

MARINA D'AMATO
(A CURA DI)

UTOPIA 500 ANNI DOPO

6 COLLANA
PEDAGOGIA INTERCULTURALE
E SOCIALE



Roma TrE-Press
2019

Università degli Studi Roma Tre
Dipartimento di Scienze della Formazione

Collana
Pedagogia interculturale e sociale
6

UTOPIA 500 ANNI DOPO

a cura di
MARINA D'AMATO



Roma TrE-Press

2019

Direttori della Collana:

Marco Catarci, Università degli Studi Roma Tre

Massimiliano Fiorucci, Università degli Studi Roma Tre

Comitato scientifico:

Marco Catarci, Università degli Studi Roma Tre

Massimiliano Fiorucci, Università degli Studi Roma Tre

Giuditta Alessandrini, Università degli Studi Roma Tre

Anna Aluffi Pentini, Università degli Studi Roma Tre

Gabriella D'Aprile, Università degli Studi di Catania

Silvia Nanni, Università degli Studi L'Aquila

Nektaria Palaiologou, University of Western Macedonia

Edoardo Puglielli, Università degli Studi Roma Tre

Donatello Santarone, Università degli Studi Roma Tre

Alessandro Vaccarelli, Università degli Studi L'Aquila

Impaginazione e cura editoriale: Libreria Efestò

Elaborazione grafica della copertina: Mosquito mosquitoroma.it **MOSQUITO**[®]

L'opera da cui è tratta la copertina

è "Fast Wood" di Federico Marcoaldi

Edizioni: Roma **TrE-Press**

Roma, novembre 2019

ISBN: 978-88-32136-75-3



<http://romatrepress.uniroma3.it>

Quest'opera è assoggettata alla disciplina *Creative Commons attribution 4.0 International Licence* (CC BY-NC-ND 4.0) che impone l'attribuzione della paternità dell'opera, proibisce di alterarla, trasformarla o usarla per produrre un'altra opera, e ne esclude l'uso per ricavarne un profitto commerciale.

*Per Clotilde,
con la speranza che viva
in una società animata da un'utopia
che rappresenti un sogno condiviso.*

SOMMARIO

MARINA D'AMATO, <i>Introduzione</i>	7
RIFLESSIONI	
BERNARDO CATTARINUSSI, <i>L'eredità delle Utopie</i>	15
LAURA TUNDO FERENTE, <i>Orientare utopicamente le "globalizzazioni": l'esempio di T. More</i>	23
FRANCESCO TOTARO, <i>Linee di antropologia nell'Utopia di More</i>	33
SERGE LATOUCHE, <i>Utopia e totalitarismo: da More alla decrescita</i>	43
TEMI	
ROBERTO CIPRIANI, <i>Le religioni nell'Utopia di Tommaso Moro</i>	53
LUIGI PUNZO, <i>Utopia e l'idea della genesi di tolleranza</i>	63
KATIUSCIA CARNÀ, <i>L'Utopia del cambiamento sociale: tra migrazioni e dialogo</i>	73
FEDERICO FIORELLI, <i>Utopia o dystopia: day after tomorrow or day without tomorrow? L'automazione tra liberazione nel lavoro e fine del lavoro</i>	85
EDMONDO GRASSI, <i>Utopie artificiali di un futuro presente</i>	93
ALICE DAL GOBBO, <i>L'Utopia ecologica come costruzione di futuro: verso un mondo radicalmente altro?</i>	109
DARIO ALTABELLI, <i>L'Utopia necessaria. La dimensione utopica della conoscenza sociologica</i>	121
PIER PAOLO BELLINI, <i>La società dell'umano</i>	135
ANGELA MARIA ZOCCHI, <i>Utopia versus metafora?</i>	145
MARINA D'AMATO, <i>Dall'Utopia ai miti</i>	159

Introduzione

Quando apparve nel 1516 *L'Utopia* di Tommaso Moro voleva, secondo i più, esprimere il sogno rinascimentale di una società perfetta, in cui la cultura avrebbe dovuto regolare la vita degli uomini.

Un sogno, una rappresentazione mentale espressa attraverso un racconto di viaggio affidato a Itlodeo, che in greco significa colui che racconta bugie e che descrive e interpreta un ottimo luogo – dal greco *eutopia* –, oppure un non luogo, se *outopia* è l'origine del neologismo. Per noi contemporanei, la definizione più attuale è forse rintracciabile nell'ambiguità delle due possibilità del termine: un ottimo luogo che non è in nessun luogo?

Quella straordinaria 'isola che non c'è' è descritta ampiamente in uno spazio formata da cinquantaquattro città molto ben governate da abili magistrati e popolate da abitanti che lavorano poco, mai più di sei ore al giorno, producendo tutto ciò che serve per vivere, prelevando dai granai comuni secondo le proprie necessità. Individui tolleranti, pacifici, privi di avidità, gli abitanti di questa città/isola ideale non hanno altri bisogni materiali, se non quelli che soddisfano facilmente nella vita comunitaria, facendo attenzione alle regole, persino a quelle dell'opportuna limitazione delle nascite. Il loro tempo libero è dedicato alla lettura, allo studio, alla musica, in termini contemporanei a realizzare l'ultima tappa dei bisogni di Maslow: la realizzazione di sé.

Cosa resta di questo sogno straordinario nell'inconscio collettivo 500 anni dopo?

Viviamo forse, in Occidente, nel paese della cuccagna? Abbiamo raggiunto una condizione così diffusa di benessere tale da non poter più essere capaci di desiderare qualcosa? Nonostante le drammatiche ineguaglianze, da un punto di vista quantitativo, si soffre di più per l'obesità che per la fame. Perché dovremmo inventarci in questo scenario nuovi modelli politici?

Forse ha ragione Rutger Bregman che, nel suo *Utopia for Realists: And How We Can Get There* (2018), per individuare le cause e opporsi al cinismo contemporaneo segnato dall'astensionismo. In sintonia con le analisi del sociologo Eric Olin Wright che propone nel suo *Utopies réelles* (2017) un progetto pragmatico di utopia realista: uno stipendio per tutti, un'autogestione municipale, la possibilità di mettere in comune le conoscenze su Wikipedia, strumenti capaci di trovare interstizi di libertà di un modello capitalista, tutti mezzi utili per realizzare piccole metamorfosi e sedimentare prassi per un avvenire migliore.

L'utopia inventata da Moro nel 1516 era nata come un esercizio letterario per criticare il modello di vita dell'epoca, ma si è trasformata, nel tempo, per esempio con la nascita e l'affermazione del socialismo nel 19° secolo, in un genere non più narrativo, ma in un progetto concreto di possibile vita individuale e collettiva.

Verso la metà dell'Ottocento, quando si diffusero tali idee, sorsero, in Occidente, molte comunità fondate sui principi di egualitarismo o di ideali cristiani. La Cecilia fu una delle comuni italiane più note implementate negli Stati Uniti. Nel corso del 20° secolo, il fenomeno degli hippy idealizzava al suo interno un sistema autarchico di convivenza, ma le comuni degli anni '60 che rifiutavano la logica del consumismo e il potere dei media sono finite quando i loro protagonisti si sono adeguati alla realtà e alla pressione del mondo circostante.

Resistono oggi piccole utopie concrete che si riscontrano soprattutto a livello locale: piccoli mondi attenti all'ambiente o comunità che trascendono dalla proprietà privata mettendo tutto in comune esistono ancora unite prevalentemente da spirito religioso o cooperativo.

Ernest Block è stato il primo ad usare l'espressione di utopia concreta in un testo dal titolo *Il principio speranza*, in cui descrive come lo sfruttamento delle possibilità oggettive del reale e la lotta per la loro concretizzazione sia la sintesi di un'utopia concreta.

Ad oggi, in un momento in cui nonostante nuovi sovranismi e nuove forze rivoluzionarie si esprimono per l'ambiente o per il miglioramento della vita individuale, le utopie realiste/concrete si manifestano come la terza via verso il post capitalismo. Tra queste il mito dell'individuo, del suo benessere, della sua unicità sta producendo un movimento utopico, almeno per ora: quello del transumanesimo. Si tratta di un progetto sempre più condiviso di miglioramento delle capacità fisiche, intellettuali e morali degli individui, anche con l'ausilio delle biotecnologie. Si parla, si scrive, si teorizza, ma soprattutto si discute di un postumanesimo come un modo di pensare che contempla l'avverarsi di una nuova specie a seguito

della realizzazione di un simile progetto. Un profeta di questo movimento utopico, è Eric Draxler che nel 1986 ha pubblicato *Engines of Creation. The Coming Era of Nanotechnology*, che ha individuato nelle nanotecnologie capaci di trasformare profondamente l'essere umano una nuova era ponendo una questione inquietante. Sebbene entusiasta di questa possibilità della scienza, si interrogò sulla possibilità della perdita di controllo di questa tecnologia che avrebbe potuto permettere a dei nanorobot di trasformare la Terra in una massa indifferenziata di 'gelatina grigia'. Da allora le speranze di un mondo felice e le paure della nostra stessa estinzione non cessano di accompagnare le speculazioni sul postumanesimo, ragionamenti che si orientano sempre più sulle possibilità di sviluppo futuro dell'intelligenza artificiale e della bioingegneria genetica. A questo proposito, un'idea che intimorisce è che un giorno, le macchine potrebbero divenire più intelligenti degli uomini e forse capaci di condizionarli sino al loro annientamento. Il mondo diventerebbe allora davvero postumano ma, d'altro canto, si può anche constatare più serenamente, che al momento attuale non ci sono i presupposti che le macchine saranno un giorno capaci di essere autonome. Si fa strada con forza una corrente di pensiero che critica l'intenzione primaria del postumanesimo: quella di migliorare la condizione degli uomini trasformandoli. Francis Wolff sostiene che non c'è nulla di meglio per un umano che essere pienamente umano e Olivier Rey evidenzia come simili speculazioni interpretano in qualche modo le difficoltà di una società sempre più governata dalla competizione e alla ricerca di performance. Rispetto l'utopia, rimane il dilemma primordiale: utopia come ottimo luogo o non luogo, tradotto, questa volta, nei termini di una perfetta società delle macchine che riafferma la fiducia nell'assolutismo scienziata e una posizione conservatrice fondata sull'immutabilità dell'umano? A cinquecento anni dall'utopia di Moro non vi è una via più duttile capace di riflettere sulle trasformazioni future dell'umano?

Nel convegno sono state affrontate queste e altre questioni, molte sono rimaste aperte suggerendo, ancora una volta, che la risoluzione di un problema ne propone uno nuovo, così come teorizzato nella logica della scoperta scientifica di Popper (1934), continuiamo in quanto umani a pensare, a sognare, a criticare, a validare e, in funzione dei tempi, ad inventare nuove utopie.

Nel volume sono raccolti materiali del convegno *Utopia. 500 anni dopo*, tenutosi a Roma, presso l'Istituto "Luigi Sturzo", in data 11 ottobre 2016. Di seguito, una sintesi degli interventi.

Dario Altobelli, avvalendosi dello scritto di More, pone in essere la necessità di ripensare la sociologia come forma di conoscenza orientata al miglioramento delle condizioni di vita degli esseri umani attraverso l'uso consapevole della responsabilità e della speranza, in una società dove l'equilibrio ecologico è stato intaccato da un inquinamento globale forse giunto a un punto di non ritorno, dove i conflitti sono globalmente estesi, dove disuguaglianze e povertà divengono i nuovi parametri di misura del benessere.

Pier Paolo Bellini conduce una riflessione sulle dimensioni fondamentali della struttura umana, quella naturale, quella culturale e quella sociale, ponendosi il quesito di quale sia maggiormente a rischio nella società della globalizzazione, avvalendosi di uno studio svolto su giovani "aspiranti medici", con il fine di cogliere importanti indicazioni su come oggi viene rappresentata la realizzazione del sé.

Katuscia Carnà stabilisce una connessione tra Gottman e More in un dialogo avente come tema il modello dell'attuale società contemporanea, mettendo in enfasi gli aspetti della multietnicità e multireligiosità, attraverso la rilettura di opere d'arte moderne quali chiavi di lettura della società secondo una prospettiva utopica di un mondo possibile, di soluzioni diverse per una realtà nuova e plurale.

Bernardo Cattarinussi studia la costruzione dell'utopia e della sua valenza sociologica, quale strumento per l'individuazione di un disagio collettivo contro cui porre in essere una struttura sociale alternativa, fondata su principi nuovi, in grado di mutare i paradigmi valoriali di una data comunità, sino ad affermare che la funzione principale delle utopie moderne sia quella di individuare in un iniziale, latente o manifesto disagio la possibile critica delle condizioni socioeconomiche dell'assetto sociale in cui si vivere.

Roberto Cipriani conduce una riflessione sulla dimensione religiosa presente nell'opera di More, il quale partendo dalla concezione monoteista, anticipa la situazione contemporanea del pluralismo delle religioni e della loro azione pervasiva, che arriva anche in zone lontane dai loro centri originari di sviluppo.

Alice Dal Gobbo analizza la presente crisi ecologica e l'evidente incapacità del nostro sistema socioeconomico di farvi fronte utilizzando come categorie di valutazione due tipologie di utopia ecologica: quella dello *sviluppo sostenibile* e quella legata ad un cambiamento *radicale* dell'organizzazione socioeconomica e culturale.

Federico Fiorelli riflette sul cambiamento sociale apportato dalle nuove tecnologie, in particolare sull'automazione del lavoro e sull'introduzione di robot all'interno dei processi produttivi, contemplando due prospettive differenti, l'una relativa alla possibile emancipazione dell'individuo dalle

tribolazioni fisiche e psicologiche del lavoro, l'altra, in seguito della rivoluzione digitale, relativa alla diffusione di visioni alternative che mettono in discussione i prodigi occupazionali della tecnica per rimmergere la società nel pantano di una futura *jobless growth*.

Edmondo Grassi indaga il genere utopico e la sua controparte negativa, il distopico, i quali vivono in un rapporto dialogico e dicotomico, rappresentando da sempre due ambiti dell'immaginario nei quali l'individuo ha cercato risposte alla possibile degenerazione della propria realtà e alle future soluzioni. L'intento è di delineare le caratteristiche dei nuovi modelli utopici/distopici nella società contemporanea, focalizzando l'attenzione sul rapporto tra società reale e mondo artificiale, tra cultura e mutamento, etica e programmazione. La fusione tra categorie duali che si risolvono in una simbiosi tra biologico e meccanico: una realtà aumentata che tende verso un nuovo continente, dove decadono i confini di spazio e tempo, implode l'antropocentrismo e sovrappone i due mondi, dove l'essere umano incontra l'intelligenza artificiale.

Serge Latouche discorre sulla valenza della parola entropia e sulla sua relazione con quella di utopia nella società contemporanea, focalizzando il suo studio sul concetto di decrescita, quale orizzonte utopico di senso necessario e una sfida, con il pericolo di finire in una forma di totalitarismo.

Luigi Punzo delinea i contorni e i contenuti delle diverse religioni praticate dagli utopiani, che rappresentano una sintesi del sentimento religioso nel suo manifestarsi nello sviluppo della storia della civiltà umana, facendo da sfondo al naturalismo deistico e al sostanziale pluralismo che caratterizza la cultura come la pratica religiosa di quella popolazione, divenendo confronto e parallelo con una sensibilità religiosa riscontrabile nel quotidiano del XXI° secolo.

Francesco Totaro evidenzia una visione dell'umano che intreccia lavoro, azione e contemplazione, mettendo in risalto come sia possibile imparare dallo scritto di More un correttivo alla visione unilaterale dell'umano, cioè a quella visione che enfatizza in modo abnorme la dimensione 'oggettivante' e costringe la ricchezza antropologica nella morsa di un produrre-consumare fine a se stesso.

Laura Tundo Ferente offre una riflessione sulla valenza dell'utopia come elemento capace di penetrare nell'ambiguo significato delle globalizzazioni contemporanee, non allo scopo di elaborare la perfezione, ma per dare orientamento e direzione ai processi di unificazione come alle discontinuità che esse generano.

Angela Maria Zocchi propone un contributo incentrato sull'utopia della decrescita come superamento del modello di sviluppo che, per secoli,

ha dominato il pensiero occidentale: la metafora della crescita. L'intento è di analizzare due principali prospettive: una più moderata, che continua a usare la metafora della crescita riconfigurandone senso e significato, attraverso aggettivazioni quali intelligente, inclusiva, sostenibile; un'altra più radicale, che ha intenzionalmente abbandonato l'idea della crescita optando per l'utopia della decrescita.

Marina D'Amato

RIFLESSIONI

Bernardo Cattarinussi

L'eredità delle Utopie

Abstract:

A distanza di un secolo dalla creazione delle ultime utopie si potrebbe tracciare il percorso che hanno fatto le varie immagini di mutamento radicale delle singole strutture e delle varie istituzioni sociali preconizzate dagli utopisti lungo tutta l'età moderna. Il punto di partenza delle utopie scritte, infatti, era l'individuazione di un "male", di un "peccato sociale", causa di un assetto sociale negativo contro cui si proponeva una struttura sociale alternativa, fondata su principi nuovi e in grado di rendere felici gli abitanti della futura comunità. La funzione principale delle utopie moderne viene così individuata in una iniziale, latente o manifesta, critica delle condizioni socioeconomiche dell'assetto sociale in cui si trovava a vivere l'autore. Non a caso la prima utopia dell'età moderna, quella di Thomas More, si compone di due parti: una dedicata all'analisi critica delle condizioni della convivenza sociale e politica dell'Inghilterra dei primi anni del Cinquecento e l'altra alla proposta della creazione di un sistema sociale basato su modalità di vita associata completamente diverse o addirittura opposte rispetto a quelle esistenti. L'altro aspetto comune delle ideazioni utopiche, ma anche delle creazioni ideologiche di tutto l'Ottocento, è quello della volontà di dare una prospettiva di felicità ai possibili futuri abitanti della nuova comunità (Prandstraller 1978). Questa pratica è continuata anche nella prima metà del Novecento, come ha simpaticamente ricordato il giornalista Demetrio Volcic, mitico corrispondente da Mosca dagli anni Sessanta ai Novanta, il quale raccontava di aver cambiato quattro volte la residenza lungo la prima parte della sua vita, senza mai muoversi di casa (Franz Joseph Strasse, Via Roma, Berlin Strasse e Uliza Tito), nel senso che ogni regime che si era succeduto nell'area adriatico-balcanica settentrionale prometteva agli autoctoni, dopo, naturalmente, una breve fase di inevitabili sacrifici, il sicuro raggiungimento di uno stato di benessere simile alla beatitudine (Cattarinussi 2016).

Parole chiave: Utopia, Eredità, Lavoro, Devianza, Politica

A century after the creation of the last utopias, one could trace the path that made the various images of radical change of the single structures and the various social institutions predicted by the Utopians throughout the modern age. The starting point of written utopias, in fact, was the identification of an "evil", of a "social sin", the cause of a negative social structure against which an alternative social structure was proposed, founded on new and able principles. make the inhabitants of the future community happy. The main function of modern utopias is thus identified in an initial, latent or manifest, critical of the socio-economic conditions of the social structure in which the author lived. It is no coincidence that the first utopia of the modern age, that of Thomas More, consists of two parts: one dedicated to the critical analysis of the conditions of social and political coexistence in England in the early sixteenth century and the other to the proposal of the creation of a social system based on associated ways of life completely different or even opposed to existing ones. The other common aspect

of the utopian ideas, but also of the ideological creations of the entire nineteenth century, is that of the desire to give a prospect of happiness to the possible future inhabitants of the new community (Prandstraller 1978). This practice continued also in the first half of the twentieth century, as the journalist Demetrio Volcic, mythical correspondent from Moscow from the sixties to the nineties, who recalled having changed residence four times during the first part of his life, without ever moving around the house (Franz Joseph Strasse, Via Roma, Berlin Strasse and Uliza Tito), in the sense that every regime that had taken place in the northern Adriatic-Balkan area promised to the natives, after, of course, a short phase of inevitable sacrifices, the secure achievement of a state of wellbeing similar to bliss (Cattarinussi 2016).

Keywords: Utopia, Legacy, Work, Deviance, Politics

Non tutte le utopie sono uguali

Nei quattro secoli dell'età moderna sono state prodotte numerose descrizioni di questi stati immaginari ma felici e alcuni autori hanno tentato di vederne le caratteristiche comuni. Dahrendorf, ad esempio, si è soffermato sull'assenza di cambiamento: le costruzioni utopiche non si ancorano che ad un passato molto nebuloso e non hanno futuro: sono quindi ucroniche oltre che utopiche. Un secondo aspetto pare l'uniformità ovvero il consenso generalizzato sui principi e valori della nuova società: gli outsider non possono essere prodotti della struttura sociale dell'utopia, ma casi devianti, patologici, frutto di qualche malattia eccezionale. Altri autori hanno messo in luce l'astrattezza della progettazione; il geometrismo delle varie città descritte; la vita associata concepita come esperienza collettivistica improntata ad un regime totalitario; l'insularismo, che risponde al bisogno di preservare una comunità dalla corruzione esterna e di offrire un mondo chiuso, simile a un cosmo miniaturizzato in cui regnano leggi specifiche che sfuggono al campo magnetico del reale; l'ascetismo e il disprezzo per il lusso; la credenza nel valore pressoché supremo dell'educazione. Un procedimento rinvenibile in numerose utopie è l'inversione pura e semplice della realtà per cui i vecchi tornano giovani, rinverdendo così il mito dell'eterna giovinezza, l'oro è un metallo disprezzato e le donne fanno la corte agli uomini. Mentre il penultimo aspetto non ha avuto seguito nella vita reale, l'isolamento autarchico si è perduto nei marosi della globalizzazione, il feticcio del lusso ha contaminato la cultura di intere popolazioni precedentemente forzate allo stoicismo consumistico e l'uomo postmoderno, da primitivo e rozzo cacciatore di gonnelle, sta diventando sempre più preda inconsapevole delle spire femminili.

