.c.p. 10928315
 intestato a: Francesco Codello
 Casella postale aperta
 31049 Valdobbiadene (TV)
 Stampa: Utopia tipolito
 via S.Marco, 11 - Creazzo (Vicenza)
 Distribuita nelle edicole delle
 stazioni ferroviarie e nelle
 edicole delle principali città
 dalla SO.DI.P. "A.Patuzzi"
 via Zuretti 25 - 20125 Milano

volontà

rivista
 anarchica
 trimestrale

in collaborazione
 con il
 centro studi
 libertari
 g. pinelli

anno XXXV n. 3
 giugno-settembre 1981

● Nico Berti	La dimensione utopica nel pensiero anarchico	4
● Eduardo Colombo	L'utopia contro l'escatologia	15
● Franco Crespi	Progetto sociale, differenza, utopia	31
● Luciano Lanza	Al di là dell'economia	45
● Roberto Guiducci	Utopia e futuro	62
● Murray Bookchin	Utopismo e futurismo	75
● Marianne Enckell	Digressioni incompiute sul moto perpetuo	84
● Carlos Peregrin Otero	Concetti e termini dell'utopico: messianesimo, donchisciottismo, anarchismo	89
● Fernando Ainsa	Utopia, terra promessa emigrazione ed esilio	103
● Massimo La Torre	Il pianto e l'utopia	109
● Ronald Creagh	Utopie vissute: le comunità libertarie negli stati uniti	131

Collettivo redazionale: Roberto Ambrosoli, Nico Berti, Amedeo Bertolo, Fausta Bizzozzero, Francesco Codello, Rossella Di Leo, Tiziana Ferrero, Luciano Lanza.
 Grafica: Gruppo artigiano ricerche visive.

ai lettori

Come preannunciato, questo numero di "Volontà" è interamente dedicato all'utopia eppure pubblica poco più della metà delle relazioni al convegno organizzato sullo stesso tema del Centro Studi Libertari, il cui programma appare negli interni di copertina. Altri scritti sull'utopia sono comparsi e compariranno sulla rivista anarchica mensile "A" ed altri ancora ne pubblicheremo, a spaglio, sui prossimi numeri di "Volontà". In particolare segnaliamo lo scritto del nostro redattore Amedeo Bertolo (L'immaginario sovversivo, in "A" n.93, giugno-luglio 1981) che è un po' la relazione quadro del convegno; una relazione cioè che imposta l'argomento per grandi linee: parte da un'operazione di definizione semantica (necessaria di fronte ad un termine polivalente come utopia), poi, una volta disaggregati ed analizzati i principali significati li riaggrega in un'unica funzione utopica, dimensione sovversiva dell'immagine sociale, ed infine ne dà una lettura specifica nello specifico contesto dell'anarchismo.

La ricchezza dell'argomento, impreveduta ma forse prevedibile, ha stimolato più contributi di quanti ce ne aspettassimo, più di quanti, tra l'altro, possono entrarne come relazioni in un convegno (e difatti non vi entreranno tutte). Tale ricchezza s'è manifestata anche nell'incontro tenutosi il 5-6 giugno scorsi al Moulin d'Andé in Francia, promosso dallo stesso Centro Studi e dal Centre Internationale de Recherches sur l'Anarchisme. Sesso, urbanistica, economia, psicologia, arte, esilio, rivoluzione, pirati, comunardi l'utopia si è rivelata un non-luogo pieno di approdi e di approcci per i vascelli dell'immaginazione critica e poetica.

Insomma, anche il lavoro intellettuale, individuale e collettivo, su que-

sto tema, cominciato un po' in sordina e con qualche perplessità un anno fa, ha finito con il dimostrarsi altrettanto fecondo di quello sui nuovi padroni e sull' autogestione che nel '78 e nel '79 ha portato ai rispettivi convegni internazionali.

Dopo le analisi sulle forme del potere tecnoburocratico, dopo la riflessione sui problemi e sui modelli organizzativi di una ristrutturazione sociale lungo linee di autodeterminazione, vengono ora posti al dibattito, con l'utopia, i modi e le forme con cui si presentano la speranza e la volontà di una trasformazione radicale della società ed i modi e le forme con cui speranza e volontà possono determinare quella diffusa tensione emozionale ed intellettuale che consente al futuro di diventare presente, all'impossibile di diventare possibile, alla "mutazione culturale" anarchica di distruggere lo "stato incosciente".

IL NUOVO INDIRIZZO DELLA REDAZIONE E AMMINISTRAZIONE E':

**VOLONTA', VIALE MONZA 255, 20126 MILANO,
TEL. 02/2574073, RESTA, PER ORA, INVARIATO
IL CONTO CORRENTE POSTALE: C.C.P. 10928315,
INTESTATO A FRANCESCO CODELLO, C. P. A.,
31049 VALDOBBIADENE, TREVISO.**

la dimensione utopica nel pensiero anarchico

Nico Berti

La prima considerazione che sorge spontanea affrontando il tema della dimensione utopica nel pensiero anarchico, è che sia pressoché impossibile individuare in che cosa consista la specificità di questa dimensione. Vien cioè da pensare che non sia possibile separare nel pensiero anarchico ciò che è utopico da ciò che non lo è. Dal momento che l'anarchismo si propone il più radicale mutamento rivoluzionario della storia umana, è in effetti assai difficile sottrarsi alla considerazione che esso non sia tutto, di per sé, utopico.

Eppure gran parte degli anarchici ha rifiutato e rifiuta di considerare il proprio pensiero come utopico se per utopico s'intende, beninteso, qualcosa che sia assolutamente impossibile da realizzare. Quasi tutto l'anarchismo, insomma, ha sempre rivendicato la reale possibilità del proprio assunto e

dei propri fini. Si può dire anzi che nella loro vis polemica gli anarchici abbiano evidenziato tutta una serie di ragionamenti diretti a dimostrare la valenza reale e possibile della società futura. Se vogliamo riferirci all'utopia nel senso anarchico dobbiamo dunque spostare il tiro verso il significato che rimandi sí a qualcosa che non esiste, ma non a qualcosa di totalmente irraggiungibile. Detto questo, ritorniamo al quesito iniziale domandandoci se si può separare la dimensione utopica dalla non utopica nella riflessione anarchica. Noi crediamo di sí, facendo salve però alcune premesse. La prima è intanto questa: che è necessario distinguere nell'anarchismo ciò che come dimensione utopica è implicito e ciò che è esplicito.

● Esplicita è senz'altro quella visione della società anarchica definita e descritta, nelle sue molteplici de-

terminazioni, come un vero e proprio progetto, pensato secondo schemi razionali, ossia come pura costruzione teorica sostanzialmente priva di referenti concreti attuali e perciò avulsa dalla reale processualità storica data in un certo momento. Si tratta il più delle volte di configurazioni comuni dell'anarchia la quale viene delineata con le consuete determinazioni che innervano la stessa ideologia: abolizione dello Stato e del governo, libertà come principio di associazione, uguaglianza tra tutti i membri della società, parità e libertà sessuale, pratica del mutuo appoggio e in genere del solidarismo, economia quasi sempre socializzata secondo moduli comunistici, socialistici o sindacalisti, e perciò preteso sfruttamento razionale delle risorse, ripartizione egualitaria fra tutti gli individui dei lavori più gravosi, integrazione del lavoro fra manuale e intellettuale, fra città e campagna. Così, con le ovvie dovute differenze, non si discostano da queste delineazioni generiche, il comunismo anarchico delineato da Kropotkin nella *conquista del pane* - che ha le sue volgarizzazioni ad esempio nel testo *La société future* del Grave-oltre che in tutta la serie di opuscoli propagandistici, e il sindacalismo produttivistico concepito da Besnard nel suo *mondo nuovo*, come il collettivismo primo-internazionalistico del Guillaume descritto nella *società dopo la rivoluzione*.

Certamente, ai fini di una ricostruzione storico-ideologica dell'anarchismo, andrebbero rilevate le differenze tra il collettivismo, il comunismo e il sindacalismo ma, per quanto attiene il nostro discorso, esse ci sembrano secondarie. Infatti ciò che accomuna queste delineazioni è il semplicissimo fatto che tutte, per l'appunto, tentano una descrizione in termini di reale funzionamento ed esistenza, della società anarchica, nel senso che *anticipano* sul tempo una visualizzazione della comunità futura secondo principi innanzitutto ideologici: vale a dire che si antepone sempre un voler essere ad un essere, una volontà ad una realtà. Si potrebbe obiettare, a questa nostra interpretazione, che le "utopie", menzionate tendevano o pretendevano riferirsi a latenti tendenze storiche, a oggettivi o comunque probabili sviluppi socio-economici già potenzialmente presenti dentro le pieghe della società di allora. Questo è sicuramente vero. Ciò non toglie, tuttavia, che si tratti sempre di anticipazioni, di delineazioni con notevole pretesa di compiutezza. Ora, questa dimensione esplicita dell'utopismo anarchico, che abbiamo molto sommariamente descritto, non ci sembra sia la principale espressione e dello stesso utopismo anarchico e in genere del pensiero anarchico. Questa dimensione esplicita dell'utopia non evidenzia insomma, a nostro avviso, la valenza dello

stesso utopismo anarchico se, a questo punto, con il termine utopia, intendiamo riferirci non solo a qualcosa che non esiste e che però non è impossibile da raggiungere, ma anche a un qualcosa che riassume l'indeterminatezza del futuro, inteso come possibilità aperta e creativa sia pure di un futuro segnato dalla presenza di uomini liberi ed eguali.

- Veniamo così immediatamente ad affrontare la dimensione utopica implicita nel pensiero anarchico, senz'altro per noi la più importante ed interessante. Qui, evidentemente, siamo praticamente di fronte a tutto l'anarchismo inteso nel senso più forte del termine: rottura radicale con il presente attraverso l'abolizione del potere in quanto tale. Rottura radicale con la continuità storica, per una rivoluzione contro la storia, per una voluta fuoriuscita dalla storia. L'utopia anarchica, intesa a questo primo livello di definizione, si differenzia, in quanto rivoluzione, dal mito e dalla escatologia. Dal mito, perchè non pone il significato e il raggiungimento dei fini come un ritorno alle origini, come una realizzazione dell'autentico, del vero, del giusto, del naturalmente umano; dall'escatologia perchè non pone il significato e il raggiungimento dei fini come parusia, come palingenesi, come definitivo traguardo umano, come fine della storia. L'utopia anarchica è in un certo senso la costruzione *ad imis* non tanto dello "uomo nuovo", dell'umanità

rigenerata, quanto piuttosto dell'umanità e della società liberata, attraverso un mutamento culturale, quale momento prioritario del cambiamento. Non occorre dire che, sia nella dimensione implicita, sia nella dimensione esplicita dell'utopia anarchica, si manifestano senz'altro anche forme di palingenesi e di mito. Così, per ritornare nuovamente a Kropotkin, possiamo dire che la sua delineazione del comunismo anarchico come società autenticamente naturale, tende molto a definirsi come "mito delle origini" e, infatti, il retaggio illuministico è fortissimo nel suo pensiero. Così, ancora, l'idea di giustizia concepita da Proudhon non è molto lontana, sotto certi aspetti, da una concezione "essenzialista" dell'uomo, volta cioè a determinare ed affermare il vero e il giusto come valori assoluti e autentici. Infine, la stessa laica concezione che Godwin assegna alla ragione esprime una interpretazione dell'uomo tutta in direzione di un preciso significato razionale dell'umano, troppo rigido e univoco, e perciò troppo "perfezionista", e inadatto rispetto al vissuto quotidiano. Fuoriuscita dalla storia come voluta liberazione culturale, rivoluzione contro la storia come superamento dell'orizzonte dell'etica esistente, vuol dire per l'anarchismo esplorazione rivoluzionaria del possibile a partire dalla critica del presente espressosi come potere.

- In effetti, ciò che caratterizza in

modo centrale e determinante il pensiero anarchico, si può riassumere in pochissime parole: critica del principio di autorità ad ogni livello delle sue determinazioni storiche date e ad ogni livello delle sue determinazioni storiche possibili. E' questo il filo nero, anzi nerissimo, che congiunge lo individualismo di Stirner al comunismo di Kropotkin. Ora, la critica al principio di autorità ad ogni livello delle sue determinazioni storiche date e possibili, deve essere a sua volta scomposta in più parti. La prima è quella che si riferisce alla descrizione oggettiva del principio di autorità. E' evidente che a questo primo livello, cioè quello della descrizione, non è ancora possibile parlare di una presenza decisiva della componente ideologica. In altri termini, è possibile individuare un nucleo di pensiero anarchico volto soprattutto alla analisi del potere, come sua descrizione oggettiva e scientifica.

Ciò vuol dire che sarebbe in teoria possibile separare questo nucleo scientifico diretto alla descrizione del principio di autorità qualora si volesse servirsene anche per fini che non sono anarchici. Pensiamo, ad esempio, come gli stessi economisti borghesi hanno utilizzato l'analisi economica marxista per fini non certo rivoluzionari e socialisti. Ora, questo potrebbe avvenire in teoria anche per l'analisi anarchica del potere, che essendo la più lucida, la più avanzata e la più disincantata potrebbe servire

pure per la ripeterpetuazione dello stesso potere. E' chiaro che questo nucleo scientifico a-ideologico del pensiero anarchico, non può che essere la descrizione del funzionamento di una realtà data. Esso, cioè, non può che riferirsi ad un potere reale, esistente e concreto. Perciò si può dire che è possibile enucleare questa parte scientifica del pensiero anarchico solo qualora si intenda riferirsi alla critica del principio di autorità ad ogni livello delle sue determinazioni storiche date, ma non ancora possibili. Vale a dire a quello che già esiste, non a quello che potrebbe esistere.

Dunque, in teoria, a questo livello sincronico non si può ancora parlare, nel pensiero anarchico, di dimensione utopica implicita. La descrizione del funzionamento di una realtà data non può certo definirsi come utopismo. Essa infatti, sempre in teoria, potrebbe limitarsi a dimostrare i mali (intesi qui nel senso più vasto del termine) del tutto necessari e conseguenti causati dall'applicazione, sotto qualsiasi forma, del principio di autorità. La pura e semplice denuncia di una realtà data o degli effetti di questa realtà, non significa insomma una rimando alternativo a qualcosa d'altro, non significa necessariamente alludere alla necessità e alla desiderabilità di un mutamento.

Così, l'analisi bakuniniana dell'intelligenza marxista che è servita ad individuare la natura socio-economica della "nuova classe"

non fa certo parte di un pensiero utopico; allo stesso modo la denuncia stirneriana della valenza oppressiva di ogni potere sovrastante quello dell'individuo, non può dirsi certo vagheggiamento fantastico di una libertà impossibile, visto che può essere accettato dallo stesso pensiero liberale; similmente, per finire, il rifiuto di ogni principio assolutizzante che è proprio della metodologia proudhoniana, è senz'altro, in linea di puro principio, applicabile anche ad una logica democratica. Insomma, fino a quando l'anarchismo si limita a descrivere il potere, sia pure sotto lo stimolo ideologico della denuncia dei suoi mali, non si può a nostro avviso parlare di presenza utopica nel modo e nell'approccio della riflessione teorica.

- Completamente diversa però è la valenza di questo discorso quando la critica al principio di autorità ad ogni livello delle sue determinazioni storiche date trascende in critica del principio di autorità ad ogni livello delle sue determinazioni storiche possibili. Quando cioè da una critica sincronica si passa ad una critica diacronica. Crediamo che qui cominci a campeggiare l'utopia. Vediamo di spiegare perché.

Passando dalla critica di una realtà presente, cioè all'analisi di un potere fattuale, alla critica di una realtà futura, cioè all'analisi di un potere possibile, il pensiero anarchico svela il fondamento utopico come parte del proprio assunto. Infatti la critica al principio di

autorità ad ogni livello delle sue determinazioni storiche possibili rende evidente il significato del rifiuto apriori di una realtà futura, non ancora vissuta e sperimentata, in quanto questo rifiuto è dato solo in base ad un puro principio ideologico. Il futuro viene rifiutato perché e solo in quanto segnato dalla presenza del potere, non importa poi sotto quale forma questo si manifesti. Alla processualità concreta della storia viene anteposto il valore di un *voler essere* che si definisce come considerazione che il potere, comunque, in tutti i casi, è da rifiutare.

Il rifiuto di un futuro segnato da un potere che ancora non si conosce e che non si è sperimentato - rifiuto che si esprime per l'appunto come critica al principio di autorità ad ogni livello delle sue determinazioni storiche possibili - discende da una considerazione che è insieme ideologica e scientifica, perché da una parte l'anarchismo riduce il futuro dentro gli schemi di una sostanziale valutazione dottrina (il potere continuerà a fare disastri anche se avrà cambiato forma, anche se la forma che avrà ci è oggi del tutto sconosciuta), dall'altra perché questa stessa valutazione non è altro che il risultato di una analisi scientifica non tanto delle molteplici forme del potere (che tutte non si possono conoscere e prevedere) ma del suo criterio informatore passato: il principio di autorità così come finora si è manifestato, in quanto esso ha dimostrato che

qualsiasi sua forma si equivale rispetto alla libertà.

Ne deriva, immediatamente, che per l'anarchismo il futuro non ha futuro, se per futuro si intende un possibile radicalmente diverso da tutto ciò che finora è stato. Il futuro segnato dal potere è insomma già di per sé un'antiutopia, una negazione a priori, appunto, dell'esplorazione del possibile. Il futuro-potere è insomma nient'altro che una ripetizione del passato.

Se non che, proprio questa considerazione allo stesso tempo scientifica e ideologica sulla sostanziale valenza antiutopica di un futuro segnato dal potere, rende evidente, paradossalmente, il versante utopico del pensiero anarchico. Il massimo della consapevolezza scientifica coincide insomma con il massimo della tendenza utopica.

La critica del futuro in quanto ripetizione del passato è infatti, a questo punto, evidenziamento della dimensione utopica dell'anarchismo *in quanto l'anarchismo rifiuta questo futuro perché è negazione a priori di ogni possibile*, se per possibile s'intende un futuro che sia radicalmente diverso da tutto il passato. E ciò può essere solo se questo futuro non è segnato dal potere. Perciò una prima definizione della dimensione utopica implicita nel pensiero anarchico si può dare così: esplorazione teorica e pratica del possibile - il più ampio e indeterminato - a partire dalla critica ideologica del principio di autorità ad ogni livello delle sue determinazioni storiche possibili

perché conseguenza della verifica scaturita dalla critica scientifica del principio di autorità ad ogni livello delle sue determinazioni storiche date. Queste infatti hanno evidenziato la reale equivalenza di qualsiasi forma di potere (e la storia umana passata ne ha sperimentato a sufficienza) rispetto alla libertà che è, per definizione anarchica, pratica del possibile e perciò pratica dell'utopia. Creatività utopica e critica del principio di autorità vanno insomma di pari passo, non sono in altri termini disgiungibili.

È solo a partire dalla critica al principio di autorità ad ogni livello delle sue determinazioni storiche possibili che si può dunque pensare ed esplorare il possibile. Nella critica ad ogni ulteriore (e perciò possibile) forma di potere si palesa quindi una prima dimensione utopica del pensiero anarchico. Il principio di autorità ad ogni livello delle sue determinazioni storiche possibili nega, per definizione, la pratica del possibile, cioè la pratica della libertà, cioè la pratica dell'utopia.

● A questo punto risulta evidente il significato che l'anarchismo assegna alla dimensione utopica. Essa non può che essere, anarchicamente, indeterminata perché diversamente si verrebbe meno sia ad un canone ideologico (la libertà - principio informatore della società futura - non può ammettere definizioni a priori, se non a prezzo di autolimitarsi); sia ad un canone scientifico (perché la libertà possi-

bile si ridurrebbe ad una ripetizione degli schemi del passato tanto come il principio di autorità ad ogni livello delle sue determinazioni storiche possibili ricalca, nella sua valenza antilibertaria, cioè antiutopica, il principio di autorità ad ogni livello delle sue determinazioni storiche date). L'utopia anarchica è dunque non la dimensione creativa di un pensato attuale, ma la pratica della libertà che diventa così il veicolo del possibile, cioè dell'utopia. In questo senso si può dire, anzi, che la libertà si identifica con il possibile. L'ulteriorizzazione anarchica, vale a dire la rivendicazione sempre e comunque di una libertà ulteriore, dell'inesauribilità della libertà, si dá dunque come utopia. Essa si stabilisce in un punto in avanti nel futuro, come forma perennemente destrutturante del possibile autoritario, della possibilità storica che l'autorità si riformi, che l'indeterminato diventi determinato, che la libertà si istituzionalizzi. Così, per esempio, deve essere letta tutta la critica anarchica del marxismo da Proudhon a Malatesta.

In tal modo l'utopia anarchica non è, né può essere, il progetto di una società, se non come estrema, sintetica definizione di società libertaria ed egualitaria. Da questo punto di vista rimanda in un certo senso più ad un'etica che ad una progettualità. Essa, cioè, non oltrepassa la soglia di una concezione limitativamente "antropologica". Viene definito, attraverso la critica al principio di autorità ad

ogni livello delle sue determinazioni storiche possibili, un voler essere dell'uomo come "idea" di uomo, più che come "modello" di società.

Esemplare è a questo proposito tutto il filone educazionista dell'anarchismo, non a caso la maggior parte di tendenza individualista. L'idea centrale degli educazionisti non si basa infatti su una concezione definitiva e precisa della società anarchica da cui derivare poi un'immagine dei suoi membri quale criterio metodologico di formazione educativa, ma sulla latente ed inesauribile possibilità psicofisica di sviluppo aperta in ogni direzione che tutti gli individui hanno fin dalla nascita. Da Godwin a Sebastian Faure l'educazionismo anarchico ha ribadito soprattutto che il significato della "formazione umana" consiste nello sviluppo onnilaterale e armonioso di tutte le facoltà, siano esse fisiche, psichiche o intellettuali per dare ad ognuno la possibilità di realizzare ciò che gli sembrerà nell'avvenire più opportuno.

● L'anarchismo si palesa come utopia - nel senso di una continua esplorazione di un possibile indeterminato - in quanto esso è fondato su una separazione fra analisi critica della realtà data e tendenza propositiva della realtà futura. In altri termini, la sfera dei fini non dipende in modo diretto e consequenziale dall'analisi scientifica del presente. La società fu-

tura non si ricava insomma dalla società passata, il possibile non è condizionato dal determinato.

Ma proprio qui, nel rifiuto di adeguare il futuro secondo schemi presenti - e perciò l'accusa di utopismo - si esprime invece la valenza pratica dell'utopia anarchica.

Affermando la possibilità di costruire *qui e subito* la società liberata, l'anarchismo rivendica la possibilità di una rottura radicale con la storia. La libertà e l'uguaglianza, in quanto principi informativi della realtà sociale, sono rese possibili perché, appunto, non sono più viste come derivate da uno sviluppo storico ma, al contrario, sono poste come causa di questo. La libertà e l'uguaglianza, afferma l'anarchismo, si possono costituire a qualsiasi livello storico dato, allo stesso modo come il potere si costituisce sempre a qualsiasi livello storico raggiunto. Così, come le forme del potere esprimono il livello storico di una società oppressa e gerarchica, le forme della libertà e dell'uguaglianza esprimono il livello storico di una società libera ed egualitaria.

Ponendo la libertà e l'uguaglianza come cause anziché come effetti, l'anarchismo si fa immediatamente utopismo, in quanto che, paradossalmente, esprime con il suo possibilismo una valenza pratica di sovversivismo immediato che non può che apparire, anzi è, forte utopia, forte rottura, forte inversione di marcia storica.

E' a partire da qui, e non da altro, che si spiega la progettualità anar-

chica come affermazione della possibilità reale della libertà e dell'uguaglianza. L'anarchismo afferma che, per realizzare la libertà e l'uguaglianza, non è assolutamente necessario costruire un preciso, specifico tipo di società né, tanto meno, raggiungere un determinato grado di sviluppo socioeconomico, come sostiene ad esempio il marxismo. La libertà e l'uguaglianza non sono, per esso, risolvibili in forme risolutive, proprio perché, del tutto logicamente, possono sempre essere costruite a partire dalla realtà presente. Esse sono invece perenne sviluppo indeterminato dell'agire umano, spinta continua al cambiamento e all'esperimento.

Da qui in significato dell'alternativa posta dall'anarchismo alla rivoluzione industriale, così come si è manifestata, e perciò al capitalismo, alla logica produttivistica, insomma al sostanziale punto di vista proprio di quasi tutto il pensiero politico moderno - dal comunismo al liberalismo - volto ad affermare la necessità di adeguare le forme politiche e sociali alla pretesa tendenza storica oggettiva dell'accentramento economico con tutto ciò che questo comporta. La secolare polemica anarchica con questa dottrina teorizzante l'ineluttabilità della gerarchia in tutti i campi è a questo proposito illuminante. L'anarchismo mai e poi mai ha posto un rifiuto "religioso" della rivoluzione industriale, come tutta una demenziale storiografia ha cercato di dimostrare.

L'anarchismo ha invece, molto più concretamente, evidenziato un'alternativa teorica e pratica che va dal mutualismo di Proudhon fino al comunismo di Kropotkin non come forma determinata e definitiva della società futura, ma come possibile modello da sperimentare. La formazione di strutture sociali a "misura d'uomo", non erano e non sono utopie impossibili, ma innanzitutto vie e mezzi di controllo umano del presente che non è e non può essere dato una volta per tutte. Proprio il pluralismo anarchico teso a creare possibilità molteplici di esperienza sociale e politica (dalle forme individualistiche fino a quelle comunistiche), dimostra l'assunto della valenza pratica della utopia anarchica come possibilità aperta verso il futuro.

- Certamente la "ragionevolezza" dell'assunto libertario appare, rispetto ad un confronto immediato con il presente, del tutto irragionevole, appare, cioè, impossibile. E certamente il senso di questa impossibilità è dato dal salto rivoluzionario che l'anarchismo pone come passaggio necessario per il superamento della dimensione autoritaria, fino ad oggi principio informatore di tutto il reale. A guardare bene è la rivoluzione, dunque, cioè la rottura radicale e irreversibile con il presente, che esprime la forma utopica propria dell'anarchismo, prima ancora che la praticabilità del suo progetto, che progettato in senso stretto appunto non è.

Non potrebbe essere diversamente, qualora si pensi alla natura di questa rivoluzione, che si dà prioritariamente come volontaria, vale a dire come cosciente creazione di libertà e di uguaglianza, dimensioni queste che niente può dimostrare essere certe e necessarie per la vita umana. Sicuramente certe e necessarie lo sono, ma solo a partire dal riconoscimento del loro valore, e degli effetti che questo valore, una volta posto in essere, produce. Sta qui il senso di tutto l'anarchismo, il senso di tutta la sua utopia: che per esso la libertà e l'uguaglianza sono valori prima ancora che mezzi e forme di vita.

Bisogna dunque arrivare a capire la natura propria della rivoluzione anarchica per comprendere questo ulteriore significato della dimensione utopica dell'anarchismo. Abbiamo detto che si tratta di un atto prioritariamente volontario. Ma in che senso volontario?

Per rispondere dobbiamo riferirci alla condizione fondamentale posta da Stirner perché vi sia "rivoluzione". Rivoluzione, anzi a dir meglio rivolta, è per Stirner quel cambiamento che non postula un avvicendamento dell'oggetto rispetto al soggetto, ossia, in termini politici, un cambiamento del rapporto di potere, ma il sovvertimento di questo stesso rapporto. Finisce, in altri termini, ogni trascendimento e ogni alienazione del soggetto, in quanto questi sottomette a sé qualsiasi dimensione - religiosa, politica, sociale, economica, culturale, ecc. - tendente a superarlo

e a dirigerlo. Questo vuol dire, anarchicamente, lo svellamento di qualsiasi realtà trascendente l'atto stesso della rivoluzione. La rivoluzione, volontariamente, si autocomanda.

Così quella che Proudhon definiva la tridimensionalità della rivoluzione socialista-libertaria - lotta allo stesso tempo contro il potere religioso, politico ed economico-sociale, perché l'uno implicante l'altro - si risolve in un radicale azzeramento di ogni potere e perciò in radicale immanenza dell'atto rivoluzionario che non riconosce nel suo farsi nessuna realtà ad esso superiore. Nell'orizzonte della rivoluzione anarchica non si avvicendano insomma nuove emergenti forme storiche tese a stravolgere il significato stesso della rivoluzione: essa mentre si svolge contro il potere esistente, si fa contemporaneamente svolgimento contro il potere possibile, contro la possibilità stessa della formazione del potere.

Ma ciò comporta, come sottolineava Bakunin, *la contemporaneità degli atti rivoluzionari dentro la rivoluzione*. Non si può cioè fare una rivoluzione a rate: prima contro il potere economico, dopo contro il potere politico, oppure prima contro il potere politico e dopo contro il potere sociale, e via dicendo. Questa sarebbe, da un punto di vista anarchico, già persa in partenza, perché in tal modo il potere ha tempo di riformarsi. Si intende il potere in quanto potere, ossia, la struttura del potere, non

uno specifico potere. Perché vi sia una rivoluzione senza ritorno, una rivoluzione senza la riformazione del potere, occorre dunque combattere contemporaneamente contro tutti i poteri esistenti al fine, appunto, di debellare tutti i poteri possibili. Usando il linguaggio precedente, la rivoluzione anarchica si definisce come critica contemporanea del principio di autorità ad ogni livello delle sue determinazioni storiche date per approntare una critica del principio di autorità ad ogni livello delle sue determinazioni storiche possibili.

Da qui, necessariamente, il significato insurrezionale di tale rivoluzione. Necessariamente insurrezionale, perché la contemporaneità degli atti rivoluzionari comporta la contemporaneità del tempo rivoluzionario quale diretto antagonista del tempo storico, da sempre naturale portatore della riformazione del potere. In questo senso, la rivoluzione anarchica è ininterrotta insorgenza, ininterrotta insurrezione, vale a dire, definendo l'insurrezione nel suo autentico significato, salto storico rispetto al presente, mutamento qualitativo che attraverso contemporaneamente tutti i piani e tutte le dimensioni della realtà economica, sociale, politica, culturale, ecc.

Ciò significa che tutti i piani della realtà con le loro dimensioni spazio-temporali, vengono ridotti e ricondotti all'attività creativo-rivoluzionaria della rivoluzione, con i suoi propri tempi, con i suoi propri spazi.

La dimensione utopica dell'anarchismo si palesa allora in questa contemporanea negazione di tutte le forme e di tutti gli aspetti della realtà presente (perché tutti attraversati da altrettante forme e dimensioni del potere) e in questa altrettanto contemporanea determinazione volontario-creativa volta alla costruzione di una nuova realtà. Dimensione utopica, infatti, dal momento che la negazione della realtà non è parziale, ma totale. Ciò non vuol dire necessariamente utopia come chiliasmo, come immanenza estrema di un valore (la società anarchica) posto per canoni a-temporali ed a-spaziali. Vuol dire invece, più precisamente, riconoscimento della riformabilità del mondo. In ogni campo della vita umana le cose appaiono dunque per quello che realmente sono: nel senso che l'uomo le può cambiare, distruggere o sostituire. Si evidenzia così in pieno il significato volontaristico della rivoluzione anarchica dato da quell'azzerramento di ogni potere che sta alla base della contemporaneità degli atti rivoluzionari. La dimensione utopica dell'anarchismo sta dunque fra le pieghe della dimensione volontaristica della sua rivoluzione. L'anarchismo si palesa come utopico nella contemporanea volontà di negare il presente e nella contemporanea volontà di affermare il futuro. Ciò è particolarmente evidente nel pensiero di Malatesta che fa della volontà il cardine di tutto il suo anarchismo.

La natura volontaristica della rivoluzione anarchica è quindi la causa maggiore dell'apparire e in parte dell'essere utopico dell'anarchismo. Non essendo l'espressione storica di nessuna e precisa classe sociale, perché rivendicazione di valori universali che trascendono ogni specificità socioeconomica, il movimento anarchico è apparso come movimento sociale "aperto", anche se chiara manifestazione della volontà rivoluzionaria delle classi oppresse. La specificità del movimento anarchico come movimento e come forza sociale volta all'affermazione di un'etica che fa della libertà il suo punto d'inizio e il suo punto d'arrivo, spiega la dimensione utopica dell'anarchismo. Spiega, in altre parole, il senso antistorico del suo essere nella storia. La libertà è in effetti nella sua valenza rivoluzionaria possibilità di espansione infinita di ogni forza vitale e perciò possibilità di trasgressione di ogni determinato sia esso economico, politico, sociale, culturale, artistico, sessuale. La valenza indeterminatrice della libertà, che l'anarchismo rivendica come prioritaria forza etica - basti pensare soprattutto a Stirner e a Bakunin -rende l'utopia anarchica un'utopia liberatrice, un incrocio vitale di libertà e di razionalità. La dimensione utopica dell'anarchismo evidenzia così il significato rivoluzionario della libertà come forza primaria ed inesauribile dell'agire umano.

l'utopia contro l'escatologia

Eduardo Colombo *



"E' triste che non si realizzi nessuno dei nostri sogni; ed è ancor più triste che si realizzino tutti" (Rafael Barret, *Obras Completas*, Tomo I, p. 95)

"Quest'idea esercitava sul popolo un fascino tale che nessuna condanna ufficiale potè impedirle di ossessionare lo spirito degli oppressi, degli sfruttati, degli sradicati, degli squilibrati" (Norman Cohn, *Les fanatiques de l'Apocalypse*, p. 27)

"La setta dell'impossibile ha fatto gran torto al genere umano e non credo che ve ne siano di più malefiche" (Charles Fourier)

"Questa mancanza di moderazione, questa ribellione dello spirito umano contro ogni limite imposto, ora in nome di Dio ora in nome della scienza, costituisce il suo onore, il segreto del suo potere e della sua libertà. Nel ricercare l'impossibile, l'uomo ha sempre realizzato e riconosciuto il possibile, e quelli che saggiamente si sono limitati a ciò che appariva loro come il possibile non sono mai andati un passo avanti" (Miguel Bakunin, *Obras completas*, vol. III, *Consideraciones filosoficas*, p. 283)

* Psicoanalista argentino, risiede attualmente in Francia. E' stato redattore de "La Protesta" di Buenos Aires e di "Lanterne Noire" di Parigi.

Dove va il cavaliere dalla triste figura? Vediamo solo la silhouette sgraziata di Don Chisciotte, altero e solitario, che va verso un orizzonte delimitato dai raggi del sole. Nulla ci dice, nell'incisione, se va verso ponente o verso levante. Verso il tramonto della sua stella o verso la aurora di un mondo nuovo. Ritorna al passato del suo senno o, folle di ansie e di sogni, cerca futuri impensabili? Vedendolo andare, lo spazio ed il tempo si confondono, consentendo metafore differenti. Se pensiamo in termini di spazio, che il Chisciotte vada verso oriente o verso occidente, il risultato è lo stesso: farà il giro del mondo. Ma se è in termini di tempo che si pensa, tutto cambia, perchè il tempo è unidimensionale: non si torna all'infanzia se non nel ricordo; il mondo non torna alle sue origini se non nel mito. Tra ieri e oggi è successo qualcosa di irrimediabile.

Dove cercare l'Utopia? Nello spazio, dove possiamo invertire la direzione a nostro piacimento o nei tempi futuri? l'utopia di William Morris è nel futuro o nel 1890? Le discussioni tra Morris e gli anarchici, in ogni caso, sono di quell'epoca. Quando a diciassette anni, cercavo la Rivoluzione, mi parve naturale inserire, in un piccolo periodico di provincia ("4 de Octubre", giornale studentesco degli anni 1946-48, edito in provincia di Buenos Aires, Argentina), sotto una vignetta del Chisciotte, un editoriale del primo numero de "La Liberté" (giornale anarchico in lingua francese, pub-

blicato a Buenos Aires) del 1893. Tutto un programma: "Fai quello che vuoi! Né re né magistrato, né prete né leggi, né tuo né mio! Quando? Ora!".

Questo appello al presente che faceva l'Anarchia, era ben marcato nel profetismo dei primi anni del movimento operaio in Argentina. Il primo periodico di una certa durata che esprimeva questa tendenza era "El Perseguido", pubblicato dal gruppo Los Desheredados (I diseredati), che era su posizioni anarco-comuniste anti-organizzatrici. Per loro, organizzarsi in modo permanente significava già scendere a patti con il sistema. Poi, quando il movimento operaio andò prendendo forza, gli anarco-comunisti organizzatori presero il sopravvento e per più di un quarto di secolo influenzarono le lotte sociali del paese. E tutto il vigore dell'utopia si esprime nell'azione quotidiana.

Oggi l'anarchismo è differente, è cambiato: quel movimento non esiste più. Ma "l'utopia, pur percorrendo perpetuamente un ciclo di estinzione, di dissoluzione e di sparizione in un elemento estraneo, che essa stessa si è incaricata di far fermentare, per concedersi un lungo riposo, si risveglia sempre antica e insieme nuova; essa continua inoltre a vivere di vita sotterranea nelle epoche di topie relativamente stabili e cerca di unificare quell'insieme complesso di ricordo, di volontà e di sentimento" (1).

Questa tensione costante fra l'Utopia ed il movimento sociale, che talora si avvicinano e si confondono, talora si separano, è, a mio avviso, una delle caratteristiche essenziali del movimento anarchico. Gli anarchici si sono sempre rifiutati di proporre un piano concreto della società di domani, gli pareva enorme la pretesa di dire agli uomini che non erano ancora nati come avrebbero dovuto organizzare la loro società. Il che non ci impedisce di immaginarci l'Anarchia come una forma ideale di vita sociale, anche sapendo che i nostri sogni procedono nel futuro, ma sono sognati qui.

Scrivendo su questo stesso tema più di vent'anni fa, dicevo: l'anarchismo "è un movimento sociale che ha i suoi fini nei suoi stessi mezzi di lotta. (...) L'essenziale dell'anarchismo non è l'Utopia, mutevole e perfettibile, ma la sua lotta contro il privilegio e l'oppressione nelle loro forme storiche della proprietà e dello stato, e la sua peculiare rivendicazione del libero individuo in una comunità libera" (2). E citavo Malatesta: "Non si tratta perciò di fare l'anarchia oggi o domani o tra dieci secoli, ma di avanzare verso l'anarchia oggi, domani e sempre ...".

Questa breve scorribanda nel tempo del ricordo, legata alla nostalgia ed alla speranza, vuole collocare l'Utopia nella dimensione temporale che le è propria e che essa stessa sconvolge, immaginando luoghi in nessun luogo.

La funzione utopica

Dell'Utopia si è detto tutto il male ed il bene immaginabile. Immaginare: parola chiave. Partiamo da essa. Immaginare è andare più in là dell'immagine e dell'icona, cioè della presunta rappresentazione dell'oggetto reale; significa collegare immagini che ci allontanano dal mondo già vissuto, dal già conosciuto. L'immagine destinata a riprodurre gli oggetti presenti, con una serie di spostamenti successivi, giunge a rivendicare nell'immaginario i tratti di un'altra realtà, di altri oggetti che non saranno mai o che ancora non sono.

La rappresentazione dell'oggetto, le forme sensibili dell'esperienza e dell'immaginazione si articolano nel mondo umano a livello di una catena di segni significanti. Ed un segno significa qualcosa solo in relazione con altre forme significanti, all'interno di una lingua storicamente determinata. L'ordine simbolico, il livello del senso e del significato, implica il materiale di base dell'esistenza, cioè la rappresentazione immaginaria del mondo, articolato con l'ordine normativo, la regolarità sociale, la regola, la convenzione (3).

Non è questo il luogo per svolgere la teoria del simbolismo e della significazione, tuttavia fissiamo, per il nostro discorso, tre elementi fondamentali. Primo: il segno significante, o simbolo, è tributario di un contesto di significazione, esso significa per il posto che occupa nella struttura, in una

catena di segni, e dipende da un terzo elemento ("operatore simbolico"), in funzione di una regola socialmente determinata. L'ordine simbolico è un prodotto sociale.

Secondo: esso introduce una rottura, una separazione radicale nel tempo; il segno fa apparire una relazione reversibile in un tempo irreversibile, la relazione "prima e dopo" si trasforma in relazione circolare e rende possibile una delle caratteristiche tipiche del mito, la ripetizione ciclica.

Terzo: l'inserimento dell'esperienza individuale nel mondo significativo, nella cultura (possibilità individuale per ogni essere umano, ma nello stesso tempo, possibilità generica della specie di accedere al livello simbolico, al mondo culturale) è data dalla possibilità di riattualizzare l'immagine dell'oggetto in assenza dell'oggetto reale. Il modello del desiderio è costruito sulla base dell'*oggetto perduto*: è l'immagine allucinatoria dell'oggetto della soddisfazione, che può essere introiettato come elemento attivo dello psichismo perchè è stato immaginato, perchè non è presente nel mondo esterno. L'oggetto perduto, componente essenziale della costellazione fantasmatica del mondo interno, mette in moto la metonimia del desiderio, tensione costante, conflitto basilare, forza e passione della vita che va a cercare nel futuro il bene "immaginato" e perduto per sempre. In un'antropologia del "fantasma" (4), sarà forse la morte il gran motore della vita. L'esper-

rienza della perdita è lo stimolo doloroso del cammino ineluttabile verso un futuro differente, perchè questo futuro è la proiezione della non accettazione di ciò che è. La negazione del presente non è solo la sua negazione formale od ontologica, giacchè il pensiero è condannato a lavorare con l'immaginario, ed allora la negazione è anche insoddisfazione del presente. La realtà stabilita contiene la sua negazione nell'atto stesso di essere appresa, perchè il "reale" non è un dato inerte del mondo, ma una conoscenza, un'interpretazione, una costruzione. La materialità del mondo costruisce l'oggetto interno, che è la materia del "fantasma" e a sua volta il "fantasma" si estende sul mondo esterno attraverso la sua connessione interna con la significazione, con il mito, con l'ordine simbolico. Questo movimento circolare del desiderio nasce da un'esperienza di soddisfazione che sta oltre il desiderio stesso, fuori del significato e del simbolo. Immaginata come pienezza e legata all'oggetto perduto, si iscrive nella circolarità del mito come principio e fine: Paradiso o Fine della Storia, Età dell'Oro o Utopia. Come direbbe Eraclito, la cosa comune, l'origine e la fine, sulla circonferenza del cerchio.

Il discorso sociale, la mediazione simbolica, la riproduzione mitica o ideologica, estende le sue frontiere sul segno, la chimera, l'illusione, ma allo stesso tempo organizza la vita sociale e rende possi-

bili gli schemi significanti attraverso i quali l'uomo si appropria della natura, organizza le relazioni di produzione materiale ed interiorizza, legittima o contesta i conflitti di interesse o di potere.

E' così che ogni azione sociale si sviluppa in una struttura di senso, in un interscambio di significati che appaiono sotto forme ritualizzate o istituzionali e che sono l'attualizzazione dei progetti, la selezione dei mezzi e dei fini, la scelta di processi possibili.

La produzione sociale dei "beni di significazione" costruisce un *immaginario collettivo*, un insieme più o meno coordinato, che non sfugge al conflitto — e che non lo sopprime — di rappresentazioni, di valori, di identità di gruppi o di classi; in esso si esprime la tradizione ed il pathos di una cultura.

Dice Baczko: "Fattore regolatore e stabilizzatore, l'immaginazione sociale è tuttavia anche la facoltà che consente di non considerare i modi della socialità esistenti come definitivi, come i soli possibili, ma di rappresentare altre formule e modelli" (5).

Così, la forza del desiderio umano costruito sulla ricerca dell'oggetto perduto ci conduce, attraverso le età ed i cicli storici, ad immaginare in un lontano passato o nel "domani che canta" il bene, la perfezione, la felicità.

La nostalgia di un mondo perduto è un fantasma che si perpetua nella ripetizione e che dá forma ad uno dei miti più diffusi: il mito

del paradiso terrestre che si incorpora delle religioni come mito delle origini. Tutte spiegano che in quell'epoca primordiale, in quei tempi primitivi, gli uomini non conoscevano la morte, vivevano in pace con gli animali, non lavoravano ed avevano a portata di mano cibo a sufficienza. "In effetti — scrive M. Eliade — tutti questi miti presentano un uomo primordiale che gode di una beatitudine, di una spontaneità e di una libertà che furono, ahimé, perse a causa della *caduta...*" (6). Allo stesso tempo, tutte le società trovano il modo di riattualizzare la *nostalgia del paradiso* in funzione di esperienze mistiche, sciamanistiche, di estasi o semplicemente di *Festa*. "Il ricordo mitico della beatitudine senza storia — conclude Eliade — preoccupa l'umanità dal momento in cui l'uomo ha preso coscienza della sua situazione nel Cosmo" (7). E' interessante constatare che la figura mitica del Paradiso contiene, insieme all'idea di un passato irrimediabilmente perduto, l'idea di un luogo, di un topos, ben delimitato, in cui l'uomo non può rientrare perchè è difeso da cerchi di fuoco o da angeli con spade fiammeggianti. Immagini antitetiche delle escatologie che cominciano con il fuoco o degli spazi chiusi delle utopie future (8).

Come vedremo tra breve, oltre che alla libertà ed alla spontaneità senza coercizioni materiali di una vita paradisiaca, l'antichità greca o romana legò l'idea di Stato di Natu-

ra o Età dell'Oro, anche ad un contenuto di egualitarismo e di comunione dei beni, un legato che contribuì a formare l'escatologia rivoluzionaria in Europa (9). Ma segnaliamo, di passaggio, che l'escatologia cristiana della Genesi contiene, come osserva Ansart, una discriminizzazione fondamentale che infeuda l'immaginario sociale e fonda le istituzioni gerarchiche: essa designa chiaramente l'antiorità dell'uomo sulla donna, la priorità del principio maschile su quello femminile ed il vincolo fondamentale tra la sessualità e le forze demoniache suscettibili di perturbare l'ordine dell'universo.

Se, come pensiamo, è un movimento proprio alla struttura del desiderio quello che costituisce i fantasmi della felicità passata o futura, *il contenuto, la materia di questo immaginario è data dalla situazione presente* degli uomini e frequentemente si rappresenta come inversione della sua situazione reale o come inversione dei miti dominanti.

In una società gerarchica dove convivono miseria ed opulenza, tirannia e servitù, la nozione di una epoca in cui niente di tutto ciò esisteva, in cui gli uomini erano uguali, in cui nessuno era sfruttato ed oppresso ed i beni erano in comune, è una nozione tanto antica quanto questa stessa società. Nella versione del mito dell'Età dell'Oro data da Ovidio possiamo leggere (11): "Nell'Età dell'Oro gli uomini, senza repressione e senza leggi,

praticavano spontaneamente la buona fede e la virtù. Si ignoravano i castighi e la paura...". Uno storico contemporaneo di Ovidio, citato da Norman Cohn e di cui dice che era molto noto agli eruditi del Medio Evo, afferma di quell'epoca che: "nessuno era schiavo e nessuno possedeva proprietà privata, ma tutti gli uomini mettevano tutto in comune in modo indiviso, come se i loro beni costituissero un solo patrimonio".

I Padri della Chiesa adottarono poi, come osserva Cohn, la nozione egualitaria dello Stato di Natura ma con una restrizione importante che serviva ai loro fini e cioè: dopo la "caduta", nel mondo esiste il male, gli uomini sono corrotti ed il governo coercitivo, la proprietà privata, le differenze di status sociale ed anche l'istituzione della schiavitù non sono solo la conseguenza del peccato ma anche un rimedio ed una necessità.

Contemporaneamente, tutta una corrente apocalittica e messianica propria della tradizione giudaico-cristiana aspetta i tempi a venire per godere l'Età dell'Oro. Quello che era all'inizio tornerà alla fine. L'escatologia rivoluzionaria beve a questa fonte. "Giorno verrà in cui sorgeranno vigne di mille ceppi, ogni ceppo avrà diecimila sarmenti ed ogni sarmento diecimila tralci ed ogni tralcio diecimila grappoli ed ogni grappolo produrrà venticinque anfore di vino" (12).

A partire dal secolo XI le profetie millenaristiche si radicano in

movimenti sociali. Gruppi umani cominciano ad aspettare la Parusia per il giorno seguente, giorno dopo giorno, settimana dopo settimana. La miseria e la violenza alimentano l'illusione di ritrovare la abbondanza e la liberazione, ma non dopo la morte, nell'al di là, bensì qui, su questa terra, "perchè — aveva detto Ireneo — è giusto che in questa stessa creazione in cui hanno conosciuto l'afflizione e la pena, e sofferto ogni sorta di tribolazioni, essi ne siano ricompensati..." (13).

Quando giunge l'ora della ribellione, quando le condizioni sociali spingono gli uomini all'azione, i vecchi sogni diventano eretici, la società senza ricchi né poveri, senza padroni né schiavi, cessa di essere il ricordo di un tempo lontano per trasformarsi in un modello da realizzare.

La rivolta contadina nell'Inghilterra del 1381 e i sermoni di John Ball e di Wycliff, che predicano la uguaglianza e la proprietà comune, il sollevamento hussita in Boemia, la cui tendenza radicale — i taboriti — elaborò un comunismo anarchizzante, Thomas Münzer e gli anabattisti, furono tutti sogni millenaristici ma legati alle lotte contro il feudalesimo e contro il potere della Chiesa. "La Chiesa non era soltanto la grande potenza spirituale — dice uno storico moderno del movimento hussita — ma soprattutto il signore feudale più ricco e più forte. Sovrana e signora dell'insegnamento, della giustizia e della filosofia medievale, possede-

va inoltre i dominî territoriali più estesi del regno di Boemia, con migliaia di servi, e partecipava all'esercizio del potere politico (i prelati facevano parte del consiglio della corona, dell'amministrazione e delle "diete" provinciali)" (14).

Infine, alla metà del secolo XVII in Inghilterra si sviluppa una grande agitazione tra i poveri e nascono i "radicali", i "livellatori", gli uomini senza padrone. Prima dello scoppio della guerra civile, Carlo I aveva ammonito i partigiani del Parlamento che correvano il rischio di vedere un giorno "il basso popolo scavalcare e chiamare con il nome di libertà l'uguaglianza e l'indipendenza ... distruggere tutti i diritti ed i beni, abolire ogni distinzione fondata sulla nascita e sul merito" (15).

Che utopia formidabile tutto questo "lievito" di rivoluzioni. E' difficile valutare quale fu l'impatto che ebbero nella storia, perchè si collocarono volontariamente nel tempo della rottura, che comincia sempre e non finisce mai. Di essi diremo, facendo nostre le parole di Christopher Hill, "come non provare una certa gratitudine verso questi anonimi Radicali che, obbedendo alla loro immaginazione, operano per dare forma non al nostro mondo moderno ma a qualcosa di ben più nobile, qualcosa che resta ancora da realizzare, il mondo capovolto?" (16).

Il millenarismo secolarizzò l'escatologia, avvicinò il sogno all'azione, introdusse l'illusione di un mondo

migliore nel presente storico.

Se nei paragrafi precedenti abbiamo abbozzato alcuni aspetti conosciuti dei miti paradisiaci o dei movimenti chilistici, è stato per esplicitare questa polarità del tempo che il desiderio costruisce come passato o come futuro a seconda delle condizioni che impone il presente. La nostalgia e la speranza sono del qui ed ora. L'“hic et nunc” di ogni momento della storia.

Cerchiamo allora di riconoscere questo elemento del mutamento della vita, dell'azione umana, che chiameremo *funzione utopica*.

Innanzitutto chiariamo bene una distinzione importante: una cosa è l'influenza, l'attività o la partecipazione all'azione trasformatrice che può avere l'immaginario utopico, nel suo contenuto positivo di immagini, simboli e valori, cioè la funzione sociale dell'Utopia come pianificazione dell'alterità ovvero dell'Utopia come idea-forza in seno ad un movimento rivoluzionario. E' in questo senso che Mannheim parla di funzione utopica, per esempio quando scrive che “non sono sempre le stesse forze, essenze od immagini che possono svolgere una funzione utopica, la funzione di rompere i limiti dello ordine esistente” (17). Questo modo di intendere la funzione utopica si riferisce alla forma o al contenuto concreto e positivo delle idee utopiche direttamente legate alla posizione storico-sociale in cui sono sorte e che, anche se proiettate nel futuro o in un altro luogo,

hanno una “funzione”, cioè un effetto su quella stessa realtà che ha dato loro vita.

Noi parliamo di funzione utopica in un altro senso, concomitante con quello suesposto, ma differente. Possiamo dire con Baczkó che “nelle — e grazie alle — utopie i sogni sociali, individuali e collettivi, prendono consistenza; si organizzano in insiemi coerenti di idee-immagini d'una società altra, in opposizione ed in rottura con lo ordine dominante” (18). Il contenuto dei nostri sogni è pieno di significati, ma qual'è la forza che ci spinge a sognare e a voler realizzare ciò che sognamo? Da dove ci viene questa insoddisfazione, questa ribellione contro i limiti di una “realtà” che non accettiamo? Perché ogni volta che raggiungiamo ciò che desideriamo ci diciamo “ma non era questo!”?

Avevamo detto, prima, che il mondo umano si costituisce attraverso la mediazione simbolica, che è la produzione di senso, di significazione, ciò che consente e organizza la vita sociale. Una società è la realizzazione di un progetto, cioè una organizzazione particolare della realtà, di fronte ad altre forme possibili. Tutto ciò che esiste è in movimento, sta cessando di essere per essere un'altra cosa. Così Marcuse può dire che “il mondo dell'esperienza immediata — il mondo in cui ci accade di vivere — deve essere compreso, trasformato e persino sovvertito per poter giungere ad essere ciò che realmente è” (19). Tuttavia, l'ordine simbolico, nel-

l'articolare la significazione e la rappresentazione dell'oggetto reale, lo fa sulla base di una separazione radicale resa possibile o determinata dall'*oggetto perduto* che instaura la dinamica del desiderio. Il desiderio è irriducibile ad un adeguamento totale tra la rappresentazione e l'oggetto, perchè il suo stesso principio, ciò che lo costituisce, è una relazione immaginaria, una relazione tra il soggetto ed La nostalgia del "paradiso" spinge l'umanità verso il futuro. La realtà, che è il presente storico, contiene la sua stessa negazione in questa fuga anticipatrice del desiderio. Possiamo allora dire che la funzione utopica è identificabile con quella parte del movimento del desiderio che tende verso il futuro.

La funzione utopica è il prodotto di questa *tensione* tra un oggetto immaginato come la pienezza del desiderio soddisfatto e perduto per sempre (livello incosciente che riappare nel mito) e la ricerca incessante di un oggetto sostitutivo (immagine cosciente dell'anticipazione).

La funzione utopica ci obbliga alla difformità, all'avventura. Ci impone di rinunciare al reale che abbiamo per un altro reale incerto. Sul piano storico e collettivo testimonianza della presenza inesauribile del desiderio. Nel seno stesso del presente, essa contiene la negazione di ciò che è e l'affermazione di ciò che, pur non essendo, può arrivare ad essere.

La funzione utopica è inseparabile dal suo oggetto, cioè dai suoi contenuti; è una struttura oggettuale dispiegata nell'immaginario utopico. Si proietta nello spazio (u-topos) o nel tempo (u-cronos), ma la sua terra è sempre presente. Per questo Ernst Bloch può dire: "l'hic et nunc, questo eterno ricominciare nell'immediato, è anche lui una categoria utopica" (20).

Riassumendo, la funzione utopica è negatività, il che le consente di essere sempre un po' oltre di ciò che esiste e, nel seno dell'ordine stabilito, di separarsi continuamente dai contenuti particolari tramite i quali essa si esprime. Essa è superamento e straripamento del presente. E' tensione verso un aldilà della linea dell'orizzonte storico.

Adesso possiamo capire perchè il campo naturale dell'Utopia è quello sociale: per sovvertire la realtà bisogna cambiare le relazioni umane. "Il sogno utopico non è un rifugio soggettivo; nato tra il desiderio e il reale, da un sentimento abbastanza forte da far impallidire le certezze razionali, esso tende a realizzarsi" (21). La passione utopica, quando prende la via collettiva, si fa azione. Essa abbandona il limbo della chimera per sorreggere il progetto.

L'utopia nella profezia iniziale e nel mito fondatore

Se, lasciando da parte la *funzione* utopica, torniamo ai contenuti positivi dell'*immaginario* utopico, appaiono due categorie, due "a-

scendenze" differenti e a volte opposte di utopia. La "linea" da cui nasce il suo stesso nome è segnata dall'opera di Tommaso Moro, che si chiama, per l'appunto, *L'Utopia*.

Discorso sulla migliore costituzione di una repubblica, e che conferisce alcune delle caratteristiche più importanti di questa categoria. La cui ascendenza risale in realtà a Platone. L'Utopia si presenta così come il piano globale di una società chiusa e "ideale", un piano radicalmente opposto — per lo meno in apparenza — alla società esistente; si tratta di un'isola, cioè di un luogo dai confini chiaramente delimitati; è un testo letterario, un racconto di viaggio. Questa categoria utopica è generalmente il risultato di un esercizio erudito ed umanista più che "politico", rivolto più verso la nostalgia che verso l'azione. Lo dimostra bene Moro nelle ultime parole del suo libro: "vi è presso gli utopiani un sacco di cose che mi auguro di vedere stabilite nelle nostre città. Me l'auguro più di quanto non lo spero".

Cento anni dopo, dal fondo della sua cella, un frate ribelle che passò ventisette anni della sua vita in galera e che voleva essere la "campanella" che annuncia la nuova aurora, scrisse un'altra famosa utopia, "arida e priva di ispirazione come un programma politico" (22). Nella vita di Tommaso Campanella si esprime l'altra "linea" utopica, quella millenaristica. Non a caso il calabrese Campanella si iscrive nella tradizione del suo compatrio-

ta Gioacchino da Fiore (1131-1202) che, quattrocento anni prima, aveva prodotto un'opera profetica ed escatologica giudicata inquietante e che influenzò i movimenti rivoluzionari millenaristi. In questa linea, quella millenarista, si colloca Campanella, quando predica la rivolta dal pulpito del convento di Stilo e si butta nell'azione assieme al popolo con le armi in pugno, per il trionfo della Repubblica Universale. Vinto, scrive che la *Città del Sole*, pur se ancora ribelle nonostante le torture, la sua utopia, riscritta varie volte, si va facendo ogni volta più autoritaria e va adattandosi alle concezioni della Chiesa (23).

Nel secolo XVIII la "linea Moro" — chiamiamola così — si dilata enormemente. I resoconti di viaggi immaginari e le possibilità di organizzazioni sociali fantasiose contribuiscono, accoppiando il luogo-in-nessun-luogo al "governo ideale", a dare all'Utopia la sua accezione lata di chimera, di progetto irrealizzabile. E' un'epoca in cui si parla facilmente di utopie, si cita "l'abbazia di Thélème" e l'*Histoire des Séverambes*, l'abate di Saint Pierre passa per utopista modello e Rousseau deve difendersi dal rimprovero di "utopista". Il divino marchese cede alle sollecitazioni dell'utopia con l'isola di Tamoé e a quelle dell'anti-utopia con il regno di Butua (24), oltre ad essersi imbarcato nell'anti-utopia sessuale (25). Per inciso, precisiamo che l'anti-utopia è espres-

sione, a volte più corrosiva e potente dell'utopia – della funzione utopica; come osserva Baczko: “le accade di presentare una critica più amara e radicale di ogni utopia”.

Restif de la Bretonne, per opporsi a Sade, pubblica nel 1798 l'*Anti-Justine ou les Délices de l'Amour*, “dove l'amore, riportato alla natura, libero da scrupoli e da pregiudizi, non presenta che immagini ridenti e voluttuose”. Autore prolifico, Restif aveva già scritto un “progetto di regolamento per le ragazze pubbliche” e tutta una serie di piani di riforme. Egli, come prima di lui Andrea de Nerciat, sono veri e propri utopisti dell'amore, così come la maggior parte degli autori libertini del milledettecento.

Con Sade e Restif de la Bretonne siamo già in pieno periodo rivoluzionario e qui le due “linee” dell'utopia si incrociano in modo denso e confuso; la società ideale costruita in un luogo che non esiste da nessuna parte e lo spirito millenarista lavorano sull'immaginario sociale nel seno stesso dell'azione politica. L'utopia si iscrive collettivamente nelle strade di Parigi o prende la forma del *Manifeste des Plébeiens* (1795) di Babeuf o del *Manifeste des Egaux* (1796) di Sylvain Maréchal.

“C'è un fiorire di utopie nel XVIII secolo – ci dice R. Ruyer – perché i fatti sociali cominciano a decomporsi sotto gli occhi dei contemporanei. Ma le utopie a loro volta contribuiscono alla decompo-

sizione mentale dei fatti sociali; esse preparano così direttamente le rivoluzioni” (26).

Quando arriva il tempo della rivoluzione, la linea di demarcazione tra il possibile e l'impossibile si rompe, come una diga che si sgretola, le acque stagnanti dell'utopia invadono tumultuosamente la pianura del sociale quotidiano e l'immaginario utopico diventa puramente e semplicemente l'immaginario collettivo. L'altra “linea” di cui abbiamo parlato, quella messianica ed escatologica, prende il sopravvento. Sono periodi che “si caratterizzano per uno scambio particolarmente intenso tra il *reale* ed i *fantasmi*, per una pressione più intensa dell'immaginario sul modo di vivere il quotidiano, per esplosioni di passioni e di desideri” (27).

La rottura rivoluzionaria non dura, la nuova “topia”, l'inerzia dell'istituzionalizzazione, il pensiero del realismo politico riprendono il passo compassato delle pagine della storia. Ma un altro sviluppo sotterraneo e clandestino prosegue l'opera dell'utopia.

Buonarroti, giovane compagno di Babeuf, passa da un secolo all'altro, avvolto nel mantello delle sue società segrete, che stanno all'origine del grande movimento socialista di cui noi stessi siamo gli epigoni. Buonarroti morì nel 1837. Dieci anni dopo, Marx entra nella società segreta Bund der Gerechten (Lega dei Giusti) che cambia il suo nome in Bund der Communisten (Lega dei Comunisti).

1848, anno di insurrezioni. L'Europa dei re vacilla. L'anno seguente Bakunin è sulle barricate di Dresda e poi inizia il suo lungo viaggio attorno al mondo. Nel 1854 Courderoy inizia la pubblicazione di *Hurrà! ou la révolution par les cosaques*. Nel 1857 Déjacques scrive *L'Humanisphère, utopie anarchiste*.

Nel frattempo Fourier, anch'egli tra due secoli, lavora per "svergognare 20 secoli di imbecillità politica". Intanto tornano i vecchi fantasmi: il *Testamento* del curato Meslier viene edito per la prima volta nel 1864, nell'anno della fondazione della Prima Internazionale — come fanno notare i commentatori — e nel bicentenario della sua nascita. E' stato detto di Mesnier che egli fu il primo comunista ateo conosciuto.

Fermiamoci qui, agli albori del socialismo e dell'anarchismo moderni, per considerare alcuni aspetti teorici connessi alla *funzione utopica*, che riguardano le due categorie dell'utopia che abbiamo indicato: la linea "morista" (mi si consenta un neologismo nel campo dell'utopia!) e quella "millenarista". Quando prima parlavamo della funzione utopica, avevamo detto

che le immagini, i valori o ideeforza che la esprimono a livello dell'immaginario sociale, quando prendono la via dell'azione collettiva abbandonano lo spazio della chimera per nutrire il progetto. Così l'utopia come anticipazione del futuro costituisce il nucleo

duro della rivolta e produce la forza dominante che, a tratti, nella storia assumono i movimenti sociali.

Ma, paradossalmente, essa fa parte anche, nella storia istituzionalizzata, di un immaginario inerte e ripetitivo, ritualizzato potremmo dire, che contribuisce al mantenimento del sistema stabilito, grazie alla sua connotazione di impossibile, di irrealizzabile, di essere fuori dalla storia. L'Utopia resta intrappolata nel mito.

La forza visionaria del profetismo in azione resta a poco a poco intrappolata nelle maglie dell'istituzionalizzazione. Il momento del fallimento della profezia appare sempre, secondo Mühlmann, quando essa si fissa in istituzione. Il problema è che la forza dell'istituto è legata all'esistenza generica della dominazione, dello Stato. Perché la razionalità del sistema è parte del gran mito che nutre il principio di equivalenza allargata (Lourau) determinato dalla presenza dello Stato (28). "Per l'individuo, la dominazione incarna l'universale, la ragione nella realtà" (29).

Quando un movimento rivoluzionario, che porta avanti un processo storico di mutamento accelerato, ristagna e si integra nel sistema stabilito (modificandolo, evidentemente, ma senza trasformarlo radicalmente), quel movimento si istituzionalizza entro norme di legittimità il cui garante è lo Stato. Pensiamo ad esempio

al movimento operaio rivoluzionario degli inizi di questo secolo. Al principio c'è una "profezia iniziale": l'unità della classe, l'abolizione del salariato, le forme autonome di organizzazione, l'azione diretta. E' un movimento contro-istituzionale. Vi è presente l'utopia della trasformazione radicale del mondo.

All'origine di un movimento sociale troviamo sempre le caratteristiche proprie del profetismo. Secondo M. Buber: "Profetizzare significa mettere la comunità, cui è indirizzata la parola direttamente o indirettamente di fronte alla scelta ed alla decisione" (30). Inoltre il profetismo si caratterizza per il fatto che è al servizio di un'idea, di un progetto di mutamento ed è indipendente dalle istituzioni: l'opposizione classica tra preti e profeti. Max Weber definisce la rivelazione profetica come "una visione unitaria della vita ottenuta tramite un atteggiamento cosciente di fronte alla vita di senso unitario e pieno. La vita ed il mondo, gli avvenimenti sociali e cosmici hanno per il profeta un determinato *sensu* sistematico, unitario" (31).

Quando il movimento fallisce nei suoi fini espressi e si adatta alla "realtà" stabilita, perde il suo elemento profetico, la sua volontà di trasformazione, ed il progetto scompare a beneficio del mito. L'immaginario collettivo legato al movimento si dissocia in un immaginario "utopico" fisso, che non interviene nel "progetto" quotidiana,

ed in un progetto quotidiano legato ora ai limiti consentiti dall'immaginario politico.

Il movimento ritualizzato trasforma la *profezia iniziale* in *mito fondatore*, vale a dire che tutti gli elementi del progetto permangono come principi ideologici di legittimazione dell'istituzione, ma non intervengono nella pratica quotidiana. Gli ideali si convertono in dogma, in motivi di un culto che unisce il presente alle origini, ed il ricorso costante, "incantatorio", a queste origini, tramite la ripetizione rituale (i Martiri di Chicago, il Muro dei Federati) è un mezzo per assicurare la permanenza del progetto iniziale. "Questa mentalità è perfettamente astorica, il ritorno continuo alle fonti è infatti una mentalità ciclica" (32).

Il che non impedisce di riconoscere che nei tempi di "topia" il mito trasmette alle generazioni future i contenuti positivi del pensiero utopico.

Come interviene in tutto questo la funzione utopica? Vediamolo tramite un riferimento al *tempo*, che è uno dei problemi fondamentali dell'Utopia, nonostante il suo nome parli di *spazio*.

Una frase trovata per caso ci viene a proposito. Andrea de Nerciat, romanziere amabile e libertino, francese di famiglia napoletana (1739-1800) scrive in *Félicia ou mes fredaines*: "L'amore perfetto è una chimera. Non vi è di reale che l'amicizia, che è duratura ed il desiderio che è momentaneo" (33).

Tre aspetti del tempo che ci interessano dal punto di vista dell'utopia sono contenuti in questa frase. Primo: "L'amore è una chimera" si colloca nel tempo mitico, circolare, anacritico, eterno, il tempo delle origini e del destino ineluttabile. L'amore perfetto non viene attinto né modificato dai piccoli amori. Secondo: "L'amicizia, che è duratura", tempo storico, tempo in cui gli affetti nascono, si sviluppano, muoiono. Tempo delle nostre passioni e del movimento sociale. Tempo della profezia, dei progetti realizzati o falliti. Infine, "il desiderio, che è momentaneo", l'istante, il desiderio che si esaurisce nell'attimo, il presente totale, il tempo dell'azione, della nostra vita in atto (Consideriamo qui il desiderio nell'accezione e di realizzazione del desiderio).

Nel primo caso, quello del tempo mitico, la funzione utopica è come intrappolata, incapsulata, cristallizzata. Immune alla contraddizione, viene trasportata attraverso il tempo storico, immutata. In realtà non c'è funzione utopica in senso proprio, ma, soltanto, l'immagine concretizzata dell'Utopia. Nella struttura presente del politico, lo Stato è vissuto come la perpetua ripetizione dell'origine legittima e sacra della dominazione: il mito è il suo linguaggio (34). L'utopia introduce una rottura, un'altra relazione temporale con il mutamento rispetto a quella che è propria dell'istituzione politica. Ma questa rottura è fantasia, so-

gno, illusione, se non si lega ad un progetto nutrito dal movimento sociale. Nel mondo reificato di ciò che è stabilito dallo Stato e dal mito, la funzione utopica si rifugia nell'individuo o nella setta, nell'utopista della "linea Moro". E' l'essere impastoiati nel tempo mitico che dá ai racconti utopistici quella coloritura delirante, quel razionalismo morboso, quella preferenza per la linea, il geometrico, il simmetrico. L'utopista isolato è prigioniero dell'impossibilità di agire, un individuo amputato della pratica, condannato alla ripetizione, ogni volta più impoverita, del suo unico sogno. Per questo, autori come J. Gabel possono parlare di struttura schizofrenica della coscienza utopica.

Quando, basandosi sul Ruyer, Gabel descrive questa coscienza utopica come schizofrenica, come forma estrema di forma di inserzione non dialettica nel mondo, con una decadenza della prassi ed una preponderanza della dimensione spaziale dell'esperienza a detrimento della sua dimensione temporale, quando afferma che è una crisi della temporalizzazione storica ciò che caratterizza la coscienza utopica (35), perchè esce dall'unidirezionalità del tempo, quello che descrive è in realtà il tempo mitico.

La funzione utopica si libera nel tempo storico – ma come rottura della ripetizione – impedendo la ri-presentazione del passato, inaugurando nel qui ed ora della topia la possibilità radicale di in mondo

differente; essa non fa caso al "senso della storia". La funzione utopica ritrova l'azione collettiva nel profetismo secolare delle rivoluzioni.

E infine, "il desiderio, che è momentaneo", che si esaurisce nel momento in cui si realizza, per chiedere un'altra cosa. Nell'oscurità dell'istante vissuto fermenta tutt'intero ciò che ancora non è giunto (36). Per questo ogni istante è inseparabile da quello che lo precede e da quello che lo segue, da quello che non è ancora ma già sta per essere. Per questo, quando un istante sfugge alla ripetizione, quando contiene l'anticipazione cosciente di ciò che è ricercato appassionatamente e che è ancora nel futuro, c'è già rottura nella continuità, nella durata, nella capacità diabolica della ripetizione di trasformare il nuovo nello stesso. Per questo Bloch può dire che "l'unico tempo dell'utopia è il presente". *L'hic et nunc* è la terra dell'u-topos, del non luogo.

L'utopia vive tutt'intera nella rottura che stabilisce con ciò che è. Quando, uscendo dall'istante, si introduce nel tempo storico è tutta l'istituzionalizzazione politica esistente che viene messa in causa e negata dalla possibilità di un'alterità utopica. Allora la rottura si chiama rivoluzione.

Ma la rivoluzione non è la fine della storia e solo un momento della sua continuità in cui un mutamento qualitativo sconvolge le istituzioni sociali. Dire che gli uomini

sono uguali, che sono fratelli è una proposizione astratta, "ma essi credono — scrive Landauer — che lo ridiventeranno quando gli ostacoli e le costrizioni saranno stati rimossi. In realtà, essi lo sono solo fintantochè dura la loro lotta contro questi ostacoli e queste costrizioni. In realtà, lo spirito (potremmo dire l'Utopia) non vive che nella rivoluzione..."(37). Ma la funzione utopica vive ogni ora come gestazione, come preparazione della rivoluzione.

Nella "linea" millenarista dell'utopia, la funzione utopica mostra palesemente che non c'è, che non può esserci un'escatologia possibile.

Non c'è, non può esserci, nel regno della libertà, una Città Ideale che esiga la fine della storia, perchè essa sarà un nuovo "qui ed ora" in cui la funzione utopica "lavorerà" il futuro.

Di fronte alla dimensione ciclica del mito, il millenarismo apocalittico introduce una dimensione lineare, consona alla temporalità, per cui non vi è un possibile ricominciare, è la sua speranza la fine del mondo o la fine del tempo. Il processo millenaristico, come dimostra Mühlmann, sbocca per sua stessa natura nell'azione. Ma perchè acquisti una dimensione secolare e libertaria deve sbarazzarsi della pretesa escatologica, della pretesa della fine della storia. L'utopia esercita la sua influenza nel presente. Se vuole legiferare sul futuro diviene totalitaria.

Questa è la relazione profonda tra anarchia ed utopia. Di entrambe si può dire — come diceva Ibsen della libertà — “se durante la lotta qualcuno si ferma dicendo che

l'ha raggiunta, dimostrerà proprio con ciò l'ha persa”.

Parigi, maggio 1981

(traduzione di Amedeo Bertolo)

NOTE

- (1) Gustav Landauer, *La Revolution*, Champ Libre, Parigi 1974, p. 25-26.
- (2) “La Protesta”, Buenos Aires, n. 8.047 (1958?).
- (3) Su questo tema e specificamente sul “modello del desiderio”, si veda il mio *Il potere del simbolico e la contingenza della legge*, in “Volontà”, n. 4, 1980.
- (4) Utilizzo il termine “fantasma” tra virgolette per rilevarne la connotazione psico-analitica. Potremmo così definirlo: il fantasma designa una struttura oggettuale inconscia che si dispiega in uno scenario immaginario — come i sogni e le fantasie, ma anche le definizioni della realtà —, scenario determinato in parte da un desiderio inconscio.
- (5) Bronislaw Baczkó, *Lumières de l'Utopie*, Payot, Parigi 1978, p. 403.
- (6) Mircea Eliade, *Mitos sueños y misterios*, Fabril Editora, Buenos Aires 1961, p. 76.
- (7) *Ibidem*, p. 89.
- (8) Jean-Jaques Wunenburger, *L'utopie ou la crise de l'imaginaire*, J. P. Delarge, Parigi 1979, p. 30.
- (9) Norman Cohn, *Les fanatiques de l'Apocalypse*, Julliard, Parigi 1962, p. 189.
- (10) Pierre Ansart, *Ideologies, Conflicts et Pouvoir*, P.U.F., Parigi 1977, p. 25.
- (11) I riferimenti allo Stato di Natura ed alle prime profezie millenariste sono presi dall'opera già classica di Norman Cohn, *cit.*
- (12) Norman Cohn, *op. cit.*, p. 23.
- (13) *Ibidem*, p. 24.
- (14) Josef Macek, *Hereja o Revolucion? El movimiento Husita*, Ciencia Nuevas, Buenos Aires 1968, p. 20.
- (15) Christopher Hill, *Le Monde à l'Enverse*, Payot, Parigi 1977, p. 22.
- (16) *Ibidem*, p. 298.
- (17) Karl Mannheim, *Ideologia y Utopia*, Aguilar, Madrid 1958, p. 283.
- (18) Bronislaw Baczkó, *op. cit.* p. 404.
- (19) Herbert Marcuse, *El hombre unidimensional*, Joaquín Mortiz, Città del Messico

1968, p. 143.

- (20) Hernst Bloch, *Le principe Espérance*, Gallimard, Parigi 1976, p. 21.
- (21) Simone Debout, *L'Utopie de Charles Fourier*, P.B.P. (Payot), Parigi 1978, p. 8.
- (22) Maria Luisa Berneri, *Viaje a través de Utopia*, Proyeccion, Buenos Aires 1962, p. 113.
- (23) *Ibidem*, p. 114.
- (24) D.A.F. de Sade, *Aline et Valcour*, lettera XXXV, Storia di Sainville e di Leonore. Si veda anche: Pierre Faure, *Sade utopiste*, P.U.F., Parigi 1967.
- (25) Sono anti-utopie più in generale tutte le opere più conosciute di Sade, come *Le 120 Giornate di Sodoma, Justine e Juliette*. Notiamo, per inciso, che, come Campanella, anche Sade passò 27 anni e un mese in undici prigioni, sotto la Monarchia, la Prima Repubblica, l'Impero e la Restaurazione.
- (26) Raymond Ruyer, *L'Utopie et les utopistes*, P.U.F., Parigi 1950, p. 21.
- (27) Bronislaw Baczkó, *op. cit.*, p. 404.
- (28) René Lourau, *L'état inconscient*, Minuit, Parigi 1978.
- (29) Max Horkheimer e Theodor Adorno, *La dialectique de la Raison*, Gallimard, Parigi 1974, p. 38.
- (30) Martin Buber in *Martin Buber. Dialogue et voix prophétique*, ISTIND, Parigi 1980, p. 49.
- (31) Max Weber, *Economia y Sociedad*, Fondo de Cultura Economica, Città del Messico 1944, p. 368.
- (32) Wilhelm E. Mühlmann, *Messianismes revolutionnaires du tiers monde*, Gallimard, Parigi 1968, p. 225.
- (33) Andrea de Nerciati, *Felicia ou mes freddaines*, Famot, Ginevra 1978, p. 50.
- (34) Gerard Raulet, *Utopie-Marxisme selon Ernst Bloch*, Payot, Parigi 1976, p. 29.
- (35) Joseph Gabel, *Ideologies*, Anthropos, Parigi 1974, p. 303.
- (36) Ernst Bloch, *op. cit.*, p. 21.
- (37) Gustav Landauer, *op. cit.*, p. 140.

progetto sociale, differenza, utopia

Franco Crespi *

1. Crisi della progettualità sociale e dell'utopia.

La scomparsa del riferimento a una fondazione di tipo umanistico-antropologico; la caduta delle prospettive di tipo storico-teleologico, la tendenza a risolvere l'intera realtà nella dimensione di simulacro del simbolico sembrano segnare oggi la fine di ogni utopia. La crisi dell'idea di progresso e di superamento finale delle contraddizioni che aveva ispirato, anche se con esiti contrapposti, tanto il positivismo comtiano e durkheimiano, quanto lo storicismo marxista, minaccia di paralizzare la ricerca di nuove strategie della socialità. Lo stesso concetto di emancipazione appare oggi problematico di fronte alle varie filosofie che proclamano

la fine del soggetto. La pura analisi delle procedure simboliche che presiedono alla costruzione della realtà sociale sembra aver smarrito il senso del problema, ben presente in Max Weber e in Alfred Schütz, del carattere contraddittorio del rapporto tra libertà del soggetto e reificazione coercitiva delle istituzioni sociali. Il potenziale critico contenuto nella riduzione fenomenologica, attraverso la messa in evidenza delle regole latenti e manifeste che fondano il mondo del senso comune e del "dato per scontato", viene oggi il più delle volte vanificato (1).

Nè maggior successo sembrano aver avuto i tentativi di affidare alla pura spontaneità dei movimenti e alla liberazione del desiderio una ef-

* Direttore dell'Istituto di Studi Sociali nell'Università di Perugia, è autore, fra l'altro, di *L'uomo senza dimora*, (1974), *Teoria sociologica e socializzazione del potere* (1976), *Esistenza e simbolico* (1978).

fettiva trasformazione delle condizioni sociali, mentre la teoria dei bisogni ripresenta le ambiguità tradizionali del riferimento a una base onto-antropologica (2).

La teoria sistemica infine, soprattutto nella elaborazione che ne dà Luhmann, appare per lo più estranea alla problematica progettuale-emancipativa (3).

I tentativi di Habermas e Apel sono tra i pochi che pongono oggi il problema di una nuova progettualità, a partire da un'analisi dei presupposti impliciti e delle regole interne alle forme di mediazione della comunicazione sociale, ma nella teoria della competenza comunicativa di Habermas e in quella della comunità ideale della comunicazione di Apel resta problematico il rapporto tra mediazione e vissuto: Apel sembra tendere alla riduzione univoca della realtà sociale alla pura dimensione simbolica della comunicazione, mentre Habermas nel riferimento al livello della prassi, ripropone un modello di razionalità sostanziale, connesso a strutture antropologiche, che richiamano ancora una volta l'orientamento ontologico (4).

2. Differenza e progettualità

Nella situazione caratterizzata dall'assenza di fondamenti, l'unica via che appare procedibile in ordine a una nuova forma di progettualità sociale sembra essere quella che si apre nella riflessione sul significato dell'attuale esperienza del *limite*

delle nostre possibilità conoscitive e di ogni ordine di rappresentazione simbolica. Tale riflessione, come mostra soprattutto l'itinerario percorso da Wittgenstein, mette in evidenza che il rapporto dicibile-indicibile è una categoria costitutiva della situazione determinata dalla presenza del simbolico.

Se si considera il simbolico, secondo la definizione che ne ha dato Cassirer (5), come l'insieme dei prodotti della cultura e degli strumenti attraverso cui l'uomo opera concretamente la sua apprensione del reale, la possibilità di riconoscere il limite del dicibile appare come una condizione propria del simbolico stesso. Il simbolico infatti sorge solo quando la frattura dell'unità immediata della natura, prodotta dall'evento della coscienza, rende necessaria una mediazione tra esperienza vissuta e momento della sua rappresentazione.

La mediazione simbolica è la dimensione che consente il costituirsi dell'ordine sociale, fondandolo su una prevedibilità dell'agire, non più di tipo deterministico-istintuale come nel mondo animale, ma di tipo *culturale*, cioè basata sulla presenza di un ambito comune di senso partecipato, di consenso. Ora, proprio in quanto mediazione, il simbolico non riesce mai a costituire, malgrado tutti i suoi sforzi, una unità totalizzante, esaustiva dell'esperienza vissuta, ma solo ordini parziali e temporanei, solo *riduzioni* di complessità. In questa natura di riduzione del simbolico emerge la dimensione dell'indicibile, la co-

scienza appunto del limite del simbolico stesso. Senza questa coscienza del limite non sorgerebbe neppure il simbolico, in quanto la coincidenza immediata con il simbolico non sarebbe altro che unità naturale.

Si mostra così il carattere paradossale della mediazione simbolica: da un lato non c'è che il simbolico, perchè nessuna realtà può essere pensata al di fuori del dicibile, dall'altro il simbolico appare limitato, riduttivo. Occorre quindi riconoscere al tempo stesso la *necessità* e il *limite* della mediazione simbolica.

Una corretta impostazione del rapporto con il simbolico sembra infatti dover tenere presenti contestualmente entrambe le dimensioni e cioè riconoscere l'oscillazione costante tra dicibile e indicibile, determinato e indeterminato, che caratterizza la situazione del simbolico stesso e lo stesso esistere dell'uomo. Tale oscillazione, che è indicata nel trattino che unisce e separa l'*ex*, l'apertura dell'indeterminato prodotta dalla coscienza, e il *sistere*, il determinato della presenzialità dell'ente, è la *differenza* in senso proprio.

La differenza, come ciò che scorre tra dicibile e indicibile, determinato-indeterminato, è l'apertura aperta dall'evento della coscienza, la quale ci appare quindi come *luogo della differenza*, ma, al tempo stesso, come prodotto determinato del simbolico, cioè come *identità*. Senza identità nel simbolico, senza linguaggio-rappresentazione, non

vi sarebbe infatti coscienza, ma neppure vi sarebbe coscienza senza la distanza operata nei confronti del simbolico stesso dalla capacità di riconoscerne il limite.

La differenza, così come si mostra nella riflessione sulla natura della mediazione simbolica, appare come *irriducibile* ed è appunto a partire da questa irriducibilità che devono essere pensati il problema sociale e lo stesso progetto dell'emancipazione.

L'irriducibilità della differenza si riflette nella contraddizione che incontra la mediazione simbolica quando deve corrispondere alla sua funzione di costituzione di un ambito di senso: da un lato, per rinforzare il suo carattere determinato, necessario per fondare ordini di prevedibilità normativa dell'agire sociale, la mediazione tende ad assolutizzarsi, a occultare la differenza, dall'altro, se si assolutizza troppo, se riduce troppo la complessità, essa perde il suo carattere di mediazione dell'esperienza vissuta, si cristallizza.

Questa contraddizione di fondo spiega il carattere che assume la dinamica del sociale, il quale, in quanto luogo dell'esperienza pratica, è anch'esso irriducibile alla pura dimensione della determinatezza delle forme simboliche. Il carattere irriducibile della differenza e il suo riflesso nel sociale spiega l'inadeguatezza di quelle teorie che, orientandosi verso il superamento delle contraddizioni, impongono il problema sociale o unicamente nei termini del controllo

delle spinte verso l'indeterminato (teorie di tipo "hobbesiano", funzionalismo ecc.) o al contrario unicamente nei termini di una liberazione dell'indeterminato, pensata come pura spontaneità associativa (teorie del socialismo anarchizzante, teorie della liberazione dell'eros, del desiderio, del totalmente altro, ecc.). L'errore comune a queste teorie tra loro contrapposte sta nel fatto che esse si orientano tutte verso il *superamento* delle contraddizioni, anzichè verso una *gestione* delle contraddizioni irriducibili che caratterizzano la situazione dell'uomo nel suo rapporto con il simbolico.

Gestione in questo contesto non vuol dire nè pieno controllo della situazione, nè che tutto deve essere lasciato com'è, ma vuol dire capacità di trovare, di volta in volta, le "soluzioni", sempre temporanee e precarie, che permettono di sostenere una situazione che, in quanto caratterizzata dall'oscillazione della differenza, è di per sè insostenibile.

A partire dai presupposti teorici generali, che ho dovuto qui molto sinteticamente richiamare, è possibile porre in termini diversi il problema dell'emancipazione individuale e collettiva e quello della funzione dell'utopia.

Senza qui illustrare tutte le conseguenze che derivano dal riconoscimento dell'irriducibilità della differenza per una nuova teoria sociale e in particolare per il problema del potere, mi soffermerò soprattutto sul problema di una cultura

della differenza, cioè di una cultura che sia in grado di sottolineare il limite del dicibile, senza tuttavia venir meno alla costituzione di un ambito di consenso. Questa ricerca deve prendere anzitutto le mosse a partire da una analisi più diretta del carattere specifico che tale problema ha assunto nella nostra cultura.

3. L'esplosione dell'indeterminato

Il drastico tentativo di una riduzione della complessità della vita all'unica dimensione determinata dell'effettualità produttiva e del benessere materiale, che caratterizza l'età della tecnica, ha avuto come risultato, solo apparentemente paradossale, una sorta di esplosione incontrollata dell'indeterminatezza, sia nelle forme della conoscenza che in quelle della vita sociale ed individuale. L'assenza di fondamenti del sapere e della vita morale che caratterizza la nostra epoca, la frantumazione delle conoscenze dovuta all'accentuarsi delle specializzazioni, il carattere infinito dell'attività produttiva, la messa in causa dei principi tradizionali della razionalità e della stessa realtà del soggetto, con la scoperta della dimensione dell'inconscio, sono tutti elementi che concorrono a far sì che la dimensione dell'indeterminato venga oggi ad investire anche ciò che una volta appariva come massima espressione di determinatezza: la produzione di beni materiali, la scienza, il mondo della natura, la

stessa razionalità del soggetto.

Mentre da un lato, l'orizzonte esistenziale si allarga in astratto ad infinite possibilità di scelta e di realizzazione, dall'altro l'individuo rischia in ogni momento di essere sopraffatto da un mondo che egli non riesce più a controllare. La logica che determina la dinamica sociale diventa infatti tanto più estranea all'ambito individuale, quanto più essa è dettata dall'affermarsi dell'egemonia della produzione. Se anche nell'età pre-capitalistica sussisteva una relativa autonomia dell'attività produttiva, che in nessuna forma di società può essere immediatamente ricondotta al valore d'uso, in quanto attività dipendente, oltre che dalle condizioni materiali, anche dallo insieme dei significati e dei valori culturali che la mediano, nella forma di produzione capitalistica tale autonomia assume un ruolo decisivo nel processo di formazione di quegli stessi significati e valori. La produzione viene infatti a costituirsi come attività dominante, illimitata, autogenerantesi, che pone sé medesima come finalità sociale.

Se è vero che il fine manifesto è il conseguimento di un sempre maggior benessere materiale, la stessa entità dello sviluppo finisce per contraddire il carattere primario di tale finalità, in quanto la subordina a quella della autoriproduzione del processo stesso dello sviluppo.

Il costituirsi dell'attività produttiva e dell'accumulazione del profit-

to come valori dominanti e autonomi, trasforma l'immagine dell'intera esistenza, che, privata anch'essa di finalità che la trascendano, risulta sempre più ridotta alla sola dimensione delle effettualità operative. Si verifica così una profonda frattura rispetto alle modalità tradizionali con cui l'individuo usava rapportarsi alla propria situazione esistenziale, nella quale la determinatezza della sua forma terrena era strettamente connessa alla trascendenza del suo significato finale. La situazione attuale è infatti caratterizzata dalla scissione tra queste due dimensioni: alla determinatezza dell'attività pratica si contrappone l'indeterminatezza del riprodursi senza fine di quella stessa attività. La vita può così essere pensata come volontà che vuole sé stessa (Nietzsche), "assoluta infinità" (Weber), "vortice remoto ed estraneo all'universo dell'anima" (Lukacs), "incommensurabilità del fluire caotico" (Simmel). La dimensione di una indeterminatezza senza senso finisce per affermarsi nella stessa moltiplicazione all'infinito delle forme della determinatezza.

A questo fenomeno che caratterizza, nell'età della tecnica, l'attività produttiva come autonomo "promuovere fin da principio orientato a promuovere" (6), corrisponde un analogo fenomeno di esplosione dell'indeterminatezza nella conoscenza scientifica e nella conseguente rappresentazione del mondo della natura. La scienza non appare più riconducibile ad

un sistema unitario ed armonico di conoscenza oggettiva, ma si manifesta come sapere settoriale, legato all'intenzionalità del ricercatore e caratterizzato dalla relatività e dal principio di indeterminazione. All'immagine del mondo della scienza classica come armonico ordinarsi di corpi solidi regolati da leggi universali secondo il principio della reversibilità, si sostituisce, con la termodinamica e la teoria atomica, la casualità di ordini precari emersi dal caos della nuvola gassosa, in una continua caduta irreversibile.

Da un lato quindi, a livello epistemologico, crisi della razionalità, assenza di fondamento, frantumazione dei livelli di conoscenza, dall'altro, a livello di rappresentazione, dissoluzione dell'ordine naturale nella molteplicità casuale del gioco di corpi divisibili all'infinito (7).

L'età della tecnica, che nella sua origine era apparsa come scelta riduttiva a favore della determinatezza della *res extensa* e della manipolabilità produttiva in ordine al dominio sulla natura, contro l'indeterminatezza dell'atteggiamento estetico e religioso, viene oggi a trovarsi confrontata con un fenomeno mai prima conosciuto di esplosione di indeterminatezza nelle forme della vita sociale, in quelle del sapere e nello stesso mondo naturale. L'indeterminato compare nel cuore stesso del determinato: nella materia, considerata da sempre per eccellenza come principio di determinazione, nella tecni-

ca che si era posta come capacità determinata di manipolazione del determinato, nell'ordine sociale come insieme di determinazioni normative funzionali alla prevedibilità.

In questo processo si mostra quindi come l'esclusione di una delle dimensioni del rapporto determinato-indeterminato conduca inevitabilmente anche alla dissoluzione della dimensione che si era voluto privilegiare: l'assolutizzazione del determinato nell'oblio del suo rapporto con l'indeterminato, porta alla perdita del limite della determinatezza e cioè, in ultima analisi, all'indeterminatezza dell'indeterminato, così come, per altri aspetti, la assolutizzazione dell'indeterminato, nell'oblio del determinato, vede sempre la rivincita della determinatezza.