Utilizzando la ben nota tecnica del campionamento a valanga, è stata analizzata una quarantina di queste proposte di società immaginarie. Il trattamento delle singole istituzioni sociali, come la famiglia, la proprietà privata, la stratificazione sociale, ha consentito di formulare una tipologia degli utopisti in base al loro desiderio di eliminare totalmente o semplicemente correggere il peso di queste singole strutture. Si possono così individuare i “conservatori”, come Fourier e Francesco Patrizi da Cherso, che mantengono nelle loro città ideali la proprietà privata, la famiglia e una certa disuguaglianza sociale. Alla schiera dei “riformisti” appartengono autori, come Fénelon e Wells, che limitano il peso della proprietà privata, sono favorevoli al mantenimento dell’istituzione familiare e di una stratificazione sociale in un diverso numero di classi. Alla categoria dei “livellatori” appartengono gli utopisti, come More o Cabet, che eliminano dai loro stati ideali la proprietà privata, instaurano l’uguaglianza e mantengono la famiglia. Un ristretto numero, che potremmo definire dei “rivoluzionari”, come Morris e Skinner, abolisce la proprietà privata, elimina le classi sociali e limita le funzioni della famiglia. Vi è infine la categoria degli “egualitaristi assoluti”, come Doni e Campanella, che propongono l’abolizione della famiglia e della proprietà privata nonché l’instaurazione della più completa uguaglianza. Lungo l’età moderna, quindi, sono stati proposti modelli alternativi simili in presenza di differenti passaggi storici. Questa considerazione porta a ritenere l’utopia un elemento metastorico, che si esprime con modalità diverse riconducibili all’aspirazione dell’uomo ad una società non soltanto migliore di quella in cui si dipana storicamente la sua esistenza, ma capace di creare uomini nuovi con i suoi differenti modelli istituzionali (Cattarinussi 1976).

Il male sociale da estirpare

L’ideazione di un’utopia nasce fundamentalmente da una visione critica delle condizioni umane e sociali di un certo momento storico, come nell’archetipo rappresentato cinque secoli fa dall’Utopia di Thomas More. Nel tratteggiare le linee strutturali del suo stato ideale l’utopista si preoccupa anzitutto di eliminare la causa o le cause ritenute responsabili della negatività istituzionale. Questa eziologia può comprendere sia aspetti legati alla personalità individuale che dimensioni strutturali. Sul piano psicologico alcuni utopisti fanno riferimento a sentimenti come “l’amor proprio” o l’orgoglio o la mancanza di solidarietà: in buona sostanza quindi un orientamento ego-centrato, quello che oggi potremmo definire narcisismo. Contro

questo sentimento prevalente è raccomandata evidentemente una forte presenza dell'elemento educativo. L'educazione quindi, indirizzata a tutti i cittadini, viene ritenuta in grado di poter trasformare radicalmente le attitudini dei singoli dall'egoismo individuale alla cooperazione comunitaria. Relativamente al piano strutturale gli strali degli utopisti si indirizzano verso la disuguaglianza sociale e soprattutto verso la tirannia della proprietà privata. L'invadenza di questa istituzione è stata criticata anche nell'ambito della tradizione del socialismo auto-definitosi "scientifico", con tentativi concreti di realizzazione di proprietà collettive al posto di quelle parcellizzate di tipo individuale o familiare, esperimenti su larga scala statale che le vicende storiche dell'ultima decade del ventesimo secolo hanno fatto sorprendentemente scomparire, con la contemporanea comparsa di esempi clamorosi di appropriazioni vistose di stampo vebleniano.

Sul piano della disuguaglianza sociale si potrebbe sostenere che lungo il ventesimo secolo vi sia stato uno spostamento dalla contrapposizione di due classi nel mondo occidentale alla suddivisione planetaria, come hanno rilevato in successione Marcuse, Galtung e Bauman, tra aree privilegiate e aree di esclusione con l'emergenza all'interno di queste ultime di nuclei disseminati a macchia di leopardo di rapido arricchimento dovuto soprattutto al possesso di materie essenziali per lo sviluppo economico e tecnologico.

Il lavoro

In generale la preoccupazione degli utopisti verso l'attività lavorativa è stata quella di renderla obbligatoria per tutti. Inoltre, data la scomparsa di classi parassitarie, il numero delle ore lavorative diminuisce di molto: si va dal vago "poco" all'indicazione precisa di 4-6 ore giornaliere. Naturalmente il lavoro deve essere gioioso, vario e mai frustrante. Come sappiamo, l'eliminazione del carattere alienante del lavoro è presente, oltretutto negli utopisti, anche in altri numerosi filoni di pensiero sviluppatasi in epoca industriale. Con lo sviluppo dell'automazione si era preannunciato l'avvento di una futura società del tempo libero, auspicata anche da futurologi come Ferraro e da sociologi come De Masi. Questa previsione, però, si è rivelata una distopia, nel senso che per una fascia preponderante della generazione giovanile si può parlare di ozio forzato, oppure una vera e propria "utopia tecnica", che nemmeno la fase elettronica è riuscita a cambiare. Anzi proprio lo sviluppo incontenibile dell'informatica sembra essere un fattore predisponente alla nuova dipendenza da lavoro, che comincia a interessare

alcune fasce della popolazione con ruoli di responsabilità organizzative e manageriali (Blasutig 2013).

La devianza

La maggior parte delle utopie non prende in considerazione il fenomeno della devianza forse perché l'utopista si rifiuta inconsciamente di pensare che nel suo sistema ideale perfetto si possano verificare fenomeni di mancata accettazione delle norme create da un legislatore geniale o dall'intero gruppo sociale. D'altronde anche nella cosiddetta utopia concreta realizzatasi nell'Unione delle Repubbliche Socialiste Sovietiche chi criticava il sistema era considerato semplicemente un pazzo e come tale veniva trattato. Dalla società ipotizzata dagli utopisti sono banditi, oltre a ladri, assassini, oziosi e avvocati, in alcuni casi anche i cosiddetti devianti non responsabilizzati, come sono stati definiti gli handicappati fisici o mentali (Cattarinussi 1998). Fortunatamente si può dire che a partire dalla seconda metà del Novecento è subentrata nella coscienza collettiva e successivamente nelle espressioni legislative una cultura della protezione e dell'integrazione, che ha sostituito un lungo periodo storico precedente di esclusione, abbinato talvolta a fasi più acute di eliminazione fisica.

Il genere

Il tema dei rapporti fra i generi è toccato, tranne qualche sorprendente esempio sporadico, soprattutto a partire dall'Ottocento, quasi anticipando solamente di un secolo gli scritti ideologici e i movimenti sociali che stanno portando uomini e donne alla completa parità, almeno nei paesi che si affacciano sulla parte settentrionale dell'oceano Atlantico. Si può asserire pertanto che per quanto riguarda questo ambito gli utopisti dell'Ottocento si siano rivelati dei veri e propri profetici antesignani (Cattarinussi 1987).

Il regime politico

In generale gli utopisti sono orientati a ridurre fortemente nelle loro proposte di società alternative il peso del potere politico e l'invadenza dell'apparato burocratico, previsione che nella società postmoderna è andata totalmente disperdendosi. Meriterebbe invece una qualche riconsiderazione

la proposta, avanzata da un paio di utopisti, di affidare il reggimento della cosa pubblica ad una élite appositamente addestrata, senza legami di tipo familiare. Questi samurai, analogamente ai Gesuiti, “non possono né bere né fumare né praticare il commercio ma praticare la castità, fare un bagno freddo quotidiano (utile per calmare la “bollenza” di qualche spirito) e ritirarsi in montagna senza libri (adesso si potrebbe aggiungere: senza smartphone) una settimana all’anno”. Con una classe dirigente impostata in questa maniera sicuramente non si sarebbe configurata quella branca della sociologia definita dello scandalo, che ha avuto come antesignano Francesco Battisti, il quale, oltre a Tangentopoli, potrebbe adesso esaminare anche Bancopoli e Immondiziopoli (Battisti 1982).

Un esito perverso: le antiutopie

Uno sbocco delle creazioni utopiche dell’età moderna è stato il proliferare, soprattutto dal secondo Novecento, di antiutopie, vale a dire di scritti che irridono le speranze di un futuro assetto societario, diverso e migliore, oppure che pongono in rilievo i pericoli insiti nella realizzazione delle prospettive contenute nelle ideazioni utopiche. Si tratta quindi di un esito che Boudon definirebbe “perverso”, analogo all’aumento del consumo di droghe dopo una campagna posta in essere per diminuirne l’utilizzazione. L’utopista, infatti, costruisce la sua città ideale “per deduzione”, partendo cioè da un determinato postulato, mentre l’antiutopista agisce “per induzione”, partendo da una rappresentazione auspicata di una società alternativa e ritraendone i probabili prolungamenti futuribili. L’utopia quindi preconizza un modello di società, mentre l’antiutopia denuncia gli sbocchi pericolosi o allucinanti cui può portare la realizzazione del modello medesimo. L’antiutopia utilizza pertanto la convenzione utopica per esprimere uno stato d’animo di disperazione occasionato dalle implicazioni dei sogni utopici. Esempi di queste raffigurazioni pessimistiche possono essere considerati i romanzi “Noi” di Zamjatin, “Il Mondo Nuovo” di Huxley, “1984” di Orwell e “Fahrenheit 451” di Bradbury, che rappresentano un monito contro i totalitarismi, contro gli abusi del potere e contro l’appiattimento della coscienza e la sopraffazione mentale compiuta dalle ideologie. Il declino di una produzione utopica e la contemporanea proliferazione, anche filmica, di quella distopica, il passaggio quindi dalla predizione fiduciosa di un futuro felice alla previsione di disastri sociali incombenti costituiscono un indice di radicale cambiamento negli orientamenti culturali della società postmoderna, che già Weber aveva individuato parlando di società disincantata.

I tentativi di realizzazione

L'utopia è stata considerata ogni orientamento tendente, con il richiamo soltanto all'immaginario ovvero mediante il passaggio alla pratica, a trasformare radicalmente i sistemi sociali esistenti. Il primo è il caso dell'utopia scritta, il secondo quello dell'utopia praticata. Solitamente l'utopia scritta precede l'utopia praticata. La genesi sia dell'una che dell'altra è stata fatta risalire ad un bisogno che sembra aver origine quando l'insoddisfazione di una situazione stimola il desiderio non soltanto di introdurre mutamenti parziali, ma di tentare una trasformazione totale della situazione. Il comportamento di questo tipo può svilupparsi sul piano dell'immaginazione oppure nel ricorso ad una decisione pratica, che ha condotto ad esperimenti effettivamente posti in essere a partire dalle esperienze monacali e settarie medievali. Alcuni di questi gruppi "istituzionalizzarono" il loro stile di vita, diventando comunità sostanziali come i Valdesi delle valli alpine, i Fratelli Boemi o i Taboriti. Nell'Ottocento la tradizione comunitaria si divise in quella di stampo religioso e in quella che si ispirava maggiormente alle idee socialiste e trovò uno sbocco geografico nelle praterie del Nuovo Mondo, mentre dopo la seconda guerra mondiale si è potuto assistere al di qua dell'Atlantico all'esperimento dei kibbutz israeliani e dell'italica Nomadelfia (Gasparini 2002) e al di là delle comuni ispirate alle idee marcusiane della contestazione giovanile. Secondo uno studio comparato di comunità durate più o meno di una generazione, i meccanismi facilitanti sono stati individuati nel sacrificio, nell'investimento, nella rinuncia, nella comunione, nella mortificazione e nella trascendenza. Alla fine della prima decade del Duemila si è svolta, paradossalmente a Milano Due, tempio del capitalismo italiano, una riunione delle comunità utopistiche europee di ispirazione sia religiosa che laico-socialista nonché di appartenenti a gruppi di quartieri urbani orientati alla messa in comune di beni e abilità per il sostegno reciproco e la ripartizione egualitaria di attività utili all'intero gruppo sociale dei residenti (Micheli 2011). Anche le celebrazioni per il cinquecentenario della pubblicazione dell'Utopia di Thomas More, archetipo di tutte le utopie successive, hanno rappresentato un'occasione per una riflessione sullo sviluppo del pensiero utopico e sulla idea mumfordiana che gli esperimenti utopici testimonierebbero le possibilità alternative che le istituzioni esistenti seppelliscono sotto la crosta di vecchie usanze e abitudini.

BIBLIOGRAFIA

- F. BATTISTI, *Sociologia dello scandalo*, Laterza, Bari 1982.
- G. BLASUTIG, *Workaholism: la dipendenza da lavoro*, in B. Cattarinussi (a cura di), *Non posso farne a meno. Aspetti sociali delle dipendenze*, Franco Angeli, Milano 2013.
- B. CATTARINUSI, *Utopia e società*, Franco Angeli, Milano 1976.
- B. CATTARINUSI, *Utopia*, in F. Demarchi, A. Ellena, B. Cattarinussi (a cura di), *Nuovo dizionario di Sociologia*, Edizioni Paoline, Milano 1987.
- B. CATTARINUSI, *L'organization sociale en Utopie*, in G. Saccaro Del Buffa, D.A. Lewis (a cura di), *Utopia e modernità. Le teorie e le prassi utopiche nell'età moderna e postmoderna*, Gangemi, Roma 1998.
- B. CATTARINUSI, *Le espressioni dell'eudemonia*, in M. D'Amato (a cura di), *Ragioni e sentimenti*, Roma Tre Press, Roma 2016.
- A. GASPARINI, *Nomadelfia. Una proposta per la società futura*, in "Futuribili", n. 1-2, 2002.
- P. MICHELI, *Un patto tra noi*, Segrate, 2011.
- G.P. PRANDSTRALLER, *Felicità e società*, Comunità, Milano 1978.

Laura Tundo Ferente

Orientare utopicamente le “globalizzazioni”: l’esempio di T. More

Abstract:

L'*Utopia* di T. More costituisce il primo esempio di come la riflessione utopica riesca a penetrare nell' ambiguo significato delle “globalizzazioni”, non allo scopo di elaborare la *perfezione*, ma per dare orientamento e direzione ai processi di unificazione come alle discontinuità che esse generano.

Parole chiave: Utopia, Globalizzazione, Cultura, Politica

T.More's *Utopia* is the first example of how utopian reflection succeeds in penetrating the ambiguous meaning of globalization, not with the aim of elaborating *perfection*, but with the aim of giving orientation and direction both to the processes of unification and to the discontinuities that that globalizations generate.

Keywords: Utopia, Globalization, Culture, Politics

1. L'ambivalenza delle “globalizzazioni” e la riflessione utopica

Se consideriamo che il bacino delle possibilità evolutive umane non è statico né predeterminato, bensì dinamico, capace di rigenerarsi, legato in qualche misura al caso, ma soprattutto alle capacità dell'uomo di sfidare le condizioni del suo presente, romperne la continuità, impegnarsi nel cambiamento, riconosciamo facilmente che la progettazione utopica e la tensione costruttiva che genera e persegue sono modalità fra le più ampiamente sperimentate per disegnare l'*eu-topos*, il luogo buono e felice, e produrre avanzamento sociale.

Quella che chiamiamo *globalizzazione* – economica, comunicativa, tecnologica – di cui siamo direttamente partecipi, rientra strutturalmente fra quei fenomeni che già altre volte si sono manifestati nella storia: l'Impero romano, l'Umanesimo e Rinascimento, la scoperta del Nuovo

Mondo, l'affermarsi della Scienza moderna, la nascita dello Stato nazionale, ne sono esempi ciascuno a suo modo esemplificativi. Così, dopo la necessaria esplorazione e l'approfondimento della specifica portata e dell'ampiezza della globalizzazione contemporanea, stiamo acquistando consapevolezza di trovarci di fronte a una delle grandi fasi di svolta, a processi *complessi* – nel senso di inseriti in reti di interconnessioni piene di rischi e di illusioni¹ – e *ambivalenti*, dalla doppia valenza: unificante ma anche di frattura e discontinuità rispetto a situazioni comunitarie e sociali consolidate, ai nuclei culturali tradizionali, all'isolamento originario delle popolazioni e delle culture, alle antiche storiche identità. Come confermano le analisi di molti autori, da Morin a Rifkin a Ceruti, le globalizzazioni che nel tempo si sono succedute sono state importanti tappe del percorso umano di “unificazione del mondo”, cui hanno dato ogni volta nuovo slancio comportando inesorabile riduzione delle differenze e omologazione; a un tempo sono state anche processi di frattura della continuità culturale², hanno creato spazi in cui nuove configurazioni identitarie, sociali, istituzionali, politiche si sono insinuate e sono avanzate. La cifra delle globalizzazioni infatti è sempre stata *l'ambivalenza*, un territorio aperto, ambiguo, che doveva ancora definirsi, il cui senso era sospeso fra universi di possibilità che potevano evolvere in direzioni diverse e anche opposte. Quell'ambivalenza poteva innescare processi di costruzione di uno spazio unitario più largo di emancipazione e crescita umana, di perfezionamento morale, di sviluppo delle conoscenze, di interazione pacifica, e/o processi di espropriazione e sfruttamento, di asservimento; distorsioni, conflitti antropologici, economici, istituzionali.

La scoperta del Nuovo Mondo, rappresenta in modo iperbolico l'ambivalente svolta “globalizzante”: mentre ridisegna la geografia fisica, antropica ed economica e unifica lo spazio planetario – il confronto fra le mappe di '400 e '500 ne mostra l'ampiezza e rilevanza – in modo non meno iperbolico provoca discontinuità nel tessuto culturale del Vecchio Mondo coinvolgendo tradizioni, lingue, costumi, religiosità. In questa situazione iperbolica T. More coglie l'occasione di entrare con *Utopia*, con l'intuizione originale di un *ou topos* che è anche un *eu topos* – come si legge nell'*hexastichon*³ –; un luogo *buono e felice* che non c'è, non esiste come

¹ P. DOMINICI, *Dentro la società interconnessa*, F. Angeli, Milano 2014, pp. 103-122.

² Cfr. M. CERUTI, *Il tempo della complessità*, Raffaello Cortina, Milano 2018.

³ Si tratta di sei versi, una piccola poesia, che nell'edizione del 1516 (ed. Yale, New Haven 1965, pp. 20, 430) compariva nel retro del secondo foglio, attribuita scherzosamente al “poeta laureato Anemolio” (il ventoso, vanitoso). Qui *ou-topos* ed *eu-topos* sono definizioni accostate a rimarcare che si racconta di un *non luogo* – *buon luogo*, una città buona

tale, ma i cui caratteri si possono delineare, progettare. Le coordinate del progetto More le trae dall'universale aspirazione umana alla giustizia, alla felicità, alla vita dignitosa, in antitesi alla realtà storica presente, che ai privilegi di pochi vede corrispondere asservimento, degrado, sopruso, umiliazione e miseria materiale dei più. Una proposta etico-politica offerta con i toni leggeri della finzione, del romanzo, del *divertissement* intellettuale, che nondimeno suggerisce una direzione alla fase di svolta, alle sue molte potenzialità e alle sue aperture, un orientamento etico e socio-politico, istituzioni e forme della convivenza per l'“ottima forma di Stato”.

Sembra di poter dire che sia la tensione unificante, sia le discontinuità delle “globalizzazioni”, le loro ambiguità/ambivalenze, costituiscano ancora oggi condizioni favorevoli per lo svilupparsi della riflessione utopica; circostanze storiche opportune per dare senso e orientare i processi di trasformazione in direzione di un avanzamento sociale e politico, di un progresso morale; occasioni per cogliere precocemente i problemi, le distorsioni, gli squilibri via via emergenti in sintonia con i movimenti sociali, per seminare i semi di una giustizia-eguaglianza al passo con la storia, estesa all'intero pianeta; per elaborare proposte e strategie in un'ottica di equità, rispetto, cura dell'ambiente vitale, sostenibilità.

L'esempio che T. More porge con *Utopia* a cinque secoli di distanza è ancora illuminante per i contenuti elaborati sul terreno della critica e della proposta, come per la lungimirante capacità di inserirsi con essi nel processo di rinnovamento che si avvia in quel momento storico.

2. *Il Nuovo Mondo: nuove istituzioni per la nuova geografia planetaria*

Raffaele Itlodeo, la voce narrante di *Utopia*, si descrive come uomo curioso di conoscere che si allontana da famiglia e beni materiali per unirsi a Vespucci in tre dei suoi quattro viaggi. Con altri ventiquattro riesce a farsi lasciare dall'Ammiraglio in un “forte” sperduto nel Nuovo Mondo appena attinto, da dove fortunosamente raggiunge Ceylon e poi Calcutta prima di riuscire, altrettanto fortunosamente, a tornare in patria, il Portogallo, dopo essere entrato in contatto con il Nuovo Mondo, i suoi abitanti, la loro organizzazione sociale e politica; in particolare l'isola di Utopia.

e felice che non esiste, a fronte della iniquità e infelicità di quella che esiste (*Ivi*, p. 240) i cui tratti perversi sono resi nel libro 1 attraverso una descrizione critica tanto acuta e lucida quanto dolente.

Il suo dettagliato racconto della visita dell'isola, che si distende lungo il Libro primo del romanzo, esordisce con la descrizione del senso di cortesia e ospitalità che ha ispirato gli indigeni nell'approccio con i visitatori; della generosità con cui dai loro capi sono stati "forniti viveri e mezzi... e una guida fidata" per il viaggio di esplorazione di quel mondo e di incontro con i nativi che si apprestano a fare; dello scambio di conoscenze, abilità e competenze tecniche, nautiche anzitutto: chiglie carenate e vele di papiro, di canapa o di cuoio da una parte, l'innovativo e straordinario uso dell'ago calamitato per orientarsi in mare, la bussola, dall'altra⁴.