La forma particolare in cui si presenta, nell'epoca attuale, lo scompimento del rapporto determinato-indeterminato, è quella dell'assenza di fondamento. Il fondamento (Dio, natura, ragione) appare infatti come una forma complessa di assolutizzazione, mediazione che riusciva, nella sua generalità, a costruire l'indeterminato, mantenendo però la tensione con l'indeterminato.

Anche se storicamente sono sempre possibili forme di regressione verso sistemi che si ricostituiscano su una qualche forma di fondamento, l'assenza di fondamento resta come un dato insuperabile dell'epoca attuale. Il problema che si pone è quindi come, nell'assenza

di fondamento, sia possibile oggi ristabilire una gestione equilibrata del rapporto determinato-indeterminato. La differenza si ripresenta come problema proprio nel momento in cui il suo occultamento, nell'assolutizzazione del determinato, sembra aver raggiunto il suo grado massimo di espressione. Occorre dunque pensare ad altre forme di mediazione, cioè alla possibilità, stante l'assenza di fondamento, di un sistema culturale che consenta il riconoscimento al tempo stesso della necessità e del carattere riduttivo delle determinazioni simboliche.

4. Cultura della differenza e utopia

La dimensione di indeterminazione che, nell'età della tecnica, investe i sistemi di mediazione, nella moltiplicazione all'infinito delle determinazioni e nell'assenza di un orizzonte unitario di senso, viene a smentire le previsioni che, in senso negativo o positivo, erano state fatte circa il processo di sviluppo. Non si sono verificate infatti né l'ipotesi pessimistica di Max Weber riguardo al carattere omnicomprensivo del processo di razionalizzazione, che avrebbe dovuto inglobare tutte le forme della vita sociale ed individuale, né le ipotesi ottimistiche espresse, in vario modo, da Marx e dallo stesso Nietzsche fino a Marcuse, che prevedevano che la conquista di un benessere materiale diffuso avrebbe portato alla liberazione dal regno della necessità e all'affermazione del-

la dimensione ludica dell'esistenza. La crisi attuale mostra, da un lato, l'impossibilità di rinchiudere entro le strutture formali della razionalità tecnico-burocratica una realtà che rivendica in ogni momento esigenze di spontaneità e di autonomia, mentre, dall'altro lato, l'esplosione dell'indeterminatezza, anziché mostrarsi con il carattere di una liberazione ludica, assume piuttosto l'aspetto distruttivo dell'incapacità di far fronte ai limiti posti dalla determinatezza delle risorse e dell'equilibrio ecologico, della drammatica possibilità della perdita di controllo dell'energia atomica, e infine del disorientamento collettivo dovuto alla perdita di credibilità di ogni ordine di valori etico-normativo.

Non trovano così conferma né la prospettiva di una assoluta chiusura nel mondo della determinatezza tecnico-scientifica, né quella di una liberazione nell'indeterminatezza di un gioco senza fine. L'accentuazione della determinatezza rinvia al problema dell'indeterminato, l'esplosione dell'indeterminatezza rinvia al rapporto con il determinato: l'oscillazione della differenza richiede forme più adeguate di mediazione. E' questo un problema che è stato chiaramente avvertito dalla nuova epistemologia scientifica (8), ma a livello sociale la difficoltà di ricostruire un sistema di mediazioni che sia meglio in grado di gestire le contraddizioni interne al rapporto determinato-indeterminato, si pone come problema pratico di un ordine costituito nel-

la mancanza di fondamento.

I vari tentativi di ritrovare un fondamento ontologico-naturale (mondi vitali-bisogni) o di razionalità sostanziale si scontrano con la contraddizione di attribuire una posizione privilegiata a dimensioni che ci appaiono oggi come interne esse stesse al sistema simbolico. Un fondamento infatti vale solo in quanto è pensato come struttura originaria, che si anticipa al simbolico, ma come tale esso non può restare che rigorosamente indicibile: il tentativo di dire il fondamento fa rientrare inevitabilmente quest'ultimo nella convenzionalità dei sistemi simbolici di mediazione, e a questo punto esso si mostra come arbitraria assolutizzazione di una forma particolare di mediazione. Né il ricorso al decisionismo del soggetto risolve questa difficoltà, in quanto il soggetto stesso come identità capace di decisioni non è che il prodotto del sistema delle determinazioni. L'attività arbitraria del soggetto si rivela così come parte del processo di moltiplicazione all'infinito delle forme di determinazione che, in ultima analisi, dá luogo all'esplosione dell'indeterminato. L'imprevedibilità teorica della ricerca di ricostituire una nuova forma di fondamento non impedisce d'altra parte che, nella pratica, si riproducano continuamente sistemi concreti di determinazione, che fanno uso di assolutizzazioni, assolvendo così, in modo più o meno coerente, più o meno efficace, alla loro funzione di mediazio-

ne e di prevedibilità sociale.

Il problema che qui si pone è se questa forma di mediazione, che ricalca i modelli tradizionali, sia in pratica l'unica agibile, confermando così una scissione tra consapevolezza teorica e necessità pratica dell'occultamento per la costituzione degli ordini sociali, oppure se esista la possibilità di un sistema di mediazioni a livello sociale che, senza venir meno alla sua funzione, mostri il proprio limite, si ponga cioè esplicitamente come occultamento della differenza.

Solo in questo senso si può parlare di una cultura della differenza: la relazione stessa tra *cultura*, intesa in senso antropologico, e *differenza* appare, in base a tutto quanto si è detto sin qui, come contraddittoria. La cultura, come insieme delle mediazioni simboliche che fondano la prevedibilità dell'agire sociale, non può che essere occultamento della differenza. Una cultura della differenza è quindi ipotizzabile solo come un ordine simbolico che, tematizzando il rapporto dicibile-indicibile, riveli la necessità in cui esso si trova di occultare la differenza, mostrando il proprio *limite* e il proprio carattere *convenzionale*, e riconoscendo, in base a ciò l'esigenza di mobilità delle forme di mediazione, secondo la dinamica dell'entrare/uscire nella/dalla determinazione, che deriva dall'insostenibilità della differenza. Anziché sul *dicibile* di un fondamento, il sistema simbolico insisterebbe sul limite *indicibile* che lo circonda. Ma in che modo questo

riconoscimento esplicito, del carattere radicalmente convenzionale e di occultamento della differenza del simbolico, potrebbe essere mantenuto, senza incidere sulla funzione di prevedibilità normativa del sistema simbolico stesso?

Qui si gioca la stessa possibilità della prospettiva di emancipazione sociale e di trasformazione dei rapporti di potere, in quanto tale prospettiva può costituirsi autenticamente, solo come critica dell'idea illusoria di superamento delle contraddizioni e dell'eliminazione del potere e come negazione di ogni forma di strumentalizzazione delle masse attraverso ordini assolutizzati e occultanti, cioè come fine di ogni progettualità di tipo illuministico. Occorre infatti sapere se la gestione del rapporto determinato-indeterminato deve essere necessariamente riservata ai detentori del potere o può anche essere assunta a livello della comunicazione collettiva.

La risposta a questo sostanziale interrogativo va cercata attraverso la formulazione di un'altra domanda. Finora tutte le forme di costruzione della realtà sociale che sono riuscite a consolidarsi, incidendo manifestamente nel processo storico, sembrano aver tratto la loro forza, in quanto capacità pratica di gestire il rapporto determinato-indeterminato, proprio dall'idea della possibilità di un superamento assoluto, al di là o all'interno dell'orizzonte storico, dell'inconciliabilità dell'esistenza. I sistemi di mediazione sociale hanno sempre

funzionato a livello ideologico andando *contro* la differenza, indicando, in un compimento più o meno prossimo, la soluzione delle contraddizioni che da essa ne derivavano, oppure, come nelle culture orientali, cercando di sopprimere tali contraddizioni nel presente, attraverso l'ascesi mistica e la perdita nel puro flusso immediato della vita o del nulla. La possibilità di trovare consenso collettivo da parte di questi sistemi era sempre, in ultima analisi, fondata su una proposta illusoria, che occultava le stesse radici dell'esistenza nella sua inconciliabilità.

Si pone ora la domanda se sia invece possibile pensare ad una forza che, anziché andare contro, nasca da una totale *adesione* alla differenza. Una forza cioè che non sia spinta dal desiderio di una definitiva conciliazione, e quindi in ultima analisi dall'istinto di morte, ma dall'accettazione dell'inconciliabilità originaria, e quindi dall'istinto di vita. In altri termini le forze collettive che agiscono nella storia sono sempre di tipo *nevrotico* sono mosse cioè dal disperato tentativo di mantenere, a qualunque prezzo, un ordine di certezze rassicuranti, oppure possono manifestarsi nella storia anche forze collettive che nascono da una consapevole *matùrità*, cioè dalla capacità di usare delle determinazioni simboliche senza assolutizzarle?

Dalla risposta a questa domanda dipende o il mantenimento di una concezione elitistica, che, attribuendo in ultima analisi la conser-

vazione del mondo ai trenta giusti che vivono appartati nella loro consapevolezza, si adatta nella pratica a consolidare, a favore delle masse, forme necessariamente illusorie di consenso, oppure l'apertura di una concezione orientata a una diversa forma emancipativa di comunicazione sociale. Dalla diversa posizione che si può assumere riguardo all'una o all'altra di queste possibilità, dipende anche l'atteggiamento nei confronti del problema di una cultura della differenza.

Se infatti ogni forza costruttiva di realtà storica nasce solo dalla negazione della differenza, cioè da un sistema di mediazioni che, nel mostrare e gestire la differenza, si rafforza attraverso la prospettiva illusoria del suo superamento, allora si deve concludere negativamente circa la possibilità di una cultura della differenza. In tal caso il pensiero della differenza non sarebbe altro che la dissoluzione di ogni sistema di determinazioni simboliche, il principio destrutturante di ogni possibile ordine e troverebbe conferma l'ipotesi di Nietzsche: "Se la vita e il valore della vita riposano su errori ben creduti, allora proprio chi dice la verità, chi vuole la verità potrebbe essere colui che arreca danno" (9). La forza distruttiva della differenza potrebbe essere evitata solo con la regressione a nuove forme di mediazione, analoghe a quelle tradizionali, basate sull'assolutizzazione e sulla struttura di dominio. Il pensiero della differenza potreb-

be svilupparsi solo come espressione riservata a pochi iniziati, ai margini di un mondo costruito sull'occultamento, come ontologia del declino, nostalgia estetizzante per i sistemi chiusi dello scambio simbolico e rivelazione del carattere di simulacro del reale. Se invece dall'adesione alla differenza può nascere una forza nuova, che tragga la sua capacità dalla stessa mobilità dell'oscillazione della differenza, nel rifiuto di ogni prospettiva di superamento definitivo, allora una cultura della differenza non appare del tutto improcedibile a livello sociale e può aprire, nel suo rischio, a possibilità non ancora esperite.

In contrapposizione alle religioni del passato o alle più recenti ideologie totalizzanti di tipo razionalistico e positivistico, che offrono, almeno in apparenza, la rassicurazione di ordini certi, è sempre esistita nella storia una diversa possibilità di mediazione dei problemi esistenziali nella dimensione del "religioso". In quella dimensione cioè che, anziché attenuare o rimuovere l'insicurezza dell'esistenza, si è posta come rapporto con l'indicibile, come attenzione alla esperienza del vissuto nella sua problematicità ed ambivalenza senza offrire facili consolazioni e restando refrattaria ad una rigida istituzionalizzazione. Nell'atteggiamento religioso, che non è necessariamente connesso a una forma di fede positiva, vi è l'adesione all'esistenza, alla sua angoscia e solitudine, ma anche alla sua

gioia, nella consapevolezza dell'essere-per-la-morte.

Il religioso, promuovendo un consapevole e maturo accoglimento dell'esistenza nelle sue contraddizioni, lascia il massimo spazio alla libertà del sé e dell'altro, ben sapendo che non può esservi aumento della libertà senza aumento dell'insicurezza. L'esperienza del religioso, in quanto contrapposta alle forme istituzionalizzate della religione e alle assolutizzazioni dogmatiche, mostra quindi una possibilità di rapporto con l'esistenza e le sue mediazioni, analoga a quella che si apre con il riconoscimento della differenza.

Non è un caso che la forma di libertà sociale attuata nella democrazia borghese, che, malgrado tutti i suoi limiti e difetti, ha fornito uno degli esempi più validi di gestione del rapporto determinato-indeterminato, abbia alle sue origini l'esperienza del protestantesimo, che ha certamente favorito l'emergere, nella cultura europea dell'epoca, di forme di mediazione collettiva dell'atteggiamento "religioso". Se dal protestantesimo sono anche sorte forme di fanatismo e di intolleranza, cioè di assolutizzazione della mediazione, forse proprio a causa dell'insicurezza che comportava l'assenza di una forma istituzionale autoritaria, tuttavia si deve riconoscere che esso è stato anche alla base di forme di tolleranza e di rispetto dell'individualità che sono all'origine dello spirito democratico.

Oggi che i legami con quella tra-

dizione vanno sempre più affievolendosi, una possibilità analoga a quella del "religioso" può essere pensata solo come esperienza radicale della differenza, come il discendere di questa esperienza, le cui forme originarie sono oggi presenti solo ai livelli più alti della riflessione filosofica e scientifica, in una forma determinata di cultura sociale. Se si apra qui una possibilità concreta di esperienza collettiva, o se quest'ultima sia invece destinata a riprodursi nelle forme di un occultamento che si ignora come tale, è un interrogativo che va mantenuto nella sua tensione, anche se esso per molto tempo potrà non trovare risposta. Questo interrogativo ci orienta tuttavia sin d'ora verso l'esigenza di ridimensionare il discorso politico e di differenziarlo rispetto ad altri ambiti di mediazione e di produzione di senso.

Il tentativo di fare del politico la dimensione dominante di mediazione, costituendolo come forma totalizzante del senso partecipato è legato alla concezione del sociale affermatasi nel secolo scorso, che, paradossalmente, sembrava dirigersi verso una "estinzione del politico". Oggi, né l'ideale durkheimiano di un sociale che si sostituisce, come fonte di significati e di valori etici, alla religione tradizionale, né quello marxista di una socialità che, nell'unione di pubblico e privato, esaurisce l'intero orizzonte esistenziale, appaiono itinerari ancora percorribili. L'incapacità del politico a costi-

tuirsi come sintesi delle diverse dimensioni presenti nella vita del mondo quotidiano e nei movimenti che animano il sociale, appare comprensibile ove si tenga conto che il politico, come luogo delle scelte e delle decisioni operative riguardo alla vita collettiva, è necessariamente una delle forme in cui più è accentuata la riduzione di complessità. A questo livello infatti la determinazione del senso deve essere semplificata in modo eccessivo rispetto alla esigenze differenziate che si esprimono invece ad altri livelli e in altre forme di mediazione simbolica, relativamente indipendenti dal politico anche se sempre con esso interrelate.

Il riconoscimento della radicale irriducibilità della differenza indica che la funzione del politico non può essere che quella di una operatività pragmatica, ispirata a criteri di razionalità limitata, volta a fornire "soluzioni" sempre parziali e temporanee. Il politico in quanto tale richiede quindi capacità tecniche, libere da assolutizzazioni ideologiche ed aperte all'analisi delle contraddizioni che sempre emergono da ogni agire concreto.

Alla caratterizzazione del politico in senso pragmatico e tecnico, anche se in forme diversificate, sembra dover corrispondere, a fronte dell'esigenza di mediazione simbolica del vissuto-differenza nella sua attualità, lo sviluppo di una pluralità di forme di mediazione, di tipo etico, estetico, religioso, che siano in grado di con-

sentire una più diretta e complessa esperienza dell'inconciliabilità dell'existere, fornendo anche al politico i necessari valori di orientamento delle sue scelte di fondo.

La differenziazione tra le forme più definite della pragmatica di tipo politico ed economico e quelle, più aperte all'indeterminatezza, delle altre forme di mediazione di cui sono portatori i diversi movimenti, non comporta quindi necessariamente una regressione all'isolamento del politico come area riservata ad "esperti" e la fine della prospettiva della partecipazione. Quest'ultima anzi viene a definirsi meglio qualora essa si configuri, nell'ambito concreto dei processi di scelta e di decisione riguardanti le condizioni economiche e sociali della sopravvivenza collettiva e del controllo del potere, secondo modalità empiriche libere da componenti ideologiche a carattere totalizzante. A questo livello possono così affermarsi forme di comunicazione sociale di tipo specifico, aderenti al carattere concreto dei problemi, senza che in esse si producano distorsioni assolutizzanti, legate all'esigenza di senso globale.

La capacità collettiva di traduzione nelle determinazioni parziali di una progettualità responsabile e vigile riguardo alle forme di assolutizzazione legate alla logica del dominio, trarrebbe la sua forza dall'arricchimento dell'esperienza realizzata agli altri livelli di mediazione, all'interno di movimenti orientati a una maggiore complessità di interpretazione del vissuto della

differenza. Una più matura partecipazione all'attività politica, anziché essere ostacolata, si troverebbe favorita dal riconoscimento del carattere del politico e dall'aumentata incidenza degli altri orizzonti di mediazione. Da un lato quindi miglioramento delle capacità collettive specifiche circa le procedure del potere come struttura, dall'altro rafforzamento del potere intrinseco dei soggetti, quale può nascere soltanto da una maggiore consapevolezza circa il proprio esserci e il carattere di insostenibilità dell'existere, cioè di una esperienza etica più diretta del rischio contenuto nella necessità e nel limite della mediazione.

In questo contesto muta il concetto stesso di utopia. Il riconoscimento della radicale inconciliabilità dell'esistenza comporta infatti la fine dell'utopia tradizionale, in quanto questa si rivela come inversione illusoria di un *ou tópos*, *un nowhere*, nell'apparenza di un luogo effettivamente esistente e raggiungibile: *Erewhon* (10).

Ma proprio se si approfondisce il riferimento al non luogo contenuto nella parola utopia, essa si mostra nel suo senso forte. La fine del primo tipo di utopia potrebbe infatti essere erroneamente inter-

pretata come trionfo del "reale" in quanto criterio di discriminazione tra luogo effettivamente raggiungibile (progetto) e non luogo illusorio (utopia), ma ciò vorrebbe dire condannarsi al rispetto del costituito, chiudere nel presente le infinite risorse dell'immaginario e della speranza, assolutizzare il limite delle possibilità contenute nel luogo determinato in cui ci troviamo, cadere cioè in un altro tipo di illusione, assumendo tale luogo come unico vero luogo.

L'utopia in senso forte, nel suo stesso indicare il non luogo, è ciò che consente di uscire dalle opposte illusioni, rappresentate dal ritenere che il luogo in cui siamo sia l'unico luogo possibile o dal perseguire un luogo inesistente. Entrambe queste illusioni nascono infatti dall'errata convinzione che l'esserci abbia un suo luogo, una sua stabile dimora, che "da qualche parte" diventi possibile *risolvere* la differenza irriducibile che lo costituisce.

L'utopia si mostra allora, nel suo senso proprio, come continuo rinvio al non luogo dell'esserci, consapevolezza che l'oscillazione della differenza non può mai trovare un arresto definitivo, apertura verso il perseguimento non mistificato di mete diverse da quelle già esperite.

NOTE

(1) Cfr. F. Crespi, *Sociologia fenomenologica e critica sociale*, in "Rivista di Sociologia", n. 32, 1977.

(2) Cfr. F. Crespi (a cura di), *Teoria dei bisogni e critica delle istituzioni*, Quaderni Istituto di Studi Sociali, Perugia 1978.

(3) Cfr. J. Habermas - N. Luhmann, *Teoria della società o tecnologia sociale*, Etas Kompass, Milano, 1973.

(4) Cfr. J. Habermas, *Agire comunicativo e logica delle scienze sociali*, Il Mulino, Bologna, 1980; K.O. Apel, *Comunità e comunicazione*, Rosenberg & Sellier, Torino, 1977.

(5) Cfr. F. Crespi, *Esistenza e simbolico*, Feltrinelli, Milano, 1978.

(6) M. Heidegger, "La questione della tecnica" in *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano, 1976, p. 11.

(7) Cfr. M. Serres, *La naissance de la physique*, ed. de Minuit, Paris, 1977.

(8) Cfr. E. Morin, *La méthode* vol. I e II, ed. Du Seuil, Paris, 1977-1980. Vedi anche la polemica tra R. Thom e E. Morin e I. Prigogine nei nn. 3 e 6 del 1980 di *Le Débat*, Gallimard, Paris.

(9) F. Nietzsche, *Frammenti postumi del 1884-85*, 40 (44) in *Opere VII-III*, cit.

(10) E' questo, com'è noto, il titolo di una famosa opera di Samuel Butler, tradotta in italiano da Adelphi, Milano, 1975.



al di là dell'economia

primi appunti per una concezione
utopica dell'economia

Luciano Lanza

“Peter Ibbetson” (Sogno di prigioniero) è un vecchio film del 1935 osannato dai surrealisti. In esso il protagonista, paralizzato sul pagliericcio di una prigione, sogna di uscirne e di incontrarsi con la donna che ama. Lo stesso sogno occupa le notti della donna, i due sogni divengono un unico sogno ed esso viene vissuto da entrambi come realtà. Essi si incontrano, corrono liberi, si amano. Il confine tra sogno e realtà si spezza sotto l'urto della potente volontà dei due di volersi incontrare nonostante l'impossibilità materiale: la realtà del sogno.

L'utopia, grande sogno dell'uomo, può essere sognata, desiderata, pensata come realtà? Essa, prendendo forma dalla tensione che si crea tra i suoi due poli costitutivi - il polo della progettazione razionale e il polo onirico - indica la

possibilità di vivere il sogno. Il sogno utopico, vissuto non più individualmente, ma collettivamente può divenire la più potente forza di trasformazione perché, in questa sua metamorfosi sociale, ci permette di eliminare lo scarto tra sogno e realtà. I due termini - sogno e realtà - perdono la loro inconciliabilità nella dimensione utopica, perché l'utopia non prelude alla disillusione del risveglio, ma ad una realtà trasformata. Il sogno sociale nel tratteggiare la società del sogno si alimenta della progettualità razionale, progettualità che nasce sia come negazione del contesto sociale in cui si manifesta, sia come liberazione dell'inconscio desiderante. Quindi il progetto utopico, pur ponendosi come attivatore di una trasformazione radicale, è pur sempre ancorato all'esistente da cui vuole libe-

rarsi ed anche l'utopia "piú arditata" non é mai qualcosa di completamente *altro*. Il processo utopico, per essere veramente tale, é un processo che non conosce soste, gli "obiettivi" una volta raggiunti sono l'esistente da cui muoverá l'ulteriore progetto utopico, in un *continuum* interminabile e che si rivitalizza nella tensione continua. Possiamo allora pensare l'utopia anarchica come "fisiologicamente" dinamica. Gli obiettivi statici sono la sua morte perché gli obiettivi che possiamo proporre oggi sono, nonostante i nostri sforzi, legati all'esistente e dobbiamo altresí riconoscere che l'utopia anarchica, anche nel progettarsi in forme dichiaratamente aperte, ma nel contempo inscritte in un preciso spazio teorico, evidenzia il suo rapporto con l'ideologia rivelandosi come una critica ideologica all'ideologia dominante e alle ideologie della dominazione che premono per sostituirvisi.

Partendo da queste premesse quali ipotesi possiamo formulare per un'economia utopica? Quale posto occupa l'economia in questa progettualità? E inoltre, ha ancora un posto l'economia nella visione utopica?

Gli utopisti e l'economia

Per poter rispondere a questi interrogativi sará prima necessario veleggiare con il nostro vascello fantastico verso i lidi di Utopia, di Agiaò, della Terra Australe, entrare per la porta Tramontana nel-

la Città del Sole, oppure addentrarci nelle isole natanti di Basiliade, aggirarci per le sale del Falansterio, visitare le cento province di Icaria, ascoltare le notizie che un vecchio saggio racconta da Nowhere o infine prendere posto su una titanica stonave diretta verso i grigi deserti di Anarres.

Cosa ci diranno gli abitanti di quei non-luoghi? Sapranno risolvere il nostro dilemma? Sapranno liberare la nostra mente dagli angusti schemi che la opprimono?

Interrogiamone qualcuno a caso. "Ogni cosa è in comune" dice un abitante di *Utopia*, e, prevenendo un'ulteriore domanda aggiunge che "... in appositi edifizii, ogni famiglia reca i suoi prodotti, che vengono distribuiti nei vari magazzini a seconda della loro natura. Ogni capofamiglia preleva da essi qualsiasi cosa di cui lui e i suoi familiari hanno bisogno e se lo porta via senza sborsar denaro nè dare contraccambio di qualunque genere. E perché poi una qualsiasi cosa gli dovrebbe venir negata, quando c'è roba che basta e avanza, nè sussiste ombra di timore che qualcuno venga a chiedere piú di quanto gli abbisogna?"

La mitica presa dal mucchio! E proseguendo in questo immaginario interrogatorio scopriremo che anche i rapporti tra città e città sono regolati su un principio analogo affiancato da una sorta di "pianificazione familiare": "Nel senato di Amauroto, dove conven- gono ... tre rappresentanti di cia-

scuna città, non appena accertano quali derrate sovrapbondano in determinate località e poi quali nei singoli territori hanno avuto produzione scarsa, provvedono a rimediare la penuria dell'uno con la feracità dell'altro; e lo fanno a titolo gratuito, senza nulla ricevere in cambio del dono. Ma coloro stessi che hanno sovenuto del proprio una qualsiasi città, senza richiedere alcun compenso, ricevono ciò di cui hanno bisogno da un'altra, cui nulla hanno donato. Così l'intera isola é come una sola famiglia”.

Anche nella *Cittá del Sole* vige una sorta di comunismo: “Tutte cose son communi; ma stan in man di uffiziali le dispense, onde non solo il vitto, ma le scienze e onori e spassi son communi, ma in maniera che non si può appropriare cosa alcuna. Dicono essi che tutta la proprietá nasce da far casa appartata, e figli e moglie propria, onde nasce l'amor proprio; ché, per sublimar a ricchezze o a dignitá il figlio o lasciarlo erede, ognuno diventa o rapace publico, se non ha timore, sendo potente; o avaro ed insidioso ed ipocrita, si é impotente”.

Anche Bernard De Fontenelle nella sua *Storia degli Agiaoiiani* ci dice che “Il tuo e il mio sono sconosciuti nell'isola di Agiaó: ma non tutto vi é assolutamente in comune. Nessuno possiede terre in proprio; queste appartengono allo Stato, che ha cura di farle coltivare e di distribuire i frutti ad ogni famiglia.” Tutti i prodotti vengo-

no raggruppati e poi redistribuiti dai membri del Consiglio della città (Minchiskoa-Adoe) ad ogni quartiere e i dirigenti locali (Minchiskoa) li distribuiscono tra i vari caseggiati e i capi caseggiato (Minchisti) li distribuiscono ad ogni famiglia. “Quando qualcuno ha bisogno di una veste, di un mantello o di un paio di pantaloni (in questo consiste infatti tutto il loro abbigliamento), va a chiederlo ai Minchisti, che subito glieli danno. Le altre cose di minore importanza ... si acquistano col baratto.” “Al di lá di questo però accade spesso che ci si procuri il piacere di prevenirsi gli uni con gli altri nella soddisfazione di un bisogno ... così, quando quelli che abitano in una stessa casa ed esercitano professioni diverse vedono che manca qualcosa ad un altro, vanno ad offrirglielo senza esserne richiesti; debbo dire per la verità che si riservano però il diritto di chiedere a costui il contraccambio ogni qualvolta se ne presenti l'occasione.”

Nel complesso l'attenzione dedicata dagli scrittori utopici ai problemi economici é poco rilevante, molto spesso vengono tratteggiate situazioni di abbondanza e di equa ripartizione. Gabriel De Foigny, il primo utopista libertario, in *La terra australe* scritta nel 1676, quasi trascura il problema economico: “Questo deriva dall'indole di tutti gli indigeni, che sono nati con la tendenza a non volere assolutamente nulla piú degli altri, e se per caso qualcuno possedesse

lisi approfondita, ma è evidente che la sua raffigurazione di una società ideale nasce come complemento della sua analisi della società reale.

Questa scarsa attenzione verso l'economia discende probabilmente da una visione che iscrive l'economia nel campo delle necessità. Un ambito che contrasta con la tensione utopica, tutta proiettata verso la realizzazione dell'impossibile. E anche da una visione unilaterale dell'economia: il regno della sopraffazione, dell'avidità, della "corruzione della natura umana". Ora, a mio parere, l'economia presenta un duplice aspetto, si presta a due diverse letture: elemento della relazione di potere ed elemento dei rapporti sociali.

I due volti dell'economia

Nel primo caso l'economia è una delle manifestazioni del potere ed essa si struttura in un determinato modo in conformità al potere che la istituisce, come ha giustamente rilevato Pierre Clastres: "La relazione politica del potere precede e fonda la relazione economica di sfruttamento" (*La società contro lo stato*, pag. 146). Salvo i rari casi di società senza potere, studiati appunto da Clastres, si può affermare che la "costante" o meglio la "variabile indipendente" della società è il potere e il sistema di dominazione. Questa costante si storicizza secondo forme che sono determinate dagli

aspetti contingenti in cui si trova ad operare. Uno degli elementi della storicizzazione è l'economico che si realizza nel combinarsi delle forme preesistenti al "nuovo" potere e di quelle conaturate al potere stesso. Un determinato potere *crea* quella forma economica che più gli è congeniale per affermarsi e per riprodursi e da questa operazione nasce una relazione di interdipendenza tra potere ed economia: il primo necessita della seconda per la sua continuità storica. Il processo di interdipendenza si sviluppa fino ad un punto tale che risulta impossibile separare i due elementi e l'operazione risulterebbe arbitraria, se non forse in una situazione di "potere nascente", in cui cioè il processo di interdipendenza non è ancora perfezionato.

La relazione economica instaurata dal potere non si muove solo nella direzione potere-società e viceversa, ma investe tutti i rapporti sociali, in modo che anche le relazioni tra i "sudditi" subiscono un processo di equivalenza generalizzata che li porta a conformarsi a quel modello di relazione, riproducendo cioè rapporti inscritti nella logica della dominazione.

L'economia del potere è dunque l'economia che noi conosciamo, ma è possibile vedere nell'economia anche l'espressione di un aspetto delle relazioni sociali. In questa seconda accezione l'economia si costituisce come momento di relazione tra gli uomini per per-

mettere un ampliamento delle possibilità, delle disponibilità, delle attribuzioni dell'individuo. Questa relazione prende forma nello scambio. Lo scambio è infatti un elemento fondamentale del vivere sociale. Ci scambiamo notizie, sensazioni, idee, anche l'amore è uno scambio, forse il più totale, perchè diamo tutto il nostro "io" all'altro e riceviamo tutto l'"io" dell'altro. Dunque lo scambio è socialità che si ripresenta anche quando ci scambiano beni, cioè quando lo scambio entra in quella dimensione particolare che definiamo economia.

Sulla base di considerazioni analoghe un tipo particolare di ideologia del potere - gli economisti - ha tratto elementi per fondare la sua "scienza" - l'economia politica - ma nulla vieta che l'economia possa essere pensata e costruita in modo completamente diverso. Infatti lo scambio può benissimo rispondere a logiche diverse da quelle che noi conosciamo: "Il fine dello scambio era di creare un senso di amicizia tra le due persone interessate, e in caso contrario veniva meno al suo scopo" (Radcliffe-Brown, *The Adaman Islanders*, pag. 84), e ancora: "Una buona parte dello scambio primitivo, molto più del nostro commercio, ha quest'ultima decisiva funzione, di tipo strumentale: il flusso materiale sanziona o avvia rapporti sociali." (Marshall Sahlins, *L'economia dell'età della pietra*, pag. 190). E Karl Polanyi può, con fondamento, affermare che

"L'eccezionale scoperta delle recenti ricerche storiche e antropologiche è che l'economia dell'uomo, di regola, è immersa nei suoi rapporti sociali" (*La grande trasformazione*, pag. 61).

Dunque la connotazione dello scambio è data dalla struttura sociale: quando questa non contempla come suo elemento costitutivo il potere, lo scambio è reciproco ed egualitario; nel momento in cui la società viene riplasmata dal potere politico, la natura dello scambio viene sconvolta, anzi possiamo dire con Clastres che il potere si pone come momento di rottura dello scambio, perchè da quel momento l'uomo primitivo non produrrà più per sé, sia pure quando la legge dello scambio intervenga a mediare il rapporto diretto dell'uomo col suo prodotto. Il potere infrange la regola egualitaria dello scambio e alla regola scambista subentra il terrore del debito: "In ciò, infatti, consiste la differenza tra il selvaggio amazzonico e l'indiano dell'impero Inca. Il primo produce per vivere, mentre il secondo lavora in più, per far vivere gli altri, quelli che non lavorano, i padroni che gli dicono: devi pagarci ciò che ci devi, devi eternamente rimborsare il debito che hai verso di noi" (P.Clastres, *op. cit.*, pag. 145).

Il debito, come strumento della dipendenza, viene annullato solo nella reciprocità dello scambio, reciprocità che viene violata anche nel dono. Il dono, suscitando

una forma particolare di debito, è creatore di dipendenza, non a caso "il beneficiario di questa generosità si sente obbligato: è un 'suddito', per cui il donatore ha ogni buon diritto di attendersi un trattamento parimenti buono la prossima volta" (Sahlins, *op. cit.*, pag. 299). I primitivi iscrivono il dono in un ambito di reversibilità, cioè il donare, in quanto atto unilaterale, trova il suo perfezionamento solo nel contro-dono. Senza quest'ultimo la dipendenza nei confronti del donatore non viene risolta e giustamente Jean Baudrillard nota che "Si è fatto del dono, sotto il segno dello scambio-dono, la caratteristica delle 'economie primitive', e allo stesso tempo il principio alternativo di quello della legge del valore e dell'economia politica. Non c'è peggiore mistificazione. Il dono è il *nostro* mito, mito idealistico corrispettivo del nostro mito materialistico - noi sotterriamo i primitivi sotto entrambi contemporaneamente. Il processo simbolico primitivo non conosce la gratuità del dono, non conosce che la sfida e la reversione degli scambi. Quando quest'ultima è spezzata, proprio dalla possibilità unilaterale di donare (che presuppone quella di immagazzinare il valore e di trasferirlo in un solo senso), allora la relazione propriamente simbolica è morta e appare il potere". (*Lo scambio simbolico e la morte*, pag. 52).

Se analizziamo il potere moderno

vediamo che una delle sue principali prerogative è quella di fornire prestazioni non richieste. "Ciò che vi è di nuovo nel modo di produzione e di dominio burocratico è, se si potesse dire, il suo 'altruismo' ... La burocrazia non soltanto si presenta al servizio della collettività, ma la serve effettivamente e realmente ... lavora, si sacrifica, amministra, dirige e orienta, pianifica, 'serve' ... [e così facendo, aliena]... fondamentalmente gli esseri umani, togliendo loro il potere di decisione, l'iniziativa, la responsabilità dei loro atti, la comunicazione: ... in altri termini [privandoli] delle loro attività specificamente umane". (George Lapassade, *L'analisi istituzionale*, pag. 125).

A questo punto è lecito domandarsi se il capotribù descritto da Clastres - che non detiene potere, che lavora più degli altri, che continua a donare - non contenga già le attribuzioni della dominazione e se solo la particolare struttura sociale impedisca l'attuazione di questa potenzialità. I doni del capo non sono forse la "forma primitiva" delle prestazioni non richieste della società burocratica? Tutta questa digressione mi induce ad affermare che ritengo le prestazioni unilaterali un momento di formazione del potere perché spezzano la relazione economica egualitaria. Da qui deriva la rivalutazione dello scambio come strumento di continuo equilibrio della società, mentre l'unilateralità fa sorgere un rapporto diseguale,

possibile preludio ad un rapporto di dominazione.

Ma a questo punto sorge un ulteriore quesito: la reversibilità dello scambio non contiene già come suo elemento strutturante il "valore"? Se non includiamo il valore nello scambio non riusciamo a comprendere come mai il selvaggio voglia riequilibrare il dono con il contro-dono. Se lo scambio viene iscritto in un ambito di reciprocità e di uguaglianza, vuol dire che i valori dei beni scambiati vengono considerati equivalenti, in difetto si avrebbe scambio ineguale e sussisterebbe l'aspettativa di una compensazione che riporti lo scambio in parità o che lo superi con la conseguenza di un'altra aspettativa. L'esistenza della categoria "valore" anche nelle società senza potere politico è tutt'altro che irrilevante. Il valore, infatti, fonda quell'economia che ho prima definito elemento della relazione di potere: "La teoria del valore, d'altro canto, non è una parte della scienza economica, ma è il *principio* da cui tutta la scienza si svolge" (Claudio Napoleoni, *Valore*, pag. 7). Né può rinfrancarci la divertita ironia di Joan Robinson: "Una delle grandi idee metafisiche, in economia, è espressa dalla parola 'valore'. Che cos'è il valore e donde viene? Esso non significa utilità - il bene che i beni ci procurano ... 'valore' non significa prezzi di mercato, che variano nel tempo sotto l'influenza di fattori accidentali, nè può identificarsi con

una media storica dei prezzi effettivi. Insomma, non è solo semplicemente un prezzo. Che cos'è? Dove lo troveremo? Come ogni concetto metafisico, quando cercate di afferrarlo vi diventa un puro nome". (*Ideologia e scienza economica*, pag. 64).

A tutta prima sembrerebbe che il valore, inteso in senso economico, sia parte integrante, anzi principio strutturante, dell' "economia del potere" e questo negherebbe ogni possibilità di utilizzarlo nel nostro progetto utopico. Ma è possibile ipotizzare una relazione sociale senza la categoria valore (in senso lato e non solo economico)? Facciamo un esempio banale. Un individuo comunica un'idea ad un altro individuo, quest'ultimo la esamina e secondo i suoi parametri culturali la classifica, cioè la considera un'idea interessante oppure stimolante oppure poco o nulla interessante e la dimentica. Il procedimento attuato da questo individuo contiene l'elemento valore, egli ha infatti attribuito un valore all'idea trasmessagli. Questo sta a significare che la sua cultura è strutturata secondo una scala di valori che gli permette di compiere un'operazione di classificazione. Senza questo tipo di struttura tutti gli elementi che ci circondano avrebbero un carattere amorfo: un bel paesaggio sarebbe equivalente ad un vicolo maleodorante, il concerto n. 20 in re minore per pianoforte e orchestra di Mozart non presenterebbe differenze, se non

quantitative, da una canzonetta di Orietta Berti. Mentre una delle funzioni preminenti della cultura consiste proprio nell'assegnare maggiore o minore rilevanza a un fatto, un avvenimento, un elemento fisico, un prodotto culturale e così via. Si può quindi affermare che il valore, e il "giudizio di valore", è una categoria creata dalla cultura, anzi è un elemento costitutivo della cultura, vorrei quasi dire un elemento insopprimibile, a meno di non voler privare l'uomo della sua capacità di valutazione e di scelta.

Analogo procedimento avviene di fronte a un bene: attribuiamo maggiore rilevanza a un bene piuttosto che a un altro, e, dovendo scegliere, scegliamo quello che in quel momento ha per noi maggiore interesse. Tra una bottiglia di vino Gattinara del 1961 (annata particolarmente felice) e trenta litri di Coca-cola non avrei alcun dubbio nello scegliere la prima, anche se quantitativamente inferiore. ~~Già~~ non toglie che qualche mio amico non esiterebbe nel preferire i trenta litri dell'orrenda bevanda americana. Anche di fronte ai beni noi operiamo delle scelte di valore e non può essere altrimenti, pena la più ottusa uniformità. L'idea di valore è pertanto insita nella nostra cultura e, a mio parere, è tutt'altro che un elemento negativo. Ma se fino a questo punto il valore è sinonimo di "giudizio di apprezzamento", è nel momento successivo che il problema si fa più complesso,

quando cioè inseriamo il "giudizio di apprezzamento" o "valore" in quella relazione sociale denominata "scambio". In questa fase il rapporto di scambio per essere "uguale" tende a realizzarsi su una eguaglianza di valori scambiati, vale a dire che i *due soggetti dello scambio* definiscono una "quantificazione di valore" degli *oggetti dello scambio*. Quantificazione che non ha nulla di oggettivo in sé, ma diviene oggettiva nell'ambito del rapporto sociale. Il "valore di scambio" così realizzato nasce da "considerazioni particolari" dei due soggetti ed è evidente l'arbitrarietà su cui poggia, ma si tratta di una arbitrarietà liberamente voluta e che permette la concreta attuazione dello scambio. Queste "considerazioni particolari" sono, evidentemente, l'attribuzione di valore che i due soggetti determinano secondo una dislocazione preferenziale dei beni in questione, fondata sui loro bisogni in quel particolare momento.

Se trasferiamo questa relazione di tipo *semplice* in una dimensione più *complessa*, quale una società, assistiamo ad un processo di oggettivizzazione generalizzata del valore di scambio, determinato da una esigenza di prevedibilità del valore-costo di un determinato bene. Su questo processo è stata costruita tutta una ideologia mistificante che vede in posizione speculare sia gli "economisti borghesi" sia gli "economisti marxisti". Gli uni e gli altri, pur nella differenziazione

dei ruoli, vedono nel valore di scambio il bene o il male della società. Esempio, nel suo *apparente* superamento della logica del valore, è Jean Baudrillard che affermando: "Il fantasma del valore è in pari tempo il fantasma dell'ordine e della legge" (*Per una critica dell'economia politica del segno*, pag. 229) ricerca la trasgressione radicale nella trasgressione della legge del valore: "E' chiaro che non si tratta affatto di 'coscienza mistificata' e delle illusioni che i rivoluzionari si fanno sull'eliminazione 'liberatrice' del valore di scambio. Essi non si sono accorti che non esiste contraddizione - ma invece è proprio il contrario - tra la realizzazione del desiderio e il valore di scambio. E' l'idealismo a suggerire questa contraddizione e a far così convergere tutte le illusioni sul valore d'uso, dato che è più semplice, per fare la rivoluzione, fondarsi in ogni caso sul valore, e perchè anch'essi sono vittime della sublimazione, e sottovalutano la radicalità della legge del valore, e perciò la radicalità della sua trasgressione. Riformisti che addomesticano il valore e non lo contestano che a un livello superficiale ..." (*ibidem*, pag. 230).

Questo tipo di posizioni, comune peraltro a un filone del neomarxismo, insiste sullo stesso errore di Marx, scambia cioè un effetto con la sua causa, la manifestazione ultima - quella più facilmente avvertibile - con l'elemento che la determina. A mio parere, non è tanto la legge del valore ad essere

L'elemento "traviante" della società, ma è il contesto nel quale questa "legge" si sviluppa che determina situazioni più o meno desiderabili. Se la logica sociale è inscritta in una relazione di dominio, la legge del valore si muove secondo la logica del dominio facendosi veicolo di rapporti sociali che riproducono nell'ambito economico la logica del dominio affermatasi nell'ambito sociale.

L'equivalente generale - quello che con la sua esistenza condiziona tutta la società, che fa sì che tutti i rapporti si riproducano secondo la sua logica - è il potere e René Lourau ne coglie l'aspetto essenziale: "Il principio di equivalenza allargato a tutte le forme sociali significa che lo statale, potenza di legittimazione dell'istituzione e contemporaneamente risultato di tutte le legittimità istituzionali, è quello che dirige tutta la vita sociale, ogni innovazione, ogni movimento e spesso anche l'azione rivoluzionaria, affinché le nuove forze sociali generino delle forme equivalenti alle forme attuali, nel quadro di equilibri mutevoli, evolutivi o regressivi, ma sempre definite dall'esistenza sacra di uno stato, come garanzia metafisica del sociale" (*Lo stato incosciente*, pag. 107).

Dunque molto - probabilmente tutto - dipende dal tipo di relazioni sociali instaurate, se esse sono, cioè, inserite nella relazione di dominio o se, invece, si sviluppano in un ambito che

contempla la libertà come sua premessa fondamentale. In quest'ultimo caso è ammissibile supporre una "funzione neutra" della legge del valore: considerarla nient'altro che una tecnica della comunicazione. Ma è forse possibile azzardare una funzione non solo neutra ma positiva della legge del valore. Infatti la sua soppressione è realizzabile solo nella società riconciliata, nella società trasparente, in quella seconda fase del comunismo in cui - secondo il Marx della *Critica del programma di Gotha* - non esiste alcun valore perchè non è necessario in quanto "nell'uomo 'socializzato' il genere umano e l'individuo rappresentano un'unità realizzata. Ogni individuo rappresenta il genere e il genere traspare in ogni individuo. I bisogni degli uomini socializzati determinano la produzione e ciò significa che a disporre è il genere umano stesso" (A. Heller, *La teoria dei bisogni in Marx*, pag. 137-138). Ebbene, questo tipo di società non mi sembra per nulla attraente. Se di utopia si tratta, è l'utopia totalitaria, è il sogno del "pianificatore totale", è la società dove viene annullata la diversità all'insegna di una eguaglianza massificante, dove gli individui hanno perso le loro caratteristiche individuali, dove ognuno "traspare" nell'altro.

La legge del valore, invece, plasmandosi secondo la nuova logica attribuitagli da rapporti sociali liberi consente di esaltare la diversità non influenzando affatto sul-

l'eguaglianza. E inoltre se la categoria valore scomparisse come si attuerebbe *praticamente* la condizione per cui "i bisogni dell'uomo socializzato determinano la produzione"? I bisogni nel loro manifestarsi si articolano secondo una scala di valori determinata dalle peculiarità del soggetto, ma se non ci fosse attribuzione di valore essi si presenterebbero indifferenziati e legati alla casualità. Qui però sorge un quesito: se i bisogni contengono la categoria *valore*, dovremmo poter *valutare* i bisogni. Ma quale senso possiede una valutazione dei nostri bisogni?

In una società complessa come quella in cui viviamo il bisogno di un determinato bene non nasce quasi mai autonomamente nel soggetto, ma dalla conoscenza che esiste quel bene; il bisogno nasce come scambio di conoscenze e l'appagamento di un bisogno si realizza quasi esclusivamente nello scambio. Il sistema dei bisogni dell'uomo moderno - e già molti l'hanno rilevato - si determina come risposta composita al sistema produttivo e infatti "i decisori" (coloro che guidano la nostra vita) possono con un certo fondamento affermare: "di non poter fare affidamento su ciò che la società designa come propri bisogni, essi 'sanno' che lei stessa non è in grado di conoscerli perchè non si tratta di variabili indipendenti rispetto alle nuove tecnologie" (Jean-François Lyotard, *La condizione postmoderna*, pag. 114). Questa visione tecnocratica,

che peraltro sopravvaluta il ruolo dei pianificatori, ci permette però di cogliere un aspetto importante dei bisogni: essi si fondano su un sistema di relazioni. La complessità delle relazioni alimenta la complessità dei bisogni e nell'attuale situazione risulta impercorribile il tentativo di definire i "bisogni naturali" dell'uomo per poterli poi discriminare rispetto a quelli prodotti dalla società del dominio. Cosa sono i bisogni naturali? Ammesso che tale operazione si possa compiere ci troveremmo ad elencare alcuni semplici bisogni legati al "minimo vitale" - cioè una frazione irrilevante dei nostri bisogni - e dovremmo altresì constatare che il minimo vitale, quello che viene definito l'ambito dei bisogni primari, è molto più variabile di quanto comunemente si è portati a supporre. Pensiamo ad esempio ai popoli cosiddetti primitivi: essi sono indigenti solo se analizzati attraverso i nostri parametri culturali, ma ciò non toglie che questi popoli ritengano soddisfatti i loro bisogni con quantità e qualità di beni che a noi paiono irrisorie. Altra è la cultura, altri sono i bisogni "primari", e pertanto non è illecito affermare che anche il minimo vitale è determinato dalla cultura dell'uomo, anzi i bisogni (categoria ampia che non comprende solo i beni) sono una componente tutt'altro che secondaria della cultura e del far cultura dell'uomo. Quando l'uomo preistorico inizia a "produrre cultura" si scinde dalla sua "condizio-

ne naturale", il bisogno non è più determinato solo da esigenze fisiologiche ma anche (e poi sempre più) dalla sua cultura. Così i bisogni perdono la loro "naturalità" perchè mediati simbolicamente dall'immaginario che li riveste di una nuova dimensione. L'uomo - l'unico *animale culturale* che noi conosciamo - è dunque determinato dallo scarto prodottosi tra natura e cultura. Questi due elementi, combinandosi in modo si potrebbe dire chimico, hanno dato vita ad un elemento diverso dalle sue componenti originarie e risulta impossibile analizzarle separatamente, anzi ciò che noi percepiamo, l'elemento visibile e analizzabile - dunque di rilievo per l'analisi sociale - sono solo le variazioni culturali dell'uomo. Ne deriva che l'analisi dei bisogni è soprattutto l'analisi della cultura dei bisogni, ma questo procedimento, che si attua nello storicizzare i bisogni, non ne spiega la genesi risolvendosi in una descrizione solo parzialmente interpretativa.

La storicizzazione, inoltre, rilevando la persistenza del potere e della cultura del potere - il binomio natura/cultura è quindi un trinomio: natura/cultura/potere - ci descrive i bisogni in condizione di dominio, per cui noi oggi possiamo solo accennare vagamente a bisogni in condizioni di libertà e per far questo - estrapoliamo da un contesto composito e contraddittorio quei bisogni che, a nostro parere, per nostra scelta ideologica, riteniamo essere i sintomi

di bisogni in condizioni di libertà. Tutto questo, a mio parere, impedisce la costruzione di una "teoria dei bisogni" - ammesso che sia un'operazione utile e possibile - e ci ripropone una ovvietà tanto misconosciuta: l'esplicitarsi di bisogni liberamente espressi è possibile solo con l'abolizione del potere.

Potere e società

Purtroppo bisogna riconoscere che il potere non è qualcosa di staccato dalla società; esso infatti si costituisce all'interno della società collocandosi attorno e all'interno delle funzioni strategicamente rilevanti. In questo modo si crea uno stato di indispensabilità del potere che fa apparire tanto irrealizzabile ogni proposta di una sua totale eliminazione da condizionare perfino il pensiero di alcuni anarchici che, più o meno inconsapevolmente, recepiscono il teorema liberaldemocratico dell'invarianza della somma di potere nella società e lo risolvono attraverso una eguale ripartizione di potere fra tutti i membri della società. Ma la struttura sociale moderna sembra invalidare la teoria dell'invarianza della somma di potere. Già alcuni attenti ideologi del potere, come Niklas Luhmann, rilevano che oggi assistiamo ad un aumento della quantità di potere perchè quanto più i sistemi sociali divengono complessi e aumenta il numero delle alternative possibili, tanto maggiori devono

essere le risposte dei decisori e quindi più elevata deve essere la quantità di potere socialmente attivata. Ma Luhmann coglie un altro aspetto "preoccupante" del potere: "La causalità del potere non risiede necessariamente nel fatto di spezzare la volontà di colui che è subordinato al potere, ma nella neutralizzazione di questa volontà". (*Potere e complessità sociale*, pag. 10); constatazione questa che lo porta ad irridere le proposte di una ripartizione egualitaria del potere: "L'emancipazione diviene l'ultimo trucco del *management*: negando la differenza fra i superiori e i subordinati si privano i subordinati della loro base di potere. Mentre si finge di livellare il potere, non si fa altro, in realtà, che riorganizzare quella parte del potere che tutto sommato è già nelle mani dei subordinati" (*ibidem*, pag. 129).

Il potere che l'utopia anarchica vuole annullare, il potere che ci troviamo a combattere si è modificato sostanzialmente, non è più solo (ma lo è mai stato?) una struttura che pesa sopra la società civile, è divenuto un *elemento della società*, non ha più "un cuore da colpire", ma tanti piccoli cuori disseminati nel corpo sociale. La nostra analisi del potere è rimasta ferma ad una visione del potere ormai quasi obsoleta; dobbiamo munirci di una visione aggiornata per colpirlo veramente in modo mortale senza colpire anche la società. Un'operazione

veramente difficile: come colpire qualcosa che ancora non conosce mo?

L'analisi dei nuovi padroni - la tecnoburocrazia - è stato un momento importante di un necessario aggiornamento teorico, ma è ancora insufficiente perchè non basta l'individuazione del nemico, nè la generica comprensione delle sue funzioni, bisogna comprendere la dinamica socio-psicologica che muove i nuovi padroni e la dinamica - la "curvatura" direbbe René Lourau - che essi imprimono alla società. Se il potere, nella sua forma istituzionalizzata - lo stato - è il nostro inconscio - "Lo stato babbo-mamma dà forma alle nostre rappresentazioni, tanto le più come le meno razionali" (René Lourau, *op. cit.*, pag. 37) - dove colpirlo?

Così impostato il problema sembrerebbe insolubile e il conseguente problema dell'economia intesa non più come relazione del potere seguirebbe la stessa sorte. Il potere ci dà l'unica rappresentazione "possibile" dell'economia e noi, fragili strumenti di questa manipolazione, continueremmo a sognare ciò che il potere ci fa sognare. Ma forse c'è ancora nel profondo dei nostri sogni un cantuccio non ancora esplorato, soppesato, manipolato, distorto dal potere. Non è solo sogno, è anche realtà, una realtà che spesso non vediamo perchè guardiamo con gli occhi del potere. Una realtà che millenni di dominazione, di imperio, di tirannia più o meno illuminata non

hanno ancora soffocato. Il punto morto del potere, la fessura che non è ancora stata chiusa: la complessità, la multiformità, la varietà dell'ambiente sociale. Nonostante i tristi sogni dei pianificatori totali non siamo grigi oggetti "omogeneizzati", la soggettività persiste pur se vilipesa, angustiata, disprezzata, schernita, umiliata.

L'economia della libertà

La complessità dell'ambiente - che il potere vuole selezionare, ridurre in un sistema regolato da un suo codice simbolico - permane e si riproduce. Nemmeno le mode dell'abbigliamento - aspetto esteriore e solo apparentemente frivolo di questa ricercata uniformità - riescono a imperare su tutto e su tutti. Ebbene, proprio a partire da queste considerazioni credo che il progetto utopico abbia di che alimentarsi per rinvigorirsi e per affermarsi. Nel nostro caso è osservabile come il sistema economico del potere attui una selezione degli aspetti ritenuti rilevanti, estraendoli dalla complessità dell'ambiente. In questa operazione di riduzione della complessità il sistema economico si sviluppa secondo una logica tutta particolare che viene definita "legge economica", ed essa descrivendo i suoi percorsi ci indica i limiti delle sue possibilità di autoriproduzione. Abbiamo così un codice di comportamenti economici "normali", cioè in sintonia col sistema, ma la conoscenza della

normalità ci suggerisce, ci fa intravedere una serie di comportamenti "devianti", "tragressivi" che impongono al sistema economico, per la sua sopravvivenza, di ampliare la sua capacità di possibilità di azione alternativa, in grado cioè di contemplare istituzionalmente quanti più possibili comportamenti devianti prevedibili.

Se questa è la logica del sistema abbiamo una *prima* possibile risposta, sicuramente imperfetta, certo non *la* risposta, ma comunque una ipotesi su cui lavorare: l'accentuazione della multiformità come negazione della riduzione attuata dal sistema di potere. L'economia utopica, strutturandosi ad immagine della complessità sociale, individua nell'estrema varietà di relazioni economiche le sue possibili forme di realizzazione.

L'al di là dell'economia sta allora a significare che il non-luogo dell'economia è l'azzeramento del "sistema economico" - inteso come processo di riduzione della complessità - attraverso la multiformità non più circoscrivibile, cioè l'anarchia. L'economia è un prodotto "culturale" dell'uomo e possiamo pensarla in modo completamente diverso perchè le leggi economiche si muovono secondo quella logica che ricevono dalle relazioni sociali. Se essa oggi presenta una forma oggettivata è perchè il potere oggettivizza i nostri rapporti sociali, ma è possibile effettuare un'operazione culturale

sull'economia che consista nel determinare quelle relazioni economiche che non contraddicano, anzi che siano funzionali e complementari alle relazioni sociali desiderate. Dunque il processo logico per la costruzione dell'*economia della libertà* si realizzerebbe in una operazione pensata e determinata dai soggetti sociali. Questa operazione si definisce nell'affermazione di relazioni economiche che funzionano e si riproducono secondo uno schema "convenzionale" che permetta la prevedibilità dei comportamenti.

La convenzione, intesa come accordo mediante il quale le parti si impegnano nell'attuazione di determinati atti reciproci, può, a mio parere, costituire il momento di mediazione e di coordinazione tra i soggetti sociali. La progettualità utopica, nel ricercare forme aperte, trova nella convenzionalità la sua affermazione positiva perchè realizzandosi in un ordine stabile/instabile aperto a continue modifiche, riconosce nell'espressione di volontà, nella scelta volontaria o scelta decisoria, il suo fondamento. Un "sistema aperto" anche perchè una delle pertinenze della convenzione sta proprio nel fatto che essa, costituendosi in una dimensione relativizzata, permette, anzi stimola, la nascita di altre regole di accordo. La sua stessa "arbitrarietà cosciente" la rende restia ad assolutizzarsi perchè mancano i presupposti di una assolutizzazione, mancando di fondamenti *esterni* ai soggetti decisori.

Per di più la convenzione nel senso pieno del termine può avere luogo solo tra liberi e uguali. Una convenzione tra soggetti non così caratterizzati non è convenzione ma imposizione più o meno camuffata e nemmeno la convenzione che istituisca la disuguaglianza o la perdita di libertà a vantaggio di una parte può essere considerata convenzione perchè anche in questo caso l'adesione a quella "convenzione" ne modifica la natura privandola di un elemento fondamentale: la revocabilità.

Potremmo inoltre riformulare il termine "convenzione" con il termine "contratto" se la relazione riguarda aspetti puramente economici, cioè assegnarle una dimensione più circoscritta, e questo non ne inficierebbe l'essenza. Un'essenza che, come accennavo prima, non ricerca una legittimità esterna, anche se tutti hanno sempre cercato una legittimazione al loro operato, ai loro enunciati, alle loro ipotesi. Di volta in volta la fonte della legittimazione si è spostata, ma credo non sia illegittimo chiedersi se postulare una legittimazione non faccia parte di un discorso *in nuce* autoritario (anche se le formulazioni pratiche in alcuni casi non lo sono) perchè la ricerca di una istanza assolutizzata rimane circoscritta in una struttura di pensiero piramidale - dalla legittimazione alla fattualità -

mentre è forse possibile ritenere improponibile, in un contesto anarchico, il procedimento di legittimazione. Partendo dal riconoscimento che un assetto socio-economico orizzontale si costituisce attorno ai concetti *estremizzati* e *radicalizzati* di libertà ed eguaglianza, possiamo individuare in questi due concetti limite gli elementi autofondanti e autolegittimanti. La libertà ha un carattere autolegittimante perchè se osserviamo tutti gli atti costitutivi delle società attuali (e già da qualche secolo) rileviamo che tutti si fondano sulla libertà. Una libertà mistificata, adulterata, una illibertà contrabbandata per libertà, ma comunque sempre enunciata. Ebbene, se la società del dominio deve sempre trincerarsi dietro un enunciato di libertà per trovare una parvenza di legittimazione, questo significa che la libertà è un elemento costitutivo del nostro essere sociale, vuol dire che la libertà è un valore che nessuno, nemmeno il peggiore dittatore, può negare, può estraniare dall'uomo. Ciò non toglie che questa considerazione possa apparire, e forse lo è, arbitraria, ma proprio nel riconoscimento di arbitrarietà l'utopia anarchica confessa esplicitamente i suoi dubbi - cioè il suo antidogmatismo - e raffigura la convenzione come forma dubitativa di un progetto di trasformazione.

utopia e futuro

Roberto Guiducci *

Futuro di destra e futuro di sinistra

Ha chiarito Horkheimer: "Quanto più la vita sociale perde il carattere di cieco accadimento naturale, e la società prende misure per costituirsi in soggetto razionale, tanto più si devono predire con precisione gli eventi sociali. L'attuale insicurezza nei giudizi sociologici sul futuro è solo il rispecchiamento dell'odierna insicurezza generale della società".

In altre parole, quando la vicenda umana emerge dal livello biologico e quando gli uomini cominciano a poter regolare la loro esistenza e a pensare a programmare il loro futuro, tanto più possono predirlo perchè lo fanno.

L'uomo non è l'essere che fa sé

stesso, se resta a livello biologico. E' fatto, non fa. Non può prevedere le sue vicende, e la sua previsione potrebbe essere affidata solo alle scienze biologiche. Ma queste non potrebbero effettuare queste previsioni che in misura minima perchè il "caso" sarebbe predominante.

E poichè la vicenda umana è stata fin qui (e lo è in gran parte ancora) biologia, siamo figli in larga misura del caso e ci muoviamo a caso.

Non abbiamo ancora strumenti sufficienti per essere "soggetti razionali", e le nostre società vivono in stato di "insicurezza generale". Tuttavia, cominciamo a comprendere i condizionamenti che rendono così difficile la nostra esistenza.

* Sociologo e scrittore ha pubblicato, tra l'altro, *La disuguaglianza tra gli uomini* (1977), *Un mondo capovolto* (1979), *Un mondo senza tetto* (1980) e *La società impazzita* (1980).

E se i nostri antenati non hanno certo avuto molte preoccupazioni per il loro futuro, che è il nostro presente, tuttavia possiamo vedere quanto, nonostante tutto, hanno cercato di esprimere verso il futuro e quanto ci hanno lasciato senza calcolarne in nessun modo gli effetti. In alcuni rari casi gli uomini del passato hanno agito verso il futuro: ci hanno lasciato vincoli alla memoria, scritti, monumenti. In momenti cruciali o parossistici, ad esempio nel sacrificio delle battaglie, gli antichi hanno sentito il bisogno di essere ricordati. Di fronte alle vicissitudini incalzanti hanno tentato di fermare sulla pietra o sulla carta la testimonianza delle loro ragioni. Di fronte alla fine inesorabile della vita, hanno cercato di erigere monumenti che anche noi avremmo visto.

Fondamentalmente, il messaggio formulato verso il futuro è stato una notizia di morte — una lettera in una bottiglia che attraversava lo Acheronte per arrivare a noi — e, nello stesso tempo, una ricerca per vincere o superare o non accettare la morte attraverso simboli duraturi.

Ma, a ben vedere, anche questi messaggi non erano “per noi” ma “per sé”. Nessuno, mai, pur affidandosi ai posteri, ha scritto una lettera a noi “per noi”.

Nelle necropoli, nei monumenti contro il tempo, nell’elogio retorico degli eroi, nelle cronache giustificative nelle quali i nostri predecessori avrebbero dovuto soddi-

sfare, attraverso di noi, le “loro” ansie e carenze, non possiamo trovare, e di fatto non troviamo, la vera “comunicazione”.

Essa ci viene, paradossalmente, viva ed importante da quanto gli uomini del passato hanno fatto in modo esplicito per gli aspetti più semplici dell’esistenza: gli oggetti quotidiani, gli scritti per le ordinarie amministrazioni, gli edifici per la vita. Ciò che ha superato la morte, è stato proprio l’aspetto più fragile e caduco, ciò che, destinato al presente, tuttavia era, in modo profondamente umano, carico di futuro. Qui si dà comunicazione piena, perchè si dá comparazione, confronto, discorso.

Le piramidi ci dicono la misura di pietra della paura psichica della morte. Un vaso dipinto ci racconta storie e costumi precisi della vita. Ciò che “passa” oltre il passato, dunque, non è la segnalazione della morte, ma della vita. E’ la vita che è carica di futuro e non la morte, che ne è la negazione. Ecco perchè l’arte, vissuta e goduta dagli antichi, in altri contesti economici, sociali, ecc., comunica ancora. Ciò che passa veramente, oltre la morte, è la segnalazione della vita.

E seguendo queste tracce, ingiustamente considerate minori, ci accorgiamo che parlare di civiltà sumera, egizia o greca o cinese o indiana è uno squallido stereotipo, e che ci sono state cento civiltà greche nella sola civiltà greca e che ognuna ha cento rami e che ogni scoperta di un reparto, di

una tavoletta scritta, di un vaso dá frutti nuovi che sconvolgono l'intera immagine precedente.

Cosicchè se abbiamo davanti infiniti possibili futuri, che potremmo scegliere e in cui potremmo avventurarci, abbiamo anche infiniti passati da scoprire, confrontare, e da cui trarre continuamente nuove esperienze e colloqui umani.

Non solo il presente ed il futuro sono polisensì, ma anche il passato. Ma la tragedia resta. Non è solo questo che abbiamo ricevuto e riceviamo. Ciò che ci arriva, per vie ancora poco identificate, è il codice generico, il codice culturale, gli archetipi, i pezzi di sogno, i terrori, il male, che ci costringono e condizionano, cosicchè talora non ci sembra di vivere e neppure di essere vissuti da forze presenti che non sappiano organizzare e coordinare (e che, nonostante tutto, siamo noi a provocare), ma di essere impotenti di fronte a muri antichi già crollati, che tuttavia ci sbarrano la strada davanti.

Tradizioni millenarie di subalternità, di schiavitù, di avvilitamento e di adattamento all'avvilimento, di abitudine a pagare prezzi indicibili per un minimo mutamento, pesano sulle nostre spalle esili.

Le semplificazioni dei quadri di storia universale sopprimono la possibilità di confronti differenziati e nascondono l'infinita fenomenologia dell'esistenza di uomini tanto diversi tra loro e da noi, e ci mostrano, arbitrariamente, passaggi finalistici tra mondi eterogenei che non avevano certo mete stabilite,

né necessità oggettiva di approdare a "casi" fatti passare per "necessità".

Tuttavia, non possiamo nasconderci che la vicenda umana è stata una tragedia che ha massimizzato il dolore e ha minimizzato la fruizione positiva dell'esistenza. Cioè, la legge del caso e delle mutazioni non è stata favorevole al genere umano in termini di felicità nella vita, anche se lo è stata in termini quantitativi di sopravvivenza.

Ulteriore conferma dello stato biologico, in cui la vicenda umana si trova ancora, è lo sviluppo delle popolazioni oltre ogni eccesso tollerabile, garanzia cieca di presenza fisica nel mondo a prezzo della possibilità stessa di fruire della vita, spinto fino al limite della possibile invivibilità e, dunque, della morte del pianeta. Sembra che la legge biologica della quantità sia l'unico esito della vicenda umana. Ma questa vittoria della biologia viene a corrispondere alla sconfitta della storia perchè proprio la quantità rischia di rendere assolutamente insostenibile il perdurare di una società umana capace di attuare razionalmente e qualitativamente un proprio progetto sociale.

Secondo quest'ultimo punto di vista (con tutte le preziose e fondamentali eccezioni alla regola che l'antropologia ha rilevato, e che ci dimostrano come le istituzioni sociali e i comportamenti individuali non siano affatto determinati da un unico macromodello), la vicenda umana ha sperimentato o subito, in linee generalissime, di volta

in volta, e presso popoli diversi, sistemi di tribù di cacciatori e raccoglitori, gerarchizzati e in lotta tra loro; di orde violente di pastori nomadi presto guidati da capi costanti; di stati agricoli coercitivi; di grandi imperi teocratici e autocratici dell'irrigazione; di grandi imperi mercantili schiavistici; di regni feudali; di grandi imperi dispotici e messianici; di imperi mercantili salvazionisti e di imperi coloniali schiavisti; di sistemi capitalistici mercantili ed industriali; di imperi industriali neocoloniali, nazionalisti, ecc.

Il resto è di oggi: imperi autocratici neocapitalisti; imperi autocratici comunisti; imperi subordinati postcoloniali di tipo militare, ecc. Scarse sono la guerriglia, le contestazioni, le liberazioni, la salvaguardia dell'autonomia delle opposizioni, le sperimentazioni ancora aperte. Ma non si può, né dal punto di vista del genere umano, visto nel suo complesso, né dal punto di vista di singoli popoli, trovare un modello progressivo, regressivo, lineare, scalare, sinusoidale, ciclico, ecc., che possa sintetizzare questi andamenti diversi, specifici, particolari. La storia non ha iscritte tendenze e tantomeno soluzioni.

Nel mondo occidentale, scavando nel profondo per rompere la spessa corteccia che copre anche la coscienza più avvertita, si è pensato e supposto recentemente che il ritorno dello spontaneo, del regresso, del rimosso potessero essere fattori di liberazione. Sono nati

movimenti, come quello hippy, che hanno tentato il recupero di culture soffocate o cancellate e questo recupero è stato, del resto, praticato su una larga superficie della cultura e del costume contemporanei, dal teatro alla musica, dalla pittura alla danza, ecc. Ma insieme alle tante qualità sopresse è riemersa necessariamente anche l'eredità maligna, e i fantasmi negativi hanno travolto la scoperta in alternative scomposte o parziali, presto nuovamente represses e autocensurate nella sconfitta. Il fatto è che il passato si può "toccare" e anche rivalutare non per sé stesso, ma nella dimensione del presente e del futuro insieme, della capacità di vita (e di anticipazione) e della capacità di progettazione. Come non è ipotizzabile una fine, un compimento, una risoluzione della storia in un solo atto rivoluzionario del nostro (e in qualsiasi) momento della vicenda umana, non è neppure ipotizzabile una defuturizzazione per negare soltanto il male presente, senza avere elaborato una interpretazione completa del passato e una prospettiva complessa per il futuro. Altrimenti, per vie diametralmente opposte, entrambi gli atteggiamenti finiscono per coincidere nella ipotesi di una catarsi purificatrice di natura religiosa, dove il passato è succhiato come il cranio di un vinto, il presente è il tutto, e il futuro è sostituito dalla visione di un Eden pietrificato. E noi stessi ci prepareremmo ad essere i morti che

torneranno nell'incubo dei nostri posteri.

Eppure, come nel momento della "scoperta" del passato si ebbe una battaglia fra una concezione conservatrice (che cercava di concludere la storia o di governarla a favore delle classi dominanti) e una concezione rivoluzionaria (che cercava di interpretare la storia passata per iniziarne un'altra inedita a favore di tutti gli uomini), così, oggi, nel momento della "scoperta" del futuro si profila la stessa battaglia tra una concezione di futuro, se così si può dire, di destra e concezione di un futuro di sinistra.

Profezia, previsione, utopia

A questo punto occorre introdurre il paradosso di Cicerone. A proposito di futuro, egli aveva detto che è necessario non conoscerlo perchè se Priamo avesse saputo la terribile fine che avrebbe fatto assieme alla città di Troia, la sua vita sarebbe stata impossibile (al limite sarebbe morto, non potendo sopportare l'idea di quella morte. Sarebbe stato ucciso dal futuro). Al che si è replicato che, proprio conoscendo il suo futuro, Priamo avrebbe potuto prendere in tempo le sue contromisure, non introdurre affatto il cavallo dentro le mura, sfuggire alla propria morte. Ma, questo, appunto, non è possibile nella profezia perchè, secondo questa, il futuro non può affatto cambiare, altrimenti la profezia a-

vrebbe indicato un altro futuro e non quello, appunto, pre-detto perchè pre-determinato. Il futuro è "fato", superiore alle stesse volontà degli dei.

Questo spiega la sorte di Cassandra. Perchè le Cassandre, per definizione nelle storie omeriche e greche, non sono mai ascoltate? Perchè il loro futuro è di vedere verificate le catastrofi che hanno invano predetto nel presente? Perchè in quel mondo si pensava che la profezia (se vera) non potesse essere previsione modificabile, ma destino. I vaticini di Cassandra, da incubi greci imm modificabili, potrebbero diventare, viceversa, previsioni e premonizioni costruttive e moderne e, perciò, variabili su cui poter intervenire. Il problema moderno sta nel saper stabilire la differenza tra profezia e previsione. Per noi la profezia è sempre falsa, anche se si verifica, perchè è solo per caso che si può realizzare (se non si crede più ovviamente, ad un destino prestabilito). La previsione, invece, può essere vera, anche se non si verifica per un certo periodo, perchè non è altro che un progetto concreto con i suoi obiettivi e i suoi vincoli, e se un progetto non riesce ad attuarsi non è perchè sia fatale che non possa realizzarsi, ma perchè errori interni o disturbi esterni possono consentire ancora la sua attuazione desiderata. Ma, a questo punto, si possono rilanciare previsione e progetto dopo aver effettuate le correzioni resesi necessarie. Lo stesso vale per l'utopia.

L'utopia è sempre falsa, se è una pura fantasticazione arbitraria. L'utopia è sempre vera, anche se fallisce, se esprime un disegno concreto, un bisogno umano essenziale e non rinunciabile, né contrattabile, che, quindi, tornerà a riemergere.

In questo caso è la previsione che un desiderio insopprimibile dello uomo continuerà a manifestarsi al di là di possibili sconfitte, anche numerose e anche per un periodo non breve. Dopotutto, diceva Pierre Naville, le vere vittorie difficili e sostanziali degli uomini crescono dall'humus di sconfitte marcate lungo infiniti e dolorosi percorsi di riscatto.

Ma sul futuro non si può agire, malgrado una esatta sua previsione, se si mantiene quella resistenza del futuro proveniente da motivazioni inconscie che, rappresentandolo come propria morte, in effetti possono anticipatamente e drammaticamente provocarla. Prevedere con esattezza è difficile ma, nella misura in cui si ha potere di indirizzare le cose, è possibile.

E' difficile calcolare se società statiche abbiano avuto più o meno ansia del futuro delle società dinamiche. Nelle società statiche la abitudine al non mutamento può aver provocato una maggiore difficoltà al mutamento. La Germania nazista e il Giappone imperiale, nell'antichità, si sarebbero estinti non riuscendo a mutarsi rapidamente, invece di "risorgere" nel dopoguerra in altra forma come hanno fatto. Ciò, però, non corri-

sponde ad una capacità di previsione. E' il progresso accelerato che aumenta l'ansia, ma anche l'adattamento dell'ansia.

Anche qui non sembra esserci, tuttavia, correlazione con le capacità di previsione.

Questa potrebbe nascere da un salto cosciente, da una mutazione veramente profonda e concomitante con la crescita dell'Io, e da possibili nuove e diverse capacità progettuali e previsionali.

D'altronde, la defuturizzazione non è mai completa e ciascuno si muove, si comporta e sceglie il presente nel quadro di una considerazione-valutazione del futuro. Tuttavia, in gran parte, obbiettivamente, questo si fa non per fare il futuro, ma per tranquillizzare il presente. Naturalmente i casi mutano nella misura in cui ciascuno sia conscio di potere o non potere o potere solo limitatamente, a vari livelli, determinare il futuro.

Le compagnie di assicurazione sanno benissimo quanto gli uomini spendano per una polizza a favore di una vecchiaia che, in grandissima parte, secondo le statistiche della durata della vita, non godranno affatto. E' stato anche notato che i massimi "potenti", cioè coloro che hanno in mano strumenti effettivi atti a determinare il futuro, li usino pochissimo. Il loro massimo sforzo è quello di non prevedere i problemi evitando la grave fatica dell'intervento preventivo; di sfuggire alla necessità di diminuire utilità presenti per utilità differite e di non affrontare la

impopolarità di provvedimenti per il domani, quando sempre esiste l'alternativa di concessioni per lo immediato anche se negative per l'avvenire.

Quel poco futuro che gli uomini prendono già in considerazione è, dunque, un futuro non in funzione del futuro, ma in funzione del presente come è, e neppure in funzione di un vantaggio attuale, ma di una gratificazione immaginata di un presente tranquillo. Eppure un futuro, veramente calcolato e progettato, di cui si potesse avere un massimo di sicurezza, retroagirebbe sul presente, non solo assicurandolo, ma diventando prolungamento del presente, rendendo minima l'ansia al mutamento che è uno dei massimi ostacoli al suo verificarsi.

La possibilità di mutamento o (se si vuole usare il termine) di vera rivoluzione è direttamente proporzionale alla minimizzazione dell'ansia e alla massimizzazione della probabilità di un futuro valido certo.

Il problema, fino a ieri rilevante, che un futuro positivo si sarebbe dovuto duramente pagare con sacrifici ed austerità nel presente, è venuto in gran parte a cadere in economie caratterizzate da un accelerato sviluppo accompagnato da un'altrettanta accelerata possibilità di beni futuri, e da una quantità di sprechi che sarebbero, appunto, evitabili, e traducibili in buona parte in fruizioni, proprio nella misura in cui si programmasse anche a medio e lungo termine.

Non è vero che le società statiche abbiano avuto la capacità predittive certe, perchè spesso non hanno previsto affatto il loro crollo improvviso. E' forse vero, invece, che società, accelerate come le nostre, potrebbero, per abitudine o per costrizione al mutamento, avere una capacità predittiva maggiore.

La progettazione del futuro implicherebbe, comunque, una vera e propria mutazione psicologica, sociale e politica. La teoria dei sistemi è stata adoperata per calcolare quali effetti avrebbe una situazione attuale prolungata, in forma lineare o no, nel futuro.

La teoria dei sistemi mostra, anche, come ogni intervento è destinato a retroagire, cioè a modificare le posizioni di partenza in modo positivo o in modo negativo. Ma il metodo della teoria dei sistemi non è stato applicato agli effetti psicologici, sociali e politici che il metodo stesso potrebbe provocare. Se lo fosse, dimostrerebbe che la probabilità attuale di retroazioni sociali negative nei confronti dell'applicazione di metodi di previsione per il futuro diminuirebbe moltissimo nel caso che la previsione divenisse programmazione certa, per la sicurezza che darebbe la conoscenza anticipata del futuro stesso.

Dunque quanto più si potesse programmare, tanto più si potrebbe prevedere, e l'ansia per il futuro tenderebbe a zero.

La "pratica" o "prefrequentazione" del futuro potrebbe, dunque,

migliorare il presente e rendere possibile il mutamento favorevole verso un futuro ottimale che oggi appare utopico anche se è espresso in termini concreti e motivati.

Ottimale come? Per chi?

La lotta politica non verterebbe, allora, solo sugli scontri e sulle lotte presenti per futuri in gran parte indeterminati e non garantiti (come in tutte le mistificazioni ideologiche e nazionalistiche, e nelle promesse e illusioni sul futuro che hanno funzionato da "richiami" degli uomini alla guerra o alla prevaricazione), ma verterebbero proprio sulla determinazione e la garantibilità del futuro con le sue conseguenti retroazioni sul presente.

Mentre la situazione politica, in uno stato ancora prevalentemente biologico, è favorevole alla conservazione, la situazione politica, in uno stato di capacità previsionale e progettuale, sarebbe, per la prima volta, favorevole alle posizioni rivoluzionarie ed alle utopie segrete.

Ma restano alcuni problemi cruciali. La teoria dei sistemi, fino ad ora usata in funzione regolatrice di assetamento dinamico di un equilibrio conservatore, verrebbe a spaccarsi in due. I rivoluzionari dovrebbero rivoluzionare gli obiettivi per poter programmare risultati radicalmente modificatori. I conservatori continuerebbero ad applicarla in forma tradizionale, ponendo come postulati di partenza obiettivi dinamicamente stabilizzatori. La parte rivoluzio-

naria potrebbe, tuttavia, operare a livello scientifico adeguato, ed avrebbe, abbiamo visto, il vantaggio di sottrarre i suoi aderenti all'ansia inconscia per il mutamento.

La teoria dei sistemi in chiave conservatrice, invece, lascia quest'ansia, minacciando sconvolgimenti per il futuro che solo i poteri dominanti sarebbero in grado di controllare ed evitare "nel" sistema, e "attraverso" il sistema. Cosicché le molte previsioni catastrofiche elaborate dalle stesse classi dominanti (che, a rigor di logica, esse dovrebbero occultare, perchè colpevoli di esserne la causa) sono, invece, usate come mezzo terroristico per dimostrare che solo forze eccezionali, al di fuori della portata degli uomini comuni, potrebbero affrontare, con complicatissimi meccanismi, i mostri del futuro ed, anche che, dopotutto, l'attuale presente infelice è ancora un tempo felice da conservare, il più a lungo possibile, come è. Cosicché questa futurologia non solo blocca ogni tensione al futuro, ma congela il presente.

Ma ben più raffinato è stato il sociologo Parson, l'Hobbes del nostro tempo. Wight Mills lo ha solo demistificato senza, tuttavia, riuscire a batterlo sul suo stesso terreno, come fece invece Rousseau nei confronti di Hobbes stesso, e come, poi, Marx nei confronti di Hegel.

L'ansia inconscia per il futuro è un'ansia generica e non specifica, cioè è ansia verso il futuro quale che sia, non già soltanto per il

futuro negativo. Il vantaggio di Parson sta nel non evocare mostri, ma nel prospettare una regolazione del futuro come fosse presente, annullando o diminuendo l'ansia. Ciò è possibile includendo le modificazioni inevitabili per il futuro quali variabili dipendenti dalla non modificazione sostanziale del sistema complessivo, cioè come mezzi o parti di ricambio in modo che il tutto possa funzionare come prima.

Ma per i rivoluzionari questo è impossibile. I loro obiettivi non possono non comportare il mutamento del sistema, dunque devono toccare il futuro (spesso profondamente).

Ecco perchè il *futuro rivoluzionario* deve essere *parzialmente anticipato nel presente come garanzia che anche nel futuro saranno mantenute le stesse garanzie verificate e collaudate nel presente*. Gli obiettivi globali (conseguibili solo nel futuro) devono essere assicurati dal conseguimento e dal modo di conseguimento di obiettivi parziali (conseguibili già nel presente). E qui dovrebbero essere praticate in anticipo quelle procedure e quelle regole del gioco (anche profondamente innovatrici) tali da garantire che esse non saranno arbitrariamente e sicuramente cambiate non appena rotto il vecchio sistema, dando luogo a metodi non verificabili e non controllabili. E' la paura della *forma* sconosciuta della novità (assai più che il *contenuto* di una novità anche difficile) a frenare o a fermare

un mutamento. Gli uomini sono assai più andati in guerra (di cui già conoscevano l'orrore) che nelle rivoluzioni (di cui non conoscevano i possibili benefici).

Ma, a questo punto, scatta l'altro problema cruciale: come progettare il futuro lasciando tuttavia lo spazio alla libertà del futuro o, se si preferisce, al futuro della libertà. La prevedibilità e la progettazione perfetta sarebbero l'annullamento perfetto delle libertà, come è altrettanto esatto che la perfetta libertà sarebbe anche lo annullamento della previsione e della progettazione.

La teoria conservatrice nega questo spazio. Essa funziona a patto che tutte le variabili del futuro siano immesse nel sistema presente, anche se potranno modificarsi parzialmente proprio per conservarlo. Sembra che il problema non possa essere risolto con un criterio globale: esistono settori della vita individuale e sociale che possono essere progettati e programmati da oggi (alcuni settori delle strutture economiche), altri che possono essere lasciati "liberi" (diversi settori economici e diversi settori più complessi della vita individuale ed associata).

La paura del futuro, che è di natura inconscia, si coagula proprio a livello di necessità esistenziali. E proprio queste possono essere garantite senza vincolare, che in parte illimitata, il sistema futuro. E, d'altronde, proprio questa garanzia strutturale può consentire che il sistema alternativo, evitando gli

sprechi intrinseci a quello conservatore, aumenti le risorse per le seconde e terze libertà che potranno costituire il futuro della libertà. Il sistema alternativo, altrimenti, potrebbe enunciare nuove libertà sulla carta, ma non conseguirle nella realtà del suo stesso futuro. Come è accaduto al modello marxista.

Va detto ancora questo: è falso che un sistema conservatore sia in grado di predire e di controllare meglio una situazione di quanto possa fare un progetto rivoluzionario. E' vero soltanto che il primo si basa su variabili nella massima parte esistenti; l'altro, su variabili in gran parte inedite, e queste ultime sono assai poco sopportate. Ma è pur vero che la storia non si ripete, che quanto più il sistema diventa rigido (e ripetuto), tanto più tende ad entrare in crisi e a creare, dentro di sé, emersioni o fatti parossistici inediti.

Cosicché, al limite, il sistema conservatore, quanto più è conservatore, tanto meno diventa capace di assorbire le modificazioni, e il progetto rivoluzionario quanto più è rivoluzionario, tanto più diventa capace di indirizzare le modificazioni.

Da un punto di vista teorico, solo un modello continuamente modificatore è elastico, mentre il modello conservatore è rigido e, quindi, esposto a rotture critiche brusche, oltre il limite della resistenza e oltre i suoi aggiustamenti trasformistici.

Ma, purtroppo, il parallelo non

funziona in termini reali di efficienza comparata. Occorre guardare gli uomini concreti: essi sono tendenzialmente conservatori e defuturizzanti. Un progetto rivoluzionario dovrebbe considerare il peso di questo vincolo e cercare, da un lato, di trovare metodi per sorpassarlo e, dall'altro, di diminuire il peso stesso di questa causa. Altrimenti le rivoluzioni rischieranno di essere sempre rare, difficili, brevi, a scarso esito immediato e ancora più scarso nei passi successivi perchè la loro tenuta non avrà modo, come necessario, di protrarsi, e l'istinto di conservazione verrà presto a vendicarsi di essere stato così gravemente offeso.

Ansia e progettazione del futuro

Le teorie che postulano la conclusione teologica e positivista o scientifica della storia (fine del ciclo dello Spirito Assoluto, sviluppo ormai lineare, egemonia ordinatrice della scienza) e di quelle contrapposte che postulano la sintesi definitiva attraverso l'ultima rivoluzione contemporanea, nascono tutte dalla necessità di neutralizzare l'ansia e il trauma che la prospettiva del mutamento, e ancor di più del mutamento rivoluzionario, sollevano. Al di là dello ultimo sforzo, il premio consisterà in un ordine definitivamente stabile e pacificamente evolutivo

senza più scadenze urgenti e parossistiche. Anche i movimenti contestativi, defuturizzando ogni prospettiva, hanno mosso, sul versante oppositivo, lo stesso congegno. Il mondo nuovo sorgerà spontaneamente dalla spontanea distruzione del vecchio e già morto. Programmare significherebbe reprimere il futuro come sono stati repressi il passato ed il presente. Il dramma e la difficoltà stanno solo nella rottura. La soluzione verrà da sé, figlia naturale ed insieme legittima della "libertà da tutti i vincoli" che sarà stata conseguita nel salto. Il giusnaturalismo viene introiettato dalla sinistra e proiettato in avanti. I problemi saranno, dunque, risolti in un punto e l'ansia del mutamento e delle immagini che esso porta in sé sarà esorcizzata eliminando addirittura ogni idea o preoccupazione per il futuro.

L'appiattimento di queste concezioni non dipende da una angustia d'impostazione, ma dalla necessità di sopprimere l'angoscia, che accompagna il mutamento come l'evocazione dell'idea della morte, con una conseguente ideologia mistica.

Non accantonando come fantastica questa fantasia reale, ma prendendone atto come di un vincolo, potrebbe essere possibile introdurre un altro metodo non sacrificale per aggirare l'ostacolo. Questo metodo dovrebbe saper evitare la staticizzazione o la defuturizzazione dell'avvenire e consentire una progettazione del futuro finalmente visto come un percorso rassi-

durante perchè controllabile, anche se necessariamente dinamico. Tuttavia, fronteggiando il lato inconscio, ci si trova subito dinanzi la questione della predeterminazione cosciente del futuro, cioè il problema di come controllare, ma non preconstituire, lasciando cioè al futuro la sua futura libertà. Certo il progettare il futuro comporta l'abbandono completo di concezioni religiose o ideologiche da "compimento della storia". Il futuro può essere frequentato solo dalle scienze empiriche. In questo senso l'avvenire è necessariamente una concezione laica.

Innanzitutto occorre comprendere che, proprio postulando in qualsiasi forma la conclusione o la fine della storia, si blocca la libertà futura di inventarne un'altra. Non solo si tende a stabilire, al di là del punto culminante di un processo lineare o dialettico, una storia costante, ma si annullano e il tempo e la storia e la loro libertà.

Al contrario il non tener conto del futuro comporta, in effetti, il condizionarlo ciecamente, cioè anzichè lasciargli una totale libertà, l'influenzarlo in modo determinante di incertezze e difficoltà, così da giungere a vincolare, in quest'altro modo estremo il possibile esercizio di qualsiasi libertà futura fino al limite della sua distruzione e della distruzione del mondo.

Dunque, proprio voler lasciare totalmente "libero" il futuro, significa condizionarlo completamen-

te: fingendo di lasciargli ogni possibilità, in effetti non gliene lasceremmo nessuna.

In ogni caso — volenti o nolenti — noi lasciamo un'eredità. Come ne abbiamo pesantemente ricevute, così ne trasmetteremo.

Abbiamo già accennato quali vincoli disastrosi, quali barriere, quali strozzature si ripercuotano dal passato su tutti i livelli della nostra personalità e della nostra società.

E siccome dovremo, a nostra volta, lasciare un'eredità, sarebbe sterile il discorso di non volerne lasciare nessuna, e, d'altra parte, assurdo quello di non preoccuparci affatto del futuro lasciando accumularsi così tutte le eredità negative.

Se dalla soppressione dell'idea del futuro passassimo alla progettazione empirica del futuro ci accorgemmo che esistono diversi tipi di eredità possibile: alcune, in grado di condizionare quasi completamente il futuro in senso valutabile come negativo; alcune in grado di dare un apporto parziale positivo; alcune, un apporto sicuramente positivo; altre, un campo di eredità aperta.

Questi gradi di libertà possono riguardare zone in cui "per noi" non è necessario consumare tutte le risorse disponibili (dallo spazio alle materie prime). Eredità sicuramente negative sarebbero le dilapidazioni delle risorse, lo spreco dello spazio, la compromissione grave della terra, dell'aria dell'acqua; l'aberrazione e, quindi, la non riutilizzabilità delle enormi strutture urbane costruite per vivere, comu-

nicare, abitare, ecc.; la rigidità del patrimonio dei beni in generale, tale da non poter essere modificato o adattato a fruizioni diverse o più complesse; il peggioramento dei codici genetici e culturali; un alto tasso di malattie somatiche e psichiche; sistemi obsoleti ed automatici di organizzazione; inerzie negative nella modalità della vita associata; tensioni e conflitti senza sbocco; una quantità insopportabile e non sostenibile di popolazione, dislivelli difficilmente colmabili tra aree socio-economiche del mondo; squilibri a tasso crescente d'aumento in campi cruciali; ecc.

Figli di pessimi padri, stiamo per essere padri pessimi verso le generazioni successive.

Come si vede, il nostro problema di trasmettere un'eredità negativa è, per la prima volta nella vicenda umana, di dimensioni gigantesche. I nostri predecessori avevano subito la legge di Malthus ed erano stati soppressi attraverso le guerre e le malattie epidemiche, e ci avevano lasciato montagne di morti piuttosto che una marea enorme di vivi in condizione di non vivere. I nostri predecessori non possedevano gli strumenti, che noi possediamo, per dilapidare completamente le risorse del mondo e, quindi, ci hanno lasciato poche cose già fatte, ma la possibilità di avere ampi mezzi per farne molte. I nostri predecessori, inoltre, avevano occupato uno spazio limitato lasciando il resto a quegli avventurieri del nostro presente,

che avessero voluto dilagare sulla superficie terrestre.

Nei campi fisici cruciali della quantità di popolazione, di spazio e di risorse non possiamo ritenere di aver ricevuto vincoli o condizionamenti tali da non consentirci le più ampie scelte e le più vaste possibilità.