Per la profonda cultura umanistica di More e il suo atteggiamento fiduciosamente riformatore, proiettato verso il miglioramento, per via politica, delle condizioni di esistenza del popolo, condiviso con gli *Oxford Reformers*⁵, i tratti dell'accoglienza sono univoci: l'ospitalità, la cortesia, la generosità, la reciproca apertura laica al sapere e alle abilità altrui caratterizzano anche la natura di queste popolazioni, pur così diverse dagli europei. E la scoperta del Nuovo Mondo che certamente ridisegna lo spazio planetario della Terra, la sua forma fisica, non si limita a implicare solo una questione geografica, piuttosto si spinge a riconoscere la comune umanità di *tutti* i suoi abitanti. Non è all'insegna della "bramosia di potenza e di ricchezza", né dello scopo – centrale invece e portante per la corona spagnola finanziatrice delle esplorazioni colombiane – della conquista, della ricerca dell'oro, della "civilizzazione" dei nativi e della loro conversione che si snoda il racconto. Non è contemplata l'interrogazione sullo statuto (umano?) degli indigeni, che pure occuperà le raffinate intelligenze giuridiche del tempo⁶. Quella che Raffaele Irlodeo descrive è *l'idea* moreana di scoperta geografico-antropologica, non la sua effettiva realtà:

⁴ T. MORE, *Utopia* (1516), libro 1, 7 (tr. it. a c. di L. Firpo, Guida, Napoli 1979, pp. 114-115).

⁵ Si tratta di un umanesimo fondato sulla concezione politica dei classici -da Platone ad Aristotele ai Padri della Chiesa- e sul riconoscimento della "priorità degli interessi pubblici e dell'ideale irenico come fondamento del pensiero e della prassi politica aperti verso l'avvenire, partendo da un'ampia visione storica, che in More raggiungeva proporzioni solo oggi appieno valutabili" (V. ABBUNDO, *Tommaso Moro*, Pironti, Napoli 1962, p. CXVII).

⁶ Al più alto livello delle competenze teologiche e filosofico-giuridiche del tempo si era sviluppata la nota disputa riguardante gli opposti modi di considerare le popolazioni indigene e le trasformazioni dottrinali conseguenti alla scoperta di nuovi Mondi e nuove popolazioni la cui razionalità è definita "debole" e i comportamenti da "insensati et hebetes". Oltre a B. De Las Casas, F. De Vitoria, F. Suarez, *versus* Juan Ginés De Sepulveda, vi aveva preso parte anche il papa Paolo III con la Bolla *Sublimis Deus* (1537). Le importanti argomentazioni giuridiche prodotte in questo dibattito costituirono la base teorica dello "jus gentium".

il nuovo spazio planetario si configura nel racconto come un dover essere ospitale e dialogante; il fulcro del reciproco interesse è nel *conoscere*; le usanze, gli ordinamenti, i modi di vita di quelle genti native rappresentano un'occasione per specchiarsi, per comparare, imparare, scambiare.

Il successivo sviluppo del racconto si colloca così entro una rigorosa cornice metodologica, ovvero entro lo scenario delle istituzioni, degli ordinamenti, dei costumi, delle pratiche attive presso quelle popolazioni in una costante dinamica comparativa con gli istituti sociali e politici, con le forme della vita pubblica e privata, con l'organizzazione della famiglia, del lavoro, della produzione, dei commerci del Vecchio Mondo, l'Inghilterra del tempo. La descrizione e la valutazione di come le loro ricadute plasmino intimamente la società corrono inseparabili in questa dinamica comparativa sia quando guardano all'isola, Utopia, e ne mostrano con ammirazione la società, il suo ordinato andamento, la proiezione alla giustizia delle sue istituzioni, l'operosa efficienza, l'esercizio equilibrato del potere; sia quando lo sguardo critico va alla società, alla politica ai costumi dell'Inghilterra, evidenziandone e stigmatizzandone i vizi, i privilegi, la produzione a cascata di ineguaglianze, le distorsioni del potere, la ricchezza di pochi e la miseria di molti. La discontinuità che la scoperta del Nuovo Mondo ha inferto al pianeta costringendo a ridisegnarne il perimetro geografico ne svela una seconda, antropica, sociale ed etico-politica; il lettore coglie in tal modo il suggerimento che apre ad altri e migliori universi di possibilità; che altre norme, altri modi di vita, altre forme istituzionali, altre relazioni possono esistere.

3. *Istituti e costumi dell'“ottima forma di Stato”*

Guardiamo allora da vicino questi costumi e le istituzioni dell'*ottima forma di Stato*, che – diciamo subito – mai More equipara allo Stato *perfetto*. Per definirli, Itlodeo coniuga un riferimento personale a un dato di riscontro in certo senso oggettivo: quelle degli Utopiani sono le istituzioni “più savie e degne che io conosca”, sostenute da un numero di leggi tanto “limitato” quanto “efficace”, così che “al merito non manchi il riconoscimento e nel livellamento economico tutti vivano nell'abbondanza”⁷.

La prima descrizione/discussione di un istituto normativo che Itlodeo avvia nella narrazione è relativa a un'assenza più che a una presenza, a una negazione e alle sue conseguenze, quella del possesso privato, che dunque

⁷ *Utopia*, cit., libro 1, 58 (tr. it. p. 157).

non è vigente all'interno di quell'ordinamento giuridico. “La *proprietà privata* delle cose e il *denaro* quale misura di tutte le cose” fra gli Utopiani non esistono; non esiste fra loro la figura giuridica del bene posseduto privatamente, così come i popoli europei la conoscono e la praticano da lungo tempo. Ma il significato di questa assenza non può essere colto nella sua vasta portata se non attraverso la comparazione fra i diversi modi di agire individuale, i diversi comportamenti collettivi, i diversi personali atteggiamenti, le usanze e valutazioni di questo popolo e quelli di altre compagini popolari presso cui è “assicurata e tutelata” la proprietà privata dei beni. Il suo significato e la sua portata si possono cogliere cioè solo attraverso la conoscenza dell'enorme condizionamento che quell'istituto esercita sul piano privato e su quello pubblico. La sola sua presenza, infatti, impedisce – dichiara Itlodeo – di distinguerne con chiarezza i presupposti, l'origine, i titolari e introduce un infinito contenzioso per dirimere le inesorabili “liti che innesca”. Come avevano ben visto sia Plutarco nelle sue osservazioni, sia Platone nella sua progettazione legislativa, alla soppressione della proprietà privata e della moneta faceva rapidamente seguito la sparizione delle contese legali, confermando che “la divisione in parti eguali delle sostanze fra tutti i cittadini” rappresentava l'unica via del “comune benessere”⁸.

L'assenza di proprietà individuale garantisce dunque fra gli utopiani il godimento di beni in eguale misura, di un eguale benessere e di buone relazioni umane, non distorte dal conflitto degli interessi personali, e li tutela inoltre dalla caduta in condizione di povertà e dall'inevitabile connesso “fardello di sventure”. Itlodeo, tuttavia, ritiene di dover giustificare oltre l'opzione anti proprietaria degli utopiani e, introducendo una prima obiezione da ritenersi nota alla comune cognizione, si dice consapevole che eliminare il possesso privato non sia l'unica via per garantire l'equità. Le stesse garanzie sembrerebbero infatti poter essere offerte da vincoli, controlli, “limitazioni alla proprietà” e da misure analoghe di equilibrio nella gestione del potere; per concludere però che nella realtà queste si rivelano inefficaci, al pari di “semplici lenitivi” di fronte a una malattia incurabile. L'esito dell'argomentazione non appare tuttavia in grado di fugare altre obiezioni, che lo stesso More getta nella discussione offrendole all'interlocutore con tutto il loro peso teorico: dove il possesso è comune – afferma – non si può vivere bene, “ciascuno cerca di sottrarsi al lavoro visto che il pensiero del profitto non lo pungola e la fiducia nell'operosità

⁸ *Ibidem.*

altrui lo rende indolente”⁹; a un tempo, “ignorare qualsiasi ineguaglianza” può avere come risvolto negativo “la mancanza di rispetto per i magistrati e per la loro autorità”¹⁰.

Qui, l'ambizione umana ad aumentare il proprio benessere attraverso una proprietà personale, pur ottenuta con lavoro e impegno, è l'obiezione più *moderna* che More potesse evocare; ma la motivazione che l'età moderna consacra come motore della crescita non solo individuale ma anche collettiva è rapidamente accantonata nella replica come incongrua con il *sistema* sociale, il costume e gli ordinamenti di Utopia, di questo Nuovo Mondo, “l'unico esistente a essere governato come si deve”. Né trova spazio l'incisiva, un po' ironicamente incredula, interiezione di Pieter Gilles che non pensa esistano soluzioni migliori di quelle che ha saputo trovare la sapienza legislativa di antichi Stati, ricchi di esperienza, di ingegno e di scienza. La sacra aura del sapere politico dell'antichità invocata qui si erge in Europa su un piedistallo non facile da scalfire; la replica di Itlodeo è ampia, rispettosa ma non prona, rinvia alla condizione naturale di isolamento “oltraequinoziale” di Utopia (situata nell'emisfero australe) che ha fatto da argine alla diffusione oltre i suoi confini di costumi e istituti in essa attivi, posto che sull'isola l'ingegno degli abitanti e i mezzi a disposizione non sono dissimili da quelli presenti altrove. Lo conferma l'episodio di un casuale naufragio – ricordato da Itlodeo – che aveva fatto approdare un tempo su quei lidi alcuni Romani ed Egiziani, individui la cui presenza era stata proficua occasione di scambio reciproco di competenze tecniche, abilità, “spunti di ricerca”; non sembra però che “una qualsiasi delle istituzioni” di quegli antichi popoli sia parsa migliore al punto da essere accolta. Il rinvio al culto degli Antichi, al loro sapere, all'ingegno e ai mezzi sembra un atto dovuto: lo scrigno prezioso del sapere politico degli Antichi però non suscita reverenza¹¹.

Senza particolare enfasi e senza espressioni di orgoglio More affida a Itlodeo una spiegazione semplice che funziona sia da risposta all'articolata

⁹ Aristotele aveva annotato nella *Politica* che fare ricorso a beni da fruire in comune faceva lievitare i litigi, e non perché ci fosse poca comunione, bensì perché li induceva e li provocava la natura stessa degli uomini e la loro maliziosità.

¹⁰ *Utopia*, cit., libro 1, 60 (tr. it. p.159).

¹¹ Già in pieno medioevo, Giovanni di Salisbury riferendo il pensiero del suo maestro («dicebat Bernardus Carnotensis nos esse quasi nanos gigantium humeris insidentes») valorizza il debito dei moderni verso gli antichi; un'idea che cirolerà fino alla *querelle des anciens et des modernes*, ma che non sembra utile a More, almeno sul terreno delle istituzioni politiche. Le società degli Antichi infatti non furono meno inique delle moderne e dunque furono meno avanzate sul piano etico-politico di Utopia.

obiezione di sistema all'ordinamento antiproprietario di Utopia, sia al diffuso senso di superiorità dell'europeo/eurocentrico Gilles: pur non diversi da noi per intelligenza e mezzi, essi hanno fatto presto tesoro "di ogni nostra utile invenzione", mentre pare che dovrà passare molto tempo "prima che ci induciamo ad accogliere una qualsiasi delle loro istituzioni migliori delle nostre". Ma infine e soprattutto: "essi amministrano le cose con maggiore avvedutezza e godono di una più felice prosperità"¹².

In tre qualificazioni di carattere prevalentemente morale – *avvedutezza, felicità, prosperità* – si raccoglie il senso della differenza fra le due organizzazioni sociali e le due forme di vita prese ad oggetto e comparate; emergono insieme i sottostanti cardini assiologici, i valori e le priorità che il popolo degli Utopiani con l'ordinamento antiproprietario traduce in pratica.

Sono gli stessi fattori che resteranno nel tempo a caratterizzare la tensione alla eguaglianza-giustizia, alla felicità-prosperità dell'utopia e la sua volontà di metterli in atto. More non solo non utilizza alcuna espressione enfatica ma non fa alcun cenno all'idea di *perfezione* che gli è stata spesso accreditata accostandola al modello di "ottimo Stato"; si coglie piuttosto l'istanza ideale e morale fondata sulla natura e sulla ragione con cui More ritiene di porre fine al dissennato dominio dell'*utile* sul *giusto* attraverso una reimpostazione delle priorità *pratiche*, cioè *politiche*. Al primo posto gli utopiani non mettono la ricerca individualistica di beni da possedere in proprio, come veicolo di benessere personale da godere indipendentemente dagli altri. L'evidente preferenza in Utopia va al benessere collettivo ottenuto dall'*opera* dell'uomo, dalla sua *arte e industria*¹³; alla *prosperità* che si genera per tutti dal lavoro in assenza di ogni interesse privato; alla *felicità* di tutti, che non dipende dalle quantità di oggetti posseduti, bensì dal loro uso cauto, *avveduto*, che tiene in conto le *necessitatem*, ma anche le *commoditatem*¹⁴.

Quest'idea dell'assenza di proprietà privata e di denaro che Itlodeo introduce come prima importante tappa della narrazione ha certamente, come ha notato J.H. Hexter, il senso di dare l'avvio alla descrizione della repubblica di Utopia; di dare però – notiamo – un *certo* avvio, antitetico alla tradizionale logica proprietaria; il principio forte e dirompente di quest'inizio segnala infatti la salda consapevolezza morale con la quale

¹² *Utopia*, cit., libro 1, 63 (tr. it. p.161).

¹³ *Utopia*, cit., libro 2, 66-78 (tr. it. pp. 167-174).

¹⁴ A.L. MORTON, *The English Utopia*, Lawrence and Wishart 1978, pp. 55-56. Dall'analisi di Morton, Utopia si può ritenere un paese fondato sull'abbondanza, cosa che del resto lo stesso More descrivendo la produzione – "abundante rerum omnium copia" – non considera antitetica al regime di frugalità.

More si muove; e se il solo cancellare la privatezza del possesso stabilisce la base etica sobriamente egualitaria del modello utopico di istituzioni e di relazioni, scevro dall'esibizione del lusso – chiaro segno di “vanagloria e superbia” – come dall'uso ostentato di oro e preziosi (ridicolizzati), o dal desiderio di distinguersi (perfino l'abbigliamento, tutt'altro che ricercato e costoso, è invece uniforme e pratico), pure non si tratta dell'unica misura che lo rende riconoscibile. Accanto a questa ci sorprende, ad esempio, la visione eudemonistica della vita sociale e personale, l'orientamento a considerare il piacere “buono e onesto” derivante dal “vivere secondo natura” come componente primaria della felicità umana. Anche qui, More si impegna a valorizzare fattori del tutto altri rispetto all'idea tradizionale della vita cristiana attiva nell'Inghilterra del tempo, rispetto a una virtù che può essere anche “aspra e scostante”, a una sublimazione della sofferenza; optare per questo o “cercarlo” respingendo la “dolcezza del vivere” gli Utopiani lo considerano “suprema pazzia”¹⁵. Secondo la loro attenta valutazione, una vita “lieta e ricca di piaceri” non può essere riprovevole, non si può infatti ritenere che ci sia richiesto di essere generosi e “benevoli verso gli altri” e “crudeli e spietati” verso noi stessi; la natura medesima ci “ordina di vivere lieti” ponendo “il piacere quale scopo di ogni nostra attività”¹⁶.

4. *Sul senso perdurante della riflessione utopica*

Fin dall'esordio More mette dunque in campo idee morali forti, capaci di inserirsi nella tensione unificante così come nella frattura e nella discontinuità generate da quella globalizzazione *ante litteram* che è la scoperta del Nuovo Mondo. L'intento cui possiamo risalire è di orientarne la direzione *pratica*, etico-politica e personale, proponendo un'inversione di rotta istituzionale e relazionale che dichiara il *giusto* prioritario sull'utile, l'*eguale* sul distinto, il *piacere* e la *felicità* prioritarie sulla sofferenza, il senso di “comunanza di vita e di destino”¹⁷ sull'individualismo delle relazioni.

In grande misura attraverso More si può dire che la riflessione utopica abbia elaborato delle costanti, riconosciuto degli archetipi, conservato nel tempo la vocazione a indagare il presente, sottolinearne le distorsioni, comprenderne le potenzialità; di leggere fenomeni complessi come le “globalizzazioni” e inserirsi nelle fasi di svolta che con esse si aprono

¹⁵ *Utopia*, cit., libro 2, 141-142 (tr. it. pp. 223-224).

¹⁶ *Ivi*, libro 2, 144 (tr. it. p. 225).

¹⁷ A. PRÉVOST, *L'utopie de Tomas More*, Marne, Paris 1978, p. 100.

suggerendo orientamenti, opzioni, obiettivi. È maturata anche la consapevolezza che le indicazioni di More abbiano acquistato valore di *archetipi* non in quanto segno di *perfezione* del modello, di un paradigma accuratamente definito, piuttosto in quanto interpretano la tensione verso una certa idea di comunità politica e di convivenza, verso le priorità assiologiche, qualcosa che deve trovare non passiva applicazione ma *progressiva incarnazione storica*.

Francesco Totaro

Linee di antropologia politica nell'Utopia di More

Abstract:

Nella *Utopia* di More vorrei evidenziare una visione dell'umano che intreccia lavoro, azione e contemplazione. Cercherò di mostrare come da More possiamo trarre quindi un correttivo alla visione unilaterale dell'umano, cioè a quella visione che enfatizza in modo abnorme la dimensione 'oggettivante' e costringe la ricchezza antropologica nella morsa di un produrre-consumare fine a se stesso. Questa riduzione ha come pilastro l'ipertrofia del lavoro, la quale è in connessione stretta con l'economicismo, cioè con la pretesa totalizzante dell'economia rispetto alle altre parti dell'umano.

Parole chiave: Utopia, Lavoro, Politica, Contemplazione

In the *Utopia* of More, I would like to highlight a vision of the human that interweaves work, action and contemplation. I will try to show how from More we can therefore draw a corrective to the unilateral vision of the human, that is to that vision that abnormally emphasizes the 'objectifying' dimension and forces anthropological wealth in the grip of a producing-consuming end in itself. This reduction has as its pillar the hypertrophy of labor, which is in close connection with economicism, that is, with the totalizing claim of the economy compared to other parts of the human.

Keywords: Utopia, Work, Politics, Contemplation

1. *Lavoro, azione, contemplazione*

Nella *Utopia* di More vorrei evidenziare una visione dell'umano che intreccia lavoro, azione e contemplazione. Cercherò di mostrare come da More possiamo trarre quindi un correttivo alla visione unilaterale dell'umano, cioè a quella visione che enfatizza in modo abnorme la dimensione 'oggettivante' e costringe la ricchezza antropologica nella morsa di un produrre-consumare fine a se stesso. Questa riduzione ha come pilastro l'ipertrofia del lavoro, la quale è in connessione stretta con l'economicismo, cioè con la pretesa totalizzante dell'economia rispetto alle altre parti dell'umano.

In More il lavoro è certamente attività importante. Il lavoro è però parte di un intero antropologico e, pertanto, è misurato in rapporto a una realizzazione complessiva in cui trovano posto anche l'agire – o attività operosa non orientata principalmente all'incremento degli oggetti da produrre – e il contemplare, in quanto attività conoscitiva non determinata dall'imperativo esclusivo della crescita delle quantità da produrre.

In sostanza, in More si può mettere in risalto un modello di attività umana ad ampio spettro, tale da farci riflettere sulle restrizioni di cui la vicenda della modernità ha sofferto e che non possono essere più tollerate, pena l'impovertimento delle condizioni di esistenza di ogni persona e delle prospettive di una convivenza buona. Si può aggiungere che l'antropologia di More si dirama anche nella sua visione dell'etica e della politica.

2. *Lavorare con misura*

Con queste intenzioni interpretative entriamo nei passaggi più significativi della esposizione di More.

Il lettore di *Utopia* non può non notare che a tutti gli abitanti dell'isola è comune l'agricoltura. Si deve però andare oltre un'annotazione descrittiva, per sottolineare la partecipazione universale e condivisa a un tipo di lavoro, volto a procurarsi i mezzi sia per la sussistenza sia per una opulenza sobria e frugale, dal quale molti venivano esclusi. Nel secolo XV era infatti già iniziato il periodo delle *enclosures* e quindi della privatizzazione delle proprietà comuni di uso civico a fini di sfruttamento proto-capitalistico con l'industria e il commercio della lana.

In *Utopia* non è previsto però solo il lavoro dei campi, ci sono anche altri mestieri: «Quanto agli altri mestieri, ciascuno ne impara uno, e non gli uomini soltanto, ma anche le donne; d'altronde queste ultime, in quanto meno robuste, svolgono quelli meno gravosi, quasi sempre lavorando lana e lino; gli altri mestieri più faticosi sono assegnati agli uomini [...]»¹. Anche il lavoro per le donne – con una differenza ponderata secondo una scala di gravosità e una specificità comprensibili per l'epoca – ha una connotazione universalmente partecipativa ed egualitaria. Un lavoro contrapposto all'inerzia da fannulloni, e solerte o coscienzioso, si presenta insomma come prescrizione doverosa per tutti e tale da richiedere una

¹ TH. MORE, *Utopia*, trad. it. con *Introduzione* di L. Firpo, Guida, Napoli 1979², p. 185. Facciamo uso sempre di questa traduzione italiana, ove necessario confrontandola con il testo latino *De optimo rei publicae statu deque nova insula Utopia, editio princeps* di Basilea del 1518.

vigilanza e una politica *istituzionale* del lavoro stesso. Ma non si tratta di una impostazione stakanovista. Tutt'altro:

«Còmposito primario e pressoché unico dei sifogranti [magistrati] è vigilare e provvedere a che nessuno rimanga in ozio e che ciascuno si dedichi con impegno al proprio mestiere, senza tuttavia sfiancarsi lavorando di continuo, come una bestia da soma, dalle prime luci dell'alba sino al cuore della notte. Questa fatica sarebbe peggio che da schiavo; eppure è quasi dappertutto la vita di chi lavora, tranne che per gli Utopiani, i quali dividono il giorno, notte compresa, in 24 ore eguali, delle quali non più di sei ne assegnano al lavoro: tre la mattina, prima di pranzo, poi, dopo tavola, nel pomeriggio, riposano un paio d'ore e quindi dedicano tre altre ore al lavoro, concludendo infine con la cena»².

Il lavoro è quindi soggetto a una misura. Si badi bene: non soltanto a una misura quantitativa, ma a una misura essenzialmente antropologica. L'umano è infatti un insieme di inclinazioni che non si risolvono nel lavoro; il tempo libero dal lavoro non è tempo 'vuoto', è bensì il tempo di un 'compimento' o 'completamento' antropologico, di un *fulfillment* che fa entrare in campo l'esercizio della saggezza riguardo alle scelte migliori.

3. *Fine primario: libertà e cultura dell'animo*

Qualche interprete rimprovera una organizzazione concentrazionaria della vita in Utopia³. Dalla semplice lettura del testo di More emerge invece una gamma di scelte possibili nel tempo libero dal lavoro, con l'eccezione di un *curriculum* obbligato per coloro che sono stati selezionati per coltivare gli studi avendone presumibilmente le capacità e il merito. Vale la pena tornare al testo:

«Tutti gli intervalli compresi fra le ore dedicate al lavoro, al sonno e ai pasti sono lasciati alla discrezione di ognuno... perché impieghi

² *Ivi*, p. 186.

³ Franco Cuomo introduce la sua traduzione dell'*Utopia*, Newton Compton, Roma 2010 con alcune pagine intitolate *Le catene della felicità* e ritiene improponibile per noi il suo messaggio. Si può ammettere che in Utopia, sebbene molto meno che in Autori successivi di opere del medesimo genere, ci siano tratti eccessivi di 'spirito geometrico', comprensibilmente per opposizione al disordine sostanziale e alle sperequazioni irragionevoli della condizione politica dell'epoca. Mettere l'occhio su di essi non dovrebbe però distogliere dalla visione della positività costruttiva del disegno complessivo.

saviamente il tempo libero dal lavoro in qualcosa che soddisfi le sue inclinazioni. La maggior parte dedica queste ore agli studi di umanità. E' infatti usanza tenere ogni giorno, prima che albeggi, pubbliche lezioni, alle quali sono in obbligo di assistere soltanto coloro che sono stati scelti uno per uno perché si dedichino agli studi. Tuttavia una folla d'uomini e donne d'ogni professione accorre ad ascoltare questa o quella lezione a seconda delle naturali propensioni. Se però qualcuno preferisce dedicare qualche tempo al proprio lavoro, come abitudine di molti che non innalzano l'animo a veruna meditazione studiosa, non solo non glielo si vieta, ma viene anche lodato come utile alla comunità⁴.

Alcune sottolineature si impongono. Gli studi previsti per «la maggior parte» sono «studi di umanità». Il loro carattere non è perciò specialistico in senso tecnico e, quindi, non è esclusivo, ma è aperto a «una folla d'uomini e donne d'ogni professione». C'è spazio anche per chi non innalza l'animo a nessuna meditazione studiosa. Chi poi nel tempo libero dal lavoro si dedica al proprio lavoro, non in una logica di accanimento lavoristico, ma per scelta dovuta ad abitudini a cui forse non sarebbe facile rinunciare, viene apprezzato per il suo apporto servizievole alla utilità comune.

L'eccedenza di lavoro viene giustificata in funzione di prestazioni materiali volte a soddisfare bisogni comuni dei quali si fa carico l'istituzione pubblica. Il fine primario, stabilito nella costituzione politica degli utopiani e promosso coerentemente dai «magistrati», è però consacrare il maggior tempo possibile alla libertà e alla cultura dell'animo («*ad animi libertatem cultumque*») di tutti i cittadini. Il perseguimento di questo *unico fine primario* diventa misura sia delle fatiche che si possono considerare superflue sia del lavoro svolto per la stessa soddisfazione delle *necessità* comuni.

Il bilanciamento tra sfera della necessità e sfera della libertà è affidato a una chiara scala di valori. Se questa scala viene rispettata, si creano le condizioni di una 'vita felice'. La riduzione dell'orario di lavoro, di cui More parla, non è una semplice rivendicazione sindacale e non è comunque fine a se stessa, ma è motivata positivamente dall'acquisizione delle condizioni temporali senza le quali diventa assorbente l'ordine della necessità fisica (il servizio, pure necessario, del corpo) e si contrae quindi l'orizzonte della vita felice.

Queste riflessioni sono ancorate a uno dei passi più architettonici dell'opera di More, che è il caso di riportare per esteso:

⁴ MORE, *Utopia*, trad. Firpo, cit., p. 187.

«dato che tutti si dedicano a mestieri utili e che i prodotti che se ne ritraggono sarebbero sufficienti anche se fossero più scarsi, in quella generale abbondanza d'ogni risorsa accade che talvolta mandino fuor di città un'immensa moltitudine a riparare le strade, se ce n'è qualcuna dissestata; e anche più spesso, non essendoci neppure bisogno di tali interventi, con pubblico bando riducono l'orario di lavoro. Perché i magistrati non obbligano i cittadini a compiere di malavoglia fatiche superflue, visto che la costituzione del loro Stato è rivolta a questo unico fine primario: che il maggior tempo possibile, compatibilmente con le necessità comuni, sia sottratto al servizio del corpo e consacrato alla libertà e alla cultura dell'animo di tutti i cittadini. Questo essi ritengono che sia ciò che rende felice la vita»⁵.

4. *La tensione religiosa*

La sottolineatura di questo fine primario – la libertà e la cultura dell'animo – è in More perfettamente compatibile con una 'via etica' alla felicità, che consiste nella "operosità" e nelle "buone azioni verso il prossimo". Qui, tra la dimensione del lavoro e la dimensione che possiamo chiamare cognitivo-contemplativa, si colloca la dimensione dell'agire, di un agire che non conosce limiti nella sua dedizione e si può spingere fino a una buona 'servitù volontaria' non solo nella sfera pubblica, ma anche in quella privata. La via della operosità e delle buone azioni, la quale può mirare a un numero incalcolabile di obiettivi al di là del calcolo degli interessi propri, è per molti utopiani alternativa all'attività del contemplare.

L'operare non si nutre però del disprezzo per le attività contemplative orientate alla cultura umanistica o alle scienze della natura. La generosità nell'operare non significa nemmeno la glorificazione di un pragmatismo smanioso e incentrato su se stesso; è animata invece da «spirito religioso», cioè da un'attesa di felicità oltre la vita presente che si guadagna facendo il bene del prossimo:

«Pensano che lo studio della natura [testo latino, p. 147: *naturae contemplationem*], e il vanto che ne deriva, siano una forma di culto resa a Dio e a lui gradita. Ve ne sono però di quelli, e tutt'altro che pochi, i quali, mossi da spirito religioso, trascurano la cultura umanistica, non hanno ombra d'interesse per le scienze, non si concedono pause di raccoglimento studioso, convinti che la felicità che ci aspetta dopo la morte si guadagni soltanto con l'operosità e le

⁵ *Ivi*, p. 194.

buone azioni verso il prossimo. Perciò alcuni assistono i malati, altri riparano le strade, spurgano i fossi, restaurano i ponti, scavano terra, sabbia, sassi, abbattono e segano [*dissecant*] tronchi, trasportano in città sui carri legname, granaglie e altre derrate, e si comportano come servi, facendo peggio che se [294] fossero schiavi, non solo in servizio pubblico ma anche di privati»⁶.

Contemplazione e azione operosa si presentano allora come forme differenti di una medesima tensione religiosa, la quale è il fulcro di una pluralità di espressioni dell'umano. La tensione religiosa non si orienta verso una trascendenza astratta o addirittura mortificante per l'umano, ma è la radice della pienezza antropologica e della sua realizzazione gioiosa.

5. *La religione di More è 'naturalistica'? Una traduzione fallace*

La religione di More è connotata da una concezione naturalistica della divinità? In una lettura recente del filone del pensiero utopico si è detto appunto che i diversi esponenti dell'utopia condividono l'idea di un essere supremo coincidente con l'ordine del cosmo⁷. A nostro avviso è anzitutto discutibile assumere le diverse espressioni dell'utopia come una colata unica assimilabile alla formulazione del modello tecnico-scientifico (sostanzialmente tecnocratico-produttivistico) che ha segnato la fase trionfante della modernità. Quanto all'attribuzione a More di una posizione religiosa naturalistica, essa sarebbe possibile solo se si avallasse la traduzione inesatta di un passo importante della sua opera.

Entriamo rapidamente nella *quaestio* con l'aiuto del testo latino dell'opera. Dopo averlo fatto parlare della diversità dei culti presenti nell'isola di Utopia, More mette sulla bocca del narratore Itlodeo la sottolineatura seguente:

«Autumante quoque quicquid id sit, quod ipse summum ducit, eandem illam prorsus esse naturam, cuius unius numini ac maiestati, rerum omnium summa, omnium consensu gentium tribuitur» (*De optimo rei publicae statu deque nova insula Utopia*)⁸.

⁶ *Ivi*, p. 293. Ho corretto un evidente refuso nella traduzione: «segano» e non «segnano».

⁷ Cfr. M. CACCIARI, *Grandezza e tramonto dell'utopia*, in P. PRODI, M. CACCIARI, *Occidente senza utopie*, Carocci, Roma 2016, p. 100: «la ragione rende chiaro come tutte le diverse tradizioni si riducano a una sola grande idea, quella di un Essere supremo, infinito, coincidente con l'Ordine del cosmo».

⁸ MORE, *De optimo rei publicae statu*, cit., p. 141.

Purtroppo, già nella pregevole, e riccamente annotata, traduzione italiana dell'opera a cura di Luigi Firpo, di cui stiamo facendo uso, del passo si dava una traduzione errata:

«Ciascuno inoltre ritiene che, qualunque sia a suo vedere l'essere supremo, esso coincida senz'altro con la natura stessa, la sola divinità e maestà da cui venga fatta dipendere per consenso unanime delle genti l'esistenza di tutte le cose»⁹.

Una più esatta aderenza al testo originale dovrebbe rendere invece più fedelmente il senso della "eandem naturam", e precisamente nel modo che proponiamo:

«Affermando anche [Itlodeo] che, qualunque cosa sia ciò che una medesima persona [ipse] ritiene sommo, senz'altro identica è la natura di quell'unico al cui potere e maestà viene attribuita, con il consenso di tutte le genti, la totalità delle cose».

È evidente che la *natura* di cui More parla non è la natura in quanto tale, ossia la natura come realtà cosmica indifferenziata, bensì la natura o, se si vuole, l'essenza di Dio, quale unico Dio di tutte le cose non coincidente con esse. Per dirla in breve, non c'è quindi nessun supporto filologico per far coincidere *ante litteram* l'unico Dio, che viene onorato in *Utopia* in modo multiforme e vario, con uno spinoziano *Deus sive natura*. Sfortunatamente, anche l'ultima traduzione italiana, a firma di Maria Lia Guardini e con la ricca oltreché aggiornata *Introduzione* di Francesco Ghia, non evita la svista¹⁰, cui varrebbe la pena rimediare.

6. *Piacere e altruismo*

Della pienezza dell'umano ispirata dalla tensione religiosa è elemento costitutivo l'altruismo, il quale è parte essenziale della gioia di vivere e

⁹ Id., *Utopia*, trad. Firpo, cit., p.284.

¹⁰ Cfr. Id., *Utopia*, trad. it. di M. L. Guardini a cura e con *Introduzione* di F. Ghia, Piccola Biblioteca del Margine, Trento 2015, p. 177: «Tuttavia ciascuno pensa che, qualunque cosa sia quello che egli sente come essere supremo, questi sia veramente la natura stessa: soltanto alla sua divinità e alla sua maestà deve essere attribuita, e lo riconoscono tutte le genti, la totalità delle cose». Cuomo, in *Utopia*, trad. cit., p. 106, traduce con molta disinvoltura: «Hanno però tutti in comune, quale che sia l'essere in cui credono, la convinzione ch'egli s'identifichi nella natura, dominatrice unica del creato».

della condivisione del piacere. Condividere è piacere esso stesso, in una proporzione sovrabbondante rispetto alle privazioni che la condivisione può richiedere. Per questo motivo More rileva che gli Utopiani hanno come misura della felicità il piacere onesto¹¹. Ciò vuol dire che la morale del piacere è quella che, sulla base di principi di vita felice indicati dalla religione e dalla ragione, consiglia di non praticare una virtù «ardua e scostante»¹². La morale edonistica di More non avalla però qualsiasi piacere, bensì il piacere qualificato appunto come «buono e onesto». Pertanto, il piacere buono e onesto è selettivo. Soprattutto, il piacere buono e onesto esclude che si possa «rovinare il piacere altrui pur di conseguire il proprio»¹³. Non si può trarre piacere creando ingiustizie. La ragione ci «incita a condurre una vita per quanto è possibile libera da affanni e piena di gioia, e a prestare aiuto a tutti i nostri simili in omaggio alla comunanza naturale [*pro naturae societate*], perché possano conseguire lo stesso fine»¹⁴.

Non possiamo approfondire ulteriormente i caratteri della morale e dell'etica di More. È però evidente che in Utopia antropologia ed etica sono connesse strettamente. Non può esserci realizzazione antropologica se la pienezza dell'umano non è assunta come fine comune in una pratica virtuosa. Alla condivisione del *telos* umano spingono in modo concorde sia la convinzione religiosa sia la ragione naturale. La gioia di vivere restituita al prossimo, attenuando le sue sofferenze e cancellando le sue amarezze, è un compimento comune di umanità. Merita infatti «di esser lodato col nome di umanità il gesto di un uomo che ne salva e consola un altro, se ciò che caratterizza l'umanità (cioè la virtù che più di ogni altra è propria dell'uomo) è attenuare le altrui sofferenze e, cancellando le amarezze, restituire al prossimo la gioia di vivere, cioè il piacere»¹⁵.

In questa prospettiva ha un senso positivo togliere a se stessi per dare ad altri: «il privarsi di qualcosa per darla ad altri è un dovere di umanità e di benevolenza, che non toglie mai tanto bene quanto ne apporta. Viene infatti ricompensato dal contraccambio del beneficio e dalla consapevolezza della buona azione, e il ricordo dell'affetto e della gratitudine reca all'animo un piacere maggiore di quello cui il corpo aveva rinunciato»¹⁶.

¹¹ MORE, *Utopia*, trad. Firpo, cit., p. 222. Qui, in nota, Firpo attribuisce a More un «moderato epicureismo» temperato con il «precetto stoico di vivere secondo natura».

¹² *Ivi*, p. 223.

¹³ *Ivi*, p. 226.

¹⁴ *Ivi*, pp. 224 s.

¹⁵ *Ivi*, p. 225.

¹⁶ *Ivi*, p. 226.

Benevolenza verso se stessi e benevolenza verso gli altri si intrecciano perché è possibile un godimento comune, a partire dalla giusta distribuzione delle condizioni di sussistenza e degli agi che sono il supporto materiale del piacere.

7. *Etica e politica*

L'etica si travasa allora senza fratture nella organizzazione politica. Il connubio di etica e politica è un altro tratto distintivo di Utopia, in contrasto con le nascenti teorie moderne del politico, che ne sanciscono il dissidio oppure l'impraticabilità del nesso in nome della durezza della realtà effettuale (il pensiero va ovviamente anzitutto a Machiavelli). Nella politica di More non è nemmeno di casa l'arte della simulazione (dare a vedere ciò che non c'è: fingere per esempio amicizia nei rapporti) e della dissimulazione (non dare a vedere ciò che c'è: nascondere, per esempio, il sentimento di inimicizia e ostilità). Inoltre, per governare non c'è bisogno di far leva sul timore e sullo spirito di soggezione. La cordialità governa i rapporti tra cittadini e magistrati, e nessun magistrato usa prepotenza o incute paura¹⁷. La trasparenza nell'agire è norma anche nell'ambito istituzionale, dove non sono ammessi costrizioni e infingimenti.

More parla anche di pratiche di dono gratuito per colmare le deficienze degli uni con l'abbondanza degli altri. Così si instaura una comunione fraterna nella quale nessuno nasconde qualcosa agli altri; presupposto, questo, per condividere senza appropriazione e senza interesse. La lealtà reciproca toglie la scena a occultamenti, evasioni ed elusioni, che sono tutte fattispecie della simulazione e dissimulazione, di per sé prodotte dalla disuguaglianza e, al tempo stesso, istitutrici di disuguaglianza.

Non si darebbe una politica moralmente corretta se alla sua base non ci fosse una visione dell'umano affrancata da unilateralità e libera da fratture. L'assenza di vizi privati, che si accompagna alle virtù pubbliche, non è dovuta in Utopia a cupo moralismo. Semplicemente i vizi non fanno da stampella a una umanità impoverita e a una relazione sociale tra diseguali:

«non c'è mai libertà di darsi all'ozio, mai pretesto di stare con le mani in mano, non ci sono bettole da vino, non birrerie, non postribolli, nessun incentivo alla corruttela, nessun ridotto nascosto, nessuna conventicola, e l'essere sotto gli occhi di tutti genera la necessità di dedicarsi al lavoro consueto o a svaghi non disonesti»¹⁸.

¹⁷ *Ivi*, p. 259.

¹⁸ *Ivi*, pp. 206 s.

La trasparenza, nel convivere tra persone virtuose, conduce a un esito di abbondanza. Ricchezza antropologica e ricchezza socio-politica si tengono insieme: «Un popolo così costumato non può che nuotare nell'abbondanza, e poiché questa viene distribuita equamente fra tutti, ne consegue ovviamente che non ci siano poveri né mendicanti».

Fuori di Utopia c'è un mondo rovesciato: l'apprezzamento è per le cose e non per gli uomini in quanto tali. I costumi di Utopia sono il rovesciamento del rovesciamento: l'oro e l'argento sono per il popolo un simbolo di vergogna, sintomo della tendenza alla discriminazione e all'affermazione della superbia. I piaceri che non si possono partecipare sono falsi piaceri, dal momento che si alimentano della negazione e della sottomissione dell'altro.

Per concludere, l'edonismo comunitario di More esige la indissolubilità dell'*essere-per-sé* dall'*essere-per-altri*. E questa la base etica della sintesi di felicità pubblica e felicità privata. Il presupposto di tale base etica è un modello di umanità completa, che persegue cioè la realizzazione antropologica a tutti i livelli. Non occorre la sapienza sottile, o cinica, dei cultori della *Realpolitik* per riconoscere che l'antropologia di More è largamente controfattuale. Parafrasando un pensatore non proprio incline all'utopia come Max Weber, si potrebbe però replicare che solo dando peso al controfattuale si riesce a costruire un ordine fattuale, se non assolutamente dignitoso, almeno decente.

Serge Latouche

Utopia e totalitarismo: da More alla decrescita

Abstract:

Avevamo preso alcuni anni fa la parola «entropia» (in francese «entropie»), che designa la seconda legge della termodinamica, per dare un titolo alla nostra rivista di studio teorico e politico della decrescita¹. A caso o non a caso, questo medesimo titolo è stato scelto da Samuel Alexander, responsabile della rete australiana della semplicità volontaria e ora sostenitore della decrescita, per intitolare un romanzo utopico: *Entropia: Life Beyond Industrial Civilisation*², che ho fatto tradurre in francese e pubblicare con una mia prefazione: *Da Utopia a Entropia, viaggio tra la semplicità volontaria e la decrescita*³. Per lui, come per noi, la decrescita è un'utopia e per entrambi l'utopia è al medesimo tempo un orizzonte di senso necessario e una sfida, con il pericolo di finire in una forma di totalitarismo.

Parole chiave: Utopia, Entropia, Decrescita, Occidente

We had taken the word «entropia» a few years ago (in French «entropie»), which designates the second law of thermodynamics, to give a title to our journal of theoretical and political study of degrowth. Randomly or not by chance, this same title was chosen by Samuel Alexander, head of the Australian network of voluntary simplicity and now a supporter of degrowth, to name a utopian novel: *Entropy: Life Beyond Industrial Civilization*, which I have translated into French and publish with a preface: *From Utopia to Entropia, a journey between voluntary simplicity and degrowth*. For him, as for us, degrowth is a utopia and for both, utopia is at the same time a horizon of necessary meaning and a challenge, with the danger of ending up in a form of totalitarianism.

Keywords: Utopia, Entropy, Degrowth, West

¹ Nata nel 2006, la rivista, semestrale, si è chiusa nel 2015, dopo aver pubblicato sedici numeri.

² Il libro è stato pubblicato dal “Simplicity Institute”, Melbourne, 2013.

³ S. ALEXANDER, *Entropia. La vie au-delà de la civilisation industrielle*, con Prefazione di S. Latouche, Libre & Solidaire, Paris 2017.

1. *Utopia e decrescita come orizzonte di senso*

L'*Utopia* di Thomas More, come la decrescita e l'*Entropia* di Alexander, parte dalla critica della miseria del presente per arrivare alla città (o società) ideale o, almeno, ad un futuro auspicabile e sostenibile.