Diverso, e certo più pesante, il campo delle eredità sociali ricevute. Le modalità conflittuali (dalle guerre periodiche di carattere mondiale alla costanza delle lotte violente coloniali e non, extrasistemiche ed intrasistemiche); le modalità del comportamento basate, in grande misura, sul successo quantitativo e la concorrenza; le modalità psichiche forzate nella repressione generalizzata; le modalità di lavoro totalizzate a scapito di qualsiasi altra attività; le modalità scientifiche giocate nella unilateralità dell'industria; le modalità ideologiche spinte alla semplificazione o alla mistificazione; lo spreco di ogni valida utopia.

In questo senso siamo figli della guerra, della repressione, della menzogna, della cecità.

Ma da parte nostra siamo padri ben pericolosi se, trovati impedimenti a continuare le guerre "tradizionali", ce ne riserbiamo una che contiene la certezza, se si manifestasse, di distruggere tutto o la massima parte del mondo: se, coscienti dello spreco irrimediabile, sociale ed economico, dei conflitti, non diminuiamo la quantità di aggressività che imprimiamo capillarmente in tutte le maglie del nostro pianeta; se, al-

lentata di poco la morsa della repressione, la autoricreiamo, con le nostre mani, costruendo costrizioni sempre più numerose per una vita estremamente complessa e carica di angoscia; se, svelati i misteri della mistificazione religiosa, politica, intellettuale, riusciamo ad accettare condizioni intollerabili nelle nostre istituzioni, senza neppure una loro copertura giustificativa.

Potremmo lasciare un'eredità terribile: quella della scarsità e insieme di una subordinazione non superabile. E l'astuzia della nostra malfattia, non della nostra ragione, sembra ora puntare le sue carte su un automalthusianesimo che, dal di dentro, ha cominciato il suo lavoro atroce di soppressione degli uomini "superflui" o "devianti" o "emarginati".

Infatti non si evade dal codice genetico che tende, anche per noi, ad alcune regolazioni dei conti nella misura in cui stiamo sorpassando, in una vicenda ancora biologica, i limiti di guardia della biologia stessa.

È avendo raggiunto la potenzialità di rendere, teoricamente, "eterna" la specie umana, il secolo XX sta, al contrario, rischiando di provocare la fine o la degradazione della specie, eventualità mai verificatasi fin'ora nel corso della vicenda umana. Se anche un'utopia concreta per fronteggiare questa situazione tragica è scartata, si rivela davvero utopistica e astratta l'ipotesi della sopravvivenza della stessa realtà.

utopismo e futurismo

Murray Brookchin *

Costruire il futuro con la ricchezza di possibilità che l'umanità possiede, ignorando i vincoli paralizzanti imposti dall'odierna barbarie sociale; cercare nella natura umana ciò che è fresco, nuovo, emergente, e non ciò che è stagnante, scontato, regressivo; operare nella dimensione del *possibile*, non di ciò che è: le due alternative caratterizzano due modi diametralmente opposti di concepire il mondo. La verità, intesa come processo evolutivo del pensiero e della realtà, si manifesta sempre ai margini dell'esperienza e della prassi, anche se di esse è il nucleo, il centro, ad apparire vincente, fino ad essere quasi totalmente coinvolgente. Appartenere a una minoranza non è neces-

sariamente sintomo della futilità di un ideale o di una visione; spesso, anzi, è il segno di ciò che è ancora da venire nella realizzazione delle potenzialità umane e sociali. Nulla è più insidioso del mito secondo cui rapidità di successo e popolarità sono sintomo di verità. Il successo e la popolarità, nel senso di un'adesione largamente diffusa a un ideale, sono il risultato di un processo di crescita, di un'opera di educazione lunga e difficile, di uno sviluppo e del maturare di condizioni tali per cui la realizzazione delle potenzialità umane e sociali dia luogo a trasformazioni radicali nell'individuo e nella società.

Costruire il futuro senza superare

* Insegna Ecologia sociale al Ramapo College (New Jersey - USA). E' autore, tra l'altro, de *I limiti della città* (1975), *Post-Scarcity Anarchism* (1980), *Towards an ecological society* (1980).

i vincoli sociali esistenti, basandosi su una realtà stagnante, scontata, regressiva, significa limitare la propria immagine del "futuro" a una mera estrapolazione del presente: un "futuro" come presente quantificato, per espansione o per riduzione. I più volgari e pedestri interpreti del "futurismo" l'hanno presentato in termini di "shock", come Alvin Toffler, o di catastrofe demografica, come Paul Ehrlich, o di mass media, come Marshall MacLuhan, o di "scenari" tecnocratici, come Herman Kahn e Antony Weiner, o di progetto meccanicistico, come Buckminster Fuller, o di etica ecofascista, come Garret Hardin. Quali siano i pregi vantati dalle "visioni" e dai "sogni" di questi futuristi; una cosa è certa: nessuno di essi mira a modificare radicalmente, alla base, lo status quo. Che si riferiscano allo anno 2000, che si collochino nello spazio, in fondo agli oceani o sulla terra, quasi tutti gli "scenari" futuribili non sono che un'estensione del presente. Anche i futuristi che esortano alla "miniaturizzazione" ed alla "decentralizzazione" ottengono l'effetto di rafforzare lo status quo, invece di distruggerlo. Tutte le ipotesi si basano sul presupposto che i sistemi politici, economici, di proprietà e di valori esistenti, sovente anche le città, i mezzi di comunicazione di massa, la burocrazia, le multinazionali, le strutture di mercato, i rapporti monetari, persino gli organismi militari e polizieschi — tutto continui ad esistere, in una forma o nell'al-

tra. E' raro che i futuristi si rendano conto, sottoponendoli ad analisi, di quanto questi presupposti pecchino di convenzionalità. Come avveniva con il patrimonio degli usi e dei costumi nelle società arcaiche, i caratteri fondamentali della società dominante non vengono semplicemente assunti, ma sono a tal punto connaturati al pensiero futurista che la struttura gerarchica, del dominio e della proprietà, non affiorano neppure a livello di consapevolezza. Esse vengono perciò tramandate tali e quali nel futuro, cosicché il futuro stesso assume semplicemente la forma di un presente riscritto in grande (o in piccolo) con la patina verbale del vocabolario utopico. E' interessante notare come nel mitico film di Kubrick, "2001, Odissea nello spazio", si ritrovino esattamente i quadri militari, le banalità pseudo-scientifiche, il clima da guerra fredda, persino i cibi pronti e le snelle hostess del periodo in cui fu prodotto. Lo "show luminoso" che esplode alla fine del film — un prodotto da musical degli anni Trenta — è quasi tutto ciò che Kubrick concede alla contro-cultura degli anni Sessanta: una cultura che ormai è diventata la caricatura di sé stessa.

Di fatto, il futurismo è un utopismo fittizio: sta all'utopismo come l'ambientalismo sta alla logica destabilizzante dell'ecologia. Può permettersi di essere schizoide e contraddittorio, perchè lo è la società sulla quale costruisce le proprie "visioni". Che Buckminster

Fuller possa descrivere l'uomo come un "bipede auto-equilibrantesi su una base con 28 giunture, un impianto di riduzione elettro-chimica, completo di una riserva interna di batterie caricate con speciali estratti di energia", il suo sistema nervoso come "un sistema telefonico a diramazione universale che, se ben tenuto, non necessita di manutenzione per 70 anni", il cervello come una "torretta equipaggiata con rilevatori direzionali telescopici e microscopici auto-sintonizzanti e registratori, con uno spettroscopio, ecc.", e che lo stesso Buckminster Fuller possa ciò nonostante essere definito dai suoi onnubilati seguaci un "ecologista", un "cittadino del mondo" (verrebbe da chiedersi: quale mondo?) e un "visionario utopista" non dovrebbe sorprendere. Non vale neppure la pena di ricordare la descrizione dell'uomo in forma di macchina di La Mettrie, che l' "ecologo" Fuller ricalca fedelmente. Ciò che importa è che i suoi ammiratori sembrano mancare di qualsiasi senso critico nei confronti della sua visione analiticamente meccanicistica e non si rendono conto di quanto essa contrasti con una sensibilità organicamente ecologica. Infine, non è tanto la schizofrenia di Fuller che ci sorprende, né la facilità con la quale i suoi accoliti fanno delle sue contraddizioni tutt'uno con la ecologia, quanto piuttosto la schizofrenia e le contraddizioni della società in cui viviamo. Se per organicità si intende, come minimo,

un certo grado di unità e di coerenza di rapporti, bisogna ammettere che la società contemporanea è la più frantumata che la storia ricordi.

Una società nella quale si sono sostituiti i mezzi ai fini, la solidità alla verità, la tecnica alla virtù, l'efficienza al bene dell'umanità, la quantità alla qualità, l'oggetto al soggetto; è una società il cui unico scopo non può essere altro che la sopravvivenza a qualunque costo. Continuare a "esistere" — indipendentemente dal fatto che l'esistenza sia significativa, soddisfacente, creativa e realizzi le potenzialità dello spirito umano —, conduce inevitabilmente a considerare l'adattamento come fine in sé stesso. Fin tanto che la sopravvivenza è l'unico principio o fine al quale la società adegua il proprio comportamento, qualsiasi mezzo ad esso utile diviene socialmente accettabile. Perciò l'energia solare e quella nucleare possono convivere, così come sono compatibili una tecnologia "appropriata" e una tecnologia "alta", la "semplicità volontaria" e l'opulenza indotta dai mass media, la decentralizzazione e la centralizzazione, la "crescita limitata" e l'accumulazione illimitata, le comuni e le multinazionali, l'austerità e l'edonismo, la collaborazione reciproca e la competitività. Tuttavia, il fine della sopravvivenza non riguarda solo l'esistenza. La società in cui viviamo ha un carattere ben definito. E' una società fondata sulla proprietà, che concentra il potere economico in strut-

ture elitarie corporative. E' una società militarista, che concentra i mezzi per l'esercizio della violenza in mano a soldati professionisti. E' una società burocratica, che affida il potere politico alle istituzioni centralizzate dello stato. E' una società patriarcale, che attribuisce la autorità all'uomo, in varie forme e a vari livelli. Infine, è una società razzista, che assoggetta la stragrande maggioranza dei popoli di colore alla sovranità, ipocrita e autocentrata, della minoranza bianca. Nel complesso, dunque, questa società nutre circa l'economia, la politica, il ruolo dei sessi, il retaggio etnico dell'umanità, concezioni che cela prudentemente alle coscienze. L'impegno volto alla sopravvivenza, all'adattamento, si regge perciò su istituzioni, valori, pregiudizi e tradizioni ben definiti, che devono essere sempre soggetti ad analisi critica. La sopravvivenza, l'adattamento contribuiscono a tenere celati questi valori mascherandoli con la retorica della "tolleranza" e della "coesistenza". La società può "coesistere" con tutto ciò e con qualsiasi ideale che non persegua una sua logica di critica e di appagamento. "Stare al gioco" con il sorriso sulle labbra, impastare di cortesia le più odiose contraddizioni, ricercare con elegante "sensibilità" il minimo comun denominatore nelle idee e nei confronti dei propri seguaci, ignorare coerenza e concordanza per tendere al "consenso" e all'"unità" — tutto ciò fa sì che la "coesistenza" sia strumento principe per l'a-

dattamento, la sopravvivenza e, soprattutto, la dominazione e la sovranità dello status quo.

Ciò che caratterizza essenzialmente il futurismo, così come l'ambientalismo e il marxismo, è l'incapacità di analizzare le istituzioni, i valori e i pregiudizi della società nella loro natura fondamentale. Quando il futurismo si spinge oltre la mera trasposizione del presente nel futuro, riesce spesso a snaturare le alternative destinate a sostituire al presente una società radicalmente e qualitativamente nuova. Quando Le Corbusier e il suo più celebre interlocutore, Frank Lloyd Wright, descrissero entrambi la città come una "macchina", la loro disputa sul gigantismo e sulla decentralizzazione urbana divenne priva di significato. La concezione meccanicistica della comunità umana, condivisa da entrambi, valse ad annullare la diversità di opinioni su altre questioni. Allo stesso modo, oggi, la pretesa sensibilità ecologica di Fuller, che descrive la Terra come un' "astronave", ci fa ridere, così come è risibile l' "utopismo" di MacLuhan, quando questi attribuisce ai mezzi di comunicazione la capacità di creare globalmente la dimensione del "villaggio". Se non analizzeremo la società con un terzo occhio, che non sia il prodotto delle sue istituzioni, dei suoi rapporti e dei suoi valori, finiremo per formulare presupposti che inconsapevolmente portiamo già costruiti dentro di noi. La forza del pensiero utopico, cioè di quella visione di una socie-

tà nuova che critica *tutti* i presupposti su cui si fonda la società attuale, consiste nella sua capacità intrinseca di vedere il futuro in termini di forme e valori radicalmente nuovi. E quando dico "nuovo" non intendo solamente un "cambiamento"; un "cambiamento" che può essere semplicemente quantitativo, o fisico o avvenire per inerzia. Quando dico "nuovo" intendo in termini di *sviluppo* e di *processo* innovativo, piuttosto che in termini di "moto" e di "spostamento". Questi ultimi, infatti, sono fenomeni puramente logistici, mutamenti di luogo e di quantità, da non confondersi con uno sviluppo qualitativo. Perciò alla voce "utopia" ascrivo unicamente quelle rappresentazioni del futuro genuinamente rivoluzionarie perché *emergenti*, prodotto di processi radicati e profondi, che comportano una ricostruzione globale della personalità, della sensibilità, della sessualità, della gestione sociale, delle tecniche, dei rapporti umani e del rapporto degli uomini con la natura. Il lasso di tempo necessario perché il presente diventi futuro non si valuta solamente in termini quantitativi, bensì in termini di trasformazione nello sviluppo, nella forma e nella qualità.

Il pensiero utopico ha una sua storia, ma al tempo stesso le varie utopie, storicamente determinate, assumono inconsciamente alcuni valori della società che si propongono di soppiantare. E' noto che l'utopia di Tommaso Moro tollerava la schiavitù, che quella di An-

dreae era modellata sui monasteri del suo tempo, che Mably e Morelly derivavano i loro codici "naturali" da Sparta e che l'Abbazia di Thelème di Rabelais anticipava per certi versi la vita di corte di Versailles. Le rappresentazioni utopiche sono state create su modelli offerti dalle antiche società tribaldi, dalla polis ateniese, dalle comunità "primitive" contemporanee o addirittura, come in Bacon, dal laboratorio, o dal boudoir in Sade, e persino, nel cinema contemporaneo, dalla discoteca della "febbre del sabato sera", verso la quale convergono le energie di un'intera settimana. Ciò che distingue le singole utopie, l'una dall'altra, reali o fittizie che siano, è la misura in cui sono realmente liberatarie. Da questo punto di vista, neppure l'uomo straordinario al quale dobbiamo l'invenzione della parola "utopia", Tommaso Moro, potrebbe essere definito un utopista, e non parliamo poi di Platone, di Campanella, di Andreae, di Bacon, di Defoe, dei cosiddetti "comunisti" dell'Illuminismo, Mably e Morelly, e poi di Saint-Simon, di Cabet e di Bellamy.

Per contrasto, invece, conservano un carattere intrinsecamente utopistico le leggende popolari come quella del Paese di Cuccagna, i progetti per il futuro elaborati dai Diggers al tempo della Rivoluzione inglese, l'Abate di Thelème di Rabelais e, soprattutto, il falansterio di Charles Fourier e la comune quasi medioevale di Willim Morris. Ciò che colpisce, in queste visioni

e progetti, è la rivolta, apparentemente *inconscia*, contro i presupposti inespressi della "civiltà" (per usare questa parola nel senso attribuite da Fourier). Anche quando paiono accettare il concetto di proprietà (Rabelais e Fourier), rifiutano che questa possa condizionare o limitare in alcun modo la libertà. "Fa' quel che vuoi!" — la massima esplicita dell'Abbazia di Thelème di Rabelais ed implicita del falansterio di Fourier — sovverte inevitabilmente il potere della proprietà negando il potere dell'autorità. Ai presupposti occulti della società attuale questi utopisti contrappongono altri presupposti, ugualmente impliciti, che analizzeremo più avanti. Donde la necessità di *concretezza* del pensiero utopico, il suo carattere specifico, quotidiano, le sue qualità narrative. Si tratta, letteralmente, di una forma di vita *quotidiana* contrapposta ad un'altra. Paradossalmente, la *raison d'être* del pensiero utopico, la sua capacità di presa sull'intelletto e sul comportamento, per lo meno in passato, consisteva proprio nella sua povertà teoretica. Rousseau è ben consapevole di questa forza nell'*Emile*, così come lo è Sade in *La philosophie dans le boudoir*. Qui gli esseri umani che impersonificano gli ideali si presentano a noi senza perdere nulla della loro credibilità e concretezza. La loro umanità — pensiamo a *Gargantua e Pantagruel* di Rabelais, a *Jaques le fataliste* di Diderot e a *Mon Oncle Benjamin* di Claude Tillier — coinvolge anche noi, in prima per-

sona e con la *nostra* umanità, in una vita piena.

La grande massima: "Fa' quel che vuoi!" è una espressione diretta di libertà, che va ben oltre i concetti più ampi di democrazia, e persino oltre la democrazia diretta attuata dalle assemblee popolari ateniesi, dai comitati cittadini del New England degli anni dopo il 1760 e delle sezioni rivoluzionarie parigine del 1793. Infine, questi utopisti affermavano la supremazia della *personalità* (e non semplicemente di un "individuo" astratto) sulle tradizioni, gli usi, i costumi e le istituzioni. Quando gli anarchici spagnoli, negli anni Trenta, gridavano: "Morte alle istituzioni, non alla gente!", erano più vicini alle istanze rabelaisiane e fourieriste di qualsiasi altro movimento radicale della nostra epoca. Nelle formulazioni utopiche di Rabelais e Fourier, entrambe ambientate in epoca feudale, le istituzioni non erano abolite; tuttavia, esse esistevano non per sminuire l'unicità e la creatività dell'uomo, bensì per rafforzarne ed arricchirne la personalità. Viene semplicemente rimossa la forte tensione che si riscontra tra l'individuo e la società che era così marcata anche nella fase decadente della *polis* greca.

La rimozione di questa tensione costituisce il carattere più significativo delle utopie libertarie, ed è realizzata tramite il riconoscimento dell'espressione spontanea, oltretutto dalle istanze di libertà. La sessualità, l'arte, il piacere, la varietà, il gioco, la libera espressione

di sé prevalgono sulla razionalizzazione tecnica, sulla propaganda, sulla felicità, sull'uniformità, sulla mobilitazione di massa — categorie, queste ultime, che gli utopisti autoritari dovevano condividere con i socialisti autoritari e, non a caso, con molti degli odierni futuristi. Alla rivendicazione storica di "felicità" è stata sostituita un'esigenza più liberatoria di piacere. L'efficienza, la coordinazione, il lavoro, la tecnica devono essere i mezzi finalizzati a una sessualità libera, alla varietà, alla creazione, a un pieno riconoscimento delle propensioni individuali e dell'unicità delle persone. Così vengono ad integrarsi reciprocamente le due dimensioni della vita umana che tutti i grandi pensatori sociali — da Platone a Freud — hanno posto in contrapposizione: quella della libertà e quella della necessità. E' appena il caso di osservare che gli utopisti libertari del passato non ci hanno lasciato "piani" per il futuro tali da poter essere accettati oggi. Del resto, i loro programmi erano veicoli di una concretezza che contrapponeva ai presupposti del vecchio quelli del nuovo. La loro necessità di specificazione avrebbe poco senso oggi, in un'epoca nella quale la realizzazione di una società ecologica realmente e totalmente liberata richiede piena *consapevolezza* di tutti i presupposti, sia di quelli occulti dello status quo, sia di quelli utopici. In un certo senso, dobbiamo liberarci della storia — non della sua memoria, ma della sua gelida morsa sulle co-

scienze — per *creare* una storia e non esserne creati. Le radici storiche dei vecchi utopisti sono fin troppo chiare per poter essere accettabili in un'epoca assai più esigente. Nell'Abbazia di Thelème lavoravano staffieri, contadini, fabbri; in breve, una massa anonima di servitori che non poteva mettere in pratica la massima libertaria. Dal canto suo, Fourier non si sognava neppure di aprire il suo falansterio ai poveri e agli storpi, cioè alle vittime della nuova borghesia industriale contro la quale scagliava i suoi strali. Non potremo mai sapere se la realizzazione di qualcuna di questi utopie sarebbe stata possibile, nel contesto materiale del livello di sviluppo tecnologico dell'epoca. Ciò che in esse è importante, tuttavia, è la loro natura radicale, straordinariamente avanzata e lungimirante: questi utopisti avevano cercato di combattere e, in qualche modo, di eliminare la supremazia del bisogno sulla libertà — insomma, di nettare dall'arcaica macchina del concetto di bisogno l'ideale della libertà. Da questo tentativo è derivata ogni cosa: la rimozione del potere esercitato sulla personalità dalla razionalizzazione sociale ed economica, dal lavoro sul gioco, dall'austerità sulla bellezza, dalle istituzioni sull'amministrazione sociale, dallo stato sulla società. Ora l'utopia ha cessato di essere un mito. Il compito che questa generazione ha verso il futuro, un compito che scaturisce dall'inimmaginabile potere che la società ge-

rarchica può esercitare sul piano sia fisico che psichico, ha fatto sì che l'utopismo sia ormai previsione e non più sogno. Il futurismo ha abolito il futuro. L'ha fatto assimilando il futuro ad un presente che acquista una sua stagnante eternità nella misura in cui permea di sé le epoche successive. Non formulare visioni, progetti che rompano radicalmente con il presente significa negare un futuro che può essere qualitativamente diverso dal presente. E' peggio che abolire il senso della storia; significa cancellare la promessa della società di progredire verso un mondo più umano.

L'utopia recupera il futuro. Lo recupera per le generazioni a venire e lo restituisce loro in veste tale che lo possano formare creativamente ed emancipare radicalmente — non con presupposti occulti, bensì con consapevolezza. I grandi ideali utopici — quelli di Rabelais, di Fourier e di Morris — devono essere proiettati oltre la dimensione del loro tempo. Non solo cerchiamo il piacere in luogo delle misere soddisfazioni della "felicità", rivendichiamo la personalità piuttosto che l'egoismo dell'individualità, vogliamo sostituire alla monotonia del lavoro il gioco, alla competitività il mutuo appoggio, all'austerità la bellezza; cerchiamo anche una nuova comunione con la natura, vogliamo abolire la gerarchia e la dominazione, rivendichiamo la pienezza della spontaneità e il benessere della diversità. Formulare un piano — delineare

uno "scenario" — per la realizzazione di questa utopia significherebbe fare un passo indietro, tornare ai presupposti impliciti e alla concretezza che i primi utopisti opponevano ai presupposti occulti e alle realtà esplicite delle società dominanti della loro epoca. Noi non abbiamo bisogno dei racconti, dei bozzetti, dei personaggi, dei dialoghi mediante i quali gli utopisti tradizionali contrapponevano la loro forma di vita quotidiana a quella corrente. Che la vita quotidiana debba costituire il fulcro del progetto rivoluzionario possiamo ormai proclamarlo apertamente ed esplicitamente e questa consapevolezza deve divenire patrimonio comune, profondo e radicato, dei rivoluzionari, dei loro movimenti e della loro cultura, non solo delle loro organizzazioni. Più importanti dei "piani" di ieri sono le necessità ecologiche di oggi. Dobbiamo trasformare gli informi agglomerati urbani in cui viviamo in ecocomunità a misura d'uomo, le cui dimensioni, popolazione, bisogni e architettura siano coerenti ai singoli ecosistemi nei quali dovranno essere situate. Dobbiamo utilizzare le tecnologie moderne per sostituire alle fabbriche, alle aziende agricole industrializzate e alle miniere nuovi sistemi tecnologici, ecologici e a misura d'uomo, che sfruttino il sole, il vento, le acque, i rifiuti e la vegetazione per creare una "tecnologia popolare", accessibile e comprensibile. Dobbiamo sostituire alle istituzioni statali fondate sulla violenza professiona-

lizzata nuove istituzioni sociali fondate sulla collaborazione reciproca e sulla solidarietà umana. Dobbiamo trasformare le forme di centralizzazione sociale in forme popolari assembleari decentralizzate. Dobbiamo far piazza pulita dei rappresentanti e dei burocrati e istituire organismi di coordinamento, formati da portavoce popolari con mandato amministrativo, soggetti a rotazione, estrazione a sorte e revoca immediata.

Questo è ciò che dobbiamo realizzare, se vogliamo risolvere la crisi ecologica che rappresenta una minaccia per l'esistenza stessa della biosfera nei decenni futuri. Queste trasformazioni radicali nei rapporti e nelle strutture sociali non sono il dettato di un programma rivoluzionario visionario: è la natura stessa che le richiede. Tuttavia, esse corrispondono a un desiderio sociale perchè restituiscono alla nostra vita il sole, il vento, la terra, la vegetazione, gli animali e danno il senso di un nuovo contatto con la natura. Se non intendiamo ripristinare un rapporto ecologico con la biosfera e trasformare radicalmente la nostra sensibilità nei confronti del mondo naturale, le nostre speranze di realizzare una società ecologica sono vane e ridicole come uno "scenario" futurista.

E' altrettanto importante modificare i rapporti interpersonali, arricchendoli con la solidarietà e l'amore, per porre fine alle gerarchie e alla dominazione dell'uomo sul

l'uomo. Realizzare la decentralizzazione, sviluppare una "tecnologia appropriata" e aspirare alla semplicità unicamente a scopo logistico, per migliorare l'efficienza tecnica e al fine della conservazione significherebbe tradire l'ideale di una società a misura d'uomo, l'ideale della partecipazione e dello sviluppo autonomo dell'uomo. Cedere ad un compromesso tra decentralizzazione, "ove necessario" (per usare la memorabile espressione di Marcuse), utilizzare una "tecnologia appropriata" accanto alle fabbriche, promuovere la "semplicità volontaria" mentre imperversa l'opulenza più sfrenata significherebbe compromettere la battaglia ecologica in modo tale da rendere definitivamente irrisolvibile la crisi. Come, secondo la legge di Gresham, la moneta cattiva scaccia la moneta buona, così gli "scenari" futuribili distruggeranno la dimensione utopica del progetto rivoluzionario. Mai in passato è stato necessario mantenere la chiarezza, la coerenza e la determinazione richieste oggi dalla nostra epoca. In una società che ha fatto della sopravvivenza, dell'adattamento e della coesistenza strumenti di dominazione e di annullamento, non è più possibile risolvere le contraddizioni per via di compromessi: o le si elimina creando una nuova società ecologica o bisogna rassegnarsi ad una resa inevitabile e senza speranza.

(traduzione di Michele Buzzi)

digressioni incompiute sul moto perpetuo

Marianne Enckell *

La ricerca di una nuova società è simile a quella del movimento perpetuo: senza attriti, senza violenza, armonia e rinnovamento senza fine. Ma le macchine fino ad ora sono state vinte dalle leggi fisiche come gli anarchici dalle leggi degli Stati.

Eppure esistono strade meno esplorate che possono, nell'ordine inverso, arricchire l'immaginario libertario. Che si tratti di viaggi nel tempo, di macchine meravigliose, di universi vorticosi, la fantascienza nutrita di volgarizzazioni della fisica moderna può essere oggetto di una lettura libertaria, e le utopie possono servire come rivelatori alla scienza sociale quanto alle scienze naturali. Allora si aprono orizzonti nuovi, allora la dialettica aperta di Proudhon prende il so-

pravvento sulla limitatezza hegeliana, allora l'entropia è vinta dalla non-entropia.

Solo il progetto anarchico non arresta il tempo.

La macchina sociale

Alla costituzione della Federazione del Giura, nell'autunno 1871, James Guillaume chiama a raccolta i vecchi compagni per rafforzare i ranghi. Tra gli altri va ad incontrare Constant Meuron, vecchio orologiaio che l'aveva convinto in passato della giustezza delle idee dell'Internazionale. Ma padre Meuron è uscito dalla lotta: si interessa solo alla folle speranza di creare una macchina a movimento perpetuo.

All'epoca non è il solo, e può dar-

* Responsabile del Centre Internationale de Recherches sur l'Anarchisme (C.I.R.A.) di Ginevra. Ha pubblicato: *La Federazione del Giura*, Lugano 1981; *Max Nettlau e l'Italia in Anarchismo e socialismo in Italia (1892-1892)*, Roma 1974.

si che non sia così lontano dalle sue idee socialiste. Una simile macchina non sarebbe forse omologa alla società del futuro?

Con l'industrializzazione e le scoperte tecniche del XIX secolo, la nascente sociologia, per assumere lo statuto di scienza esatta, immagina volentieri la società come una macchina complessa. D'altronde non è solo la sociologia a farlo: tra il 1850 e il 1905, artisti e scrittori spesso si sono rappresentati il funzionamento della storia, dei rapporti tra i sessi, la relazione dell'uomo ad una istanza superiore, sotto la forma di un semplice meccanismo. Per i militanti della Prima Internazionale, la statistica, se giustamente interpretata, porta diritto alla rivoluzione.

George Bernard Shaw, che lasciò i suoi beni agli inventori di un linguaggio universale e del movimento perpetuo, era stato anch'egli socialista, e le invenzioni di cui sognava erano probabilmente coerenti con il suo ideale.

Quelli che avevano l'istruzione: spesso, erano scocciati: da Hegel, da un lato, e dal secondo principio della termodinamica, dall'altro. La storia si sarebbe risolta nello stato, unico luogo della ragione e della perennità?

O, al contrario, la società avrebbe obbedito alle stesse leggi fisico-chimiche della natura, ed anch'essa avrebbe una tendenza statistica al disordine, all'entropia crescente?

Meccanica e illusione

Se le prime generazioni di macchine esistettero per sé stesse, tutt'al più ripetendosi (come gli automi), dopo Sadi Carnot (padre!) esse esistono per il movimento. Ma si è fatto di più che sostituire la forza delle braccia, del cavallo o della caduta dell'acqua, la forza puramente meccanica, con altre fonti di energia altrettanto versatili? Il grande tema attuale delle energie rinnovabili, delle tecnologie dolci, non è così nuovo come sembra, poichè da almeno un secolo preoccupa fisici, orologiai e utopisti. Questi ultimi hanno utilizzato artifici che un giorno potrebbero benissimo divenire realtà, o aiutare a vedere la realtà.

Nel 1940 viene pubblicata *L'invention de Morel*, di Adolfo Bioy Casares; nel 1947 viene scoperta la tecnica degli ologrammi. Ora, il "museo" di Morel è un ologramma di ologrammi con in più di rilievo e di movimento la riproduzione delle sensazioni olfattive, termiche, tattili, auditive ... "Con le mie apparecchiature una persona, un animale o una cosa, sono paragonabili a una stazione che emette il concerto che voi ascoltate alla radio. Se voi aprite il ricevitore di onde olfattive, voi respirerete il profumo dei fiori di gelsomino che Maddalena portava sul suo corpetto, senza vederla ... Ma se voi aprite il gioco completo dei ricevitori, Maddalena appare completa, riprodotta nella sua totalità, identica a sé stessa; voi non dovete dimenti-

care che si tratta di immagini estratte dagli specchi, perfettamente sincronizzate con i suoni, la resistenza al tatto, il sapore, gli odori, la temperatura ... Questa è la prima parte della macchina; la seconda parte registra, la terza proietta. "Quest'anno, dopo Dio, governerà Venere: i beni della terra saranno abbondanti, le pecore non moriranno in nessun paese, le malattie degli occhi saranno diffuse, si faranno molti litigi e discussioni, molti bambini moriranno, come moriranno le mosche nel miele. Diverse malattie regneranno nel corso di quest'anno, ed è per questo che noi pregheremo Dio che succeda altrimenti" disse il Veritiero Almanacco di Milano per l'anno 1772). Altra cosa — colpa di Einstein? — sono gli immaginari in cui coesistono tempi multipli, perchè non vi si sfugge ai paradossi. Quando ci si mette a viaggiare fisicamente nel tempo, si tratta di eliminarli (non si può uccidere il proprio nonno prima di nascere) o di guardarli in faccia. Allora l'uomo diviene Dio. In "Experiments" di F. Brown, un sapiente decide alle 3 e 55 che alle 4 metterà in una macchina di sua invenzione un piccolo cubo che ha in mano per fargli rimontare il tempo di cinque minuti. Il cubo immediatamente si trova nella macchina. Alle 4 è di ritorno nella mano del sapiente che lo rimette nella macchina per rispedirlo nel passato. L'esperimento deve essere ripetuto un'ora dopo. Alle 4.55 il cubo appare nella macchina. Alle

4.57 il sapiente decide di non metterlo nella macchina alle 5. Alle 5 l'universo scompare.

In "Comment naquit la civilisation" di Romain Yarov, un viaggiatore nel tempo ha perso il suo accendisigari nel XXIII secolo avanti Cristo, e questo ha permesso Quest'ultima non necessita né di schermo né di carta; le sue proiezioni son ben ricevute dallo spazio intero, di giorno come di notte".

Il doppio problema che si è posto, per Morel, è che il suo sistema impiega energia — e per questo è ricorso all'energia delle maree; e soprattutto, che la registrazione delle persone toglie loro la vita. Ma se serve per guadagnare l'eternità? "Noi esisteremo qui eternamente, anche se partissimo domani — ripetendo l'uno dopo l'altro i momenti di questa settimana, senza mai poter uscire dalla coscienza che noi abbiamo avuto in ciascun di questi momenti ... non vi saranno altri ricordi in ciascun momento della proiezione di quelli che noi avevamo nel momento corrispondente della registrazione".

Per M. C. Esher la soluzione è apparentemente più semplice: l'energia è fornita per illusione ottica. E poichè l'illusione può essere euristica, chissà se questo mulino non è realizzabile!

Il tempo dei paradossi

Le utopie classiche sono sempre i-

solotti, di terra o di tempo, e ci si reca senza speranza di ritorno — o almeno senza ripercussioni sulla terra e sul tempo dell'autore.

Altra cosa è il discorso profetico, in cui si resta presenti pur essendo altrove (ma la profezia non è sempre utopica, tutt'al più si lascia prendere dal piacere del discorso: agli uomini dell'epoca di scoprire il fuoco, e quindi la civilizzazione... Altra cosa, ancora, è la condensazione del tempo che porta ad una brusca esplosione. E' la ricerca dell'alchimista, è, secondo Alain Pessin, il senso del terrorismo anarchico degli anni 1890. L'anarchico dunque cerca di agire sul popolo come l'alchimista sulla natura, in vista della deflagrazione finale, della rivoluzione. Il rivoluzionario è necessariamente impaziente?

Turbolenze turbolente

"Per il potere centralizzato, il controllo del tempo di lavoro, del tempo delle vacanze, del tempo di riposo permette di mantenere uno *scorrimento laminare* del flusso del tempo globale degli uomini nella società. E pertanto il solo garante della genesi della varietà, il creatore della società relazionale, è il *tempo vorticoso*: una moltitudine di flussi esuberanti e folli costituentesi in cellule che si disaggregano e si ricostituiscono nuovamente" (Joel de Rosnay, in *Sur l'aménagement du temps*).

I vortici costituiscono un vecchio enigma e una vecchia seduzione per la fisica e la filosofia. Li si può

osservare agevolmente (il fumo di una sigaretta, una goccia d'inchiostro in un vaso d'acqua), ma per definizione ci sfuggono, ci trascianno verso contrade e destini impreveduti.

Il vortice è, forse, la creazione del mondo: la materia compatta che sarebbe scoppiata in tutte le direzioni dell'universo formando nove e galassie. Il vortice è, forse, un'idea della libertà: un caos riempito di strutture in movimento. Più vi sono vortici, più vi è turbolenza, più vi è libertà. Una infinità di forme a partire da due forme, il toro e la tromba.

Per lasciarti sognare, lettore, segnalerò in fretta qualche caratteristica dei vortici in fisica. Innanzitutto la non predicibilità (si possono fare previsioni metereologiche per qualche ora, qualche giorno sicuramente non di più). Poi l'universalità, il cui corollario è l'intermittenza: non esiste mai uno spazio pieno di vortici, ma ve ne sono ovunque in uno spazio dato. Quindi la diffusione: l'acqua in cui cade una goccia d'inchiostro si colora lentamente e completamente. Infine, l'effetto dinamo, cioè l'apparizione spontanea di un campo magnetico in un flusso conduttore. Riaccoci al cuore del problema dell'energia.

Le turbolenze perturbano, sovvertono l'ambiente circostante, inventano, e noi restiamo sbalorditi.

L'anomia contro l'entropia

"permettere all'immaginazione

dell'uomo di prendere una rivincita eclatante su qualunque cosa" (Breton, Secondo manifesto del surrealismo).

Questo testo non può evidentemente avere una fine. Qualunque società ha in sé elementi anomici: né nella norma, né al di fuori di essa, essi sono semplicemente altrove. Essi possono condensare gli odii, ma possono condensare anche le forze e i desideri. Può trattarsi di individui o di gruppi, di comportamenti o di immaginari. La manifestazione dell'anomia perturba l'ordine regnante, di-

strugge i vecchi schemi, propone e invita a nuove forme sociali, a nuove relazioni. Lontano dal chiudere la società ed il suo avvenire su se stessa, essa anticipa soprattutto L'anomia è la forza permanente che esiste nella società e che permette la speranza, che permette il cambiamento. Il movimento perpetuo non è per niente la fine della storia né la sua risoluzione: è molto di più, è la rivoluzione permanente, il pluralismo assicurato, il vortice dei nostri sogni ...

(traduzione di Fausta Bizzozzero)

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Adolfo Bioy Casares, *L'invention de Morel*, 10/18, Parigi 1976.

Genevieve Bolleme, *La Bible Bleu*, Flammarion 1975.

Frederick Brown, "Experiment", in *Paradis perdu*, J'ai lu, Parigi 1976.

Jean Duvignaud, *L'anomie, hérésie et subversion*, Anthropos, Parigi 1973.

Uriel Frisch, *La turbulence*, in *La matière aujourd'hui*, Seuil (Point Sciences), Parigi 1981.

James Guillaume, *L'internationale*, Parigi 1905-1910.

Gérard Klein, *Le temps n'a pas d'odeur*, Denoël 1963, *Les machines célibataires*, Alfieri, Venezia 1975; *Sur l'aménagement du temps*, essais de chronogénie, Médiations, Parigi 1981.

Pierre Versins, *Encyclopédie de l'utopie*, Age d'Homme, Lausanne.

Romain Yarov, *Comme naquit la civilisation*, in Darko Suvin (a cura di) *Autres mondes, autres mers*, Denoël, Parigi 1973.

concetti e termini dell'utopico: messianesimo, donchisciottismo, anarchismo

Carlos-Peregrín Otero *

Pochi vocaboli sono più abusati di "utopia". Il motivo di questo abuso è evidente: alcuni dei concetti più cruciali per il nostro futuro personale e collettivo sono strettamente legati alle nostre idee, ideali ed ideologie sulla struttura della società e la sua evoluzione. Ad esempio, con l'idea del "bene comune", o con l'ideale di una società giusta a misura d'uomo. Un recente libro su questo tema si intitola *Alla ricerca del bene comune: esperimenti utopici passati e presenti* (1977). Un altro, pubblicato un anno prima, ha per titolo *Utopia e rivoluzione*. E poiché l'idea del "bene comune" e l'ideale di una società pienamente umana

derivano da un concetto di "necessità umana", che a sua volta presuppone una concezione dello essere umano (teocentrica o antropocentrica, positiva o negativa), la concezione utopica non può fare a meno di riflettere l'atteggiamento concezione utopica può fare a meno di riflettere l'atteggiamento mentale del suo ideatore di fronte a sé stesso e ai suoi simili, al passato e al futuro. Un titolo come *The utopian flight from unhappiness: Freud against Marx on social progress* (1974) non dice molto di più sui pregiudizi dell'autore di quanto non esprimano apertamente queste parole. Altri sono meno ambigui, anche se pri-

* Insegna linguistica alla University of California, redattore assieme a Noam Chomsky e ad altri esponenti della new left americana della rivista *Resist*.

ma di una lettura attenta non garantiscono l'assenza di distorsioni e deformazioni essenziali: *Utopie sociali. Il rovesciamento dei valori tradizionali* (1913). Ci si domanda immediatamente: cosa intenderà l'autore per "valori" e per "tradizionali"?

Quanto detto è sufficiente per intravedere come l'analisi dei concetti e termini utopici e lo studio degli antecedenti storici, più che problematico è assolutamente affascinante. D'altra parte è anche un tema troppo ampio per essere esposto con sufficiente rigore e cura in venti pagine. Uno degli studi più recenti in merito consta di 900 pagine e molte di queste pagine richiedono critiche o puntualizzazioni (mi riferisco a Frank E. Manuel & Fritzie P. Manuel, *Utopian thought in the Western world*, The Belknap Professor Harvard University Press, 1979). Dovrò quindi limitarmi ad un rapido abbozzo.

In questa stesura ometterò anche le note a piè di pagina e i riferimenti bibliografici. Per supplire in parte a questa carenza e per fornire al lettore sufficienti riferimenti, indicherò prima di proseguire che i miei argomenti fondamentali sono esposti nei due articoli pubblicati nel 1977 sulla rivista *Cuadernos de Ruedo Iberico* (Paris) e, più recentemente ed in modo più completo, nella mia "Introduzione alla teoria sociale di Chomsky" inserita nel mio libro su Noam Chomsky che sarà pubblicato da Black Rose Books di Montreal nel

giugno 1981 con il titolo *Radical priorities* (la seconda parte non è che l'originale inglese della mia antologia di N. Chomsky, *USA: mito, realidad, acracia*, Barcellona, Ariel, 1978, ad eccezione delle note dirette a un altro tipo di lettore.

In *Las sergas des Esplandian*, quinto libro di Amadís de Gaula, liberissima imitazione del ciclo bretone (che nella forma oggi conosciuta deve essere stato scritto nel 1492, l'anno della scoperta dell'America) vi è un passaggio in cui l' "isola California" viene paragonata al paradiso terreno. Non è possibile entrare qui nelle implicazioni di questo passaggio rispetto al nostro tema, in particolare rispetto ad alcuni aspetti che dovrò trascurare quasi completamente in questa occasione. Per il momento basta segnalare che allusioni a paradisi terrestri o ad isole paradisiache, sono frequenti in tutte o quasi tutte le culture, secondo quanto ci dicono gli antropologi. Tali illusioni possono essere interpretate come manifestazioni più o meno confuse, di quello che chiamerò "messianesimo" (dando a questo termine un significato ampio). Una caratteristica di tutto il messianesimo è la valutazione negativa del presente (in questo senso *Il mondo nuovo* o *1984* sono discendenti tanto diretti del messianesimo quanto l' *Utopia* di Thomas More). Se il presente fosse giusto e soddisfacente, non dovrebbe essere "trasceso", ma poichè è essenzialmen-

te insoddisfacente (in grado maggiore o minore a seconda del momento storico) porta a concepire una "era nuova" in cui i mali presenti verranno aboliti. Nel messianesimo propriamente detto questa "era nuova" è un'era futura, non una chimerica "età dell'oro" di qualche tempo passato. Ne discende quindi che i movimenti messianici sono in fondo manifestazioni di idee "utopiche" tese verso il miglioramento delle condizioni sociali. L'universalità di questa tendenza sembra indicare una caratteristica esclusiva degli esseri umani su cui tornerò più avanti: la capacità di rifiutare la organizzazione sociale esistente e di contrapporre una visione del futuro (immediato o no). Nessun altro animale è capace di questo tipo di proiezione (né a livello individuale, né a livello collettivo o storico).

Il messianesimo è quindi un tipo di "utopismo", sebbene molto rudimentale. Una delle sue varianti guarda all'al di là, aspira soprattutto a conseguire fini ultraterreni, tendenza che porta naturalmente a ridurre i mali umani al peccato originale o all'inevitabilità della morte (una delle grandi "scoperse" dell'evoluzione animale, a detta dei biologi attuali). Ma tutto il messianesimo inserisce la sua critica sociale in un senso di attesa essenzialmente fatalista, sia o no ispirato dalla "rivelazione divina". Per questo Bertrand Russel ha detto che le forme volgari del "marxismo" costituiscono una

specie di messianesimo secolare in cui il "materialismo dialettico" corrisponde alla "provvidenza divina", il "partito comunista" alla "chiesa", il proletariato agli eletti, la conquista del potere statale al "secondo avvento" e la "dittatura del proletariato" diviene l'irruzione apocalittica del millennio. La cosa curiosa è che sono proprio i marxisti volgari a tacciare di millenarismo i rivoluzionari volontaristi.

L'utopismo che vorrei chiamare "volontarista" o "prometeista" (la sua rappresentazione più compiuta è la figura di Prometeo, in particolare la reinterpretazione di Shelley) segna un grande passo in avanti nell'evoluzione culturale. Conviene fermarsi un attimo su questa nozione, troppo spesso ignorata o malintesa.

Come dicevo poco fa, nel nostro pianeta solo gli esseri umani sono capaci di evoluzione culturale (e, di conseguenza, di aspirazioni "utopiche"). Le condizioni della vita umana cambiano rapidamente e radicalmente col passare degli anni e, anche se le forme di vita storicamente date sono state e continuano ad essere molto variate, questo non ha dato luogo a diverse sottospecie umane. Un bambino della Nuova Guinea, trapiantato a New York, diventa un new-yorchese, un bambino americano trapiantato in Nuova Guinea diventerebbe un papua. Le differenze genetiche tra gli esseri umani sono superficiali e marginali, per quanto possa dispiacere ai razzisti

e ad altri elitisti meno trogloditi. Al contrario, gli animali sono straordinariamente conservatori e abitudinari. Qualunque scimmia è molto più conservatrice di Margaret Thatcher o di Ronald Reagan, poiché non esiste scimmia che viva diversamente da come vivevano i suoi antenati milioni di anni fa. Secondo quanto dicono alcuni biologi, non esiste alcuna ragione per pensare che i babbuini sentano la necessità di eliminare la rigida struttura gerarchica che caratterizza la loro società. Al contrario, la gerarchia piramidale dell'antico regno egizio di cinquemila anni fa, con il "figlio di Dio Re" nella cuspide, risultava già anacronistica all'epoca della civilizzazione ellenica due millenni e mezzo dopo, e la "democrazia" ellenica appare come una forma arcaica di fronte al livello culturale raggiunto dai libertari dopo più di duemila anni dalla morte di Alessandro Magno, e più ancora di fronte all'anarchismo chomskiano di *Per ragioni di stato* (1973).