Nel progetto della decrescita questo percorso è rappresentato dal circolo virtuoso delle 8 *R*. Ricordiamo che la concezione della rottura con la società della crescita, e dunque della fuoriuscita dal produttivismo, può assumere la forma di un 'circolo virtuoso' di sobrietà in 8 *R*: rivalutare, riconcettualizzare, ristrutturare, rilocalizzare, ridistribuire, ridurre, riutilizzare, riciclare. Questi otto obiettivi toccano punti sensibili interdipendenti in contrasto con la logica produttivista e consumistica. Essi hanno la capacità di mettere in moto la dinamica verso una società autonoma con caratteri di sobrietà serena, conviviale e sostenibile⁴.

Si tratta in primo luogo di uscire dalla società della crescita per costruire una società alternativa. Ricordiamo che la società della crescita, la nostra, è una società che si è lasciata fagocitare da un'economia di crescita (altro nome del capitalismo), vale a dire da un'economia che ha come fine unico la crescita per la crescita. Dato che una crescita infinita è incompatibile con un pianeta finito, questa società non è sostenibile. Tuttavia la sua dismisura in tutti i campi fa sì che non sia neanche auspicabile. Allora si tratta di costruire una società alternativa, ma non una città ideale. La decrescita è un'utopia concreta (nel senso usato da Ernst Bloch); un altro mondo è possibile se lo vogliamo come si diceva a Porto Alegre nei forum mondiali. La decrescita non è però *l'alternativa*, è una matrice di alternative al produttivismo dominante, è fondamentalemente plurale, poiché apre lo spazio alla diversità culturale; da qui la preferenza per il *pluriversalismo*, cioè a favore di una *democrazia delle culture*, e non piuttosto l'adesione a un universalismo sempre in sospetto di 'occidentalcentrismo'.

Da alcuni anni, ho lanciato sia in Francia sia in Italia una collana intitolata *I precursori della decrescita*, per far capire la profondità, la pluralità e la legittimità del progetto. Tra i precursori della decrescita troviamo molti utopisti, tra questi specialmente i socialisti qualificati da Engels come tali: Charles Fourier e più ancora William Morris con la sua opera *News of Nowhere*, per i quali abbiamo già pubblicato degli agili volumi, ma si potrebbe pensare anche a Robert Owen e, Étienne Cabet, che hanno

⁴ La lista delle 8 *R* potrebbe essere certamente allungata con resilienza e resistenza, ma anche aggiungendo radicalizzare, riconvertire, ridefinire, ridimensionare, rimodellare, ripensare, reincantare ecc.; tutte queste *R* sono in ogni caso incluse nelle prime otto.

tentato di concretizzare l'utopia. Ritroviamo oggi questo filone in Lanza del Vasto, con la sua comunità dell'*Arche*, o Gino Girolomoni, con la cooperativa *Alce Nero*, autori che abbiamo pubblicato a loro volta nella stessa collana.

A fianco di questi utopisti precursori della decrescita, abbiamo tutti gli altri precursori anch'essi più o meno utopisti, seppure non esplicitamente: Ivan Illich, Jacques Ellul, Leopold Kohr, Ernst Friedrich Schumacher ecc.⁵

Che cosa avvicina tutti questi pensatori e il pensiero della decrescita di Thomas More? Direi tre cose: la critica del capitalismo (e/o dell'industrialismo e/o del produttivismo e/o del consumismo), la sensibilità ecologica e la denuncia della dismisura.

In More abbiamo la critica della rivoluzione agraria con la recinzione dei «commons» (beni comuni) che avviene in Inghilterra a partire del XVI secolo. Ricordiamoci la famosa battuta: le pecore si mangiano gli uomini. Come ha bene analizzato Ugo Mattei, questo fenomeno corrisponde a un cambiamento del diritto per favorire l'individualismo e la predazione della natura da parte del capitalismo⁶. D'altra parte, la sensibilità ecologica, che sarà così forte in William Morris, non è assente dall'*Utopia* di More, come non lo sono gli aspetti gastronomici. I precursori della decrescita sono anche i precursori dello *Slow Food* di Carlo Petrini!

Eppure, si parla spesso dell'utopia come di un progetto irrealistico. Se l'*Utopia* di More (come la *Repubblica* di Platone che è stata il suo modello) è un sogno, rivendicato come tale dal suo titolo – che possiamo intendere come a-topia (non-luogo) o eu-topia (buon luogo), come sarà per il *Nowhere* di Morris o l'*Icaria* di Cabet e finalmente per l'*Entropia* di Samuel Alexander – la decrescita è un sogno necessario di fronte alla miseria del presente, ma a differenza di *Utopia* un sogno realizzabile, cioè un orizzonte di senso. Come scrive Rudolf Bahro, vecchio quadro della Repubblica democratica tedesca, nutrito di materialismo storico-dialettico, in un libro dal titolo promettente, *Die Alternative (L'Alternativa)*, apparso nel 1977 nella Repubblica federale tedesca, incontrando un certo successo che gli valse due anni di carcere in un penitenziario dove furono detenuti i

⁵ Insieme ad altri, sono usciti presso Jaca Book i volumi: *Jacque Ellul contro il totalitarismo tecnico*, Milano 2014, *Charles Fourier. Un pensiero contro corrente*, Milano 2015, *Lanza del Vasto. La sperimentazione comunitaria*, Milano 2016, i quali raccolgono testi curati e introdotti rispettivamente da Serge Latouche, Frédéric Rognon, Chantal Guillaume; presso Le Passager Clandestin è uscito il volume *William Morris ou la vie belle et créatrice*, Paris 2018, con testi curati e introdotti da Florent Bussy.

⁶ Cfr. FR. CAPRA, U. MATTEI, *Ecologia del diritto. Scienza, politica, beni comuni*, Aboca, Sansepolcro (AR) 2017.

prigionieri politici del regime della Germania orientale, prima di ricevere la grazia e di essere espulso presso il regime avversario: «*I marxisti sono sulla difensiva quando si parla di utopia. Certamente è stato duro disfarsene a suo tempo! Ma ecco che l'utopia diventa nuovamente indispensabile*»⁷. Fustigando lo scientismo et il consumismo, egli evocava già allora quella rivoluzione culturale che ci augureremmo fosse condotta in porto attualmente:

«*Il mezzo con cui rimpiazzare definitivamente la struttura capitalistica non è la crescita della produzione, bensì la rivoluzione culturale (presa come la manifestazione attuale della emancipazione economica). [...] Essa rappresenta la condizione necessaria per rompere con la dinamica economica esteriore e reinserire l'uomo nell'equilibrio della natura*»⁸.

2. La minaccia totalitaria

Gli *obiettori della crescita* sono molto spesso accusati dai loro avversari di essere dei «Khmer verdi», vale a dire dei dogmatici, e in fin dei conti dei terroristi. Questa accusa deriva soprattutto dal fatto che sono utopisti e sono sospettati di portare al totalitarismo. Così secondo Jean-François Revel: «Gli utopisti propongono delle società totalitarie». «Come se l'utopia – aggiunge Frédéric Rouvillois – non fosse che una premonizione dell'incubo totalitario e quest'ultimo non fosse che la tragica messa in opera del sogno utopico. Come se non ci fosse, dall'uno all'altro, se non la distinzione tra il sogno e la sua realizzazione»⁹.

Tuttavia, nella prospettiva di Levinas non è l'utopia a essere totalitaria, bensì l'essere sul quale l'utopia sarebbe tentata di ricalcarsi. «Infatti, egli scrive, l'essere è totalitario quando ogni scarto viene bandito a vantaggio della coincidenza tra sé e sé ovvero del *conatus*. Il totalitarismo non è dunque da banalizzare»¹⁰. Comme sottolinea Thierry Paquot: «Il comunismo reale

⁷ R. BAHRO, *Die Alternative. Zur Kritik des realen existierenden Sozialismus*, Europäische Verlagsanstalt, Köln-Frankfurt a.M. 1977; trad. francese *L'alternative*, Stock 2, Paris 1979, p. 237 (trad. it. mia). Il volume dell'Autore comparso in italiano con il titolo *Per un comunismo democratico l'alternativa*, SugarCo, Milano 1978, contiene la prima e la seconda parte dell'opera.

⁸ ID., *L'alternative*, cit., p. 248 e 256.

⁹ F. ROUVILLOIS, *Utopie et totalitarisme*, in R. Schaer (a cura di), *Utopie, la quête de la société idéale en Occident*, BnF/Fayard, Paris 2000, p. 316 (trad. it. mia).

¹⁰ Cit. in F. BUSSY, *L'utopie. Entre idéal et réalité. Peut-on résister au totalitarisme*, Libre & Solidaire, Paris 2016, p. 110 (trad. it. mia).

e i suoi derivati nel secolo XX hanno appannato la potenza emancipatrice dell'utopia assimilandola al peggiore dei totalitarismi»¹¹. Notiamo che il nome di Thomas More era stato dato a un *soviet* nel 1917 nell'entusiasmo degli inizi della rivoluzione, ma come promessa di giustizia e di emancipazione, mentre Alexandr Solženicyn (che probabilmente non l'aveva letto), in uno dei suoi romanzi, *Il primo cerchio*, consacra More come l'inventore dei campi di concentrazione. Nota Thierry Paquot:

«Gli anticomunisti di ogni paese, nota, si sono uniti per denunciare [...] questo inquadramento di popoli chiusi in caserma. Le loro conclusioni non vanno per il sottile: ogni utopia è per natura totalitaria! E tu, tu Thomas More che sei in elevata considerazione, coltivato nelle lettere e di spirito aperto, proprio tu diventi responsabile di queste derive sanguinarie! La tua isola è in realtà un carcere. Ogni utopiano è tenuto alla obbedienza, imbocca la via della spersonalizzazione e della lobotomizzazione. Ecco il grande imbroglio del secolo XX: la denuncia dell'utopia come totalitaria a partire dalle esperienze criminali condotte in nome del comunismo. [...] l'utopia ricopre due accezioni, è sia una follia per aguzzini, sia una fantasia per dolci sognatori. In entrambi i casi: diffidenza!»¹².

Indubbiamente, come in molte utopie c'è nell'*Utopia* di More un pericolo di chiusura e di settarismo, con una tendenza all'integralismo che si ritrova oggi negli adepti del vegetarianismo e ancora di più del veganismo (presente anche tra gli *obiettivi della crescita*). Nella *Utopia* di More, per esempio, c'è l'obbligo di trasloco ogni 10 anni per perdere il senso della proprietà privata e anche quello di far due anni di servizio nei campi, un po' come in Cina durante la rivoluzione culturale; tuttavia si può cambiare mestiere... C'è l'eco del modello conventuale: pranzi in comune con lettura. Questo modello del convento è ancora più presente nel monaco Tommaso Campanella, nella sua *Città del sole*, o nel *falansterio* di Fourier e nell'organizzazione della vita con il tentativo di realizzazione del *famillisterio* di Guise costruito dal filantropico Jean-Baptiste Godin. La parola stessa «falansterio» viene da *falange* e *monastero*. Si può ricordare l'utopia di Rabelais con l'abbazia di Thélème. Il socialista utopista Étienne Cabet, con *Icaria*, sviluppa una visione materialistica, moralizzatrice ed egualitarista della sua società ideale. Nella *Hygeia* (Città della salute), utopia del dottor Benjamin Ward Richardson (1875), l'alcool e il tabacco sono

¹¹ TH. PAQUOT, *Lettres à Thomas More sur son utopie (et celles qui nous manquent)*, La Découverte, Paris 2016, p. 155 (trad. mia).

¹² *Ivi*, p. 168.

completamente proscritti. La città ideale del dottor Richardson è asettica, pastorizzata, risanata, sterilizzata, salubre, precisa, integra. «Essa rassomiglia stranamente, nota Thierry Paquot, a una casa di convalescenza, i cui pazienti sognano di scappare [...]»¹³. Dal canto suo Edward Bellamy, con *Looking backward*, configura una *Uchronia (Cent ans après)* in cui lo Stato è onnipotente.

3. Utopie/distopie e progetto della decrescita

Si può riflettere sulle utopie e distopie totalitarie e antitotalitarie in rapporto al progetto della decrescita. Le più famose e conosciute di queste utopie/distopie sono, di sicuro, il *1984* di Georges Orwell e *Il mondo nuovo* di Aldous Huxley. Tutti e due gli autori sono a giusto titolo nella collana dei precursori della decrescita¹⁴. Il primo fa la critica dell'utopia del comunismo e di altri socialismi reali del secolo XX che hanno, in realtà, offuscato e tradito la potenza emancipatrice dell'utopia. Il secondo denuncia l'utopia consumistica del fordismo, che si realizza al di là di quello che Huxley anticipava con il trionfo attuale del numerico.

La decrescita è un'utopia e un'utopia concreta di sicuro, ma non un progetto politico nel senso stretto della parola; si tratta piuttosto di un progetto sociale o meglio ancora *societale*. Le otto *R* non sono un programma, ma un orizzonte di senso dal quale si possono trarre dei programmi politici. Di più, non si tratta di *una* alternativa, ma di una matrice di alternative. I progetti concreti debbono essere costruiti a partire del contesto. Da questo punto di vista, essa somiglia all'*Utopia* di More. Anzi More non ha tentato di realizzare il progetto di *Utopia* quando lui era cancelliere d'Inghilterra e, nell'isola di *Utopia*, il funzionamento non è monolitico, c'è una decentralizzazione del potere.

In entrambi i casi, per istaurare una società d'abbondanza frugale, bisogna *decolonizzare l'immaginario*. Per farlo, è importante nei due casi l'educazione, ciò che Castoriadis chiama la *paideia*. Non si nasce cittadino, lo si diviene, e lo si diviene attraverso l'educazione ed esercitando delle responsabilità pubbliche. E' così che si diviene cittadino. C'è una tradizione

¹³ *Ivi*, p. 64.

¹⁴ Stéphane Leménorel ha curato *Georges Orwell ou la vie ordinaire*, Le Passager Clandestin, Paris 2017; Vita Fortunati ha curato *Huxley, una società ecologica e pacifista*, Jaca Book, Milano 2017.

utopistica, da Jean-Jacques Rousseau con *L'Emile* fino a Johan Heinrich Pestalozzi e Maria Montessori, della pedagogia alla buona società.

Invece, nell'utopia liberista e/o tecnoscientifica, il cittadino è trasformato in consumatore, cliente, manipolato dai media e dalla propaganda. Quelle utopie sono le più utopiche nel senso peggiorativo della parola. Già nel Seicento abbiamo, con la *Nuova Atlantide* di Francis Bacon, una utopia tecnoscientifica che anticipa il transumanesimo di Raymond Kurzweil, e con Ayn Rand abbiamo l'utopia liberista con il mito della crescita infinita. Il pericolo di forzare la realtà a obbedire al modello, denunciato da Florent Bussy, è particolarmente presente in questo caso.

«Le conseguenze della sottomissione della realtà all'utopia come a un modello, [...] in effetti non possono che essere spaventosi, nella misura in cui la realtà comporta limiti che l'utopia non esita ad aggirare, al fine di fare apparire un piano di esistenza differente, dove gli uomini sarebbero riconciliati tra loro, avrebbero compreso l'origine delle loro discordie e della loro violenza e vi avrebbero trovato il rimedio»¹⁵.

L'utopia diventa totalitaria, egli conclude, con «La sottomissione della integralità della vita alle esigenze del bene. [...] quando si cancella lo scarto che si deve preservare tra essa [l'utopia] e il reale, quando non si riconosce l'imperfezione dell'esistenza umana e quando si considera innocente la violenza in nome della realizzazione dell'assoluto»¹⁶.

Conclusione

Per concludere, si può evocare il destino straordinario dell'*Utopia* di More. La parola è diventata il nome di un genere letterario. A dire il vero, More non aveva chiamato inizialmente così la sua opera, ma *Nusquam* (dal latino *in nessun luogo*); sarebbe stato il suo amico Erasmo di Rotterdam a suggerirgli il titolo definitivo. Thomas More è stato canonizzato nel 1935 nel quattrocentesimo anniversario della sua esecuzione e il 26 ottobre del Duemila è stato dichiarato da Giovanni Paolo II «patrono dei governanti e degli uomini politici». Allora, a fianco di San Francesco patrono dell'ecologia, si potrebbe mettere San Tommaso Moro come patrono della decrescita.

¹⁵ BUSSY, cit., p. 25.

¹⁶ *Ivi*, p. 74.

TEMI

Roberto Cipriani

Le religioni nell'Utopia di Tommaso Moro

Abstract:

Il seguente contributo vuole analizzare la dimensione religiosa presente nell'opera di More, il quale partendo dalla concezione monoteista, anticipa la situazione contemporanea del pluralismo delle religioni e della loro azione pervasiva, che arriva anche in zone lontane dai loro centri originari di sviluppo. In *Utopia*, la credenza di un solo dio diviene elemento religioso prevalente, anche se sull'isola immaginaria le altre religioni sono esistenti e tollerate, così come l'ipotetica presenza di individui atei.

Parole chiave: Religione, Tolleranza, Pluralismo, Credenze

The following contribution wants the religious dimension present in the work of More, which starting from the monotheistic conception, anticipates the contemporary situation of the pluralism of religions and of their pervasive action, which also arrives in areas far from their original centers of development. In *Utopia*, the belief of a single god becomes a prevalent religious element, even if the imaginary other religions are existing and tolerated, such as the hypothetical presence of atheist individuals

Keywords: Religion, Tolerance, Pluralism, Beliefs

Oltre cinquecento anni fa, nel 1516, Thomas More pubblicò il suo testo in latino sull'isola di *Utopia* (More 1895). In *Utopia* la credenza in un solo dio diventa prevalente, anche se altre religioni sono tollerate. I credenti s'incontrano nei medesimi templi per sottolineare la convergenza fra le religioni. L'argomento specifico delle religioni è affrontato da More verso la parte finale del secondo libro dell'opera, sotto il titolo latino *De religionibus utopiensium* (Of the religions of the Utopians)¹.

¹ Ne esistono diverse versioni e traduzioni, anche *on line*: <<http://www.gutenberg.org/files/2130/2130-h/2130-h.htm>>. Le citazioni che seguono sono tratte dal suddetto *link* ed in particolare "transcribed from the 1901 Cassell & Company Edition by David Price". Per utilità del lettore sono state tradotte anche in italiano.

Così esordisce More (secondo la versione inglese di Ralph Robynson del 1551 come traduzione dall'originale in latino pubblicato nel 1518) sul tema delle religioni:

“There are several sorts of religions, not only in different parts of the island, but even in every town; some worshipping the sun, others the moon or one of the planets. Some worship such men as have been eminent in former times for virtue or glory, not only as ordinary deities, but as the supreme god. Yet the greater and wiser sort of them worship none of these, but adore one eternal, invisible, infinite, and incomprehensible Deity; as a Being that is far above all our apprehensions, that is spread over the whole universe, not by His bulk, but by His power and virtue; Him they call the Father of All, and acknowledge that the beginnings, the increase, the progress, the vicissitudes, and the end of all things come only from Him; nor do they offer divine honours to any but to Him alone. And, indeed, though they differ concerning other things, yet all agree in this: that they think there is one Supreme Being that made and governs the world, whom they call, in the language of their country, Mithras. They differ in this: that one thinks the god whom he worships is this Supreme Being, and another thinks that his idol is that god; but they all agree in one principle, that whoever is this Supreme Being, He is also that great essence to whose glory and majesty all honours are ascribed by the consent of all nations».

(Ci sono diversi tipi di religioni, non solo in diverse parti dell'isola, ma anche in ogni città, alcuni adorano il sole, altri la luna o uno dei pianeti. Alcuni adorano uomini che sono stati eminenti nel passato per la virtù o la gloria, non solo come divinità ordinarie, ma come il dio supremo. E il gruppo più grande e saggio di loro non adora nessuno di questi, ma adora una Divinità eterna, invisibile, infinita e incomprensibile; come un Essere che è ben al di sopra delle nostre capacità di intendere, che è diffuso in tutto l'universo, non per la Sua mole, ma per la Sua potenza e virtù; Lo chiamano il Padre di Tutti, e riconoscono che gli inizi, l'aumento, il progresso, le vicissitudini, e la fine di tutte le cose vengono solo da Lui, né offrono onori divini ad alcuno, ma a Lui solo. E, in effetti, anche se differiscono su altre cose, tutti però sono d'accordo su questo: che pensano che ci sia un Essere Supremo che ha fatto e governa il mondo, che chiamano, nella lingua del loro paese, Mitra. Essi differiscono in questo: che uno pensa che il dio che adora è questo Essere Supremo, e un altro pensa che il suo idolo è quel dio, ma tutti sono d'accordo su un principio, che chiunque sia questo Essere Supremo, Egli è anche quella grande essenza alla cui gloria e maestà tutti gli onori sono attribuiti dal consenso di tutte le nazioni).

L'effetto delle varie religioni è dovuto tuttavia alla diffusione della religione in generale, basata su comuni valori e principi di riferimento. Ovviamente il cattolico Thomas More considera la proliferazione della religione dal suo punto di vista e fa riferimento al Cristo ma poi emerge la convergenza collettiva su ciò che si considera un bene:

“After they had heard from us an account of the doctrine, the course of life, and the miracles of Christ, and of the wonderful constancy of so many martyrs, whose blood, so willingly offered up by them, was the chief occasion of spreading their religion over a vast number of nations, it is not to be imagined how inclined they were to receive it. I shall not determine whether this proceeded from any secret inspiration of God, or whether it was because it seemed so favourable to that community of goods, which is an opinion so particular as well as so dear to them; since they perceived that Christ and His followers lived by that rule, and that it was still kept up in some communities among the sincerest sort of Christians. From whichever of these motives it might be, true it is, that many of them came over to our religion, and were initiated into it by baptism”.