Cosa rende possibile l'evoluzione culturale e, conseguentemente, le aspirazioni utopiche? La risposta sembra ovvia: quello che differenzia l'animale umano dagli altri animali, è la "natura umana" in senso stretto o, se si preferisce, le caratteristiche biologiche proprie degli esseri umani. Queste caratteristiche possono essere sintetizzate nel "dono della parola": l'animale umano è un animale parlante, evidentemente diverso dal pappagallo o dalla scimmia.

Più dal pappagallo che dalla scimmia, visto che uno scimpanzé è dotato di una capacità di concettualizzazione che differisce dalla capacità di concettualizzazione umana per la portata e complessità di quest'ultima. Ma anche se concediamo un alto grado di somiglianza nella concettualizzazione, non esiste alcun motivo per supporre che lo scimpanzé sia capace di immaginare una utopia futura, cioè di far pronostici sulle sue possibilità future e di orientare il suo presente verso di esse, né di apprendere a proprie spese e ricavare indicazioni dalle esperienze dei suoi predecessori. Nella piccolissima parte del cosmo che noi conosciamo, solo l'essere umano è capace di fare proiezioni "utopiche", e ciò non è prodotto dalla sua storia (come tendono a credere alcuni retrogradi) bensì dalla sua evoluzione biologica. Mentre le caratteristiche biologiche dell'essere umano sono immutabili, salvo possibili cambiamenti della specie (non appaiono cambiamenti apprezzabili negli ultimi cinquantamila anni), la sua cultura, invece, non ha nulla di immutabile, ma è suscettibile a cambiamenti coscienti, cioè ad evolversi verso obiettivi determinati, verso obiettivi ancora non raggiunti, in una parola, verso obiettivi "utopici". La caratteristica propria della specie umana che rende possibile l'evoluzione verso l'"utopia" può essere chiamata, con un termine di Rousseau, "facoltà di autoper-

fezionamento" (individuale e sociale). Rompendo con la scolastica medievale (non ancora morta completamente) secondo la quale la mente umana era una tavola bianca (*tabula rasa*) in cui l'esperienza lasciava i suoi segni (lo storicismo del XIX secolo e l'esistenzialismo sono derivati del ricettivismo medievale), alcuni "filosofi naturali" post-medievali, ed in particolare Descartes, hanno arguito che la mente era più una potenza creativa contenente in sé la forma stessa della conoscenza che qualcosa di definito e quindi limitato. Rousseau sviluppa questa idea con grande originalità sostenendo che la facoltà di autoperfezione (dell'individuo e della specie umana) porta naturalmente ad una evoluzione culturale continua ed illimitata. Mentre Descartes sottolinea che l'intelligenza umana ha i suoi limiti, Rousseau sostiene che le possibilità di creazione e di evoluzione culturale (le possibilità "utopiche") sono infinite, ma la contraddizione tra le due idee è solo apparente. La tesi per cui gli attributi specifici della mente umana sottintendono una natura umana suscettibile di evoluzione storica all'interno dei limiti imposti dalla sua propria biologia, non è affatto inconsistente, così come quella per cui le combinazioni di numeri dispari sono infinite, senza contenere alcun numero pari. E' invece inconsistente la tesi per cui gli attributi specifici della mente umana (quelli che essenzialmente differenzierebbero un essere uma-

no da una intelligenza extraterrestre risultata da un'evoluzione biologica molto diversa dall'evoluzione umana) permettono lo sviluppo illimitato della scienza e dell'arte, cioè la creatività artistica o scientifica "geniale" illimitata. Di fatto ha un senso dire che in alcune branche la scienza e l'arte stanno giungendo ai loro limiti massimi, e se così fosse arriverà un momento in cui nessun essere umano potrà fare nessuna scoperta scientifica originale (ad esempio, in fisica o in biologia), né inventare una forma artistica veramente nuova. In questo sembrano essere d'accordo autori tanto diversi come il linguista e filosofo Noam Chomsky (si veda il suo libro *Reflections on language*), 1975, capitolo 3) ed il biologo Gunter Stent (si veda il suo libro *Paradoxes of progress*, 1978, capitoli 1,2 e 10).

In ogni caso, l'evoluzione verso l'utopia non ha limiti. Al di là dell'utopia intravista c'è sempre l'utopia. I caratteri essenziali della mente umana che ci forniscono la coscienza della libertà e la possibilità dell'autoperfezione, ci danno l'opportunità di creare non solo capolavori individuali ma anche condizioni sociali e forme sociali che massimizzano le possibilità di libertà, diversità ed autorealizzazione individuale e sociale, cioè condizioni e forme sociali "utopiche". Senza queste caratteristiche specifiche intrinseche della mente umana non sarebbero possibili gli atti creativi dell'autoperfezione, anche se è sempre

possibile la "modificazione del comportamento" propugnata dagli psicologi behaviouristi e la "manipolazione del consenso" promossa dagli esperti in "pubbliche relazioni". Queste proprietà della mente sono, poi, la pietra di paragone dell' "utopia" veramente umana (quella che può soddisfare le necessità umane autentiche) per cui si creano limiti che i sinceri "utopisti" non possono oltrepassare, limiti che invece gli "ideologi" non sono soliti rispettare.

Un momento di fondamentale importanza nell'evoluzione culturale è il passaggio dalle concezioni "religiose" dell'utopia, alle concezioni razionali, cioè il passaggio dall'utopia "ispirata" dalla "rivelazione" e dalla "volontà divina" all'utopia derivata dal "disvelamento" o scoperta umana basata sull'osservazione della natura o sulla sperimentazione fondata solo sulla volontà umana. Questo passaggio si è già dato quando l'evoluzione culturale giunse al massimo della civiltà ellenica, ma dovette essere ripetuta dagli umanisti post-medievali. A uno di questi umanisti dobbiamo il neologismo "utopia", che appare per la prima volta nel 1516 nel frontespizio di un libro intitolato *Libellus vere aureus, nec minus salutaris, quam festivus, de optimo republicae statu deque nova insula Utopia*. Tra le isole paradisiache della fase pre-razionale dell' "utopismo" e l'isola Utopia di Thomas More esiste una grande differenza. More

descrive una repubblica ideale in cui la vita sociale è organizzata secondo i dettami della ragione in contrapposizione con le società europee del suo tempo, minate dall'egoismo e dall'avarizia. Ciò che More vuol far capire è che una società molto meno lontana della società ideale è alla portata degli essere umani, se essi si propongono seriamente di realizzarla. Ma la utopia di More è molto distante da quella di Platone (l'utopia dell'autoritarismo elitistico), poichè anticipa alcune idee socialiste e persino anarchiche. L'autore di *Pantagruel* (1532), anch'esso impegnato a liberare gli esseri umani dalle superstizioni e dagli inganni ereditati da un passato culturalmente tenebroso, deve non poco alla "eutopia utopica" di More, che a sua volta deve non poco a Luciano di Samosata.

Come altri sinceri "utopisti" (il *corpus* di "utopie" non tardò a proliferare con l'aiuto della stampa inventata da poco), More concepisce la "società perfetta" come un ideale a cui le società reali debbono tendere per approssimazioni successive, poichè non si nasconde che la perfezione assoluta è umanamente irraggiungibile. Prima del 1516 aveva usato nella sua corrispondenza con Erasmo il neologismo "Nunquama" (derivato dall'avverbio latino *nunquam*), nel significato dell'inglese *nowhere*, e Guillaume Budé, il grande umanista francese, in una lettera che gli inviò per congratularsi, diceva di aver udito che l'isola si chiamava

“Udepotia” (derivato dal corrispondente avverbio greco), vale a dire, *neverland*. Questo ci fa immediatamente sospettare che l'ingenuità attribuita agli “utopisti” dagli “ideologi” e anche dagli apologisti dello *status quo* è una attribuzione non solo falsa, ma anche molto poco innocente. Dai tempi antichi la corrente filosofica che pone l'accento sulla libertà e la dignità dell'uomo distingue chiaramente tra la potenzialità umana e le realizzazioni raggiunte, che possono lasciare molto a desiderare ma che però sono, in generale, superabili poichè sono molti gli animali che non inciampano due volte nella stessa pietra. Le radici più immediate della tradizione “libertaria” di More sono da cercare nella tendenza verso la sintesi tra la “filosofia morale” speculativa di Platone e una rinnovata “filosofia naturale” con una base questa volta più empirica, in certo modo riferita ad Aristotele, che raggiunge già un notevole splendore nel rinascere dell'umanesimo italiano, in particolare in Pietro Pomponazzi di Mantua (1462-1525). Sono molti i contemporanei di Pomponazzi, Erasmo e More inseriti in questa tradizione, e tra questi Leonardo da Vinci e Pico della Mirandola. Pomponazzi distingue tre facoltà della mente: teorica o intellettuale (“pura” nella terminologia di Kant), pratica (morale, sociale) e produttiva (creativa). *Questiones quinque de mente, De libero arbitrio, De Hominis dignitate*, ... sono

titoli caratteristici dell'epoca. I “filosofi naturali” spagnoli Gomez Pereira (nato nel 1500 come lo imperatore Carlo V) e Juan Huarte de San Juan (1529-1589), che aprirono il cammino al *Quijote*, “cartesiani” ante litteram, sono come fiammate premonitrici del gran fuoco spirituale dell'umanesimo italiano che l'Inquisizione si incaricherà di spegnere, se non per sempre per molto tempo, senza però arrivare a spegnere completamente le braci da cui sorgerà, come l'araba fenice, il libertarismo spagnolo moderno, ventilato dai migliori eredi della *Ilustracion*, germoglio dell'umanesimo. Il *Quijote* (il Don Chisciotte) può essere letto come una “utopia negativa”, come ha suggerito quindici anni fa, in occasione del centenario della nascita di Unamuno, uno dei più meticolosi conoscitori di Cervantes. Bisogna dire che il tema centrale di Cervantes è la “società giusta” e la strategia per raggiungerla. (Si veda Alexander Welsh, *Reflections on the hero as Quixote*, Princeton University Press, 1981, soprattutto i capitoli 2 e 3). Ma Cervantes presenta l'argomento in modo molto indiretto, in parte per ragioni letterarie, in parte per le limitazioni imposte dall'Inquisizione. Come segnalato quindici anni fa, “Cervantes non poteva identificarsi totalmente con nessuna delle sue creature, nè con nessun frammento dei suoi scritti, poichè non ne esiste nessuno che rappresenti il significato totale, significato che è invece sot-

tilmente diffuso in tutto il complesso e sfaccettato mondo creato nella sua opera... Anche senza pregiudizi non è certo facile (per il lettore) comprendere appieno, neanche quando il velo della ubiqua ironia cervantina è più trasparente... Oltre a tutta questa complessità, ciascuno dei personaggi principali offre un'altra difficoltà propria e particolare: Don Chisciotte, la sua continua pazzia; Sancho, la sua semplicità. Questo è, molto spesso, un tonto sagace: quello è frequentemente, un pazzo lucido. Molte sono le verità che Sancho dice sotto forma di scherzo e Don Chisciotte con una serietà tanto ridicola. Risulta veramente difficile analizzare le sue parole secondo una scala di sottili gradazioni che vanno dall'assurdo più assoluto alla saggezza suprema. Senza dubbio il libro, come tale, non è mai assurdo. Le cose assurde sono lì per essere biasimate non, come Unamuno pretende, per essere esaltate. A volte più dissimulata, a volte meno, il libro contiene una critica sottilissima della società spagnola del suo tempo e della società in generale".

In questo contesto potremmo riassumere l'utopismo di Cervantes in questi punti principali: 1) la visione don chisciottesca ("utopia negativa") soffre di un difetto fondamentale: non prende come punto di partenza la realtà presente; parte da una fantasmagoria che non ha alcuna relazione con il mondo del suo tempo. (Morale della favola: una "utopia" che non abbia le

sue radici nella realtà quotidiana è una "utopia" chimerica che non solo non ci avvicinerà all'ideale che perseguiamo, ma ci condurrà per mano verso calamitose sconfitte don chisciottesche). 2) La strategia dei "cavalieri erranti" (anticipazione delle "avanguardie" elitistiche del nostro tempo) non è una strategia adeguata alla lotta per la giustizia e la libertà, e non solo non contribuirà ad avvicinarci alla "società giusta", ma ci porterà fatalmente a ingiustizie più grandi di quelle che si vogliono correggere (anticipazione dei "bagni di sangue" denunciati da molti eredi della tradizione cervantesca, tra cui Maximoff, rispetto al "pragmatismo" bolscevico, e da Chomsky e Herman, rispetto al "pragmatismo" capitalista). In una parola: il "don chisciotismo" parte da una "utopia" che non ha piedi nè testa (che non soddisfa neanche le esigenze del senso comune) e propone mezzi inadeguati per muovere i primi passi (non ha il senso della proporzione e della prudenza).

Visto in questa luce, il Don Chisciotte anticipa il libertarismo moderno, anche se a volte in modo confuso, come suole accadere con le invenzioni che precorrono di molti anni l'evoluzione culturale della società. Di fatto, non solo anticipa le due premesse su cui si basa l'anarchismo (libertà come autorealizzazione individuale e collettiva, che è incompatibile con qualunque gerarchia, e abolizione della proprietà privata dei mezzi di produzione), ma anche la necessità

di una strategia adeguata alla visione "utopica", una strategia che esclude l'elitismo e l'"atavismo" (si è detto, a ragione, che Cervantes scrisse l'epitaffio del medievalismo).

L'evoluzione culturale, in un certo senso, è tanto irreversibile quanto l'evoluzione biologica. Bisogna sì distruggere la cultura o gran parte di essa (senza perdere la ragione), ma non bisogna cambiare il corso degli avvenimenti e tornare sui passi già fatti. Dalla lettura di Cervantes sembra emergere che intui tutto questo con relativa chiarezza e che la sua opposizione alle istituzioni e ai comportamenti inquisitoriali del tempo avrebbe una radice anarchica. La sua critica del "don chisciottismo" sembra anticipare in buona parte la critica dell'"elitismo" (autocratico o democratico) che, almeno per il momento, culmina nell'opera di Chomsky.

Da questa prospettiva forse risulta più facile comprendere perché molti difensori dello *status quo* (tanto gli apologeti del leninismo quanto quelli del capitalismo) utilizzano il vocabolo "utopia" ed altri vocaboli ad essa concettualmente legati, come le carte truccate del baro. Non è meno difficile che un essere umano possa vivere senza una concezione "utopica" della società, che un animale non umano possa concepire una "utopia", cioè una proiezione verso il futuro basata sulle proprie esperienze e su quelle conosciute del passato. Intesa in questo senso,

una utopia umana è tanto naturale quanto l'uso del linguaggio, e privare un essere umano della sua visione utopica è come privarlo delle possibilità telescopiche dei suoi occhi. Risulta quindi rivelatore il tentativo di dare un significato negativo al vocabolo "utopico" applicato ad una concezione del socialismo ispirata dalla ragione, dal senso di giustizia, e dalla volontà di superare i difetti più anacronistici delle società attuali. Non solo non è mai esistita nessuna forma di socialismo "scientifico", ma si può prevedere che non vi sarà socialismo scientifico neppure nel futuro più o meno remoto (per le ragioni fornite da Chomsky e Stent a cui ho prima fatto riferimento). Il vero rivoluzionario non deve continuare ad usare il termine "utopico" nel senso di "chimerico" (la carta truccata del baro capitalista che può trarre vantaggio dalla rassegnazione e dall'apatia più o meno conformista), ma deve analizzare il suo possibile contenuto, perché solo così si potrà fare uscire il socialismo suppostamente non "utopico" (ma in ogni caso abbastanza chimerico) dalla strada senza uscita in cui si è messo, come Marting Buber ha scritto già nel 1945 (vedasi *Sentieri in utopia*, capitolo I). I determinismi apocalittici sono propri più al messianesimo che al "socialismo", poiché il vero socialismo o è libero e volontarista o non è, come hanno sempre sostenuto gli anarchici da più di un secolo.

Di fatto, contrariamente a quanto

sostengono gli apologeti occulti o dichiarati dello *status quo*, qualunque apologia o critica di una società parte da una prospettiva "utopica" (che inoltre può essere molto più chimerica), per occulta che sia nell'esposizione. Non esiste possibilità di valutazione senza alcun punto di riferimento precedente. A loro volta, le utopie esplicite (come le "utopie negative" di Zamyatin, Huxley, Orwell e altri autori) sono inseparabili dalla critica della realtà che le sottende. Ciò che toglie valore alle speculazioni utopiche è la riduzione, la tendenza di molti utopisti a identificare l'utopia con un "modello" particolare. Un modello, per quanto sia indovinato per il suo tempo e luogo, non è altro che una proposta esecutiva relativamente immediata. Nessuno lo ha compreso meglio di alcuni anarchici più chiaroveggenti. Ad esempio, per Rudolf Rocker e Noam Chomsky l'anarchismo è una tendenza definita nello sviluppo storico dell'umanità, non un sistema sociale definito una volta per tutte (come invece sono i sistemi proposti dogmaticamente da una chiesa o dall'altra), e l'utopia è un ideale a cui le società umane debbono tendere per permettere l'autorealizzazione individuale e sociale più ampia. Anche il concetto di "libertà" è un concetto relativo, che tende ad estendere il suo raggio di azione col procedere dell'evoluzione culturale. Per questo al di là della migliore utopia che si possa concepire c'è sempre l'utopia. Questo non

significa, evidentemente, che qualcosa venga escluso aprioristicamente. Come ho già detto, le conoscenze attuali sono almeno compatibili con l'idea che la necessità umana fondamentale è la necessità della libera autorealizzazione, premessa fondamentale di tutto il liberalismo, e, inoltre, condizione necessaria e imprescindibile di qualsiasi utopia. Questa può essere anche una condizione sufficiente, almeno in ciò che ci avvicina. Ciò che va al di là di quella specificazione minima deve essere interpretato come una proposta concreta di possibile esecuzione immediata o non troppo mediata, proposta che può risultare difettosa o rudimentale in altre circostanze temporali o locali.

Queste osservazioni sono sufficienti per mettere in dubbio molto di quello che è stato scritto sulle concezioni utopiche e non solo gli scritti contro il concetto stesso di utopia. Come segnalò acutamente Karl Mannheim nel suo libro del 1929 e in scritti successivi, esiste una tensione curiosa tra le proposte utopiche e le apologie "ideologiche". Le proposte utopiche che riescono a raggiungere un certo grado di realizzazione tendono a tramutarsi in "ideologie", difese con slancio dagli apologeti del nuovo *status quo*, eredi degli anti-utopisti della generazione precedente. Ma bisogna sottolineare che il termine "ideologia" ha qui il significato che gli dà Marx, cioè quello di un sistema di idee utilizzato per occultare o dissimulare gli

interessi non universali di una società o per presentarli come interessi dell'intera società. Gli apologeti dello *status quo* danno un altro significato al termine, il significato già utilizzato da Napoleone Bonaparte. Travisando il significato che Destutt de Tracy aveva dato al suo neologismo e invertendo l'opposizione dei primi "ideologi" alla "delusione sacerdotale" autoritaria (parte della sua difesa della libertà e del libero pensiero), Napoleone, a partire dal 1803, iniziò a dare al termine "ideologico" il significato di "vago", chimerico, non consono alla conoscenza del mondo sociale", vale a dire l'opposto del suo "realismo" politico. Come si vede, il merito maggiore degli apologeti del trilateralismo e consimili non è esattamente l'originalità. Detto in altri termini, alcuni espedienti di quelli che continuano a servirsi di certi vocaboli per ingannare non si sono evoluti "culturalmente" da secoli a questa parte.

Ciò che invece è relativamente nuovo è l'atteggiamento verso l'utopia e il futuro caratteristico del nostro tempo, decisamente paradossale. Gli esseri umani cominciarono a perdere le loro speranze nel futuro quando la scienza e la tecnologia resero più plausibile una modalità di proposta utopica che sarebbe stata impossibile da concepire per un umanista post-medievale. E' un controsenso. Le possibilità utopiche dell'epoca di More, Campanella e Andrease ci si presentano oggi come ben poca

cosa se comparate con quelle che ci vengono offerte dal sapere e dalla tecnologia del nostro tempo. Di fatto, senza una tecnologia avanzata che permetta l'automatizzazione di buona parte del lavoro non creativo, l'autorealizzazione individuale e sociale è sottomessa a limitazioni di ogni tipo. Fino ad un certo punto questo è applicabile all'ultima decade del XIX secolo per quanto riguarda la maggior parte dei viventi, e, come si sa, una delle ultime proposte utopiche positive (o in ogni caso una delle più recenti) fu anche una delle più lette. Mi riferisco all'opera di Edward Bellamy (1850-1898) *Looking backward, 2000-1887*, che spinse William Morris a scrivere il suo romanzo *Notizie da nessun luogo* (1890), una proposta utopica molto diversa.

Quest'aria di paradosso che esiste nel pessimismo del nostro tempo si dissolve se si pensa che la scienza e la tecnologia attuali contengono sì la possibilità di trasformare la mitica "età dell'oro" degli umanisti ellenici o rinascimentali (tra cui Tasso e Cervantes) in una "età dell'oro" realizzabile nell'immediato futuro, ma contengono anche la potenzialità di conseguenze molto più funeste del peggiore dei mali del passato, tra cui la distruzione dell'ecosistema. Solo un utilizzo della scienza e della tecnologia ispirato direttamente dall'utopia libertaria ci potrebbe avvicinare a una società utopica libertaria. Includere il perfezionamento delle armi nucleari e dei processi che

minacciano l'integrità dell'ecosistema nel perfezionamento sociale di cui parlava Rousseau sarebbe demenziale, tanto demenziale quanto applicare il termine "progresso" al cammino, speriamo non irreversibile, verso un cataclisma veramente apocalittico.

Queste osservazioni possono bastare per indicare dove trovare le origini della confusione del nostro tempo che tanto contribuisce al pessimismo e all'apatia conformista. L'ideale di "progresso" sociale ed evoluzione culturale è vecchio quanto l'umanità e continua ad essere vero come sempre, ma spesso non ha nulla a che vedere con quello che i privilegiati vogliono far passare come "progresso". La "scienza" del nostro tempo ha raggiunto un livello inimmaginabile mezzo secolo fa non solo nella fisica ma anche nella biologia e in alcune ricerche psicologiche centrate sullo studio del linguaggio, ma non solo i suoi risultati non sono considerati in modo corretto, ma spesso si utilizza il termine "scienza", col suo alone magico di cosa provata e certa, per contrabbandare come scienza l'"ideologia" meno dissimulata. La "tecnologia" potrebbe liberarci una volta per tutte dalla maledizione biblica ("guarda il pane con il sudore della tua fronte"), ma invece ci sta spingendo verso l'abisso. Tutto questo è però dovuto al sottosviluppo culturale e alla confusione. Senza la confusione regnante tutto il mondo potrebbe vedere subito che il "progresso" genuino è inno-

cente, che la "scienza" genuina è innocente, che la "tecnologia" al servizio dell'utopia libertaria sarebbe innocente. Colpevoli sono gli esseri umani che subordinano tutto, senza esclusione della sopravvivenza loro e dei loro figli, al mantenimento dei loro privilegi. Ma a ben guardare non sono loro i colpevoli, poichè sono pochi e molto deboli, contro ogni apparenza, e senza dubbio non sempre i migliori, contrariamente a quanto vogliono farci credere gli ideologi della meritocrazia. Più colpevoli siamo noi che ci siamo lasciati strappare il presente, che stiamo lasciandoci strappare il futuro, che stiamo lasciando ipotecare il futuro dei nostri figli, o, ancora peggio, non approfittiamo delle ultime possibilità di assicurare la sopravvivenza della nostra civiltà o almeno la sopravvivenza della specie umana. Se non avessimo permesso la concentrazione del potere nelle mani di pochi, o se non lo avessimo tollerato tanto passivamente (la solidarietà polacca sembra dimostrare che, almeno senza interventi esterni, non esiste concentrazione del potere capace di soggiogare un popolo unito, e che i popoli solidali non intervengono in favore del dispotismo) i mali del nostro tempo sarebbero quasi inconcepibili.

Ciò risulta evidente nelle "utopie negative" o "distopie" del nostro secolo. La distopia di Zamyatin, pubblicata a metà degli anni venti (evidentemente non in Unione Sovietica) poteva non riferirsi alle "democrazie", ma non si può dire

lo stesso di *1984* e di *Il mondo nuovo* ancora meno. L'opera di Orwell capta molto bene la dinamica dello stato del nostro tempo, e soprattutto quella dei super-stati (si suppone che la "cortina di ferro" separi cose diverse, ma in ogni caso non separa macchine statali di diversa natura), indipendentemente dal loro autocratismo o dal loro "democraticismo"; in special modo capta molto bene la relazione esistente tra le decisioni degli oligarchi e l'uso della bomba atomica (nella decisione di usare la bomba atomica a Hiroshima e Nagasaki non sembrano essere intervenute più di due o tre persone, e molti dei generali consultati, tra cui il futuro presidente Eisenhower, si opposero energicamente all'idea). Tuttavia questa interpretazione risulta più chiara alla luce del recente libro di Betram Gross *Friendly fascism: the new face of power in America* (1980) o alla luce di alcune osservazioni di Noam Chomsky in *I nuovi mandarini* (1969) o in *Per ragioni di stato* (1973), ma non bisogna dimenticare che l'essenza delle predizioni di questi e altri autori era già stata intuita da Jack London in *Il tallone di ferro* (1907) previsione impressionante del fascismo negli USA. (Per uno studio più dettagliato di *1984* da una angolazione simile alla mia vedasi il poscritto di Erich Fromm alle edizioni nordamericane a partire da quella del 1961). Con questa visione del futuro di fronte a noi non sembra troppo saggio sottrarsi al pessimismo della

intelligenza, anche se sarebbe suicida non cercare di resistere alle tentazioni del pessimismo della volontà. Il menefreghismo e il qualunquismo sono, in certo qual modo, più comprensibili oggi che non in momenti meno minacciosi, anche se il sollievo che apportano è sciocco. La necessità che la maggioranza partecipi alle decisioni che segnano profondamente il destino della comunità oggi è più incalzante che mai (cfr. ad esempio, Michael Tanzer, *The race for resources*, 1980).

Anche se le decisioni dello stato che ci tiene stretto nelle sue mani somigliassero all'ideale (ma questo è sognare da svegli) non garantirebbero comunque di evitare i mali maggiori e ancora meno la nostra sopravvivenza. Tutti sembrano d'accordo nel considerare il sistema di Stati anacronistico, totalmente inadeguato per risolvere i problemi del nostro tempo, anche se non tutti propongono lo stesso tipo di soluzione. Di fatto, l'utopia antilibertaria punta alla concentrazione del potere a livello mondiale. Si parla sempre di più di "ordine mondiale", e non di "ordine internazionale" o di "relazioni internazionali". Solo un'utopia globale o ecumenica può aver senso nel nostro tempo (gli umanisti dei secoli XVI e XVII non dovettero sperare di vedere i risultati della irrazionalità "moderna" per arrivare a una conclusione simile), e solo l'utopia libertaria può evitare radicalmente i pericoli che ci minacciano (cfr. Richard A. Falk, *Anar-*

chism and world order, in *Nomos XIX*, corrispondente al 1978). Proprio per questo deve essere fatta propria volontariamente e attivamente dalla gran parte degli abitanti del pianeta, idealmente dalla grande maggioranza, e questo è incompatibile con l'apatia e lo scoraggiamento.

Il compito più urgente della sinistra è di sviluppare in modo concreto e dettagliato, con la partecipazione diretta di lavoratori, una alternativa all'utopia, o meglio alla distopia delle superpotenze (cfr. L. Shoup & W. Minter, *Imperial brain trust*, 1975), una alternativa non meno sofisticata di quella del "pragmatismo" occidentale o orientale; ma anche una alternativa che utilizzi a fondo le possibilità dell'automatizzazione e utilizzi i vantaggi della simulazione computerizzata (ma con fini molto diversi da quelli esposti in saggi come quello di Robert North, *The world that could be*, 1976). Con l'aiuto della tecnologia attuale e le sue potenzialità

più immediate, risulta perfettamente possibile non già evitare la catastrofe, ma anche liberare gli esseri umani dal ruolo di strumenti a cui sono stati costretti per secoli. Se i mali che ci minacciano sono sempre più terribili e imminenti, la nostra capacità di creazione sociale è stata utilizzata troppo poco. Le proiezioni utopiche oggi non sono considerate con lo stesso atteggiamento di beffa di un secolo fa o di mezzo secolo fa, quando la scuola di Francoforte cominciò a sorprendere i difensori di posizioni anti-utopistiche anacronistiche. Prima del cataclisma apocalittico che ci minaccia sempre più da vicino, dovuto in gran parte alla tanto strombazzata inevitabilità dello sviluppo capitalista (che non ha mai tenuto conto che l'ecosistema non può resistere a tutto), il "realismo" dei privilegiati non è più tanto attraente. L'utopia libertaria è infinitamente meno chimerica e molto più ricca di promesse.

(traduzione di Fausta Bizzozzero)

utopia, terra promessa, emigrazione ed esilio

Fernando Ainsa *

Dietro ogni utopia c'è sempre un territorio, ma un territorio che non è "qui", un territorio sempre lontano, distanziato dalla realtà immediata, nello spazio e nel tempo. Nel tempo, quando l'utopia rivendica il passato come "un'età dell'oro" o scommette sul futuro con fede e speranza. Nello spazio, quando l'utopia si colloca in un paese o in un'isola lontana, in uno spazio più o meno sconosciuto o immaginario. La lontananza geografica è la migliore garanzia della possibile esistenza dell'utopia, un carattere di "isolamento insulare" che è all'origine stessa delle opere concepite da Moro e Campanella. Mentre però l'utopia nel tempo

suppone un divenire storico più o meno idealizzato, l'utopia nello spazio può prescindere da ogni causalità storica. La "distanza" e l'esotismo che ne consegue evitano di dover giustificare ogni processo o di cercar di provocare una trasformazione e di far fronte alle sue leggi ineluttabili.

Questo carattere "astorico" dell'utopia nello spazio, indipendente da ogni divenire e causalità, spiega il grande fascino esercitato dalla immagine di lontane "terre promesse" sull'animo umano. Emigrare è sempre un modo di sfuggire ad un destino storico e di accedere ad una possibile utopia nello spazio senza lo sforzo della trasforma-

* Scrittore uruguayano, nato in Spagna durante la guerra civile, risiede da alcuni anni a Parigi. Il suo ultimo libro si intitola: *Los buscadores de la utopia* (i cercatori d'utopia).

zione rivoluzionaria dell'ambiente in cui si vive.

Ogni essere umano è emigrante potenziale. "Ogni uomo nutre segretamente il sogno o l'utopia di una terra promessa - ha scritto Salim Abou (1) - di un luogo dove, senza ostacoli possa riuscire ad essere ciò che è o crede di essere, sviluppare la sua identità personale e culturale senza essere conculcato". L'aspirazione a stabilire una "distanza spaziale" fra il luogo di residenza abituale, quotidiano, e lo spazio utopico lontano è inerente alla condizione umana degli oppressi che non vedono altro modo di sfuggire alle loro circostanze storiche. Queste circostanze possono essere costituite dall'atmosfera oppressiva del villaggio natale, dalle tradizioni rigide della loro famiglia, del loro paese impoverito o tiranneggiato, dagli schemi della loro classe sottomessa o della loro religione intollerante. All'origine si tratta sempre di sfuggire, con un gesto energico e decisivo, ai "limiti di una piccola esistenza le cui linee erano già state tracciate in anticipo" (2), o di uscire "dallo strato sociale cristallizzato cui si appartiene" (3) per andare verso un territorio sconosciuto dove si possa costruire una forma secolarizzata di Paradiso in terra.

In questo movimento, l'emigrante idealizza sempre la terra in cui va, per quanto sconosciuta, perchè l'uomo ha sempre visto la felicità nel luogo "in cui non si trova". Nessuno è profeta in patria, dice il proverbio popolare, spiegando il

desiderio d'emigrare, spesso avvolto nell'avventura, nel rischio, nell'illusione di una vita migliore. Questa terra promessa può essere la grande città per il contadino soggetto ad uno sfruttamento feudale, può essere un paese lontano da cui giungono le vaghe voci di chi vi ha trovato il successo, od una terra assolutamente sconosciuta, dove "tutto è possibile", dove si può forgiare una realtà a misura dei desideri dell'emigrante.

Nella decisione di emigrare c'è una profonda lacerazione immediata, mista ad una sproporzionata speranza rovesciata sul nuovo territorio cui si punta. Generalmente si parte dalla miseria, dall'oppressione e dalla scarsità e si va verso "un paese del futuro", un "paese di Cuccagna", un "Paradiso", come hanno testimoniato gli emigranti in Canada, negli Stati Uniti, in Argentina ed in Brasile.

Questa idealizzazione della "terra promessa" può avere un carattere religioso, come nell'emigrazione biblica del popolo ebreo guidato da Mosé o il carattere di una "rivoluzione", come la leggenda che circolava all'inizio di questo secolo nelle comunità povere della Polonia orientale, dove si diceva che la Vergine Maria aveva dissolto per i contadini polacchi le nebbie che coprivano le terre del Paranà, trasformando quelle terre lontane in un paradiso che era loro destinato (4).

L'emigrante scommette più o meno liberamente su questa "terra promessa". A differenza di questo

senso di scommessa e di avventura, l'esule politico non ha altra alternativa che scegliere un'altra terra, per sottrarsi alla persecuzione, alla galera e addirittura alla morte che lo aspetta nel suo paese. L'emigrante cerca una "terra promessa", l'esule lascia la speranza con cui aveva cercato di forgiare l'utopia nel suo paese. Uno è motivato dalla fede nel futuro, l'altro da quella che aveva nel passato. L'emigrante cerca l'utopia nello spazio, l'esule l'ha cercata nel tempo ed è stato sconfitto.

Per questo emigranti ed esuli hanno un atteggiamento diverso quando sbarcano nella "terra promessa". Tuttavia, nonostante il diverso atteggiamento iniziale — di aperta speranza per l'emigrante, di amara sconfitta per l'esule — i due tendono poco a poco a confondersi.

Arrivato nella terra promessa l'emigrante trova sempre degli ostacoli simili a quelli dell'esule: il rifiuto più o meno diretto da parte di una società che era già organizzata prima del suo arrivo e che sembra escluderlo, per quanto appaia permeabile. La delusione, più o meno sfumata, attende l'emigrante costretto a confrontare la realtà vera del "nuovo mondo" con i suoi sogni e le sue speranze. Questa delusione lo avvicinerà all'esule. Il mondo in cui sono approdati entrambi, per quanto aperto sembri, è sempre popolato da un "altro", qualcuno che vi risiedeva prima del suo arrivo. Una altra lingua, altre leggi, altri costu-

mi, un'altra cultura, un altro clima, altre dimensioni, questo carattere di *altro* segna l'inevitabile prima delusione.

La tensione dell'incontro culturale segna tutte le emigrazioni, da quella di coloro che dovettero combattere gli indigeni nell'America vergine dei secoli XVIII e XIX, a quella dei portoricani in lotta contro gli irlandesi per lo spazio vitale nel West Side di New York o a quella dei lavoratori algerini nella *banlieu* parigina.

In questa prima lotta l'emigrante già si confonde con l'esule politico. Entrambi cercano di affermarsi nella nuova realtà, nessuno cerca di dissolvere la sua identità culturale. Il loro mondo — come ha detto Salim Abou — si divide in due zone: "Affida le sue relazioni primarie (emozionali) alla cerchia familiare e a quella della collettività etnica, e con la comunità ricevente intrattiene solo relazioni secondarie, d'affari. A partire da questa divisione, si accontenta di adottare i modelli di condotta pubblica richiesti dal nuovo paese e conserva intatti i modi di pensare e di sentire ereditati dalla sua cultura originaria. Ciò che cerca nell'ambiente familiare od etnico sono sostegni effettivi solidi, che gli permettono di affrontare senza troppa angoscia il processo conflittuale che gli provoca la necessità imperiosa di imparare un nuovo codice culturale in un clima di pressione emozionale spiccata" (5).

Entrambi, nell'impossibilità di forgiarsi l'utopia nel loro mondo ori-

ginario o nel "nuovo mondo" in cui sono emigrati o esiliati, tendono a rifugiarsi nella nostalgia, spesso concretizzata in riproduzioni in piccolo della vecchia realtà. Quartieri etnici nelle grandi metropoli - cinesi, italiani, arabi, africani si riuniscono nelle Little Italy, nelle China Town, nei ghetti, nelle "medine", nelle città dal nome ripreso - Barcelona, Valencia, York (New York), Granada (Nueva Granada) - ed in regioni, paesi, località dallo utopico nome evocatore: Florida, Antille, Brasile, Perù, Jardin America, Puerto Alegre, Ciudad Paraíso, Puerto Eden. Ma anche le "Case" di Spagna, si vanno moltiplicando, con straziante nostalgia in tutta l'America che accoglie gli esuli spagnoli, così come le "Case" dell'Uruguay, dell'Argentina, del Cile nelle capitali europee che hanno recentemente accolto l'ondata di esuli dell'America Latina. Tutti, in un modo o nell'altro, cercano di salvare "qualcosa" del paese d'origine in una società nuova che, per il solo fatto di essere differente, non può che essere ostile.

Così, quando l'utopia non è stata possibile *là* (esuli) o non è possibile *qui e ora* (emigranti), non resta che tentare l'integrazione. Ma, come ha detto Pierre George, "l'integrazione passa per la neutralizzazione delle delusioni" (6). Questa neutralizzazione delle delusioni è molto più difficile nell'esule, perchè l'emigrante è più motivato nell'accostarsi alla "terra promessa" ed è più disposto a priori a lasciarsi sedurre dai costu-

mi del paese in cui emigra. Per lo esule, invece, la rinuncia al progetto originario d'utopia, che fu sconfitto e lo spinse all'esilio, è generalmente molto dura. L'esule tende a rifugiarsi in un ghetto culturale e politico che rifiuta la società che lo circonda, che si rifugia in una memoria immobilizzata nel tempo (al tempo della sconfitta del progetto utopico e della rottura con il suo ambiente originario) e che rinuncia a progetti nuovi nella terra che lo ha accolto, perchè spera sempre che tutto tornerà ad essere possibile nel suo paese d'origine.

Questa speranza che tutto tornerà come prima è la stessa sia per l'espatriato serbo o bulgaro che sogna le vecchie monarchie sconfitte, sia per l'esule spagnolo che per quarant'anni ha aspettato la caduta "imminente" di Franco, sia per il cileno che fervidamente sogna il crollo di Pinochet ogni volta che legge un trafiletto di agenzia di un giornale pubblicato in una lingua che non è la sua.

Neutralizzare le delusioni, integrarsi, è solo possibile a costo di molte concessioni, in cui si perdono i brandelli della concezione utopica. Tuttavia, per quanto si integri ed abbia successo, l'emigrante e l'esule non potranno mai sentirsi totalmente accettati e riconosciuti dal "nuovo mondo". Dietro qualunque successo ci sarà sempre la sua condizione di "straniero", sottile o scoperta, percettibile in un gesto, in un inevitabile accento, nella coscienza dell'impossibilità

di essere accettato in certi circoli, anche quando non gli interessi farne parte.

L'unico modo per superare questa condizione sarà attraverso i figli, i figli che l'emigrante o l'esule danno al paese che li ha accolti. Il figlio non avrà coscienza del Paradiso perduto, non spererà d'esser nato nella terra dell'utopia. Questa seconda generazione sarà *naturalmente* integrata nella nuova società, ma anche quest'impresa non si realizzerà senza difficoltà.

Il figlio di genitori stranieri — emigranti od esuli —, per essere figlio completo della società in cui è nato, deve rompere a un dato momento con il suo ambiente familiare, con le tradizioni che lo caratterizzano, ed in questa rivolta c'è una nuova lacerazione. La distruzione del passato dei genitori, l'annientamento totale dell'utopia paterna è il prezzo che si paga per l'integrazione ed il successo dei figli. Negare la ricerca dell'Utopia temporale e storica degli uni o il movimento migratorio degli altri è un'affermazione sedentaria, e dunque di successo, dei figli nella nuova società. Il movimento migratorio dei padri nello spazio geografico deve continuare nello spazio mentale dei figli (7).

Tuttavia, generalmente, ciò che gli uni e gli altri vedono come una rottura totale non è che una forma di metamorfosi; ciò che produce la perdita dell'identità culturale ori-

ginaria non è altro che un arricchimento della nuova società, un'alternativa di pluralismo culturale e di diversificazione, sempre positivi e soprattutto dinamizzati.

L'emigrazione e l'esilio non devono essere visti alla luce dell'utopia perduta nella terra d'origine o nella terra promessa, ma alla luce di un risultato più modesto, ma molto più palese e tangibile: l'incrocio culturale. "E' l'acculturazione che trasforma le società chiuse in società aperte; l'incontro delle civiltà, i loro incroci, le loro interpenetrazioni sono fattori di progresso, e la malattia, quando c'è malattia, non è che il rovescio della dinamica sociale e culturale", ha scritto Roger Bastide (8).

Ma anche se il risultato finale è lontano dal proposito originale, questa situazione non può mai essere un motivo per abbandonare nuove possibili utopie. Solo grazie alla loro presenza permanente potrà continuare la dinamica e l'inevitabile gioco dialettico tra mito e realtà. Quanti figli di esuli spagnoli in America sono oggi esuli latino-americani in Europa? Quanti figli di questi figli cercheranno o saranno costretti a cercare in futuro nuovi scenari per l'Utopia? Emigrazione ed esilio hanno fatto la storia dell'umanità; emigrazione ed esilio continueranno a fare la storia dell'utopia.

Parigi, maggio 1981

(traduzione di Amedeo Bertolo)

NOTE

1) Salim Abou, *Mito y realidad en la emigración*, in "Culturas", vol. VII, n. 2, Unesco, Parigi 1980, p. 80.

2) Neim Kattan, *L'immigrant de langue française et son integration à la vie canadienne*, CIRB, Quebec, Università di Laval.

3) Arturo Jauretche, *El medio pelo en la sociedad argentina*, Buenos Aires 1974, p. 158.

4) W. I. Thomas e F. Znaniecki, *The Polish Peasants in Europe and America*, New York

1958, p. 147.

5) Selim Abou, *Analyse d'une acculturation*, in "Etudes", ottobre 1978, p. 366.

6) Pierre George, *Les migrations internationales*, Parigi 1978, p. 11.

7) Tuttavia bisogna considerare che spesso, una volta rotto il cordone ombelicale che li univa ai genitori, i figli del nuovo mondo cominciano ad idealizzare le loro origini. Questa idealizzazione può arrivare ad assumere la forma di un'utopia che si è invertita nello spazio.



il pianto e l'utopia

Massimo La Torre

a Huri

1. "Piangete quando la morte è là, piangete quando l'amore arriva, quando il bambino diventa grande. E' proibito commuoversi? (...) Il sentimento è come la grazia; esso ci rimette in contatto col mondo della creazione. Forse bisognerebbe scegliere un'altra parola, ma a che prò? I tecnocrati di ogni sponda negano l'esistenza dei sentimenti; tutt'al più provocano la paura, l'entusiasmo o la solidarietà (...)"
"Non ho alcuna voglia di parlare della Vita, della Famiglia, o dei legami del Sangue. Ma la scomparsa di queste maiuscole ci pone dinanzi a nuovi problemi: dobbiamo subordinare tutto alla razionalità e dunque al potere — sempre irrazionale per natura — che la gestisce o possiamo divenire padroni delle nostre scelte? Chi ci proteggerà dai pericoli di un tale intervento? Chi allontanerà da noi lo spettro delle soluzioni finali e degli interventi autoritari nel campo

biologico da parte di un potere assoluto? Nient'altro che una società che valuti le lacrime al prezzo dei diamanti. Se l'emozione è bandita, se le nascite e le morti non sono che cerimonie sociali e delle iscrizioni nello stato civile, se la distanza, le occupazioni e le distrazioni rendono indifferente a tutti la vita di ognuno, chi si opporrà alla razionalizzazione dilagante, alla vita a catena che succede al lavoro a catena? (...)"

"Chi di noi vive solamente di consumi, di beni acquistati e consumati nella spesa? Tutta la parte dell'ombra, della sofferenza, della morte è mascherata. Ma anche tutta la parte dell'azione. Eccoci ridotti a non essere più che dei produttori-consumatori, bramando di lavorare e di spendere, ammassati nei metrò e nei treni, distribuiti nelle periferie-dormitori, dove ci riprende a carico la televisione. La antica vita comunitaria è morta

con la moltiplicazione degli scambi a lunga distanza, ma invadendo il suo territorio il Centro vuole avere presa sul divenire di tutti e di ognuno. Al momento di una nascita o di una morte presso colui che arriva o che si diparte non resta che il ridotto gruppo dei familiari più stretti? La vita di ognuno non ha alcun senso, alcuna importanza collettiva perchè la sua morte sia solitaria in un ospedale anonimo, in un monotono cimitero? Come hanno dovuto vivere felici coloro che sono accompagnati alla terra dal canto degli amici e dalla tenerezza di fiori colti nelle siepi, coloro che hanno potuto essere più che dei numeri di matricola, che hanno preso parte ad uno sforzo collettivo per dominare un destino raffigurato oggi dalle luci ipnotiche della televisione ...".

Mi scuso per le lunghe citazioni, contenute tutte in un libro di Alain Touraine apparso qualche anno fa (*Lettres à une étudiante* - Parigi 1974) (1). Leggendo questo libro sono rimasto colpito dall'accento posto sul ruolo, o meglio sul mancato ruolo, delle lacrime nella nostra società. L'analisi del sociologo francese non è nuova, di già più volte si è scritto sulla solitudine dell'uomo contemporaneo e sul paradosso della "folla solitaria", come si è già descritta la perdita del sentimento comunitario; tuttavia, forse, è la prima volta che qualcuno abbozza un "elogio del pianto".

La società industriale (o meglio "post-industriale", riprendendo

un termine che proprio la sociologia di Touraine ha reso famoso), in quanto "società di consumo" è una società della felicità, una felicità che è tutta benessere e che si identifica nell'acquisto e nel possesso di beni e prodotti. La fame, le carestie, l'indigenza hanno per così tanto tempo minacciato gli uomini e popolato i loro incubi, che la felicità è stata pensata come abbondanza. Così, quando si ha abbastanza da mangiare, non si piange.

Nella determinazione della nozione di felicità la paura della fame si è incontrata con la logica del capitalismo: produrre, produrre sempre e di più, e consumare, consumare per alimentare la produzione. La felicità diviene quindi consumare, consumare il più possibile, una "grande bouffe". E quando si consuma, quando si acquistano dei jeans, dei cosmetici, delle auto, una televisione, non si piange. Avete forse mai visto in qualche "sketch" pubblicitario qualcuno che piange a singhiozzi. Tutti invece solitamente ridono, con dei denti particolarmente bianchi e delle facce senza rughe: tutti sono pieni di gioia quando possono comprare una lavatrice, uno spazzolino, un detersivo. "La felicità odierna dell'uomo consiste nel "divertirsi". Divertirsi significa consumare e comprare cibi, bevande, sigarette, gente, libri, films. Tutto è consumato, inghiottito. Il mondo è un grosso oggetto che suscita i nostri appetiti, una grossa mela, una grossa bottiglia, un

grosso seno..." (2).

Tuttavia si continua sempre a soffrire, a morire, a voler dividere la propria vita con gli altri, a voler amare. Ciò viene trasformato, allora nel quadro del sistema industriale in oggetto esso stesso di consumo, oppure è espulso, può dirsi, dal tracciato dei rapporti sociali. E' il caso della morte. Oggi si è sempre più soli quando si muore anche quando, ed è l'eccezione, non si è stati terribilmente soli in vita. Nessuno più sta lì a raccogliere gli ultimi gorgoglii della vita di un uomo, nessuno più veglia il cadavere freddo e verdastro perchè in esso riconosce ancora tutto quanto era la persona viva: il coperchio della cassa cade veloce su questa strana misera cosa che era una vita, ad evitare il turbamento dei vivi. La morte disturba, infatti la follia del consumo è il normale aprirsi e richiudersi di quel sistema di chiuse che è la regola sociale (qui si fa riferimento alla regola sociale *industriale* e *capitalista*): "La privatizzazione della morte si inserisce all'interno degli sforzi per elevare la funzionalità della cooperazione sociale, per escludere decisioni imprevedibili in quanto pongono in questione un decorso "senza attriti" dell'ingranaggio sociale. La tendenza a problematizzare in nome dell'effettività delle interazioni sociali culmina nell'eliminazione della morte e della limitatezza dell'agire" (3). La morte ricorda all'uomo, con la sua impietosa solitudine dinanzi al momento supremo, tragi-

camente e nel momento stesso in cui l'annulla, la sua essenziale individualità, e il suo essere irriducibile alla dimensione sociale (e dunque la vanità della regola sociale). la differenza di fondo tra individuo e società. Il "memento mori" è la coscienza di questo scarto, e dell'irriducibile statuto autonomo dell'individuo. Dinanzi all'evento supremo, allo spegnersi della vita, a questo punto di fuga senza rimedio, l'uomo è solo. Qui la solitudine è il fatto stesso dell'evento, l'uomo è solo a morire anche là dolore dei suoi cari e dalla partecipazione della collettività. La morte, supremo fatto naturale, che si prende la rivincita sulla costituzione dell'essere umano (la cultura) e sul suo mondo di simboli, e quindi ne distrugge la determinazione, tuttavia acuisce dell'uomo l'individualità e la soggettività, trascinando lui e lui solo sotto la falce della fine. Per chi muore, muore solo lui. Il "memento mori" costituisce la coscienza dello scarto tra individuo e società, che passa per l'irruzione della "naturalità" del primo di fronte alla costante "artificialità" della seconda. Parimenti il dolore, la malattia vengono presto rinchiusi ed isolate in un ospedale, poichè la gente non ama vedere la sofferenza, né piegarsi su quelli che soffrono e vedervi riflessa la propria "fragilità". La sofferenza segnala l'esigenza di un altro benessere che non è misurabile "quantitativamente" (secondo il numero degli oggetti posseduti e consumati) e

perciò la "vanità" della corsa agli acquisti. E poi la sofferenza, che equivale all'*inefficienza*, alla non-produttività, si scontra con la razionalità del sistema industriale. Nella industriosa città di Orano (assunta da Camus a metafora della società contemporanea), nella quale è in incubazione il virus della peste e dove ad un tratto i topi verranno allo scoperto a seminare il male, ammalarsi e morire è "difficile": "Ciò che è più originale nella nostra città è la difficoltà che vi si può trovare a morire. Difficoltà, d'altronde, non è la parola appropriata e sarebbe più giusto parlare di scomodità. Non è mai piacevole essere ammalati, ma vi sono delle città e dei paesi che vi sostengono nella malattia, là dove si può, in qualche modo, lasciarsi andare. Un malato ha bisogno di dolcezza, ama appoggiarsi su qualcosa, è assai naturale. Ma ad Orano, gli eccessi del clima, l'importanza degli affari che vi si trattano, l'insignificanza del decoro, la rapidità del crepuscolo e la qualità dei piaceri, tutto domanda la buona salute. Un malato vi si trova assai solo. Si pensi allora a chi sta morendo, preso nella trappola dietro a centinaia di muri crepitanti di calore, mentre nello stesso istante, tutta una popolazione, al telefono o nei bar, parla di cambiali, di polizze di carico e di sconti. Si capirà quanto di scomodo può aversi nella morte, anche moderna, quando questa giunge così in un luogo arido" (4). Anche l'amore, in quanto sentimento irriverente della logica del

potere e del profitto, in quanto principio contrapposto a quello della guerra che regge le strutture gerarchiche ("è il nemico irricongiungibile della ragione dominante poiché gli amanti non preservano né proteggono sé stessi, o la "collettività", scrive di esso Max Horkheimer), anche l'amore è rifiutato e combattuto dal sistema industriale e statale. La liberalizzazione dei rapporti sessuali nello Stato nazista, la sua irrisione della verginità e della fedeltà, dimostrano in un contesto parossistico, estremizzato fino a quasi divenire un ideal-tipo, quale ostacolo possa frapporre allo Stato-società (lo Stato che si fa Impero al suo interno, ovvero *totale*) il sentimento che produce la comunione e la tenerezza verso l'altro e che tende a costituire una sfera di intimità impermeabile al resto dei rapporti sociali. Quante volte non si è criticato quell'amore che conduceva al disimpegno, all'allontanamento dalla vita politica, al ritagliare il proprio tempo sulla ricerca dell'altro, il presentarsi dinanzi al gruppo sociale in due come coppia. Eppure quanto di antiautoritario vi è in ciò quando significa rivendicazione di uno spazio in qualche modo *autonomo*, di una dimensione in qualche modo *diversa*, dal gruppo inteso come ente totale o tendenzialmente tale. L'amore è ancora un ostacolo alla produttività: chi ama si perde nei suoi pensieri, nel labirinto dei sogni, non lavora, *si attarda*: "La coppia si è solo attardata e gli attardati non devono sperare in nes-

suna pietà nel mondo riformato" (Horkheimer). E per chi ama è l'amore il valore supremo: la regola sociale è subordinata alla sfera dell'intimità. Allora, affinché la regola sociale industriale si riaffermi, l'amore deve essere oggettivizzato, cosificato, reso freddo: lo si trasformerà in oggetto (in *merce*), o comunque in occasione di consumo (in *scadenza*, si pensi ad esempio alla data del 14 febbraio, S. Valentino, o alla "Festa della Mamma"). Anche nell'amore non dovrà esservi più posto per le lacrime.

Parlo del piangere in pubblico, che non può certo impedirsi a chicchessia di piangere dentro di sé, o nascosto a tutti, e che comunque nessuno può averne notizia (talvolta sì, forse, sentore). Quando si piange "in pubblico", davanti agli "altri", si è dinanzi ad essi privi di difesa, privi di quella nostra corazza di quotidiana indifferenza che ci preserva dalle forti emozioni (nel male e nel bene) e che delimita il nostro individuale *Lebensraum*, si è deboli.

Si può in questa posizione, in cui hai abbassato la guardia, essere colpiti e gravemente feriti, dal tuo "pubblico", poichè ti trovi verso di esso in uno stato di completa disponibilità, di completa apertura: piangendo ti apri a lui, lo cerchi, lo accogli, ti rifiuti insomma alla normale condotta tra uomini che è ispirata (almeno sul terreno delle emozioni) dalla sfiducia dell'altro, da una sorta di volgarizzazione pratica della teoria hobbesiana del-

l'uomo lupo all'uomo. Quando piangi dimostri di avere fiducia nell'altro, confidi in lui, poichè facendo ciò confidi che egli non ti colpirà in quel momento in cui gli è assai facile farlo e tu sei disarmato, nudo.

Ciò è inaccettabile per la società gerarchica ed industriale. All'interno di un'organizzazione sociale gerarchica tra gli uomini vige un rapporto di ostilità, l'uomo è sempre un nemico poichè evidentemente tra padrone e servo non può esservi che una relazione di guerra, per quanto velata ed ideologicamente ricomposta essa sia. Oltre che un nemico, nella società consumistica, l'altro (l'estraneo da sé) è anche un oggetto; ma nel concetto di nemico vi è sempre un che di "oggetto", ovvero di estraneo a me che sono soggetto (si pensi all'accezione di "barbaro" e al suo significato comune). L'altro è un oggetto da consumare; persino la amicizia diviene una specificazione del rapporto di consumo: tra due amici si può creare una sorta di dinamica soggetto-oggetto, là dove ciascuno rischia ad ogni momento di soccombere (di divenire, dunque, un oggetto). All'interno di una società industriale, l'uomo è un oggetto in quanto esso vive in funzione della produzione, egli è un'appendice della macchina, non è un fine ma uno *strumento*.

Le lacrime, allora, sono un comportamento "sovversivo"; lasciarsi andare, darsi, lasciarsi vincere dalla emozione (o, come dice Touraine, lasciarsi prendere da ciò che ci su-

pera) è "sovversivo"; il dono è "sovversivo". Tutto ciò è sovversivo rispetto all'esistente storico-sociale, perchè riconosce nell'altro uno di noi, un essere umano come me, ovvero a) un *uguale* (e quindi rompe il rapporto gerarchico) b) un *soggetto* (e rompe il rapporto di consumo soggetto-oggetto).

Vi è ancora un'altra ragione, alla quale abbiamo accennato sopra, per cui il pianto risulta estraneo alle "compatibilità" del presente sistema sociale: il pianto oltrepassa violandola la "razionalità" (la razionalità, sia chiaro, interna a tale sistema) e si costituisce come *dimensione utopica*. "Perchè rinunciare a questi momenti, felici o tristi, in cui ci lasciamo portare dal fiume, dalla corrente dell'amore del vino, della lotta, della morte? Tutto deve divenire vita sociale, regola, scambio, ordine, intervento, mercato" (5). E qui va posta la questione della razionalità: cosa significa oggi razionalità? Forse che le società del passato erano prive di una loro razionalità? Ed allora, in cosa si caratterizza la razionalità delle società industriali (capitalistiche e post-capitalistiche)?

La società industriale si distingue dalle precedenti per aver messo al primo posto della sua scala di valori la produzione, e dunque la *produttività*. Anteriormente la vita sociale era retta secondo un codice prevalentemente morale che aveva come finalità l'uomo (sia pure in un senso metafisico ed escatologico, la "salvezza" dell'uomo): si

pensi, come esempio di quanto si dice, all'interdizione fatta al cristiano di esercitare alcuni mestieri, seppur lucrosi. Il che, ancora una volta, dimostra da un lato l'impossibilità di distinguere uno spazio economico "puro" separato dallo spazio sociale, e dall'altro ri-propone l'inadeguatezza della teoria che vede nel fatto economico (ristretto inoltre al fatto della produzione, poichè il momento della distribuzione è qui sottovalutato) la ragione ultima dei comportamenti sociali. "I fatti economici sono dei fatti sociali, e non quelli che comandano la spiegazione dei fatti sociali", scrive a questo proposito Alain Touraine (6). La regola sociale, e la razionalità che vi è connessa, era dunque nella società feudale legata alla persona umana, era questa il termine di riferimento (sia pure, ripeto, per modellarla su un'immagine oltremondana) dei modelli di organizzazione. Cosicchè, trattandosi di una razionalità (di una regola) in fin dei conti interna all'individuo umano, l'emozione la passione il sentimento vi avevano un gran posto. La Chiesa, con l'appropriarsi dei momenti cruciali di una vita e dei suoi sentimenti più intensi fatti connettere ai "sacramenti" (la nascita col battesimo, l'adolescenza con la prima comunione e la cresima, l'amore con il matrimonio, la morte con l'estrema unzione) ne faceva dei riti collettivi, e le lacrime diventavano esse stesse un fatto corale: chi non ha avuto ancora oggi una gran voglia di scoppiare in singhioz-

zi nell'atmosfera sacra di una chiesa durante la celebrazione di un funerale, anche se la morte che era l'oggetto del rito non toccava direttamente i nostri affetti?

Nella società industriale accade la irruzione dell'economia, il suo isolamento, la sua ipostatizzazione: economia e tecnica, produzione e scienza, intimamente connesse, sono il nuovo punto di riferimento della regola sociale. La produzione ne diviene il fine, la tecnica gli fornisce i mezzi, la scienza la sua logica. Il fine è il profitto, o meglio la *produttività*, il mezzo è mutuato dalla scienza. Il risultato sarà allora, ai primi del secolo, in fabbrica il taylorismo, nell'amministrazione lo sviluppo elefantiaco della burocrazia, in politica i Partiti; oggi la cibernetizzazione. Come aveva intuito Weber, la tendenza e la anima del capitalismo non sono il "disordine", l' "anarchia capitalista" di cui ripetutamente parla Marx, ma il suo contrario, l'ordine, l'organizzazione, il piano, la razionalizzazione dei fatti sociali. A questo proposito Werner Sombart nella sua classica opera sulla borghesia (*Der Bourgeois*) sottolinea come l'idea di impresa sia strettamente connessa al concetto di organizzazione e ne costituisca una "species": per ciò si veda anche l'art. 2082 del codice civile dove l'impresa è definita "una attività economica organizzata al fine della produzione o dello scambio dei beni o dei servizi". Contrariamente dunque a quanto sostenuto da Marx e compendiato nell'espres-

sione "anarchia capitalista", il capitalismo già al suo nascere contiene come propria esigenza e come elemento caratterizzante una tendenza all'organizzazione e alla riduzione della sua complessità sociale.

Riprendendo una frase di Touraine ma ponendola in un contesto diverso dall'originale "ciò che separa la società di oggi (...) da quelle che l'hanno preceduta nella storia, è che esse sono le prime a non sottomettere più i fatti sociali ad un'altra categoria di fatti, considerata come determinante e, di conseguenza, come non sociale, come posta al di là delle relazioni sociali" (7). Nella società feudale la religione (e quindi indirettamente come termine di riferimento la persona umana, una persona umana tutta ideale e metafisica) costituiva un tale ordine meta-sociale; mentre nella società industriale la regola è interna alla società ma non nel suo complesso, soltanto in un suo spazio artificialmente depurato: l'economia, la materialità delle forze di produzione, là dove non vi è più altro riferimento alla persona umana che non sia quello di "lavoratore", di "proletario". In questo senso può dirsi, senza temere di apparire eccessivi, che Marx è il massimo teorico della società industriale. In una razionalità che aveva come referente l'uomo (per quanto astratto, ma dove l'astrazione si sviluppava dal lato del soggetto), le lacrime hanno un ruolo e importante: piangere in pubblico, piangere dinanzi all'altro,

la sofferenza condivisa, la morte celebrata, sono a un tempo la razionalità della regola e l'irrazionalità dell'emozione. Nella società industriale la regola, agganciata all'uomo come mera "forza-lavoro", espunge ogni possibile emozione, ogni possibile sentimento. L'ideale precedente di società era un *corpo vivente*, con le sue pulsazioni e le sue aritmie; l'ideale contemporaneo è la *macchina*, che non ha arresti né battiti né emozioni (né lacrime). Per questo il pianto è divenuto una forma di utopia, esso è il ricordo di un'altra socialità che poneva l'uomo al suo centro (e di conseguenza al di fuori di sé stessa), è la "ridotta" della dimensione emozionale che è l'unico materiale di cui può costruirsi la "società nuova". Infine, qualche ulteriore rilievo sulla scomparsa del pianto dalla scena sociale. Oggi come domani, almeno finché le ghiandole lacrimarie non si saranno seccate, l'uomo continuerà a piangere, ma lo farà nel segreto del suo foro interiore, nascondendosi alla vista degli altri, isolato nella sua sofferenza come nella sua gioia. Si è che, come scrive Castoriadis, "i modi di socializzazione "esterna" tendono sempre più ad essere dei modi di de-socializzazione "interna". Cinquanta milioni di famiglie che, isolate ciascuna nel proprio alloggio, guardano la televisione, rappresentano insieme la socializzazione esterna più spinta che si sia mai conosciuta la de-socializzazione "interna", la privatizzazione

più estrema" (8). La socializzazione nell'era della razionalità tecnica significa mero controllo sociale, finalizzata a che l'organizzazione sociale si perpetui e funzioni senza inceppi. Paul Goodman, studiando la condizione dei giovani statunitensi alla fine degli anni cinquanta, denunciava proprio questa "immanenza" della socialità, il suo pretendere alla avalutatività, e rovesciava la tradizionale impostazione dei sociologi d'oltre oceano ponendo la domanda: "Essere socializzati a che cosa? A quale socialità dominante e cultura disponibile?" (9). I sociologi statunitensi tendevano, infatti, a risolvere il problema della "devianza" giovanile in un difetto di socializzazione, senza interrogarsi sul contenuto di tale socializzazione, ed in ciò riflettevano precisamente il vuoto dei valori e la razionalizzazione tecnica della socialità capitalistica ed industriale. Se la socialità viene concepita come una macchina, ogni suo arresto è problema di sostituzione di pezzi, ed il pezzo è fatto per la macchina e non può esservi altro utilizzo di questo che lavorare per quella, né alcun altro destino che essere ad essa avviato. La regola sociale finalmente immanente rifiuta però ogni etica come ogni estetica: grazie al suo legame con la razionalità scientifica essa si fa solo tecnica. Così, sul piano dell'arte, vi sono sempre meno *opere* e sempre più *prodotti* destinati non a durare e ad essere goduti, ma a consumarsi e ad essere consumati. Se la socialità è solo tecnica,

se la regola si autogiustifica, non è possibile per la società darsi delle "opere" come del pianto. Questo deve rifugiarsi all'interno dell'individuo, il quale però privo di un riferimento sociale che gli consenta di manifestarsi e di svilupparsi, si impoverisce e si riduce, esaspera la propria dimensione di isolamento accrescendo la propria distanza dagli altri, e l'interiorità rigonfiata in maniera abnorme può trascinarlo giù verso la nevrosi e la morte.

2.1. Se attribuiamo all'utopia il significato di una dimensione sociale diversa da quella fissata in un certo "status quo" (una società storicamente data), possiamo enunciare quattro principali modi di essere dell'utopia come *non-presente sociale*. Parliamo di non-presente sociale, aggiungiamo l'aggettivo "sociale" per rimanere sul piano dell'immanenza: se non vi fosse questo aggettivo saremmo costretti ad esaminare il problema dell' "aldilà", che è il non-presente assoluto e trascendentale. Qui invece vogliamo occuparci del "nessun luogo" su un piano strettamente immanente, e tratteremo di quella utopia che, pure essendo non-presente, tiene il sociale come unico suo orizzonte di manifestazione e come suo costante punto di riferimento. Dicevamo, dunque, che possiamo distinguere quattro modi di essere dell'utopia come non-presente sociale. Ma, prima di procedere alla loro enunciazione, mi preme chiarire che questa classificazione, come altre del genere,

è del tutto arbitraria, non ha la pretesa di essere esaustiva, ma serve solo all'esposizione di tesi opinabili e strettamente personali. Tale classificazione ha quindi solo il valore di uno schema esplicativo del nostro argomentare.

A) Modi di essere dell'utopia (non-presente sociale) che agiscono a livello *materiale* (che modellano già le forme sociali):

1) Utopia *a lato* della società data (all'estremo dello spazio della società data: *esteriorità spaziale*). Qui si tratta della presenza di differenti costumi, abitudini ed organizzazioni sociali, le une a fianco delle altre, ovvero dell'esistenza in uno stesso tempo di più società differenti tra loro. Un esempio può servire a chiarire questo concetto. Consideriamo la società asburgica e quella ottomana di due secoli addietro, le differenze tra le due sono grandissime; in questo senso l'una società è rispetto all'altra un non-presente sociale, una utopia. Questo tipo di utopia coincide col pluralismo sociale *esterno*.

2) Utopia *nella* società data (all'interno dello spazio della società data: *interiorità spaziale*). Qui si tratta della composizione della società come di un incrocio, un 're-lais', o una rete di vari gruppi sociali dotati di una rilevante reciproca autonomia. In questo caso ciascun gruppo sociale rispetto agli altri è un non-presente sociale all'interno del quadro sociale dato. Ad esempio, nella società medievale che ci offre di questo tipo di utopia forse il modello storico più

chiaro, gli argentieri sono rispetto ai consiatori una "utopia", e la contrada — poniamo — dell'oca lo è rispetto alla contrada della chiocciola. Questo tipo di utopia coincide col pluralismo sociale *interno*.

B) Modi di essere dell'utopia (non-presente sociale) che agiscono a livello *ideologico* (che non modellano già forme sociali, ma che, essendo radicati nella realtà sociale data, contengono o: a) un *principio* o b) un *modello* alternativo di ricostruzione sociale).

3) Utopia *al di qua* della società data (all'interno del tempo della società data: *interiorità temporale*). Qui si tratta dell'affermazione dell'irriducibilità dell'individuo alla società, del sentimento alla razionalità, della soggettività all'oggettività; ciò che può chiamarsi, rifacendosi a Marcuse, la dimensione *estetica*, ovvero il dare vita, proprio dell'arte come del sentimento di cui quella è un'espressione altamente formalizzata, a "quell'altra realtà, *interna a quella costituita*, che è l'universo della speranza" (10). Nella dimensione estetica l'elemento utopico agisce all'interno della società data, ma il suo può essere interno a tale società, la sua interiorità rispetto a questa è solo temporale, non anche spaziale. Il tempo della creazione artistica e dell'espressione del sentimento è il tempo medesimo del dato sociale, ma lo spazio è differente: l'arte, il sentimento, evadono dallo spazio proprio alla società storica e occupano un altro

territorio, definiscono una nuova realtà.

4) Utopia *al di là* della società data (all'esterno del tempo di tale società: *esteriorità temporale*). Qui si tratta del progetto di una nuova società, sovversivo rispetto all'esistente, che fissa la propria realizzazione (a differenza della 'dimensione estetica') in un tempo futuro. Questo, possiamo dire, è *l'utopia in senso stretto*. L'utopia in senso stretto può atteggiarsi in due modi principali, a seconda che delinei una *via* verso la società futura o prefiguri un'immagine di già compiuta dell'avvenire (che diviene così la società "perfetta"), e quindi costituisca un *piano* sociale dettagliato. Nel primo caso l'accento è posto sul metodo, sul mezzo, e l'utopia è dentro tale mezzo; nel secondo caso l'utopia è nello scopo, nel fine, che si presenta immobile, non in movimento, non risultato determinato dal mezzo, ma come a-priori trasposto dal piano logico a quello storico. Al primo significato attribuibile all'utopia "in senso stretto" (l'utopia come *via*) possono ricondursi sia il marxismo che l'anarchismo: entrambe queste dottrine non prefigurano a priori una immagine compiuta della società futura ma ne abbozzano il volto soltanto a grandi linee. Entrambe le dottrine fissano l'elemento utopico (il progetto sociale, in questo caso) in un mezzo; per il marxismo questo mezzo è dentro la trasformazione dei rapporti di produzione, per l'anarchismo il mezzo

è tutto dentro il rimodellamento dei rapporti interpersonali (detto altrimenti, nella questione del rapporto società-individuo, o ancora, con terminologia moderna e forse più appropriata, nella questione del rapporto tra "istituente" e "istituito"). Scriveva Landauer: "Benchè l'utopia sia smisuratamente bella, certamente più che per quanto dice, per il *modo* in cui lo dice, quel che la rivoluzione consegue è appunto la sua fine, che non si distingue troppo da quel che c'era prima" (11). Da questa frase di Landauer può ricavarsi la differenza, forse non ancora sufficientemente chiara, tra ciò che abbiamo chiamato "utopia in senso stretto" (utopia *al di là* della società data) e utopia come "dimensione estetica" (utopia *al di qua* della società data). Nel primo caso, o specie di utopia, l'utopia "è bella", cioè è utopia, per *quanto* dice, per ciò che prefigura, per l'immagine del futuro che ci propone; nel secondo tipo di utopia, l'utopia "è bella", piuttosto, per la *maniera* di dire le cose, ovvero per il suo costituirsi in "altra realtà" all'interno stesso della realtà data, in quanto fissa il "bello" qui ed ora in un'immagine che duramente respinge lo "status quo" e lo svela come "brutto". Tradizionalmente si è attribuito il valore di utopia soltanto a ciò che abbiamo chiamato "utopia in senso stretto", il progetto globale di una nuova società. Utopia è l'*utopos*, il no-where, il nessun-luogo, ciò che non esiste (ma non ciò che

non può esistere), e fino al primo periodo della civiltà capitalistica il pluralismo sociale (che è poi il concetto in cui possono ridursi le forme dell'utopia di cui qui ai nn. 1 e 2) e il rilievo assegnato al sentimento all'interno stesso dei rapporti sociali (cfr. il n. 3) erano delle realtà, delle presenze, dei "topoi". Vi è certo nell'utopia intesa come "dimensione estetica" (il n. 3) un elemento di universalità che sfugge alle periodizzazioni e che viene fuori in *ogni* convivenza sociale degli uomini: lo scarto società-individuo, e quello tra condizioni materiali di esistenza e forma artistica. Ma tale scarto era in qualche modo riassorbito, nelle civiltà pre-capitalistiche, da una società che assumeva il sentimento e la soggettività come valore, e che non aveva ancora fatto dell'arte il luogo privilegiato del lavoro intellettuale e della sua divisione dal lavoro manuale (l'artista e l'artigiano fino al Rinascimento coincidono, ovvero l'artista è tale in quanto "homo faber" e viceversa). L'utopia "stricto sensu" (il n. 4), pensata nel primo periodo della civiltà industriale, presupponeva, e continuerà logicamente a presupporlo, una socialità esistente sulla quale far leva per rovesciarne la forma e l'istituzionalizzazione. Anzi, nel pensiero utopista dell'ottocento talmente grande è la fiducia nelle possibilità della socialità che l'ipotesi più diffusa (anche se non sempre coscientemente espresa) di *utopia sociale* è che la socialità non abbisogni affatto di

forme e di istituzioni: si pensi a formule come quella del "governo della fabbrica" o dell' "amministrazione delle cose". Nel periodo tardo-industriale e post-industriale, la socialità viene progressivamente a contrarsi, essa è agonizzante, e con la sua scomparsa e con la sua crisi scompare o entra in crisi il progetto sociale alternativo (l'utopia "stricto sensu"). Infatti poiché il concetto di società "nuova" presuppone una società "vecchia" e un trapasso da questa a quella che per quanto estremizzato e repentino sarebbe sempre una transizione da qualcosa a qualcosa'altro (da una società ad un'altra società) e non il mero apocalittico fare "tabula rasa", parlare di "società nuova" ha senso soltanto in presenza di una "società vecchia", che per vecchia e decrepita che sia è pur sempre *società*. Oggi il problema è diverso, drammaticamente nuovo: non *cambiare* la società, ma *ritrovare una società*.

2.2. Ciò che ho chiamato 1) utopia *a lato* e 2) utopia *nella* società data, ovvero il pluralismo sociale *esterno* ed *interno*, costituiscono gli elementi fondanti di una genuina socialità. Ciò sotto due aspetti. Da un lato la società anche formalmente non è che *società di società*, essa è il risultato di più aggregati che si compongono e si scompongono in un continuo movimento: la società non è uno spazio vuoto ma un terreno brulicante di gruppi differenti. "La società consiste appunto per sua natura non di individui staccati, ma di

unità associative e delle loro associazioni" (12). La società non può essere conformata altrimenti; anche oggi in un tempo di decadenza della socialità, la società rimane una "società di società". Solo che questi gruppi che si compongono e formano il quadro sociale sono oggi o protesi sociali, membri di plastica applicati al corpo sociale dallo Stato (un esempio eminente sono i cosiddetti servizi sociali che riempiono lo spazio lasciato dalle forme spontanee di solidarietà popolare), o meri gruppi di pressione e di interesse privi di ciò che Landauer chiamava "spirito comunitario". Anzi oggi come effetto della confusione pubblico-privato, del farsi società dello Stato, assistiamo ad un proliferare di nuove corporazioni pubblico-private che costituiscono una risposta alla caduta del modello dello Stato neutrale e garante e alla fine della società civile divorata al suo interno dalla razionalità burocratica. La catena di reazioni può così designarsi: a) in principio è la cosiddetta "anarchia capitalistica" e lo Stato garante, ma ciò comporta un crudele sfruttamento delle masse lavoratrici e un generale clima di incertezza economica che colpisce anche la classe media e gli stessi detentori del grande capitale. La risposta è allora: b) l'economia regolata e lo Stato sociale, e la conseguenza è la compenetrazione sempre più stretta tra Stato e società. A questo punto sembrerebbe che, risolvendosi tendenzialmente la società nello Stato, lo

spazio sociale si liberi delle sue molteplici formazioni e si faccia *uno*, ma la dinamica che vuole la società "società di società" ha la meglio, ed è lo Stato-società che si spezzetta questa volta, si segmenta, si corporativizza. Tuttavia questo pluralismo corporativo esprime una società fittizia, una socialità di plastica, poichè la comunità in questione è "priva di spirito" e compattata solo intorno ad un interesse di potere e di profitto non assume un proprio atteggiamento culturale indipendente rispetto al più generale quadro sociale. La società è quindi solo apparentemente "società di società", e dunque attraversata da più culture e da più sistemi di valore: in essa l'uniformità dei comportamenti sociali è pressochè totale. La pluralità insomma non è che poli-archia, provocata dalla fusione stato-società e dall'azione centrifuga del sociale (o del privato), la cui forma è comunque multipla, una volta che questo si è coniugato con lo statale (o col pubblico). Una loggia massonica, che è tenuta insieme ormai non più da un ideale politico-morale che storicamente non ha più senso, ma da concreti interessi di affari e di potere, e che si muove piuttosto come una società anonima, non può certo meritare il nome di "comunità". Parimenti i piloti degli aerei di linea, o i conduttori della metropolitana o gli autoferrottranvieri non formano delle "comunità", non vi è tra loro alcun spirito di solidarietà interpersonale che si rivolga ai bisogni

dell'individuo: essi costituiscono delle *corporazioni*. Queste sono ben diverse dalle associazioni di mestiere del medioevo, non secernono alcun valore proprio distinto da quelli espressi dall'intera società. Dicevamo che il pluralismo sociale (interno ed esterno) è l'elemento fondante di una genuina socialità, ed abbiamo tentato di spiegare che ciò è innanzitutto perchè la società è strutturalmente "società di società", il che le consente di conservare un aspetto interpersonale anche all'interno delle relazioni impersonali. Ma il pluralismo è elemento di una genuina socialità per un'altra ragione. Possiamo qui richiamarci alla terminologia assai nota di Francesco Alberoni che identifica due principali modi di coagularsi del sociale: il "movimento" e l' "istituzione". Senza entrare nel merito delle tesi di Alberoni, può dirsi che nella società convivono questi due elementi (il "movimento" e l' "istituzione"), e che una sana socialità, una socialità effettiva si ha quando l' "istituzione" esprime quanto più gli è possibile il "movimento" e quando non impedisce il sorgere di nuovi movimenti. Tuttavia il processo di istituzionalizzazione è inevitabile, e anch'esso fondamento della socialità. Affinchè il movimento sia possibile è allora importante che il momento istituzionale, oltre ad aderire al "movimento", sia multipolare si frantumi in *più* istituzioni diverse tra loro, così che un "movimento" o anche solo un'impressione di "movi-

mento” sorga dal loro rapporto. Può essere utile a questo proposito citare John Stuart Mill: che cosa ha fatto che il destino dell'Europa fosse diverso da quello dei paesi asiatici? — si domanda il filosofo inglese —. “Non una loro qualche superiore eccellenza, la quale, quando esiste, esiste come l'effetto, non come la causa, ma la loro notevole diversità di caratteri e di cultura. Individui, classi, nazioni vi sono stati estremamente diversi l'uno dall'altro ...” (13). L'Occidente deve il suo progresso scientifico-economico alla struttura sociale pluralista: “A mio avviso, l'Europa deve interamente a questa pluralità di sentieri il suo progressivo e multiforme sviluppo” (14).

Ma, ed è lo stesso Stuart Mill uno dei primi ad avvedersene, questi due fondamenti della socialità (pluralismo sociale interno ed esterno) cominciano a deperire con la rivoluzione industriale e con la società di massa. “Precedentemente, classi differenti, vicinati differenti, commerci e mestieri differenti *vivevano in ciò che possiamo chiamare mondi differenti*; adesso ad un alto grado nello stesso mondo. In paragone, essi oggi leggono ed ascoltano le stesse cose, vanno negli stessi posti, hanno le loro speranze e i loro timori diretti agli stessi oggetti...” (15). Mill qui ci dà, proprio nel momento in cui avverte il declino del pluralismo, una implicita conferma della tesi che individua nel pluralismo una forma di utopia. I diversi gruppi sociali, cui

fa riferimento il filosofo inglese, “vivevano in ciò che possiamo chiamare mondi differenti”: ciascun gruppo era rispetto all'altro una terra straniera, un “non-presente sociale”; e ciò valeva tanto più fra differenti società. Si pensi, ad esempio, alla grande differenza che esisteva un secolo fa tra la vita di Londra e quella di Istanbul: l'un modello era rispetto all'altro una utopia. Oggi questa differenza è stata annullata dal modello capitalistico-industriale che si è imposto in tutto il mondo: Ankara non si distingue in nulla da una qualsiasi città europea, ad Ankara come a Londra come a Madrid la gente indossa gli stessi abiti, grosso modo mangia e beve le stesse cose, si diverte alla stessa maniera. La civiltà industriale-capitalistica e la società di massa hanno svuotato di contenuto il pluralismo sociale: il capitalismo, facendo di tutto il mondo un solo mercato e affermando universalmente il potere della macchina, ha annullato il pluralismo esterno, cosicché i costumi e gli stessi paesaggi nazionali sono oggi uniformi, imposti come sono dalla razionalità industriale e non più espressione della cultura e della socialità di un gruppo o di una gente. Se fino al 1700 il barocco messinese può essere distinto dal barocco palermitano, alle soglie del XXI secolo un edificio di Parigi è esattamente identico a quello costruito a Pechino o a Mosca. Ma la civiltà industriale corrode, forse ancor prima che il pluralismo esterno, quello interno. Qui l'integrazio-

ne, l'uniformità si fa più globale, ed agisce in profondità grazie anche al manifestarsi della società di massa. Si pensi alla Sicilia di un secolo addietro: in essa nobili, borghesia e contadini costituivano veramente altrettanti "mondi differenti". Ciascuna classe esprimeva una sua cultura *autentica*, aveva le sue tradizioni, i suoi divertimenti, la sua musica, la sua poesia. Si rifletta sul destino della cultura popolare, e particolarmente di quella contadina: questa era allora ricca, robusta, sebbene si esprimesse attraverso canali informali come la tradizione orale o i comportamenti collettivi. Oggi cosa ne resta? Niente o, peggio che niente, del pattume, i sottoprodotti della cultura industriale. Così per fare un esempio, la bellissima tradizione musicale napoletana si è decomposta in una serie di canzonette che ne conservano solo la struttura formale, riprodotta all'infinito secondo la logica della produzione discografica. Lo stesso avviene nei paesi islamici dove la moderna musica "arabesca", ascoltata in prevalenza dal sottoproletariato urbano, mantiene in vita solo il ritmo e la cadenza dell'antica musica araba. La socialità, dunque, è in crisi, è moribonda, e con essa la prospettiva della riforma sociale. Ciò perché l'utopia che abbiamo definito "*al di là della società data*" (o utopia "stricto sensu") presuppone per la sua operatività come progetto sociale alternativo una struttura pluralista all'interno e all'esterno della società data, presuppone cioè

una socialità effettiva. Quale è stato il ragionamento comune a tutti gli "utopisti" (usiamo questo termine come equivalente di "rivoluzionario" o di "riformatore sociale")? Essi ritenevano che in quel dato presente nel quale vivevano la società non potesse manifestare a pieno le sue potenzialità, che essa fosse oppressa e sfruttata da istituzioni parassitarie. La conseguenza di questo ragionamento era che bisognava liberare la società dai ceppi di istituzioni cattive e fare sì che essa potesse esprimersi spontaneamente e direttamente. Questo modo di ragionare è comune sia ai più maturi pensieri "utopisti" legati alla pratica del movimento operaio (il marxismo e l'anarchismo) come a molti dei cosiddetti "socialisti-utopisti". Saint Simon, ad esempio, imposta tutta la sua critica al presente sociale sul rifiuto del parassitismo e sulla necessità di porre in primo piano l'economia e la produzione rispetto alla politica; il che presuppone la visione di una società (che a cavallo tra il XVIII e il XIX secolo è descritta prevalentemente come luogo della produzione) corrosa dal 'cancro' governativo e dagli "oisifs" (i ricchi oziosi). Eguale impostazione al problema della "nuova società" viene dato dai babuvisti, da Blanc e Blanqui. Non si tratta di ricostruire la nuova società da zero, dopo aver fatto 'tabula rasa' di quella precedente, ma di partire da questa per arrivare (sia pure attraverso il trauma rivoluzionario) ad un suo diverso assetto, più conforme a

quella che è la natura della società. La "questione sociale" nel XIX secolo è un 'rimpasto' della società, meglio la sua liberazione dalle escrescenze tumorali della proprietà e dello Stato. Ciò dava per scontato una socialità effettiva, anzi potente, così potente che essa avrebbe potuto fare a meno di ogni istituzione che volesse sostituirsi al suo autonomo movimento. Alla fine dell'infelice vita del secolo XX, la "questione sociale" è tutt'altra. Nell'epoca in cui "hanno inizio i tempi in cui non c'è più un'unità del popolo, uno spirito che unisce; e quindi le istituzioni mondane, la convivenza degli uomini, la società e le sue unioni cessano di venire liberamente e spontaneamente formate, sostenute e unificate dalla comunanza degli individui: divengono rigide, tenute insieme da legami esterni, o decadono" (16); in un'epoca che vede la socialità inaridirsi e divenire puramente formale, "questione sociale" significa *ricostituzione di una società*, riformazione del tessuto dei rapporti comunitari. Fromm ha espresso bene questa profonda trasformazione dei termini della questione sociale: "Nel diciannovesimo secolo il problema è stato: *Dio è morto*; nel ventesimo secolo il problema è: *l'uomo è morto*. Nel diciannovesimo secolo inumanità significava crudeltà; nel ventesimo secolo significa alienazione schizoide. Il pericolo, in passato era che gli uomini diventassero schiavi. Il pericolo del futuro è che gli uomini diventino

robot" (17).

La società industriale ha esaltato il lato *impersonale* delle relazioni tra gli uomini, essa si dà come mera forma. Ma poiché la forma non può darsi senza contenuti, l'invulcro dei rapporti impersonali viene riempito di surrogati di spirito comunitario: l'assistente sociale si sostituisce nei compiti che prima erano assolti o dalla famiglia o dal vicinato o dalla comunità di lavoro, l' "animatore sociale" riempie lo spazio lasciato vuoto dalla caduta della fantasia e dalla creatività popolare, e dappertutto, su tutti i piani delle relazioni umane, agli spazi aperti, nei quali si dispiegava spontaneamente lo spirito comunitario, si sostituiscono gli spazi chiusi di uffici ed istituti burocraticamente ordinati. In tale contesto, in cui "gli uomini diventano uguali gli uni agli altri senza per questo avvicinarsi" (18), la questione sociale non è più la *liberazione* della socialità (poiché questa non esiste o è talmente asfittica e corrotta che non è più capace di "liberarsi") ma la sua *ricostituzione*. Detto altrimenti, la questione sociale è oggi la questione del ravvivamento delle relazioni impersonali pietrificate come mera formalità mediante la trasfusione del plasma comunitario. Nel corpo vivo della società le relazioni impersonali sono come delle arterie nelle quali circola il sangue delle relazioni interpersonali; questo sangue oggi manca e l'arteriosclerosi della società è giunto ad uno stato avan-

zato che ne ha già sconvolto la salute mentale e ne minaccia la sopravvivenza.

Il problema che si pone alla società è del tutto nuovo. Nel passato si trattava di governi più o meno ingiusti, di padroni più o meno avidi, e talvolta erano massacri e terribili crudeltà. Ma a fianco di tutto ciò la società continuava la sua vita, e l'esistenza dell'uomo, per quanto sofferta e colpita dal potere e dall'ingiustizia sociale, trovava un senso in sé stessa e nella società in cui era immersa. All'uomo, pure sfruttato pure schiavo, non poteva essere strappata la sua propria socialità, le sue feste, i suoi pianti, i suoi canti, che erano distinti contrapposti a quelli della classe dominante. A lato della Storia con la maiuscola fatta di guerre e di sangue, vi è stata, umile ma forte, la storia degli oppressi che hanno sviluppato una socialità alternativa, o più esattamente che hanno serbato la socialità senza aggettivi, l'hanno protetta e riscaldata con il calore dei loro corpi contro i colpi inferti ad essa dal potere. In proposito scrive Martin Buber: "Ma alla sfera politica in senso stretto, allo stato col suo potere poliziesco e con la sua burocrazia si è contrapposta la società articolata in modo organico-funzionale, una società formata da varie società, in cui si viveva e si produceva, in cui si lottava gli uni contro gli altri e ci si aiutava; e in ognuna delle società piccole e grandi di cui essa era composta, in ognuna di queste comunità e con-

sociazioni la persona umana, malgrado difficoltà e conflitti, si sentiva a casa sua come nel gruppo parentale, si sentiva approvata e confermata nella propria autonomia e responsabilità funzionale" (19). Nell'epoca post-industriale, il potere è riuscito a travolgere quella potente diga che era una volta la socialità degli uomini viventi in comunità, e ciò a causa delle modificazioni strutturali del quadro sociale che hanno esaltato il lato delle relazioni impersonali a discapito di quelle interpersonali ("Da membro vivo di un organismo comunitario la persona umana si trasforma in ingranaggio della macchina "collettiva" (20)). La socialità è stata progressivamente distrutta non solo dal macchinismo della società industriale e dall'azione invadente dello Stato, ma anche da ciò che Buber chiama il *principio politico*. Ciò a cui noi abbiamo assistito e stiamo assistendo non è solo la distruzione dei gruppi sociali e delle comunità ad opera dello Stato che opera con fare da rullo compressore appianando le asperità e le differenze naturali del terreno sociale; ma anche (e soprattutto) all'adozione da parte dei vari gruppi e comunità del "principio politico", cioè della razionalità burocratica e centralista. Possiamo fare degli esempi. I partiti ed i sindacati non sarebbero, per la loro funzione sociale stessa, dominati dalla logica del profitto e dalla produttività, eppure la loro organizzazione ricalca quella della fabbrica (e dello

Stato). Essi, che avrebbero potuto costituire nella crisi epocale delle antiche forme di comunità delle alternative, hanno fallito miseramente. Ciò perché hanno adottato il "principio politico", contagiati dal mito dell'efficienza e della tecnica, facendo della collettività una macchina e dell'individuo un suo ingranaggio.

2.3. Delle quattro dimensioni utopiche sopra individuate, le prime due (il pluralismo sociale interno ed esterno) sono ridotte all'ombra di sé stesse e vanno progressivamente verso l'estinzione, la quarta (l'utopia sociale "stricto sensu", o il progetto sociale alternativo) privata di quelle (del pluralismo) è come una pianta le cui radici affondino ormai solo nel vuoto, non ha più il terreno sul quale svilupparsi e gli alimenti che la possano nutrire. Resta, ancora vigorosa, la terza forma utopica, quella che abbiamo chiamato la "dimensione estetica". Ma come può la dimensione estetica, che è per sua natura interna all'individuo, individuale e privata, e dall'altro verso nella sua espressione più tipica (l'arte) fissata in una forma, in un oggetto, come può essa agire sul sociale e condizionarlo? Come può essa avere una valenza politico-sociale al di là e al di fuori del suo contenuto?