(Dopo aver ascoltato da noi un resoconto sulla dottrina, sul corso della vita e dei miracoli di Cristo, e della meravigliosa costanza di tanti martiri, il cui sangue, così volentieri offerto da loro, è stato la ragione principale per diffondere la loro religione in un gran numero di nazioni, non si può immaginare quanto fossero inclini ad accoglierla. Non stabilirò se ciò avvenne per ispirazione segreta di Dio, o perché sembrò così favorevole a quella comunità di beni che è un'opinione così particolare e cara a loro; perché essi percepirono che Cristo e i suoi seguaci vivevano con quella regola, e che essa era ancora tenuta in vita in alcune comunità tra i cristiani più sinceri. Quali che fossero le motivazioni, è vero che molte di esse sono giunte alla nostra religione e furono introdotte in essa mediante il battesimo).

L'idea di tolleranza è evidente nell'*Utopia* di More e risente anche dell'influenza di Erasmo da Rotterdam, cattolico e suo contemporaneo, favorevole alla tolleranza religiosa, come si legge nel suo testo *De libero arbitrio διατριβή sive collatio per Desiderium Erasmum Roterodamum*, pubblicato nel 1524. Erasmo chiamava mezzi-cristiani i musulmani. Non sorprende dunque che secondo More

“... is one of their most ancient laws, that no man ought to be punished for his religion. At the first constitution of their government, Utopus having understood that before his coming among them the

old inhabitants had been engaged in great quarrels concerning religion, by which they were so divided among themselves, that he found it an easy thing to conquer them, since, instead of uniting their forces against him, every different party in religion fought by themselves. After he had subdued them he made a law that every man might be of what religion he pleased, and might endeavour to draw others to it by the force of argument and by amicable and modest ways, but without bitterness against those of other opinions; but that he ought to use no other force but that of persuasion, and was neither to mix with it reproaches nor violence; and such as did otherwise were to be condemned to banishment or slavery”.

(...è una delle loro leggi più antiche, che nessun uomo dovrebbe essere punito per la sua religione. Alla prima costituzione del loro governo, Utopus avendo capito che prima della sua venuta in mezzo a loro i vecchi abitanti erano stati impegnati in grandi litigi sulla religione, per cui erano così divisi tra loro che trovò facile conquistarli, giacché, invece di unire le loro forze contro di lui, ogni partito diverso nella religione combatteva da solo. Dopo averli sottomessi, egli fece una legge affinché ogni uomo potesse essere di quella religione che gli piaceva, e potesse cercare di attirarvi altri con la forza dell'argomentazione e con maniere amichevoli e semplici, ma senza rancore contro quelli di diversa opinione; ma che non usasse altra forza che quella della persuasione, e che non si mescolasse con essa né rimproveri né violenza; e chi facesse altrimenti fosse condannato alla messa al bando o alla schiavitù).

La norma della tolleranza guida tutta la collettività utopica, che vi si attiene a ragion veduta ed in rispetto della stessa divinità:

“This law was made by Utopus, not only for preserving the public peace, which he saw suffered much by daily contentions and irreconcilable heats, but because he thought the interest of religion itself required it. He judged it not fit to determine anything rashly; and seemed to doubt whether those different forms of religion might not all come from God, who might inspire man in a different manner, and be pleased with this variety; he therefore thought it indecent and foolish for any man to threaten and terrify another to make him believe what did not appear to him to be true. And supposing that only one religion was really true, and the rest false, he imagined that the native force of truth would at last break forth and shine bright, if supported only by the strength of argument, and attended to with a gentle and unprejudiced mind; while, on the other hand, if such debates were carried on with violence and

tumults, as the most wicked are always the most obstinate, so the best and most holy religion might be choked with superstition, as corn is with briars and thorns; he therefore left men wholly to their liberty, that they might be free to believe as they should see cause”.

(Questa legge è stata fatta da Utopus, non solo per preservare la pace pubblica, che trovò molto debilitata da conflitti quotidiani ed impeti inconciliabili, ma perché pensava che l'interesse della religione stessa lo richiedesse. Egli riteneva che non fosse opportuno stabilire qualcosa in modo avventato; e sembrava dubitare che quelle diverse forme di religione non potessero venire tutte da Dio, il quale poteva ispirare l'uomo in modo diverso, ed essere soddisfatto di questa varietà; egli pensava quindi che fosse indecente ed insensato per qualsiasi uomo minacciare e terrorizzare un altro per fargli credere ciò che non gli sembrava vero. E supponendo che solo una religione fosse veramente vera, e le restanti false, immaginava che la forza originaria della verità sarebbe finalmente emersa ed avrebbe brillato in modo splendente, se sostenuta solo dalla forza dell'argomentazione, e guidata da una mente mite e senza pregiudizi; mentre, d'altra parte, se tali dibattiti si svolgessero con violenza e tumulti, in quanto i più malvagi sono sempre i più ostinati, in tal modo la religione migliore e più santa potrebbe essere soffocata dalla superstizione, come il mais dai rovi e dalle spine; egli ha quindi lasciato gli uomini completamente liberi, affinché potessero credere liberamente come dovrebbero vedere la questione).

More descrive anche la tipologia del clero demandato ad esercitare un ruolo centrale nell'isola di *Utopia*:

“Their priests are men of eminent piety, and therefore they are but few, for there are only thirteen in every town, one for every temple; but when they go to war, seven of these go out with their forces, and seven others are chosen to supply their room in their absence; but these enter again upon their employments when they return; and those who served in their absence, attend upon the high priest, till vacancies fall by death; for there is one set over the rest. They are chosen by the people as the other magistrates are, by suffrages given in secret, for preventing of factions: and when they are chosen, they are consecrated by the college of priests. The care of all sacred things, the worship of God, and an inspection into the manners of the people, are committed to them”.

(I loro sacerdoti sono uomini di eminente pietà, e quindi sono pochi, perché sono solo tredici in ogni città, uno per ogni tempio; ma quando

vanno in guerra, sette di questi escono con le loro forze armate, e altri sette sono scelti per svolgere il ruolo degli assenti, ma questi ultimi rientrano di nuovo nel loro compito quando ritornano, e coloro che hanno svolto il servizio in loro assenza si occupano del sommo sacerdote, fino a quando i posti vacanti si esauriscono per morte (dei primi); per questo c'è uno collocato sopra gli altri. Sono scelti dal popolo come gli altri magistrati, con voti dati in segreto, per prevenire fazioni; e quando sono scelti, sono consacrati dal collegio dei sacerdoti. La cura di tutte le cose sacre, l'adorazione di Dio, e una verifica sui comportamenti del popolo sono affidate a loro).

La stessa educazione è affidata ai preti che aspirano al mantenimento della pace. Fra l'altro è previsto anche il sacerdozio femminile. Infatti

“the education of youth belongs to the priests, yet they do not take so much care of instructing them in letters, as in forming their minds and manners aright; they use all possible methods to infuse, very early, into the tender and flexible minds of children, such opinions as are both good in themselves and will be useful to their country, for when deep impressions of these things are made at that age, they follow men through the whole course of their lives, and conduce much to preserve the peace of the government, which suffers by nothing more than by vices that rise out of ill opinions. The wives of their priests are the most extraordinary women of the whole country; sometimes the women themselves are made priests, though that falls out but seldom, nor are any but ancient widows chosen into that order”.

(L'educazione dei giovani appartiene ai sacerdoti, eppure non si occupano tanto di istruirli per lettere quanto di formare le loro menti e i loro modi; usano tutti i metodi possibili per infondere, molto presto, nelle menti tenere e flessibili dei bambini, opinioni che sono buone in sé e che saranno utili al loro paese, perché quando si imprimono profondamente tali cose a quell'età, esse seguono gli uomini per tutto il corso della loro vita, e fanno molto per preservare la pace del governo, che non soffre di altro che di vizi che sorgono da cattive opinioni. Le mogli dei loro sacerdoti sono le donne più straordinarie di tutto il paese; a volte le donne stesse sono nominate sacerdoti, anche se questo capita raramente, né sono scelte in quest'ordine se non le vedove di antica data).

Nell'isola di *Utopia* grande rilevanza è data ai luoghi di culto, appositamente studiati anche nella regolazione della luce che vi entra, in modo da consentire raccoglimento, venerazione e devozione. Il tutto ha luogo in

forme unitarie, condivise, nonostante le differenze di culto privato, domestico. Inoltre non vi sono immagini specifiche della divinità, appunto per evitare il riferimento ad essa a causa delle diverse iconografie possibili. Nondimeno è unico il nome della Divina Essenza, che è chiamata Mithras (dal nome dell'antica divinità egiziana – affine ad Iside –, ma altresì indiana e persiana, greca e romana, iranica ed armena, anatolica ed anche misterica). Peraltro Mithras significa intesa, alleanza. E rappresenta un convincente esempio di religione capillarmente diffusa nel tempo e nello spazio (Cipriani 2017).

“They have magnificent temples, that are not only nobly built, but extremely spacious, which is the more necessary as they have so few of them; they are a little dark within, which proceeds not from any error in the architecture, but is done with design; for their priests think that too much light dissipates the thoughts, and that a more moderate degree of it both recollects the mind and raises devotion. Though there are many different forms of religion among them, yet all these, how various soever, agree in the main point, which is the worshipping the Divine Essence; and, therefore, there is nothing to be seen or heard in their temples in which the several persuasions among them may not agree; for every sect performs those rites that are peculiar to it in their private houses, nor is there anything in the public worship that contradicts the particular ways of those different sects. There are no images for God in their temples, so that everyone may represent Him to his thoughts according to the way of his religion; nor do they call this one God by any other name but that of Mithras, which is the common name by which they all express the Divine Essence, whatsoever otherwise they think it to be; nor are there any prayers among them but such as every one of them may use without prejudice to his own opinion”.

(Hanno templi splendidi, che non solo sono costruiti magnificamente, ma sono assai spaziosi, il che è la cosa più necessaria in quanto ne hanno così pochi; sono un po' bui dentro, aspetto che non deriva da qualche errore nell'architettura, ma è voluto appositamente, perché i loro sacerdoti pensano che troppa luce disperde i pensieri, e che un grado più moderato di essa e aiuta il raccoglimento e aumenta la devozione. Anche se ci sono molte forme diverse di religione tra di loro, nondimeno tutti questi, per quanto siano diversi, sono d'accordo sul punto principale, che è il culto della Divina Essenza, e, pertanto, non c'è nulla da vedere o ascoltare nei loro templi in cui le diverse convinzioni tra di loro non possano essere d'accordo; in quanto ogni setta celebra quei riti che sono ad essa peculiari nelle loro case private, né c'è nulla nel culto pubblico che contraddice i

modi particolari di quelle sette diverse. Non ci sono immagini per Dio nei loro templi, per cui ognuno Lo può rappresentare nei suoi pensieri secondo la via della sua religione; essi neppure chiamano questo Dio unico con un altro nome se non quello di Mitra, che è il nome comune con cui tutti manifestano l'Essenza Divina, qualsiasi altra cosa pensano che essa sia; non ci sono tra loro preghiere, ma ciò che ognuno di loro può usare senza pregiudizio per la propria opinione).

Gli Utopiani pregano e s'interrogano sulla verità della loro religione. Ma è la stessa divinità ad apprezzare la diversità religiosa:

“... they acknowledge God to be the author and governor of the world, and the fountain of all the good they receive, and therefore offer up to him their thanksgiving; and, in particular, bless him for His goodness in ordering it so, that they are born under the happiest government in the world, and are of a religion which they hope is the truest of all others; but, if they are mistaken, and if there is either a better government, or a religion more acceptable to God, they implore His goodness to let them know it, vowing that they resolve to follow him whithersoever he leads them; but if their government is the best, and their religion the truest, then they pray that He may fortify them in it, and bring all the world both to the same rules of life, and to the same opinions concerning Himself, unless, according to the unsearchableness of His mind, He is pleased with a variety of religions”.

(...riconoscono Dio come autore e regolatore del mondo, e la fonte di tutto il bene che ricevono, e perciò gli rendono grazie; e, in particolare, lo benedicono per la Sua bontà nell'ordinarlo in modo tale che essi sono nati sotto il governo più felice del mondo, e sono di una religione che sperano sia la più vera di tutte le altre; ma, se si sbagliano, e se c'è un governo migliore, o una religione più accettabile per Dio, implorano la Sua bontà di farglielo sapere, promettendogli che decidono di seguirlo ovunque egli li conduca; ma se il loro governo è il migliore, e la loro religione la più vera, allora pregano affinché Egli possa fortificarli in essa, e portare tutto il mondo sia alle stesse regole di vita, sia alle stesse opinioni che Lo riguardano, a meno che, secondo l'imperscrutabilità della Sua mente, Egli non sia soddisfatto di una varietà di religioni).

Religione e società formano quasi un tutt'uno. E non ci sono distinzioni di appartenenza sociale perché manca la proprietà privata:

“... there, where no man has any property, all men zealously pursue the good of the public, and, indeed, it is no wonder to see men act so differently, for in other commonwealths every man knows that, unless he provides for himself, how flourishing soever the commonwealth may be, he must die of hunger, so that he sees the necessity of preferring his own concerns to the public; but in Utopia, where every man has a right to everything, they all know that if care is taken to keep the public stores full no private man can want anything; for among them there is no unequal distribution, so that no man is poor, none in necessity, and though no man has anything, yet they are all rich”.

(...là, dove nessun uomo ha proprietà, tutti gli uomini perseguono con zelo il bene del pubblico, e, anzi, non c'è da stupirsi se gli uomini agiscono in modo così diverso, perché nelle altre repubbliche ogni uomo sa che, se non provvede a se stesso, per quanto possa essere fiorente la repubblica, deve morire di fame, in modo che veda la necessità di preferire i propri interessi al pubblico; ma in Utopia, dove ogni uomo ha diritto a tutto, tutti sanno che se si fa attenzione a tenere pieni i negozi pubblici nessun privato può volere nulla; perché tra loro non c'è distribuzione iniqua, cosicché nessun uomo è povero, nessuno in necessità, e sebbene nessuno abbia nulla, pure sono tutti ricchi).

A proposito degli atei, comunque ammessi nell'isola di *Utopia*, i membri della comunità si prendono cura di loro attraverso la preghiera:

“... if they are mistaken, and if there is either a better government, or a religion more acceptable to God, they implore His goodness to let them know it”

(...se si sbagliano, e se c'è un governo migliore, o una religione più accettabile per Dio, implorano la Sua bontà di farglielo sapere).

In definitiva lo scenario delineato da Thomas More quasi anticipa la situazione contemporanea del pluralismo delle religioni e della loro azione pervasiva, che arriva anche in zone lontane dai loro centri originari di sviluppo.

BIBLIOGRAFIA

- CIPRIANI R. 2017, *Diffused Religion. Beyond Secularization*, Cham, Palgrave Macmillan.
- MORE T. 1895, *The Utopia of Sir Thomas More: in Latin from the edition of March 1518, and in English from the 1st ed. of Ralph Robynson's translation in 1551*, with additional translations, introduction and notes by J. H. Lupton, Oxford, Clarendon Press.

Luigi Punzo

Utopia e la genesi dell'idea di tolleranza

Abstract:

Nelle pagine finali di *Utopia*, Thomas More descrive le diverse religioni praticate dagli Utopiani. Quella descrizione, che rappresenta già di per sé una mirabile sintesi del sentimento religioso nel suo manifestarsi nello sviluppo della storia della civiltà umana, fa da sfondo e motiva il naturalismo deistico e il sostanziale pluralismo che caratterizza la cultura come la pratica religiosa di quella popolazione. Potrebbe essere la riproposizione, originale e colta, di una sensibilità religiosa che si andava affermando e diffondendo nella cultura umanistica rinascimentale, ma si caratterizza, però, per una presa di posizione attraverso cui More estremizza quella concezione, con una decisione allo stesso tempo radicale e definitiva, e che sintetizza nell'affermazione: "Ne sua cuiquam religio fraudi sit", che nessuno possa venir perseguitato per la propria religione.

Parole chiave: Utopia, Tolleranza, Religioni, Sentimento

In the final pages of *Utopia*, Thomas More describes the different religions practiced by the Utopians. That description, which in itself represents an admirable synthesis of religious sentiment in its manifestation in the development of the history of human civilization, is the background and motivates the deist naturalism and the substantial pluralism that characterizes culture as the religious practice of that population. It could be the original and cultured re-proposition of a religious sensibility that was affirming and spreading in the Renaissance humanistic culture, but it is characterized by a stance through which More exaggerates that conception, with a radical decision at the same time. definitive, and which summarizes in the statement: "In his cuiquam religio fraudi sit", that no one can be persecuted for his own religion.

Keywords: Utopia, Tolerance, Religions, Sentiment

Nelle pagine finali di *Utopia*, Thomas More descrive le diverse religioni praticate dagli Utopiani. Quella descrizione, che rappresenta già di per sé una mirabile sintesi del sentimento religioso nel suo manifestarsi nello sviluppo della storia della civiltà umana, fa da sfondo e motiva il naturalismo deistico e il sostanziale pluralismo che caratterizza la cultura come la pratica religiosa di quella popolazione. Potrebbe essere la riproposizione, originale e colta, di una sensibilità religiosa che si andava affermando e

diffondendo nella cultura umanistica rinascimentale, ma si caratterizza, però, per una presa di posizione attraverso cui More estremizza quella concezione, con una decisione allo stesso tempo radicale e definitiva, e che sintetizza nell'affermazione: "Ne sua cuiquam religio fraudi sit", che nessuno possa venir perseguitato per la propria religione¹.

Ciò che rende ancora più forte e inequivocabile quel principio è che esso è sancito per legge, dal momento che Utopo, il mitico fondatore-legislatore di quella città: "...stabilì che ciascuno era libero di professare la religione che più gli piacesse..."². Agli inizi dell'epoca moderna non vi poteva essere una più netta e radicale affermazione dell'idea di tolleranza, la cui validità ed efficacia era garantita addirittura dalla legge.

L'idea di tolleranza, in primo piano nell'ambito del vivissimo dibattito che si veniva sviluppando sulla religione, circolava ampiamente in quella comunità intellettuale di umanisti di cui Erasmo da Rotterdam era il più eminente esponente. Va ricordata la battaglia culturale che proprio Erasmo aveva sostenuto per un rinnovamento dello spirito religioso, motivata anche dalla nuova lettura filologico-critica del testo sacro indotta da studiosi umanisti come Lorenzo Valla.

E' nota l'amicizia tra Erasmo e More, testimoniata dalla dedica dell'*Elogio della follia* allo stesso More, opera peraltro scritta nel soggiorno londinese di Erasmo proprio in casa di quest'ultimo. Come pure è nota la dedica di *Utopia* ad Erasmo, che ne curò la prima edizione del 1516 in Lovanio.

E andrebbe ulteriormente ricordato, per sottolineare ancor di più la valenza non solo religiosa, ma anche culturale, sociale e politica di quel messaggio di tolleranza, che l'anno di pubblicazione di *Utopia* è quello immediatamente precedente l'evento rivoluzionario epocale, rappresentato dalla esposizione delle *Tesi* di Lutero, che infiammò l'Europa con le guerre di religione, insanguinando e depauperando l'intero Continente per oltre un secolo fino alla fine della guerra dei Trent'anni.

Fondare l'idea di tolleranza su una norma – che pure si nutre della fondata e naturale convinzione soggettiva, sorretta dalla razionale condivisione tra gli uomini di quel principio – può apparire alquanto discutibile, se non contraddittorio con lo stesso principio che si vuole affermare, ma mette in evidenza e fa emergere, il carattere pratico e politico del messaggio etico implicito nella proposta di More che, diversamente da Erasmo, si avvale della sua esperienza di uomo di governo. D'altra parte si sottolinea anche in questo modo l'allargamento immediato, fin dalle origini, del significato

¹ TH. MORE, *Utopia*, a cura di L. Firpo, Guida, Napoli 1979, p. 186.

² *Ivi*, p. 287.

del termine tolleranza, non riducibile solo all'ambito religioso, ma che si intreccia indissolubilmente anche con l'ambito civile, determinando così immediatamente una dimensione più largamente laica del suo significato.

E' significativo, a questo proposito, che nel racconto moreano si dica che Utopo fissò le norme che regolavano la tolleranza, che prevedevano sì la libertà di culto, ma nel contempo anche il divieto di esercitare tentativi di conversione, da parte di appartenenti ad una diversa credenza religiosa, con l'uso di violenze fisiche o verbali: "Chi disputa di questi argomenti con arroganza, viene punito con l'esilio o con la schiavitù."³

Ad avvalorare ulteriormente la valenza civile di quella idea di tolleranza, viene detto ancora che Utopo volle quelle norme: "...a tutela della pace...", che recava vantaggio alla stessa religione, che a sua volta si arricchiva e rafforzava proprio attraverso la coesistenza di diverse modalità di espressione del sentimento religioso. E More ribadisce così questa esigenza fondamentale del rispetto reciproco per la pacifica convivenza civile: "Certo giudicò temerario e stolto pretendere con violenze e minacce che ciò che tu credi vero appaia tale per tutti."⁴

Nell'altro luogo di *Utopia* in cui aveva parlato di religione, More aveva sintetizzato la teologia degli Utopiani in due principi: essi credono nell'immortalità dell'anima e nel premio per il bene e nel castigo per il male dopo questa vita e vi credono su base razionale, allo stesso modo che è la ragione il fondamento che induce a credere nell'esistenza di Dio.

Questa essenziale teologia della trascendenza si innesta su una concezione che può essere definita come razionalismo naturalistico, le cui radici affondano nella cultura greco-latina rivisitata nell'umanesimo del Rinascimento, imbevuto di neoplatonismo, che attribuisce unità spirituale e dignità culturale al pluralismo religioso: "Ciascuno inoltre ritiene che, qualunque sia a suo vedere l'essere supremo, esso coincida senz'altro con la natura stessa, la sola divinità e maestà da cui venga fatta dipendere per consenso unanime delle genti l'esistenza di tutte le cose."⁵

Si è già fatto cenno all'implicita contraddizione che è presente nell'idea di tolleranza garantita dalla legge, che è indice della sensibilità realistica presente nella proposta utopica di More, sempre testimoniata e viva nonostante il comune giudizio di astrattezza che le si attribuisce. Come altresì proprio quella contraddizione evidenzia la compresenza, fin dalle origini, in quell'idea, nata nel contesto religioso, di una esigenza civile che coinvolge

³ *Ibidem.*

⁴ *Ibidem.*

⁵ *Ivi*, p. 284.

la convivenza sociale degli uomini, di cui sono sintomi evidenti non solo le contraddizioni che emergono sul terreno propriamente religioso, ma anche dalla stessa descrizione delle sanzioni cui sono sottoposti i trasgressori del principio di tolleranza.

Sul piano propriamente teologico-religioso alla fine di quel processo evolutivo emerge, comunque, un modello di religione che per scelta razionale viene riconosciuta dalla maggioranza degli uomini come la forma più alta di tutte: “D'altronde, a poco a poco tutti quanti si staccano da quel miscuglio di superstizioni e vengono a riunirsi in seno a quell'unica religione, che il lume razionale rivela superiore ad ogni altra.”⁶

E, non a caso, quell'unica religione che: “...escludendo tutte queste divinità, ritiene che esista un unico Iddio inconoscibile, eterno, immenso, inesplicabile, superiore alle possibilità di comprensione della mente umana...”⁷ finisce per identificarsi con la religione cristiana, rischiando in questo modo di mettere in crisi *ab imis* la stessa idea di tolleranza, anche se questo rischio è avvertito e temperato dall'episodio della punizione inflitta al neofita troppo zelante⁸.

Come pure contraddittoria, rispetto all'idea di tolleranza, risulta la limitazione, voluta sempre da Utopo, della stessa libertà di credere: “Solo si limitò a proibire con decreto rigoroso e solenne, che nessuno degradasse la dignità della natura umana al punto da giungere a credere che anche l'anima perisca col corpo o che il mondo si regga a caso senza l'intervento della provvidenza.”⁹ Questa limitazione rimarrà a lungo nella storia dell'evoluzione dell'idea di tolleranza.

Tuttavia, ancora una volta, la giustificazione di quella norma scaturisce dalla sua necessità e funzionalità sul piano della convivenza civile, che sarebbe messa a dura prova senza: “...quel religioso timore del divino”¹⁰ di chi non crede in qualcosa che sta al di sopra delle leggi e non ha speranza di una vita futura. Costoro, infatti, vengono esclusi dalla normale convivenza civile e pubblicamente screditati. Né vale a mitigare la contraddizione il fatto che essi possano sostenere le proprie tesi alla presenza di sacerdoti e persone sagge, ma non tra la gente comune.

Si può in qualche modo sostenere che la posizione di More sulla tolleranza religiosa, proprio per le sue palesi o implicite contraddizioni, sia

⁶ *Ibidem*.

⁷ *Ivi*, p. 282.

⁸ Cfr. *infra* p. 286.

⁹ *Ivi*, pp. 287-289.

¹⁰ *Ivi*, p. 304.

indissolubilmente intrecciata con implicazioni di carattere sociale, che chiamano in causa la vita concreta degli uomini, attribuendo così alla stessa religione una fondamentale funzione civile.

Più coerente e più pura viene, infatti, considerata la posizione a tal proposito del suo maestro ed amico Erasmo da Rotterdam, quale emerge non solo nell'opera, la *Institutio principis christiani* – che può essere considerata la proposta politica ideale alternativa rispetto a quella di *Utopia* – scritta da Erasmo nello stesso anno 1516, ma ancor più evidente nelle considerazioni dei due pensatori sulla guerra. More dedica in *Utopia* un lungo paragrafo alle proprie valutazioni sulla guerra, ne denuncia l'irrazionalità e le atrocità, ma alla fine giustifica la guerra giusta. Erasmo, come è noto, rifiuta ogni tipo di guerra e respinge coerentemente la stessa idea di guerra giusta, in nome dell'evangelica fratellanza di tutti gli uomini.

Ancora un tratto del realismo di More dettato dalla sua esperienza giuridica, politica e di uomo di governo? Qui interessa piuttosto sottolineare che proprio le contraddizioni prodotte dalla presenza e dalla urgenza del realismo politico, preannunciano una curvatura più propriamente laica e civile della idea di tolleranza, che avrà sviluppi nella storia della cultura e della civiltà moderna.

Quell'idea di tolleranza, che è alla base del pluralismo religioso sostenuto da More ed esemplificato nel comportamento aperto e non conflittuale che gli utopiani hanno nei confronti delle diverse credenze, permette di evitare di cadere in una posizione di relativismo agnostico richiamandosi all'idea di una universale comunanza tra gli uomini, che comporta un naturale atteggiamento filantropico e solidale nella convivenza civile.

Questa concezione, di origine stoica, circolava ampiamente nella cultura umanistica rinascimentale soprattutto attraverso gli scritti di Cicerone (*De Officiis*, *De Finibus* ...), riportando al centro della riflessione relativa ai rapporti tra gli uomini quella idea universale di *humanitas* che aveva animato il circolo degli Scipioni, il cui spirito era stato mirabilmente colto ed espresso nel verso di Terenzio del suo *Heautontimorumenos*: “*Homo sum, humani nihil a me alienum puto*”, sono un uomo e (in quanto tale) non considero niente che sia umano, diverso, altro da me.

Contribuisce anche, nella ricerca di questo nucleo unitario che può permettere alle differenze di coesistere, la nuova esegesi delle *Lettere* di S. Paolo, che prepara quell'atteggiamento culturale su cui trova fondamento lo sviluppo di una rinnovata spiritualità religiosa che sarà alla base dell'imminente Riforma. E' nella prima Lettera ai Corinzi (I, 12) che Paolo annuncia la possibile coesistenza naturale di: “Giudei e Gentili, di liberi e schiavi”, nell'unità dello spirito evangelico. E' sintomatico che proprio John Colet,

l'umanista maestro e amico di More come di Erasmo, avesse fondato nel 1504, a Londra, la Scuola di S. Paolo, che mette in evidenza la tensione pedagogica che si accompagna all'esigenza filologica dell'esegesi biblica.

Andrebbe ancora ricordato a questo proposito che *Utopia* è scritta pochi anni dopo la scoperta dell'America, nel pieno della rivoluzione geografica e della conseguente stagione dei viaggi di esplorazione delle nuove terre, e *Utopia* è un racconto di viaggi. La scoperta del Nuovo Mondo, tra le molte e meravigliose novità che aveva portato in tutti i campi – le nuove terre, le nuove piante, i nuovi animali ma soprattutto i nuovi uomini, i cosiddetti selvaggi – aveva, proprio a partire dalla riflessione su questi, provocato un significativo allargamento del contesto antropologico. Si era su queste basi sviluppato un dibattito di grande significato che aveva investito tutti gli aspetti della vita degli uomini, a partire da quello religioso. Ed è significativa a questo proposito proprio la accesa disputa sorta intorno alla identità di genere da attribuire ai “nuovi uomini”, i selvaggi per l'appunto, se essi appartenessero al genere umano o a quello animale, problema non indifferente sul piano religioso relativamente alla necessità o meno della loro evangelizzazione. Non a caso Montaigne ritornerà sull'argomento nel suo famoso *Saggio* sui selvaggi, sviluppando una riflessione ancora oggi attuale e che è opportuno ricordare per la sua contiguità con il tema della tolleranza.

Quella idea di tolleranza elaborata nel circolo di Erasmo – di cui More ci dà un esempio tra i più significativi – può essere a ragione definita rivoluzionaria, se si pensa soprattutto al contesto in cui nacque, e allo stesso tempo risultò dolorosamente inattuale, come tutte le idee radicalmente e autenticamente innovative. Essa infatti non poté svilupparsi nel contesto storico-sociale e nelle temperie di guerre religiose determinatosi dopo l'evento della Riforma. Ma come ogni idea utopica, seguendo l'andamento carsico che contraddistingue la vita dell'utopia, essa ricompare nel corso della storia e fa di nuovo sentire le ragioni della sua proposta. In questo senso l'idea di tolleranza rappresenta uno dei lasciti più alti e produttivi, dal punto di vista sia culturale che sociale, dell'Umanesimo rinascimentale e rinascerà in forma più matura e composita, dopo la fine delle guerre di religione, negli scritti di Locke e di Voltaire e sarà feconda di stimoli per lo sviluppo della cultura e della civiltà moderna.

Con Locke e Voltaire si amplia il significato dell'idea di tolleranza: con loro emerge e si consolida pienamente quella sua dimensione laica e civile che era già implicita nella concezione di More.

Locke infatti sosteneva esplicitamente che era: "... necessario soprattutto distinguere il problema del governo civile da quello della religione, e stabilire il giusto confine che vi è tra l'uno e l'altro."¹¹

Nonostante la chiara delimitazione che vi è tra i due piani, quello religioso e quello civile, purtuttavia rimane ancora nella concezione di Locke uno spazio in cui la tolleranza non è ammessa come, per esempio, nei confronti degli atei: "... non vanno assolutamente tollerati quelli che negano l'esistenza di Dio."¹²

Voltaire, invece, supera in definitiva anche questo limite, allorché definisce la tolleranza la prima legge della natura: "Che cos'è la tolleranza? E' l'appannaggio dell'umanità. Siamo tutti impastati di debolezze e di errori; perdoniamoci reciprocamente le nostre sciocchezze, è la prima legge della natura."¹³

Questa curvatura onnicomprensiva dell'idea di tolleranza, che investe il modo di esprimersi dell'esistenza umana in tutte le sue manifestazioni, dall'ambito religioso a quello sociale, culturale, civile, viene ribadita con forza quando Voltaire afferma che: "... la discordia è il grande male del genere umano, e la tolleranza né è il solo rimedio."¹⁴

Ci si può chiedere, allora, non tanto quanto abbia inciso quella idea nella storia, quanto piuttosto se essa possa continuare ad incidere nel presente. Sempre, infatti, ci si appassiona e si interroga il passato per le possibili risposte che esso può suggerire al nostro presente.

Nella fase storica che stiamo vivendo l'idea di tolleranza non gode di buona stampa. Se ci si ferma, infatti, al suo significato etimologico, che fa riferimento al sentimento di sopportazione, si riduce la tolleranza ad un atteggiamento passivo, caritatevole. Si assume, cioè, la posizione di chi sopporta l'interlocutore e l'esposizione del suo pensiero che non si condivide pregiudizialmente, perché ci si ritiene in possesso della verità. Questo atteggiamento, proprio della cultura eurocentrica che di quella idea si faceva portatrice, ha fatto scendere la tolleranza al ruolo di proposta ipocrita e di parte. La contraddizione si è palesata in tutta la sua drammaticità nel dibattito sulla guerra giusta degli ultimi decenni, la cui giustificazione veniva fondata pregiudizialmente sul valore incondizionato della democrazia.

¹¹ J. LOCKE, *Lettera sulla tolleranza*, in *Antologia degli scritti politici di John Locke*, a cura di F. Battaglia, Il Mulino, Bologna 1962, p. 151.

¹² *Ivi*, p. 187.

¹³ VOLTAIRE, *Dizionario filosofico*, Newton Compton editori, Roma 1991, p. 289.

¹⁴ *Ivi*, p. 292.

Non a caso questa contraddizione, proprio a proposito della cosiddetta guerra giusta, era presente già nelle posizioni sostenute su questo argomento da Erasmo da Rotterdam e da Tommaso More, i due padri fondatori dell'idea di tolleranza alle origini del pensiero moderno.

Si ripropone in questo modo, e con rinnovata energia, l'esigenza di una più approfondita riflessione sulla inattuale attualità dell'idea di tolleranza, e si ripropone ancora in un quadro di riferimenti che non è sostanzialmente mutato, in presenza di una rinascita virulenta di fondamentalismi religiosi che si riteneva definitivamente superati. E' dall'esigenza di pluralismo, originariamente avvertita proprio sul piano religioso, ma che si è poi sviluppata anche sul piano politico e sociale, che bisogna ripartire per cogliere le possibilità di una persistente incidenza dell'idea di tolleranza nei processi di mutazione dell'attuale società multiculturale, nell'epoca della globalizzazione.

Il multiculturalismo è, infatti, possibile solo sulla base della coesistenza delle differenze, di religione, di costumi, di lingue, di etnie, in una parola di culture diverse. A questo proposito Michael Walzer, nel suo saggio *Sulla tolleranza*, ha ribadito senza mezzi termini, proprio in riferimento alla complessità del multiculturalismo del mondo globalizzato, la necessità della tolleranza: "La tolleranza rende possibile la differenza; la differenza rende necessaria la tolleranza."¹⁵

A questo proposito possono ritornare utili alcune implicazioni implicite nel concetto di tolleranza fin dalle sue origini, che vanno a questo punto opportunamente esplicitate e che possono contribuire al pieno recupero della sua valenza innovativa, per non usare dell'abusata parola "rivoluzionaria", nella concretezza dei rapporti culturali e sociali.

Va innanzitutto ribadito il ruolo fondamentale da attribuire alla cultura come principale se non unico antidoto alla intolleranza, messaggio già fortemente presente nell'umanesimo rinascimentale e che rimane ancora valido se si supera quella concezione aristocratica ed elitaria della cultura.

In *Utopia*, peraltro, un ruolo fondamentale viene attribuito alla funzione pedagogica che assicura una formazione comune a tutti e può esser, poi, liberamente sviluppata.

Questo si pone così come il primo, ineliminabile tassello che permette e garantisce, sul piano sociale, il superamento delle disuguaglianze, dando così concretezza sociale al messaggio proposto su un altro piano, quello religioso, da Paolo di Tarso quando annunciava il superamento delle disuguaglianze tra Ebrei e Gentili, tra liberi e schiavi in nome dello spirito evangelico.

¹⁵ M. WALZER, *Sulla tolleranza*, Laterza, Roma-Bari 2003, p. XII.

La prospettiva di una società comunista descritta da More in Utopia trova in ciò una suggestiva e convincente motivazione.

Questo anche perché l'idea di tolleranza, si può a ragione argomentare, è di fatto insostenibile e impraticabile senza la concomitante affermazione dell'idea di uguaglianza, e ciò non comporta solamente un unilaterale sostegno della prospettiva comunista, perché essendo l'idea di tolleranza imprescindibile dalla stessa idea di libertà, essa interagisce con tutte le forme di governo della società che pongono la libertà a proprio fondamento e quindi naturalmente con la democrazia. E' assurdo, infatti, anche solo immaginare una qualsiasi forma di governo che voglia definirsi democratico in cui sia assente la tolleranza, che è fondamento e garanzia della stessa libertà. La tolleranza finisce così per assumere un ruolo di mediazione e di snodo tra la libertà e l'uguaglianza e sollecita la realizzazione di una vita democratica concretamente autentica e giusta, nella quale sempre più possa realizzarsi il difficile equilibrio tra le diverse e spesso contrastanti esigenze di libertà e di uguaglianza dei cittadini.

E ciò diventa possibile se, però, si determina un cambiamento radicale nel modo stesso di intendere l'idea di tolleranza che deve trasformarsi, utilizzando a questo proposito l'espressione di Ernst Bloch, da idea astratta in concreta utopia. Ed è proprio l'analisi del presente, delle sue potenzialità latenti e inesprese che suggeriscono un loro possibile sviluppo futuro, a indicare il percorso che può effettivamente trasformare questa idea, rendendola positiva e concreta in funzione di una vita in società più giusta e felice.

In una società globalizzata in cui drammaticamente si propongono e si moltiplicano differenze di ogni sorta, essa non può essere, allora, più concepita solo passivamente, come l'atteggiamento di chi sopporta la necessità, purtroppo, dell'attuale modalità di esistenza e di coesistenza. Le differenze, pur nella loro contraddittorietà e proprio sotto la spinta di queste, devono trasformarsi nell'elemento dinamico del processo di sviluppo futuro.

Una simile idea di tolleranza rinnovata può influenzare concretamente le dinamiche dei rapporti culturali e sociali in un mondo sempre più globalizzato, ma anche, contemporaneamente, sempre più in cerca di riferimenti identitari, se si fa portatrice di un nuovo atteggiamento, appunto, attivo, positivo e propositivo verso gli altri, verso il diverso. Atteggiamento che deve manifestarsi nella costante disponibilità a misurarsi continuamente con il dubbio, fondato sulla ragione, che l'altro, il diverso, possa possedere una parte di verità.

Il seme di quella idea di tolleranza affidato alle generazioni future da Thomas More 500 anni fa può così produrre ancora frutti positivi per il

bene dell'umanità se – ed è questa condizione indispensabile della sua effettiva concretezza – gli uomini in carne ed ossa saranno disposti a lottare per la sua affermazione.

Katiuscia Carnà

L'Utopia del cambiamento sociale: tra migrazioni e dialogo

Abstract:

Il seguente contributo, a partire dall'Utopia di Thomas More, analizzando anche il modello della Megalopoli di Gottman, vuole offrire spunti di riflessione per l'attuale società moderna: nuova, plurale, multietnica e multireligiosa. La ricercatrice nel testo ripropone una breve e semplice rilettura di opere d'arte moderne che possa rappresentare una chiave di lettura della società secondo una prospettiva utopica di un mondo possibile, di soluzioni diverse per una realtà nuova e plurale. Le città odierne assumono fattezze proprie di grandi metropoli, ove la convivenza e delle diversità altrui possono caratterizzare punti di forza o di debolezza delle nuove realtà sociali. Quali politiche di accoglienza e di integrazione? Quali le prospettive per una società globalizzata, multietnica e sempre più dinamica?

Parole chiave: Utopia, Arte, Migrazione, Multiculturalità, Pluralismo

The following contribution, starting from Thomas More's Utopia and analysing the model of Gottman's Megalopolis, aims to provide food for thought for today's modern society: new, plural, multi-ethnic and multi-religious. The researcher in the following text proposes a brief and simple re-reading of modern works of art. because through the art it is possible to read the society according to a current utopian perspective of an imaginable world with different solutions for a new and plural reality. Today's cities seem as big metropolises, where the cohabitation and diversity between citizens can characterize the strengths and weaknesses of the new social realities. Which kind of immigration's policies and integration? Which perspectives for a globalized, multi-ethnic and increasingly dynamic society?

Keywords: Utopia, Art, Migration, Multiculturalism, Pluralism

L'utopia viene generalmente intesa come obiettivo puramente ideale o potenzialmente realizzabile. Thomas More esprime il sogno rinascimentale di una società pacifica dove la cultura domina e regola la vita degli uomini.

Nella città utopica di More non si lavora a scopo di lucro, ma tutti hanno il diritto e il dovere di farlo per contribuire al funzionamento della comunità stessa. Il lavoro è una prescrizione politica per tutti che permette

però anche di avere la possibilità per dedicare del tempo a sé stessi e alla cultura nonché all'educazione. La cultura diviene l'antidoto alla tolleranza e al pluralismo religioso. Il lavoro diviene così un semplice comune denominatore degli abitanti della città: gli utopici. Thomas More attraverso lo strumento utopico critica apertamente il sistema economico e sociale dell'Inghilterra del '500, dove la differenza tra classi sociali prendeva il sopravvento e i ceti più bassi erano in preda alla povertà. Nella città ideale di Utopia, invece, questo non accade, non esiste la povertà e nemmeno la disuguaglianza. Non vi è rivalità e odio perché i beni materiali sono in comune e questo fa sì che ci sia un'eguale distribuzione della ricchezza. Uomini privi di moralità e di cultura qui non possono prevalere sugli altri. La religione della città è naturale, di tipo monoteista; sebbene ci sia una pluralità di fedi professate, gli abitanti riconoscono tutti la presenza di un unico Dio, ma ognuno è libero di professare la sua credenza e di diffonderla agli altri. La città di Utopia è il massimo esempio di libertà religiosa, sebbene l'ateismo non sia concesso, poiché gli atei vengono considerati coloro che non hanno rispetto per le idee dei credenti. A Utopia non vi è un culto di riferimento dominante, ma la pluralità dei culti è considerata la varietà secondo cui Dio ama manifestarsi ed essere amato dagli uomini. La democrazia e la tolleranza divengono indispensabili in nome della libertà del cittadino per il superamento delle disuguaglianze sociali.

Se da una parte il pensiero utopico di More apre le porte ad una società variegata, dove la libertà sociale e religiosa è dominante, dall'altra la complessità sociale delle nuove grandi metropoli, multiethniche e multireligiose, pone interrogativi diversi ai quali non sempre è facile dare una risposta concreta.

In questa prospettiva questo contributo vuole essere uno spunto teorico auspicabile e pragmaticamente perseguibile a lungo termine per il fenomeno delle migrazioni globali e offrire un quadro sull'immaginario utopico del migrante.

L'Età Moderna è caratterizzata da una società globalizzata in continuo cambiamento in cerca di nuovi riferimenti identitari, dove le migrazioni sono un fenomeno molto discusso e spesso ostacolato da limiti e frontiere. Gruppi sociali e che si muovono in un dinamismo frenetico e quasi inarrestabile, travolgendo ogni dimensione umana.

Usando le parole di Bauman: «In tempi di accentuata mancanza di certezze esistenziali, gli immigrati sono percepiti come messaggeri di cattive notizie, come scriveva Bertolt Brech. Ci ricordano quanto avremmo preferito rimuovere, quanto forze potenti, globali, distanti e misteriose di cui abbiamo sentito parlare, siano in grado di determinare le nostre vite, senza curarsi e ignorando le nostre autonome scelte» (Bauman, 2015).