Preliminarmente, sebbene non sia il suo specifico modo di riflettersi sulla società, va considerato proprio l'aspetto privato, intimo, della dimensione estetica. E' fuori dubbio che quando si scrive o si

dipinge il soggetto è ripiegato su sé stesso, e la solitudine è l'effetto, e la condizione, di questo sforzo teso a strapparsi, dopo averli circoscritti, pezzetti di "anima" (di interiorità). La "privatezza" è propria della forma artistica, poiché questa ha come contenuto il sentimento, e il sentimento, e l'emozione, è affare intrinsecamente privato in quanto agganciato al singolo individuo. Ciò ha comunque un effetto sociale, e forse sarebbe più corretto dire "a-sociale", in quanto sempre distingue lo status dell'individuo da quello della società, e quindi la 'freddezza' di questa situata sul livello dell'oggettività a fronte del "calore" di quello, unica fonte della soggettività, e allora la subalternità o l'inferiorità della società rispetto all'individuo, l'essere della società un qualcosa di meno rispetto all'essere dell'individuo. Tuttavia, in una situazione storica di politicizzazione integrale, di invasione dello Stato (la sfera pubblica) dei territori della sfera privata (non solo la vecchia "società civile", ma lo stesso reticolo di sentimenti che copriva e che copre sempre meno la vita sociale degli individui), il "ritorno al privato", il "riflusso", hanno un eminente significato politico, o antipolitico: il tentativo di ristabilire quella separatezza dell'individuo, quel minimo di autonomia che, prima, bene o male, ogni società consentiva o coltivava. Siamo giunti a questo, nell'era post-moderna là dove la socialità è semplice razionalità tecnica: non si tratta

più, o non si tratta solo di costruire l'altra società, di ricomporre la società divisa in classi, ma di ricostruire una (qualunque) società. Così, la dimensione estetica diviene un'arma politica e l'unica forma possibile di utopia: Winston, il protagonista di 1984 (l'arcinoto ed arcicitato romanzo di Orwell) si ribella al sistema cominciando a scrivere il proprio diario, un atto di riaffermazione del proprio privato, e prosegue sulla strada della rivolta *innamorandosi* (fatto ancora superlativamente privato), e corre il rischio di essere preso dalla "psicopolizia" pur di avere (affittata) una stanza *propria*. Scrive al riguardo Marcuse: "La fuga nell'interiorità" e l'insistenza sulla sfera privata possono infatti rappresentare un valido baluardo contro una società che guida ed amministra tutte le dimensioni dell'esistenza, e offrire lo spazio interiore ed intersoggettivo per una rivoluzione dell'esperienza, per l'avvento di un'altra realtà" (21).

L'elemento specifico della dimensione artistica è questa sua traduzione formale del sentimento, e dunque la creazione di un'altra oggettività (di un'altra realtà) che ha nel sentimento il suo unico referente, e ne costituisce l'universalizzazione. Così attraverso la forma artistica si ha, all'interno della società data, una realtà diversa, *utopica*, che indica una diversa possibilità di impostare i rapporti sociali. Questa visione utopica intrinseca all'arte intacca la fiducia

nelle sorti progressive della Storia: a) "la possibilità dell' "altro" che appare nell'arte è metastorica poichè trascende tutte le situazioni storiche specifiche" (22); b) tale possibilità dell' "altro" si ripropone costantemente, a prescindere dalla costituzione delle società, ed ha qui un ulteriore carattere di universalità. Tale visione utopica ha come contenuto l' "altro" come un "altro" di felicità. Così "essa è in grado (...) di tenere viva un'altra immagine della prassi e dei suoi obiettivi, la ricostruzione cioè della società e della natura sul principio che il potenziale di felicità dell'uomo deve essere accresciuto" (23). La forma artistica costituisce una realtà altra e quindi un'*utopia*, ed il suo effetto utopico sulla realtà sociale è dato da questa sua indicazione di possibilità di felicità. Ovvero la dimensione estetica è un punto di partenza: essa è un luogo fortificato e reso freddo, e questo luogo fortificato di sopravvivenza del sentimento in un mondo sempre più oggettivizzato e reso freddo, e questo luogo fortificato può essere il punto di partenza per rimettere nella società il sentimento, cioè la soggettività, per ricostruire insomma la socialità. La società infatti è la risultante di una pluralità di soggettività, e in mancanza di queste diviene uno spazio vuoto che deve allora essere riempito (poichè il contenente rimanda sempre al contenuto) con materiali artificiali, surrogati di soggettività e protesi di umanità: la solidarietà diventa "previdenza

sociale”, i cosiddetti “servizi sociali” si sostituiscono allo spontaneo intrecciarsi delle comunità umane, la regolamentazione statale invade la zona da cui si è ritirata l’iniziativa individuale e collettiva. La dimensione estetica — a) salvando pezzetti di soggettività, b) costituendo grazie alla sua universalità un tramite tra tutti gli individui, il supremo veicolo di comunicazione tra gli uomini (al di là dello spazio e del tempo), ciò che è detto quando si parla di “eternità” dell’arte — ricorda all’uomo il suo infelice destino di *soggetto*, e come la società passi giustamente per questo destino stretto tra la gioia e il dolore, poiché “la solidarietà e la comunanza, lungi dal significare assorbimento dell’individuo, nascono da una decisione individuale e autonoma e uniscono fra loro degli individui che si associano liberamente, e non delle masse” (24).

Dunque: 1) La forma artistica è *rivolta contro il principio di realtà* e sovvertimento dell’esperienza, e costituisce un’altra realtà nell’oggettività della forma. 2) La forma artistica è *esaltazione della soggettività*: a) In quanto il sovvertimento dell’esperienza e la rivolta contro la realtà aprono nuove frontiere alle capacità del soggetto; b) in quanto è sublimazione/formalizzazione/universalizzazione/della soggettività, che così può preservarsi nel tempo sfidando la Storia, e può fuoriuscire dal suo “stampo” privato e comunicarsi (proprio in quanto soggettività) agli altri individui. 3) La forma artistica è *de-*

nuncia dell’esistente: a) La sensibilità artistica è esasperata e quindi possiede capacità conoscitive sconosciute alla fredda considerazione dei fatti. La realtà è “quello che appare agli amanti di tutti i tempi”; la realtà è quella che è fissata dalla morte di Romeo e Giulietta e non quella delle loro famiglie, quella di Woyzeck e non quella del Capitano. La realtà è in tal modo demistificata. L’intensificazione della percezione può arrivare a distorcere le cose al punto che l’ineffabile venga pronunciato, l’invisibile sia visto e l’intollerabile esploda” (25). b) La forma artistica, se pure è rivolta contro il principio di realtà e lo trascende, ne mantiene il ricordo: il contenuto, il materiale è quello dato da *questa* società, così che nella forma oppositiva dell’arte si può scorgere il volto scarnificato della società data. L’arte è come quel fanciullo di una delle poesie dell’Antologia di Spoon River, il quale strappa la benda alla statua della Giustizia. “Dal momento che uomo e natura si costituiscono entro una società caratterizzata dall’oppressione, le loro potenzialità soffocate e distorte sono rappresentabili solo in forma estraniante. Il mondo dell’arte è quello di un altro *principio della realtà*, dell’estraniamento, e solo come estraniamento l’arte svolge una funzione conoscitiva, comunicando verità non comunicabili in altri linguaggi, in una parola, *contraddicendo*” (26).

Qui si giustifica il titolo bizzarro di questo scritto “Il pianto e l’uto-

pia". Nella società post-industriale, il pluralismo sociale è agonizzante e con esso il progetto della trasformazione sociale. Questo privo di quello, è come un uccello il quale senza la resistenza dell'aria non può innalzarsi in volo. Se la società è uno spazio vuoto, se in essa l'aria (la socialità) è stata risucchiata, l'uccello (l'utopia "stricto sensu") è costretto al suolo. La sola dimensione utopica che sopravvive è

quella "estetica" nella sua duplice espressione del sentimento (quella sostanziale) e dell'arte (quella formale).

Da qui, da tale dimensione si può partire a riempire di nuovo d'aria lo spazio vuoto della società, e quindi permettere all'uccello di librarsi in volo. Il percorso è dal sentimento (e dall'arte) alla socialità alla trasformazione sociale. Oggi, pertanto, il pianto è l'utopia.

NOTE

(1) Le citazioni sono tratte dall'edizione Seuil, Paris 1976, pp. 228-230.

(2) E. Fromm, *The Art of Loving*, trad. it. *L'arte di amare*, Il Saggiatore, XXI ed. Milano 1981, p. 111.

(3) C. von Ferber, *Soziologische Aspekte des Todes*, in "Zeitschrift für evangelische Ethik", 7, 1963, p. 358.

(4) A. Camus, *La peste*, Gallimard, Paris 1980, pp. 12-13.

(5) A. Touraine, op. cit., pp. 227-228.

(6) *ivi*, p. 67.

(7) *ivi*, p. 65.

(8) C. Castoriadis, *Transformation sociale et création culturelle*, in: C. Castoriadis, *Le contenu du socialisme*, Union générale d'éditions, Paris 1979, p. 437.

(9) P. Goodman, *Growing Up Absurd. Pro-*

blems of Youth in the Organized System, trad. it. *Gioventù assurda*, II ed. PBE Einaudi, Torino 1977, p. 24.

(10) H. Marcuse, *The Aesthetic Dimension*, trad. it. Mondadori, Milano 1978, p. 66. La sottolineatura è mia.

(11) G. Landauer, *Die Revolution* (1907), cit. da M. Buber in: *Pfade in Utopia*, trad. it. Ed. di Comunità, Milano 1967, pp. 64-65.

(12) M. Buber, op. cit., p. 23.

(13) John Stuart Mill, *On Liberty* (1859), ed. Penguin Books, 1976, p. 138.

(14) *ivi*.

(15) *ivi*, p. 139. La sottolineatura è mia.

(16) G. Landauer, *Die Revolution* (1907), trad. it. Carucci ed., Assisi 1970, pp. 58-59.

(17) E. Fromm, *La contraddizione attuale dell'uomo*, in E. Fromm: *The Dogma of*

Christ, trad. it. *Dogmi gregari e rivoluzionari*, Ed. di Comunità, III ed., Milano 1977, p. 107.

(18) M. Horkheimer, *La trasformazione dell'uomo alla fine del secolo scorso*, in M. Horkheimer, *Gesellschaft in Ubergang*, trad. it., *La società di transizione*, Einaudi, Torino 1979, p. 90.

(19) M. Buber, op. cit., p. 165.

(20) *ivi*, p. 166.

(21) H. Marcuse, op. cit., p. 53.

(22) *ivi*, p. 73.

(23) *ivi*.

(24) *ivi*, p. 53.

(25) *ivi*, p. 61.

(26) *ivi*, p. 26.



utopie vissute: le comunità libertarie negli Stati Uniti d'America

Ronald Creagh *

L'immaginario occidentale non è un magma informe in cui ciascuno si trova di fronte ai suoi desideri in modo caotico; esso obbedisce ad una struttura. E' un Panteon in cui troneggiano gli archetipi e in cui, come oggetti ricostituiti da fotografie al laser, si muovono, a misura dei nostri spostamenti, i miti esplicativi delle nostre origini. Immersi con tutto il nostro essere in questi luminosi fluidi, è necessario tutto il nostro sforzo per strapparci a questo passato che rinasce continuamente, multiforme, e per dirigere il nostro sguardo verso quelle altezze in cui scintilla la nebulosa di utopie annunciatrici dei nostri molteplici futuri. Al centro di questa grande figura simbolica del tem-

po, nell'impossibile incontro dello ieri e del domani, del crepuscolo e dell'aurora, abita la quotidianità, vissuta simultaneamente sui due assi del mito dell'utopia. In questi spazi fantasmagorici l'America, gli Stati Uniti soprattutto, occupano un posto privilegiato: dal Vangelo del profitto alla conquista di nuove frontiere, dalle corse all'oro (e i suoi sostituti) alla scalata degli spazi (il continente, la Terra, il Cosmo), il sogno e il nutrimento sacro, la transustanziazione della pratica storica del popolo americano, come, per gli Europei, è l'allegoria. Per queste diverse ragioni, la vita quotidiana del cittadino e i vasti fenomeni sociali che sconvolgono questa nazione, così come

* Ricercatore nell'università di Montpellier (Francia), sta lavorando ad una storia dell'anarchismo negli U.S.A. e ad un altro libro sulle comunità libertarie americane.

essi li sognano o noi li sognamo per loro, meritano un'osservazione costante ed una critica incessantemente aggiornata.

Ma, tra queste cristallizzazioni dell'immaginario, si distinguono i fuochi mobili, evanescenti, il maliardo torpore delle associazioni comunitarie che vengono chiamate utopistiche (1) perchè esse mirano a materializzare subito una di queste immagini della perfezione collettiva che la società d'altri tempi considerava come inaccessibile e che i nostri contemporanei giudicano pericolosa: noi viviamo oggi un grande rigetto collettivo di ogni prospettiva di un futuro. Chinato su questi riflessi sovversivi, vorrei esaminare qui, in modo succinto, le comunità libertarie basate sul rifiuto di ogni forma di autorità. Queste comunità, approfondendo la differenza che separa i gruppi utopici dalla loro società, evidenziano uno spazio originale e simbolico in cui vanno ad incagliarsi la maggior parte dei commentatori.

La filiera libertaria

Una frangia libertaria fiancheggia un gran numero di comunità laiche e anche di associazioni religiose degli Stati Uniti; essa è caratterizzata tanto dalla presenza di individui o di sottogruppi più o meno anarchizzanti, quanto da settori in cui sono escluse le relazioni di potere. E' questo il caso, attorno al 1840, di un certo numero di comunità nate sull'onda dell'entu-

siasmo per le idee di Fourier o ancora, dopo il 1880, di villaggi cooperativi fondati sullo scambio del lavoro; per esempio, i socialisti-cristiani d'*Altruria* (1894/1895), in California, non imponevano impegni o compiti di alcun tipo: ciascuno lavora là dove desidera e secondo gli orari che sceglie. Queste zone di libertà, la presenza di elementi antiautoritari, permetteranno forse di ritrovare un filo conduttore in questa storia apparentemente sconnessa, in cui il fiume libertario scompare e risorge in modo inatteso: tutto questo percorso aspetta il suo storico.

Lasciamo da parte anche i gruppi, vedi gruppuscoli, di cui conosciamo solo l'esistenza ma abbiamo pochissime notizie: *Salubria* (1840) nello Iowa, *Valley Farm* (1849) in Virginia, *Social Freedom* (1874) pure in Virginia, *Mutual Aid* (1883), *Libera Iniziativa* (1897) - colonia anarchica italiana a Wichoff nel New Jersey -, *Aurora* (1900) fondata in California dagli Isaac, famiglia anarchica che contribuì attivamente alla diffusione del comunismo libertario, *Golden Life* (1902/1903), *Santa Barbara* (1921). Questa lista, che senza dubbio non è esaustiva, testimonia almeno della persistenza della corrente associazionista lungo decenni durante i quali gli Stati Uniti mutano profondamente. Questi gruppi libertari (2), come i successivi, si allontanano dall'anarchismo-“classico” che essi hanno, d'altra parte, largamente preceduto nel tempo. Nella schiera dei precursori appaio-

no i deisti (che d'altronde sono panteisti senza saperlo). *Le Rational Brethren* nell'Ohio (1816-1817) segnano una prima emancipazione riguardo alla religione rivelata; la "legge della natura" è la regola d'oro della loro associazione; il loro cielo è tutto interiore, nella conoscenza vera e nella bontà; lontani da una cultura libresca, essi inculcheranno ai bambini un sapere tecnico attraverso lavori manuali come la ceramica. Questa comunità intenzionale, rimasta allo stato di progetto, annuncia l'importante esperienza in *Nuova Armonia* (1825-1827), alla quale parteciperanno i suoi fondatori. Nella stessa vena scopriamo la comunità quacchera di Kendal nell'Ohio (1826-1828), alla nascita della quale partecipa, senza dubbio, Josiah Warren, padre dell'individualismo anarchico; più tardi e più lontano altri coloni comunisti manifestano il loro zelo a *Skaneateles*, nello stato di New York (1843-1845). Ma il comunismo libertario tipicamente americano trova la sua prima espressione nel centro di *Fruit Hills* (Ohio), grazie soprattutto ad Orson S. Murray e al suo appassionante giornale (3). Non lontano *Prairie Home* (1843-1844), nell'Ohio, che gli storici classificano tra le associazioni fourieriste, esprime anch'essa questa tradizione deista d'espressione comunista e libertaria.

Ma il prototipo delle pratiche utopistiche, tanto per i militanti del movimento comunitario quanto per gli osservatori, è *Nuova Ar-*

monia (Indiana), il cui fondatore, Robert Owen, beneficia del raro privilegio di prendere la parola di fronte alla Camera dei Rappresentanti e al Senato riuniti, in presenza del Presidente della Repubblica e del suo predecessore. La comunità modello, inaugurata nel 1826, ricusa i fondamenti socio-culturali dell'ordine americano: la religione, il matrimonio e, peggio ancora, la proprietà privata. La sua rivendicazione dell'uguaglianza dei sessi, la sua volontà di laicizzare la vita pubblica, la sua rivoluzione permanente le conferiscono, per l'epoca, un'immagine d'avanguardia libertaria. Questa associazione può rivendicare molti primati per quei tempi e su certi punti non è mai stata superata: una pedagogia che ricusa la divisione del lavoro tra intellettuale e manuale, una associazione tra i più grandi sapienti americani e dell'epoca e i contadini e gli operai — sembra di sognare.

E' in questo posto di primo piano che si è veramente forgiato il sistema intellettuale di Josiah Warren, uno dei primi fondatori di comunità individualiste-libertarie; e tuttavia, il prototipo è diventato anti-modello, l'associazione gli è servita da cacciachiodo. L'anarchico americano ha vivacemente criticato il principio stesso del comunismo, la gestione collettiva del capitale e una delle sue conseguenze, le invadenti lungaggini burocratiche. Retrospectivamente, bisogna riconoscere che in effetti, curiosamente, *Nuova Armonia* prefigura certi a-

spetti del comunismo in una data epoca: abiti uniformi, moltiplicazione delle frazioni rivali; l'uguaglianza assoluta viene confusa con l'uniformità, la democrazia dei lavoratori con la burocrazia. Per reazione, Warren si è definito individualmente scontroso. E tuttavia, anche lì, non raggiunge la corrente di fondo che trascina il popolo americano perchè la sua ideologia del lavoro è agli antipodi della mentalità capitalista. A mo' di controcorrente della nazione, ma anche degli oweniani e dei loro emuli fourieristi, la corrente libertaria si fa notare tra gruppi che, tuttavia, brillano di tutti i fuochi dell'originalità.

Le comunità fondate da Warren, o da lui influenzate, costituiscono nella filiera libertaria l'insieme senza dubbio più importante, in ogni caso il più coerente. Dopo *Spring Hill* (1829-1833) nell'Ohio, il gruppo in cui il nostro individualista fa una notevole esperienza pedagogica, si installa a Tuscarawas (1833-1835), sempre nell'Ohio, ma viene decimato dalla malattia. In questo stesso stato, decisamente propizio a questo tipo di esperienza, Warren crea *Utopia*, conosciuta anche come *Equity* (1847-c.1860?) (4), sempre nell'Ohio; e, infine, la più straordinaria tra le sue avventure, sopravvalutata a suo parere. *Modern Times* (1850-c.1856?), si svolge a Brentwood, Long Island, nello stato di New York. Questo posto, diventato oggi una periferia residenziale della grande New

York, conserva ancora una casa ottagonale dove venivano a ballare gli "individualisti-sovrani", e il ricordo delle origini utopistiche è ancora vivo, mantenuto dalla stampa e dalle scuole locali.

Le esperienze successive, discontinue ed eterogenee, stupiscono per la loro diversità quanto per la loro ricchezza. *Point Hope* (1850-1856?) a Berlin Heights, nell'Ohio, è un'associazione di adepti dello spiritismo partigiani dell'amore libero. *Icaria Speranza* (1881-1886) a Cloverdale, California, è stata costruita da discepoli dissidenti di Cabet, diventati bakuninisti.

Freedom Colony (1897-1905), Olathe, Kansas, si definisce come socialista ed individualista ad un tempo: infatti, è soprattutto una cooperativa. Diversi membri di questo gruppo fondano *Home* (1897-1905?), Lakebay, nello stato di Washington; questi individualisti, raggruppati senza struttura, partecipano attivamente al movimento operaio e, in particolare, all'anarcosindacalismo.

A partire dalla prima guerra mondiale compaiono comunità di cui si possono ancora trovare sopravvissuti nel 1981; spesso fondate da anarchici-comunisti, contano, tra i loro membri, individualisti; raggruppando diverse nazionalità, esse verranno divise dall'entrata in guerra degli Stati Uniti, poi, come in tutta la sinistra dell'Ovest, dalla rivoluzione russa: dopo un'adesione quasi unanime agli inizi, si formeranno due fazioni rivali; fratelli

nemici, comunisti ed anarchici si affronteranno per lunghi anni; i gruppi muoiono quindi per implosione. Il più vecchio — e anche il più interessante — di questi gruppi si trova a Stelton (1925-c.1961) nel New Jersey attorno ad una scuola moderna ispirata da Francisco Ferrer. *Mohegan* (1923-c.1959) è un'escrescenza di questo movimento nello stato di New York come, sempre là, *Mount Airy Colony* (1926-c.1970). La *Sunrise Cooperative Farm Community*, nel Michigan (1933-1936) è un tentativo comunista che finisce in uno scacco. L'inventario delle comunità più contemporanee è prematuro. Le ricerche sono insufficienti e l'estensione smisurata del termine libertario, ripreso dalla destra per designare il capitalismo liberale, segnato da una certa infatuazione intellettuale, invitano a ripensare ad una problematica anarchizzante trasposta ad altri ambienti con un contenuto nuovo, dai connotati più ricchi che in passato. In questi fumi lanuginosi bisogna segnalare il raggruppamento di *Freeland* (Maryland), nel giugno 1966, che ha forse dato il colpo d'avvio al movimento comunitario moderno; si colloca sotto la doppia paternità della *School of Living*, erede del socialismo comunitario degli anni Trenta e della Federazione anarchica newyorkese. Questa inaugura una serie di mini-comunità, più o meno legate dalla continuità dei membri, che si succedono nel tempo e formano il polo libertario del movimento. Così, nel

Vermont, si alternano le comunità di *Sunrise Hill* (1966), di *Cold Mountain Farm* (1967-1969), poi a *Bryn Athyn*, a *Rockridge* e altrove. Esistono d'altra parte molte altre esperienze dello stesso tipo, più o meno indipendenti, per esempio *Wooden Shoe* (1969), fondata vicino ad Hanovre nel Connecticut. Colléttivi urbani e rurali si moltiplicano e si sfaldano, a misura di una popolazione particolarmente mobile. Anche i gruppi ben strutturati come *Walden II*, concepiti secondo la psicologia disciplinare di B. F. Skinner, diventano permeabili all'anarchismo. Come per il passato, la pratica libertaria stona meno in rapporto alle altre associazioni laiche, ma contrasta abbastanza violentemente con i raggruppamenti religiosi ben più importanti per il numero dei loro aderenti e per la loro granitica solidità.

In questo rapido schizzo, in effetti, non si può non essere colpiti dalla soluzione di continuità tra le utopie anarchizzanti. Al di fuori delle associazioni warreniane e delle comunità del periodo tra le due guerre, in cui i legami di parentela sono innegabili, i gruppi appaiono ad anni luce nel tempo e nello spazio, le filiazioni sono rare, come se ciascuna di queste famiglie sembrasse colpita da sterilità. Perché?

I fuochi della critica

E' interessante notare che l'utopia letteraria pungola la ricerca e fa proliferare gli studi, gli articoli, i

libri, mentre la pratica utopistica suscita lo sdegno. L'intelligenza confina l'utopia nel campo dell'arte e la esclude dalle istituzioni; queste, ridotte a rituali, rinviano ai miti del passato, culla, ma anche sepolcri del desiderio utopistico. Ad esclusione dei giornalisti e di qualche specialista, storici nella maggior parte, i "ricercatori" si disinteressano del movimento comunitario o gli riservano un trattamento che, non senza perfidia, sfocia nello svuotamento della sua originalità.

Talvolta, una sociologa pigra si accontenta di stabilire le sue categorie. Così Lewis Yablonsky scopre tra i "veri" Hippies una classe dominante, novizi che formano una classe media o addirittura una classe inferiore costituita da questi naif che si drogano "per piacere" e che altro non sono che hippies della domenica (5)!

Fuori da questo facile gioco dalle innumerevoli varianti, il discorso sociologico si lascia andare al suo esercizio favorito: la lettura dei sintomi. La comunità utopica risulta dalle convinzioni etico-politiche e dai problemi di taluni strati sociali, sotto l'effetto delle strutture globali; essa riflette una congiuntura, contraddizioni di una classe, una crisi di generazione o di società. Questo tipo di spiegazione conduce solo ad una constatazione banale, ad un'affermazione verificabile per qualunque altra collettività; se da una parte permette sviluppi brillanti, formule-choc sulla nostra civiltà, dall'altra misconosce

l'essenza della pratica utopistica.

D'altronde, se si vogliono considerare diversi fattori ad un tempo, si dovrebbe concludere che gli Stati Uniti presentavano le condizioni richieste per una pratica comunitaria incessante: terre relativamente poco costose in regioni in cui la popolazione, rada, beneficia di una eccellente rete di comunicazioni; uno strato limitato, ma sufficiente, di filantropi o di accorti speculatori, pronti ad offrire le loro proprietà vuote o ad investire il loro denaro per ragioni diverse; strutture d'accoglienza ed esempi stabiliti dalle comunità superstiti di un'epoca anteriore; dopo il diciannovesimo secolo, una rete di stampa pronta a strombazzare la novella di un'iniziativa collettiva; più recentemente, un flusso ininterrotto di letteratura utopistica, di cui l'attuale fantascienza, spesso portatrice di progetti di società, rappresenta l'eredità.

Questi incitamenti, queste facilitazioni, queste infrastrutture sono occasionali. Il fattore economico, per esempio, ha fatto precipitare gli avvenimenti, non li ha causati. Da una parte, molte comunità libertarie hanno fatto a meno di filantropi e di modelli e hanno messo i loro occhi, non senza sbadattaggi, su terreni inaccessibili o poco utilizzabili. D'altra parte, le ondate comunitarie sono sorte in ogni congiuntura, coincidono talvolta con fasi di crisi, come è stato mostrato da uno storico per la valle dell'Ohio (6), tuttavia, nei decenni 1960 e 1970, quando la

nazione crolla sotto l'abbondanza, esplode il fenomeno hippie, pratica di massa dell'utopia resa spettacolare dall'effetto dei media, nella quale si lanciano gli strati di popolazione relativamente ricchi e non gli strati più sfavoriti. Del resto, lo straordinario sconvolgimento della società americana nel corso dei due primi secoli della sua storia non spiega in nulla l'avventura utopistica, talmente differente in ciascuna delle sue istanze e tuttavia segnata da regolarità, da tratti comuni, ripetitivi, incurante delle mutazioni globali, dotata quasi di una perennità.

Questa sfida ostinata, questo accanimento negatore dell'evoluzione del mondo non è forse illusorio? Non modifica in nulla la struttura economica della società; al contrario, il capitalismo controlla facilmente le risorse di queste cellule ch'esso accerchia a monte e a valle. Inoltre, questi ambienti comunitari sarebbero reazionari; negatori del movimento della storia, il loro attuale "ritorno alla terra", così come il rifiuto dell'industrializzazione (o delle sue conseguenze) manifesterebbero il loro nostalgico rifugio nel mito di un paradiso perduto e la loro ostilità al cambiamento sociale. L'immaginario è ripetitivo, ci dicono gli psicanalisti; si stabilirà quindi un inventario delle varianti e delle ripetizioni, senza chiedersi se queste reti sistematizzate, care agli strutturalisti, non lascino sfuggire tra le loro maglie la dialettica brulicante dell'utopia vissuta. Il signifi-

cato culturale della pratica utopistica scompare sotto lo stucco dei clichés prodotti dalle ricerche tematiche: ritorno alla Natura-Madre, sogni di ritorno all'epoca artigianale, narcisismo piccolo-borghese... Tutte queste qualificazioni, sicuramente giustificate in certi casi, si mutano in luoghi comuni quando vengono generalizzate. A dire il vero, queste metafore disincantate rivelano, forse, soprattutto gli stati d'animo dei loro enunciatori.

L'immaginario sovversivo

La pratica utopica libertaria, a dispetto del suo radicamento, nel terriccio dell'ideologia americana, contrasta con (e addirittura contraddice) le utopie letterarie prodotte negli Stati Uniti. Nella proliferazione degli scritti del diciannovesimo secolo, la quasi totalità degli scrittori ricorrono allo stato; le associazioni della seconda metà del ventesimo secolo non hanno trovato maggiore appoggio nella loro letteratura nazionale: l'esempio più paradossale, forse, è quello citato sopra della comunità *Walden II*, ispirata da una tra le teorie psicologiche più autoritarie della nostra epoca — l'ammaestramento degli individui —, che ha molto rapidamente rigettato ogni anarchia. Le comuni anarchizzanti americane sono comparse molto prima di *Notizie da nessun luogo* di William Morris, opera d'altra parte redatta in Gran Bretagna. In breve, se la comune li-

bertaria stona in rapporto alla sua epoca storica, il ritardo della scrittura sulla pratica dell'utopia lascia intravedere che se la teorizzazione delle esperienze è ancora nei limbi, la teoria dell'utopia è, essa stessa, superata dall'utopia vissuta. I più vicini al movimento non se ne sono accorti: voglio parlare qui del movimento anarchico i cui leader sono stati, come minimo, ambivalenti. Josiah Warren, di cui abbiamo fatto l'elogio più sopra, considera le sue comunità solo come laboratori sociali che permettono di mettere alla prova la giustezza delle sue teorie; una volta dimostrata la loro percorribilità abbandona il campo per consacrarsi alla propaganda delle sue idee. Johann Most, uno tra i rivoluzionari più ascoltati negli anni 1880 e fino alla fine del secolo, dissuade i suoi lettori da una simile impresa, mentre il suo contemporaneo, l'individualista Benjamin R. Tucker, ammira troppo le città, luoghi di alta cultura, per provare il più piccolo desiderio di disertarle. Più tardi, Emma Goldman e Alexandre Berkman adottano un atteggiamento di scettica benevolenza: non risparmiano i loro sforzi per la colonia di Stelton, ma dubitano dell'impatto reale di questi tipi di esperienza. Negli anni '50 e nei decenni successivi, militanti e leader rifiutano di seguire quelli, tra i loro compagni, imbarcati dalla corrente comunitaria: non ci si aspetterebbe di trovarvi, per esempio, un Murray Bookchin in questi gruppi che pro-

pugnano le sue idee (7)?

Si sarebbe potuto pensare che questa silenziosa reticenza si sarebbe iscritta nel grande dibattito sull'adeguamento dei mezzi ai fini, sulla strategia destinata a promuovere la società desiderata; si sarebbero potuti vedere i partigiani di istituzioni che, fin d'ora, prefigurano l'avvenire, affrontare quelli che giudicano questi sforzi vani visto che una rivoluzione generale non si è realizzata; si sarebbero potute immaginare discussioni tra "immediatisti", decisi a vivere, da subito, ciò che essi credono desiderabile e i "realisti", sgomenti all'idea di "volere tutto e subito".

Questo dibattito non ha davvero avuto luogo perché il movimento organizzato e soprattutto gli attivisti contemporanei hanno avuto la coscienza del fatto che i comunitari disertavano il terreno delle lotte urbane e sociali; questa applicazione delle loro idee decentralizzatrici, questa lotta contro il dominio della città sono sembrate loro irrisorie; essi hanno rifiutato di vedere in queste associazioni una forma particolare di ciò che io chiamo la convivialità libertaria.

E' in questo arcipelago che Warren ha eretto, tra i primissimi, gli elementi di una teorizzazione dei gruppi d'affinità; in particolare ha chiarito la distinzione tra il capo e il leader, distinzione di cui i sociologi si sono successivamente impadroniti; ma, mentre la sociologia del capo si è abbastanza sviluppata,

quella del leader è pesantemente caricata di pregiudizi. In effetti, lo esame della pratica utopistica dovrebbe interessare tutti i partigiani di una società fondata su associazioni liberamente volute e su rapporti umani elettivi. Questo carattere elettivo invalida la maggior parte delle analisi perchè queste si fondano, in modo inconfessato, sulla sequenza capitalistica: costituzione di un capitale + profitto; ciò si traduce in: investimento in un'istituzione + influenza. I giudizi di valore dati da molti specialisti in scienze umane si basano dunque sull'idea che un'istituzione ideale è stabile e duratura se il suo potere si estende sempre più lontano. Da questo punto di vista, la solidità relativa dei gruppi autoritari, in contrasto con il carattere effimero delle associazioni libertarie, dimostrerebbe che lo anarchismo è invivibile.

In termini più generali, siccome non esiste alcuno studio sull'influenza della pratica utopistica, si presuppone che gli effetti siano nulli. In breve, siamo in presenza di extraterrestri.

La somma dei rimproveri indirizzati ai partigiani del movimento comunitario torna a dirci che c'è un solo movimento possibile nella storia e che tutto è circoscritto da questa costrizione. Nella prospettiva evolucionista, il tempo è l'utensile del progresso, la cassetta magica dove si accumulano le invenzioni civilizzatrici. Il marxismo classico si iscrive in questa visione che esclude ogni ritorno allo stato an-

teriore, ogni arretramento permanente e definitivo. Ma, all'opposto di questo ottimismo, il pessimismo elegante dei deterministi non tollera assolutamente più condiscendenza; come scrive Michel Foucault, riassumendo d'altronde un presupposto di tutte le scienze umane, per un'epoca e una società data, la serie delle scelte è fissata e delimitata a priori: "non si può parlare in qualunque epoca di qualunque cosa" (8).

Limiti della storia umana o limiti degli storici? Nel momento in cui oggi scopriamo che la vita biologica supera le norme di programmazione inscritte nei propri geni, le forme di vita dette superiori non beneficerebbero dello stesso vantaggio.

Ciò è falso. Il carattere limitato dei *risultati* non esclude che le *scelte* possano essere illimitate. Le comunità utopiche possono aiutare ad individuare i divieti di una società, le sue aspirazioni rimosse, il suo impensato. In quale misura questi gruppi sovvertano i simboli sociali, oltrepassino le frontiere vietate dell'immaginario per costituire un immaginario collettivo radicalmente nuovo è una domanda che può trovare risposta solo nell'esame concreto di ciascuna di queste avventure: in questo universo in cui le dissomiglianze sono almeno altrettanto importanti delle continuità, ogni ambiente appare nella sua inimitabile singolarità (9).

Lo spazio dell'utopia

La fuga dalla città, dall'ambiente di lavoro (vedi dal militantesimo) possono venire interpretati anche come una disobbedienza civile agli obblighi fissati d'ufficio al cittadino, che viene spesso posto in un'alternativa dai due termini ugualmente spiacevoli. Sostituendo organizzazioni volontarie alle istituzioni imposte, egli deve situarsi al di fuori della struttura sociale stabilita. La conquista di uno spazio proprio è la vera posta dell'utopia vissuta.

Questo spazio venne inizialmente concepito ad immagine delle altre istituzioni riconosciute, o piuttosto di quella in cui si ammucciano i tesori di una civiltà: il museo. I grandi utopisti come Robert Owen avevano un progetto sociale smisuratamente ambizioso: esibire un modello di società universale; più modesto, Warren, si accontentava di sperimentarlo. Alcuni, senza dubbio sperarono di destabilizzare le istituzioni stabilite. Ma le menti più sobrie, ed è il caso generale, si assegnarono un fine limitato che raggiunsero spesso: vivere le proprie idee su di un terreno favorevole, costruire un focolare di convivialità, creare un sistema educativo conforme ai loro ideali, o, ancora, stabilire una trincea, una base logistica che implicasse la dissidenza, cioè che provocasse zone di turbolenza sociale.

Al contrario, la maggior parte dei gruppi contemporanei rifiutano di porsi come esempio: rinunciando allo zelo missionario tanto carat-

teristico del diciannovesimo secolo (e che si prolunga nel messianismo educativo degli anarchici ebrei di Stelton), essi costruiscono uno spazio radicalmente nuovo. Tutto il loro sistema simbolico è segnato da ossature precarie, esposte, diafane come quei fili della vergine portati via dal minimo soffio. Le associazioni, liberamente scelte, spingono il volontariato fino allo estremo limite. Il carattere aleatorio delle passioni dà libero corso a sé stesso. L'istituzione non viene mai considerata come un fine in sé, degna di sacrifici, ma un mezzo a servizio delle persone; l'azione umana non viene più pensata in termini di investimento produttivo. All'inverso di una società in cui la sfera pubblica tende ad invadere ogni minimo spazio della vita intima, i valori della vita privata vengono qui esaltati e socializzati. La fragilità dell'istituzione contrasta con la permanenza del desiderio comunitario.

Non che questa fragilità sia sempre desiderata. Gli ambienti utopistici, come ogni fenomeno sociale, avevano bisogno non solo di uno spazio simbolico, ma anche di uno spazio geografico: questo si è rivelato fragile. Questo sgretolamento non deriva da non so quale irrealismo di attori ipnotizzati da un miraggio, ma dal fatto che la lotta di classe (che intendo qui in senso lato), viene giocata su un territorio: la conquista di uno spazio libero rimane sottomessa all'egemonia dei gruppi dominanti.

La disponibilità di terre immense

e relativamente spopolate, poi lo sviluppo di diversi tipi di capitalismo negli Stati Uniti hanno implicato l'appropriazione delle terre indiane, di terreni agricoli, del territorio urbano, con il loro relativo corteo di espropriazione degli strati sociali coinvolti. Questa lotta per lo spazio si è giocata e si gioca ancora nel contesto di una popolazione in perpetua smobilitazione sotto l'effetto coniugato delle ristrutturazioni successive del capitale, con le loro sequele di fallimenti d'impresе; nello stesso tempo, è la diserzione silenziosa dei lavoratori che rifiutano volta a volta la chiusura della loro fabbrica, gli orari e le cadenze, infine questa semplificazione dei compiti destinati ad abbrutirli e a rovinare le qualificazioni acquisite. Questa emorragia delle comunità di lavoro tocca, in certe epoche, più di un lavoratore su tre e, tra questi nomadi, un terzo mantiene il suo impiego per meno di un anno, talvolta qualche mese o qualche settimana. Il tasso di mobilità del movimento comunitario non è probabilmente più alto di quello delle popolazioni direttamente aggredite dal capitalismo.

E questo sistema detta la sua legge allo spazio utopico. Un esempio tra cento: nel 1846, la comunità di Skaneateles presenta all'assemblea legislativa del suo stato una proposta di legge che le permetterebbe di ottenere un riconoscimento ufficiale; essi non conquisteranno questo scopo perchè lo stato di New York *vieta che una proprietà*

sia posseduta in comune! Ben inteso, la legislazione che rigetta il comunismo si mostra favorevole alla società per azioni.

Questa peripezia legale della lotta per lo spazio illustra una faccia della dominazione capitalista. Ce ne sono molte altre: le speculazioni immobiliari che circoscrivono le comunità warreniane con una politica di aumento del costo delle terre circostanti; i poliziotti che costringono la scuola libertaria di New York ad allontanarsi dal centro per uno spazio più sereno, Stelton, ma anche più isolato; infine le leggi stesse del sistema che costringono i poveri ad espatriare verso terre lontane, abbandonate, incolte o anche incoltivabili, poi, se sopravvivono rendendo redditizio il loro suolo, ad espatriare perchè la località è diventata troppo costosa.

Non ci siamo tuttavia ridotti ad una prospettiva strettamente economicista, né ad una lettura dei sintomi. Alla dinamica conquistatrice della dominazione capitalista dello spazio si oppone l'utopia vissuta che confronta le contraddizioni e le soluzioni di continuità nel seno stesso della realtà sociale. La dialettica della scelta utopistica proietta nello spazio geografico soluzioni molto differenti a seconda dei tempi e dei luoghi, dopo lo steccato riservato agli iniziati al caravanserraglio cosmopolita ed eterogeneo. Tuttavia, per un movimento ricorrente, riappaiono sempre gli stessi intenti: creare uno spazio di dimensioni umane, diffe-

rente tanto dalla megalopoli quanto dal deserto rurale, sufficientemente vasto da permettere ai partecipanti relazioni viso a viso. Il contrasto tra questo intento ed il suo risultato si traduce nel carattere effimero dello spazio conquistato, segno del trionfo dei gruppi dominanti.

La permanenza della pratica utopistica, la sua capacità ad adattarsi a terreni di lotta sempre differenti, l'approfondimento del suo spazio

simbolico sono comunque a loro volta un trionfo della vitalità. Da questo punto di vista, aprendo incessantemente un'altra problematica, ma anche un nuovo terreno di battaglia, gli "ambienti liberi" sfuggono alle regole stabilite e appaiono quindi come luoghi che non si trovano in nessun posto. Meritano veramente il nome di utopia.

(traduzione di Gianluigi Castelli)

NOTE

- (1) Ma esse sono anche mitiche.
- (2) Il termine libertario, più elastico, ingloba una serie di esperienze che possiamo riunire in ragione della parentela o della continuità delle loro prospettive.
- (3) *The Regenerator*, comparso a New York poi a Fuit Hills dal 1844 al 1848.
- (4) La transizione della comunità utopistica ad agglomerazione tradizionale, spesso dovuta all'afflusso di una popolazione più conservatrice, è la forma più abituale. È quindi impossibile indicare date precise di morte.
- (5) Lewis Yablonsky, *The violent Gang*, Macmillan, 1962 e Penguin 1966. Cfr. *Problèmes Politiques et Sociaux*, n. 117 (10-17 marzo 1972), La Documentation française, Paris.
- (6) R. W. Cross, *The Burned-Over District*:

the Social and Intellectual History of Enthusiastic Religion in Western New York, 1830-1865 - Ithaca (N.Y.) - 1950.

(7) Laurence Veysey, *The Communal Experience. Anarchist and Mystical Counter-Cultures in America*, New York: Harper & Row, 1973, p. 184.

(8) Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, Gallimard (1969), p. 61.

(9) Ciò attesta, sia detto en passant, che l'anarchismo non è un sistema filosofico. Al contrario, il carattere essenzialmente negativo della sua dottrina antiautoritaria ha permesso ai suoi partigiani di scegliere la loro concezione del mondo a seconda della loro epoca e del loro ambiente. Lontana dall'imporre un modello di società uniforme ed esclusivo, la norma libertaria sembra compatibile con progetti molto dissimili.

centro studi libertari

"G. Pinelli"

Il Centro Studi Libertari s'è costituito alla fine del 1976.

Scopo del Centro è quello di contribuire alla creazione di un'area culturale propriamente libertaria, che sappia opporsi con coraggio e lucidità critica al conformismo delle vecchie e delle nuove accademie.

Le attività del Centro si articolano in:

- A) Biblioteca, emeroteca, archivio documenti;
- B) Promozione, stimolo, svolgimento di studi e ricerche,
- C) Organizzazione di convegni ed incontri di studio;
- D) Pubblicazione di un bollettino, di dispense, di relazioni finali delle ricerche, ecc.

Oggetto sia delle ricerche, sia dei libri, giornali ed altro materiale d'archivio è in particolare ciò che rientra nei seguenti quattro settori d'interesse prioritario:

- 1) Storia e pensiero del movimento anarchico e dei movimenti libertari;
- 2) Fermenti antiautoritari contemporanei nelle scienze umane;
- 3) Manifestazioni antiautoritarie nel conflitto sociale contemporaneo;
- 4) Dinamica socio-economica contemporanea, con particolare riferimento al fenomeno tecno-burocratico.

La biblioteca dispone già della quasi totalità dei libri ed opuscoli in lingua italiana relativi al punto 1), delle collezioni complete dei più importanti periodici anarchici e di un gran numero di periodici minori e numeri unici anarchici italiani, in originale o in microfilm.

Il Centro ha organizzato:

- nel settembre 1976 un **convegno internazionale di studi bakuniniani**
- nel settembre 1977 un corso teorico-pratico di grafica per militanti
- nel gennaio 1978 un seminario su «mass-media e comunicazione libertaria»
- dal gennaio al giugno 1978 un corso di esperanto
- nel marzo 1978 un **convegno internazionale di studi sui «nuovi padroni»**
- nel novembre 1978 una giornata di studi su Armando Borghi
- nel marzo e nel giugno 1979 due giornate di studio su «anarchismo e autogestione»
- nel settembre 1979 un **convegno internazionale di studi sull'autogestione**
- nel febbraio 1980 un seminario su «anarchismo e diritto»
- nel maggio 1980 un seminario su «istituzioni e immaginario sociale»
- nel settembre 1980 un seminario su «anarchismo ed etica»
- nel marzo 1981 un convegno su «attualità di Kropotkin»
- nell'aprile 1981 un seminario su «l'ecologia della libertà»
- nel maggio 1981 un seminario su «i fondamenti del pensiero anarchico»

Domenica 27

10,00-11,30 **Relazioni**

Luciano LANZA: Al di là dell'economia

Riccardo MARIANI: Utopia e città

Massimo LA TORRE: Il pianto e l'utopia

Fernando AINSA: Utopia, terra promessa, emigrazione, esilio.

11,30-13,00 **Discussione**

15,00-16,30 **Relazioni**

Paolo MANCINI: Utopia come liberazione del linguaggio

Alberto ARGENTON: Utopia e creatività

Roberto AMBROSOLI: Sesso, immaginario, utopia

Ronald CREAGH: Le utopie vissute: le comunità libertarie americane

16,30-17,30 **Discussione e chiusura**

volontà

rivista
anarchica
trimestrale

anno XXXV n.3
spedizione in
abbonamento postale
Gruppo IV Treviso

Nico
Berti

La dimensione utopica
nel pensiero anarchico

Eduardo
Colombo

L'utopia contro
l'escatologia

Franco
Crespi

Progetto sociale,
differenza, utopia

Luciano
Lanza

Al di là dell'economia

Roberto
Guiducci

Utopia e futuro

Murray
Bookchin

Utopismo e futurismo

Marianne
Enckell

Digressioni incompiute
sul moto perpetuo

Carlos Peregrin
Otero

Concetti e termini dell'utopico:
messianesimo, donchisciottismo, anarchismo

Fernando
Ainsa

Utopia, terra promessa,
emigrazione ed esilio

Massimo
La Torre

Il pianto e l'utopia

Ronald
Creagh

Utopie vissute: le comunità
libertarie negli stati uniti