Il mondo odierno è multiculturale e multireligioso, nel quale la separazione fisica non assicura quella spirituale, come ha scritto Ulrich Beck: lo “straniero” è per definizione un soggetto estraneo, colpevole di un qualcosa di inconsapevole, e potenziale rappresentante di una minaccia. Nella post-modernità, colpita dalla paura di fallire e di perdere il proprio ruolo nella società, i migranti diventano dei “walking dystopias”, “dystopie che camminano”, che ricordano e rappresentano in un certo senso le vulnerabilità della vita umana.

Quale può dunque essere la soluzione per una società che diffida dell'altro, allontanandolo e isolandolo?

“The Floating Piers”, “La passerella galleggiante” sul Lago d’Iseo, l’opera artistica del bulgaro Vladimirov Yavachev Christo del 2016, è un intreccio tra arte e natura, un esempio di una preziosa utopia realizzata, almeno artisticamente. L’arte diventa inclusiva, esperenziale, un’utopia di un mondo senza frontiere, interconnesso da ponti che uniscono le diversità.

L’opera di Patrizia Bonardi, “Mediterranean Beaches”, in questa prospettiva, rappresenta il modello secondo cui l’arte può esprimere sentimenti utopistici. Il progetto, dedicato a tutti i morti del Mediterraneo, è stato esperito nelle coste cosentine durante la scorsa estate, spiagge che, come tutte quelle del Tirreno, non possono avere per posizione geografica ritrovamenti di corpi, simulati invece dall’artista. La sua opera mette in risalto la drammaticità delle morti in Mare e al contempo trasmette una speranza di riscatto e di liberazione per i migranti.

Iniziando dall’esempio artistico, il contributo vuole offrire un’idea utopistica di un mondo possibile, di soluzioni diverse per una società interculturale e multireligiosa. Quali politiche di accoglienza e di integrazione? Quali le prospettive per una società multi-etnica, sempre più plurale e dinamica?

Il modello del *Melting Pot* americano e quello laico francese hanno mostrato come entrambe le metodologie abbiano fallito. Il primo nella ghettizzazione degli afroamericani nei quartieri dormitorio di Baltimora, il secondo invece con gli attacchi terroristici a Parigi. L’universalismo americano auspicato non si è realizzato e il *Melting Pot* si è trasformato in *Transmuting Pot*, nel quale lo straniero invece di integrarsi nella società ospitante, veniva tramutato in ciò che a lui l’America chiedeva di diventare (Bianco, 1975).

L’individualismo e il consumismo, in una condizione valoriale prettamente individualista, infatti ghettizza milioni di individui, indirizzandoli verso un integralismo ideologico e religioso.

La Megalopoli di Gottman è in questo senso un esempio guida di una metropoli utopica: una popolazione più ricca, più sana e con più opportunità.

Gottman aveva una visione utopica del mondo e della città, «nella misura in cui analizzando l'apparente disordine della tumultuosa crescita metropolitana dichiara di intravedere già, nella dinamica della società umana, alcuni antidoti con i quali si potrà dar rimedio ai mali del gigantismo urbano, pur senza rinunciare al ruolo benefico della città» (Faccioli, 2009: 61).

Mumford stesso considera pertanto tale modello il principale strumento di utopia, «invece di viaggiare, l'abitante di Megalopoli può vedere il mondo muoversi sulla carta verso di lui invece di avventurarsi sulle strade del mondo» (Mumford, 2008: 162). Progettare una società diversificata, significa pianificarne una giusta e fraterna, in una dicotomia tra irreali e fantastico, ideale e impossibile, concatenata tra utopia e distopia, tra giustizia e ingiustizia. La post-modernità invoca un'utopia che la possa riscattare (Baumann, 2008).

Il quesito e la discrepanza ideologica moderna si almezzia tra due correnti di pensiero nettamente differenti: da una parte coloro che sostengono l'uguaglianza e i pari diritti umani, dall'altra coloro che si armano di politiche della differenza o dell'individualismo identitario (Fraser: 2011). I primi promuovono un'equa collocazione delle risorse globali finalizzata al raggiungimento di un'uguaglianza reale di beni e di risorse mondiali, oltre le divisioni del consumismo tra Nord e Sud del mondo ed al di là delle classi economiche, secondo l'universalismo e le prassi del riformismo liberale e del socialismo. L'obiettivo comune è quello di andare contro un'idea prettamente occidentale di egemonia politica, culturale ed economica che «sollecita una strategia di assimilazione delle minoranze» (Cesareo, 2000: 104). L'uguaglianza viene definita così anche da una prospettiva di parità di diritti umani nella società umana (Habermas, 1998).

I sostenitori delle politiche dell'individualismo identitario invece sostengono le differenziazioni anche nella sfera pubblica e nella collettività «assicurano pari dignità e pari opportunità di partecipazione alla vita sociale senza pagare il prezzo preventivo di una assimilazione e omologazione ai valori e alla visione del mondo della maggioranza. Per garantire una reale capacità di azione individuale consapevole non è sufficiente garantire i diritti individuali ma è necessario riconoscere dei diritti collettivi, che garantiscano ai diversi gruppi di proteggersi dall'omologazione della maggioranza e di mantenere e riprodurre le proprie caratterizzanti specificità» (Colombo, 2003: 7). La libertà individuale può essere considerata tale quando le specificità culturali, sociali, religiose di ognuno vengono rispettate e conservate (Kymlicka 1999).

I diritti umani di pari ed eguali dignità umana non possono essere sufficienti per dare il giusto riconoscimento identitario di una particolare cultura, soprattutto se questa costituisce una minoranza. «Garantire ai soggetti libertà

di parola non indica quale lingua potrà essere usata per esprimersi nello spazio pubblico né quale lingua e quale storia saranno insegnate a scuola, così come garantire libertà di voto non definisce come stabilire i confini dei distretti elettorali o quali forme di rappresentanza approntare per garantire l'effettiva presenza delle minoranze negli organi di governo» (Colombo 2013: 7).

L'identità umana consiste nell'immagine che uno ha di sé nella società o al di fuori di essa, in un legame tra il riconoscimento e l'identità. In questa prospettiva riconoscere un'identità a colui/colei che emigra dal proprio Paese di origine, permette lui/lei di rivendicare la propria dignità e il valore in qualità di essere umano. La dignità umana è universalmente intesa come concetto egualitario, comune e globale, proprio di una società democratica. In questo rientra concezione di uguaglianza identitaria e sociale, la parità e la dignità delle culture mondiali e quella di genere gioca un ruolo fondamentale dal quale non si può prescindere (Habermas, Taylor, 2008). Per riconoscere l'identità di un individuo non si può peraltro non considerare il suo background, il bagaglio culturale, linguistico e religioso, determinanti il suo riconoscimento identitario individuale e collettivo.

Chi è dunque il migrante? Ogni migrante è un microcosmo, un individuo che nel suo viaggio porta con sé la propria identità, il vissuto, i ricordi, la lingua madre, la religione, gli usi e costumi che gli appartengono. Studiare e approfondire le loro storie di vita permette di comprendere una realtà più grande, nonché la comunità di provenienza alla quale l'individuo stesso appartiene.

Conoscere l'altro significa entrare in punta di piedi nella sua vita e prendere atto che ogni storia ha delle peculiarità, non è possibile avere una "storia unica" di un popolo. «Queste persone che si muovono devono trascinare con sé la loro capacità di immaginare nuovi modi di vita» (Appadurai, 2003: 20).

Il tema della diaspora è un argomento sviluppato da molti autori che cercano di offrire un quadro piuttosto realistico delle dinamiche che sono dietro questi spostamenti internazionali. La dispersione nei vari continenti di cittadini appartenenti alle stesse tradizioni dà vita a diaspore che Appadurai stesso chiama "della speranza, del terrore, della disperazione". L'immaginario collettivo che si proietta nelle comunità di origine gioca un ruolo determinante ed alimenta la voglia di partire. Spesso il desiderio di migrare è incrementato proprio dalle immagini mediatiche e/o dai racconti dei connazionali già partiti che mostrano solo un lato della migrazione, senz'altro utopico e poco reale. La speranza, la disperazione e l'immaginazione nelle forme di immaginario collettivo sono determinanti per i fenomeni migratori di massa e sviluppano una forza maggiore ed inarrestabile.

Un migrante, prima di diventare un “immigrato” è un emigrante partito dal proprio paese di origine. Il sociologo algerino Abdelmalek Sayad spiega come l’immigrazione e l’emigrazione sia le due facce della medaglia del fenomeno migratorio. La migrazione è un’aspirazione, spiega il sociologo, a incrementare la propria vita in una prospettiva migliore, in un continuo desiderio di qualcosa che non si ha e non si conosce, di esplorazione (Sayad, 2002).

Il migrante una volta giunto al Paese di approdo dovrà affrontare un lungo percorso di integrazione finalizzato ad un modello inclusivo sociale. Il fenomeno dell’immaginazione continua a persistere tra familiari ed amici nel Paese d’origine, producendo una forma di rete-relazione con amici e parenti rimasti nella madrepatria. Emigrare, così, in quest’epoca di globalizzazione, risulta essere ben diverso da quello che poteva essere in passato. Lasciare il proprio Paese, infatti, non implica più uno stacco netto e definitivo, ma un contatto persistente con la terra di origine tramite *call centers*, agenzie di *money transfer*, lettere, *emails* e scambi di doni a distanza. Questa connessione tra continenti da un lato non facilita il distacco, al contrario lo appesantisce sottoponendo il migrante al giudizio continuo di chi rimane in Patria; dall’altro grazie all’utilizzo della tecnologia, come dei *social networks* e di *skype*, permette di soffrire meno di solitudine (Pastore, 2004).

«I mezzi elettronici di comunicazione di massa hanno mutato radicalmente il settore dei mass media e di altri mezzi di comunicazione tradizionale. Questi media trasformano il campo della comunicazione di massa perché offrono nuove risorse e nuove discipline per la costruzione di soggetti e di mondi immaginati. Si tratta di un argomento relazionale: i media elettronici marcano e ricostituiscono un campo ben più vasto, in cui la comunicazione mediatica, la stampa e altre forme orali, visive e uditive di mediazione possono continuare ad essere importanti. Attraverso effetti come la compressione di notizie in frammenti audio-video, la tensione tra gli spazi pubblici del cinema e quelli più esclusivi della riproduzione su videocassetta, il loro assorbimento immediato nel discorso pubblico e la loro tendenza ad essere accomunati con ciò che si ritiene affascinante, cosmopolita e nuovo, i media elettronici tendono ad interrogare, sovvertire e trasformare altre forme contestuali di alfabetizzazione» (Appadurai, 2003: 16).

La modernizzazione e la globalizzazione danno modo di usufruire di nuove informazioni attraverso le varie tecnologie per nuovi gruppi sociali, stimolando una tendenza ad un tipo di cultura unica ed egemone. Difficile schematizzare e tantomeno categorizzare tali fenomeni in una società in continuo e veloce cambiamento.

Che cosa dovrebbe fare una cultura per continuare a vivere? Dovrebbe forse essere in grado di trasmettere le proprie tradizioni alle nuove generazioni, quel capitale culturale che verrà poi tramandato nel tempo. Lo spazio sociale dove questo fenomeno di divulgazione ha origine è la rete familiare ed amicale, dove s'intrecciano dinamiche sempre più controverse tra le prime e le "nuove" generazioni ed il mondo dei mass media (Appadurai, 2001).

«Le migrazioni di massa (volontarie e forzose) non sono certo un fatto nuovo nella storia dell'umanità, ma quando si affiancano al rapido fluire delle immagini mass-mediatiche, alle sceneggiature e alle sensazioni, siamo di fronte ad un nuovo ordine di instabilità nella produzione delle soggettività moderne. Quando lavoratori turchi emigrati in Germania guardano film turchi nei loro appartamenti tedeschi, quando coreani a Philadelphia guardano le Olimpiadi di Seul grazie a collegamenti via satellite dalla Corea, e quando tassisti pakistani a Chicago ascoltano le cassette di prediche registrate in Pakistan o Iran, siamo di fronte ad immagini in movimento che incrociano spettatori deterritorializzati. Tutto ciò crea sfere pubbliche diasporiche, fenomeni che mettono in crisi quelle teorie che continuano a basarsi sulla rilevanza dello stato nazionale come fattore chiave dei più rilevanti mutamenti sociali» (Appadurai, 2001: 17).

Il migrante si trova in una sorta di limbo culturale e sociale, tra due culture lontane e spesso molto differenti, tra le tradizioni e l'incapacità di preservarle nel Paese ospitante (Sayad, 2002).

L'integrazione può trovare terreno fertile nel dialogo e nell'educazione alla cultura degli altri, imparando che convivere con altre culture significa mediare, ma anche arricchimento e opportunità di crescita culturale.

«Ne deriva una fondamentale questione educativa. Non è infatti sufficiente garantire, come ovviamente si deve, accoglienza o assistenza a chi è in fuga dal proprio paese, ma si dovrebbe anche assicurare la possibilità di partecipazione piena e attiva alla vita della società, nel quadro di una relazione autenticamente interculturale con gli italiani. Ciò comporta un investimento in termini intellettuali, morali, culturali, vale a dire un forte investimento formativo-informativo, nei confronti degli italiani, da affiancare alle iniziative di sostegno all'inserimento sociale ed economico dei rifugiati. Quello dell'integrazione sociale è, dunque, un problema che si presenta anche in termini di educazione, dal momento che chiama in causa la capacità sia del sistema formativo, considerato in tutta la sua articolazione, di influire sui comportamenti singoli e collettivi, sia di questi ultimi di rispondere, per i valori che li orientano, alle sfide poste da una società globalmente interdipendente» (Catarci, 2011: 10).

Non basta avere come comune denominatore il Paese di residenza e la lingua, il linguaggio dei gesti, per esempio, viene ancor prima del linguaggio stesso. Conoscere l'altro significa anche questo: imparare nuovi stili di vita. Interazione, in questo senso, tra migranti e comunità autoctona può essere favorita da una conoscenza reciproca di culture e tradizioni, di modalità culturali spesso ignorate nella convivenza, infatti molto spesso le politiche di accoglienza hanno tutt'altra modalità e non prospettano strategie a lungo termine per una società accogliente ed inclusiva. Inoltre i migranti economici raramente hanno la possibilità di apprendere la lingua italiana presso corsi specializzati in quanto sottoposti ad orari lavorativi molto intensi.

La scuola in questo senso è il luogo primario di incontro tra culture, dove inizia il processo educativo, la valorizzazione delle differenze, il riconoscimento e al rispetto di modi di vivere, ricercando valori umani mondiali da valorizzare.

«L'esperienza mostra, del resto, la pericolosità di una concezione dell'integrazione sociale a senso unico, che sollecita il cambiamento delle minoranze senza chiamare anche la maggioranza a mettersi in questione. Non può che derivarne un effetto di radicalizzazione che porta una reciproca chiusura dei gruppi di maggioranza e di minoranza. Si evidenziano così i limiti di una politica migratoria attuata unicamente in base ad un modello alloggio-lavoro-assistenza, senza tener conto di altre dimensioni fra cui l'educazione» (Catarci, 2011: 10).

Questi concetti unitari per una possibile coabitazione civile potrebbero condurre ad un'integrazione civile e rispettosa tra cittadini e migranti (Zannini, 2013).

Il regista Wim Wenders, nel suo documentario "Il Volo" (2010), commissionato dalla Regione Calabria, mostra accuratamente come l'immigrazione possa essere un momento di crescita culturale e sociale per tutti. Un documentario iniziato come finzione, che termina e si completa nelle storie dei migranti che affascinarono molto il regista che decise di renderli protagonisti. L'accoglienza può essere il ponte che collega le varie culture al Paese di approdo. Per questo il titolo "Il Volo", utopia e forze positive a lavoro. Il regista tedesco in trentadue minuti di documentario, cerca di evidenziare e mettere in primo piano solo gli aspetti utopici del fenomeno migratorio. Il suo obiettivo era infatti quello di mettere in risalto le fatiche che ogni migrante compie dalla partenza al processo di integrazione nel Paese di approdo.

È necessario che il "racconto" dell'immigrazione cambi sotto la pressione di tanti fenomeni concomitanti, alcuni dipendenti dal fenomeno

stesso, altri stabiliti dalla congiuntura globale, in modo da sollecitare quell'integrazione di cui finora si è preoccupati troppo poco o per niente (Sayad, 2002).

Riflettere sul tema dell'intercultura significa innanzitutto ragionare sul disagio di migliaia di individui che ogni giorno vivono sulla propria pelle l'intolleranza. (Villa, Tognassi, 2012).

I pregiudizi e il razzismo alimentano inevitabilmente fenomeni di conflitto sociale. Il confronto reale tra le diversità non è sempre semplice, ma permette di favorire una valorizzazione di principi comuni a tutta l'umanità, un primo passo verso l'incontro e l'integrazione.

La paura di comprendere ed aprirsi al diverso per religione, cultura e tradizione è dovuta al timore di dimenticare la propria, comportamento che l'antropologo Francesco Remotti definisce "ossessione identitaria", ovvero tutti quei meccanismi esasperati di difesa nei confronti dell'altro, dell'estraneo. Dialogare e conoscere l'altro significa raccontare prima di tutti se stesso, è proprio quando anche il riconoscimento identitario individuale viene meno allora risulta altrettanto complicato e impossibile l'ascolto e lo scambio.

In conclusione, l'"Utopia del cambiamento sociale" vuole essere offrire una prospettiva di unione tra culture diverse, di dialogo e di accrescimento culturale reciproco. A livello pedagogico le istituzioni formative dovrebbero essere in grado di porre maggiore attenzione all'educazione culturale reciproca e al dialogo interculturale e interreligioso. La formazione scolastica potrebbe in tal senso essere in grado di valorizzare le diversità in occasioni di confronto e dialogo. Anche l'insegnamento della religione cattolica potrebbe infatti divenire un luogo di occasione di dialogo reciproco per quanti aderiscono ad altre fedi, sperimentando nuove forme di integrazione religiosa. Altrimenti il rischio potrebbe essere quello di incrementare un ulteriore modello di analfabetismo nei confronti delle religioni (Canta, 2005).

BIBLIOGRAFIA

- APPADURAI A. (2001), *Modernità in polvere*, Meltemi Editore, Roma;
(1996), *The capacity to aspire*, in «Culture and public action», eds. Rao V. and Walton M., Stanford University: New York.
- BAUMAN Z. (2008), *Vita liquida*, Laterza, Roma-Bari.
- BAUMAN Z. (2015), «Siamo ostaggi del nostro benessere per questo i migranti ci fanno paura», 15.06.2015, la Repubblica.
- BIANCO C. (1975), *Immigrazione ed etnicismo*, in “Studi di Emigrazione”, n. 37, pp. 97-108.
- CANTA C. (2005), *La scuola e la sfida del dialogo interreligioso: come parlare di Islam nell’ora di religione*, in Naro (a cura di), *Il dialogo possibile. I cristiani di fronte all’Islam oggi*, Salvatore Sciascia, Caltanissetta-Roma.
- CATARCI M. (2011), *L’integrazione dei rifugiati. Formazione e inclusione nelle rappresentazioni degli operatori sociali*, FrancoAngeli, Milano.
- CESAREO V. (2000), *Società multietniche e multiculturalismi*, Vita e Pensiero Editrice, Milano.
- CIPOLLONE G. (2014), *La sfida delle migrazioni: rischi e opportunità*, Atti del convegno, Gangemi Editore, Roma.
- COLOMBO E. (2003), *Quando il vicino è straniero, il multiculturalismo quotidiano*, in «Working Papers del Dipartimento di Studi Sociali e Politici», Università degli Studi di Milano, 8/2003.
- COLOMBO E. (2011), *Le società multiculturali*, Carocci, Roma.
- FACCIOLI M. (2009), *Processi territoriali e nuove filiere urbane*, FrancoAngeli, Milano.
- FRASER N. (2011), *La giustizia incompiuta. Sentieri del post-socialismo*, Pensa Multimedia, Lecce.
- HABERMAS J., TAYLOR C. (2008), *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Feltrinelli, Milano.
- HABERMAS J. (1998), *L’inclusione dell’altro. Studi di teoria politica*, Feltrinelli, Milano.
- KYMLICKA W. (1999), *La cittadinanza multiculturale*, Il Mulino, Bologna.
- MUMFORD L. (2008), *La storia dell’utopia*, Feltrinelli, Milano.
- SAYAD A. (2002), *La doppia assenza. Dalle illusioni dell’emigrato alle sofferenze dell’immigrato*, Cortina Raffaello Editore, Milano.
- VILLA A., TOGNASSI F. (2012), *Intercultura e immigrazione. È difficile incontrare chi è diverso da noi?*, Di Girolamo Editore, Trapani.
- ZANNINI F. (2013), *L’Islam in Italia. Mappe, percorsi, processi*, in *Religioni, dialogo, integrazione. Vademecum* (a cura di), Dipartimento per le libertà

civili e l'immigrazione. Direzione Centrale degli Affari dei Culti del Ministero dell'Interno, Roma.

Federico Fiorelli

*Utopia o dystopia: day after tomorrow or day without tomorrow?
L'automazione tra liberazione nel lavoro e fine del lavoro*

Abstract:

Fin dall'antichità la società umana ha cercato di servirsi delle macchine per svolgere tutte quelle attività che fisicamente risultano faticose e pericolose. Il termine *robot* significa etimologicamente *servitore*. Attraverso l'automazione e la razionalizzazione dei processi produttivi l'uomo ha la possibilità di emanciparsi dalle tribolazioni fisiche e psicologiche del lavoro. Allo stesso tempo la riduzione dei costi di produzione delle merci, dovuti alla sostituzione dei lavoratori con le macchine, e lo spostamento dell'attività lavorativa in settori *non routinari* garantiscono una crescita del benessere sociale e della qualità del lavoro. Anche tra gli economisti, archiviata la fallacia luddista del XIX secolo, si inizia a diffondere un cauto ottimismo rispetto al futuro del lavoro. Non più disoccupazione di massa ma riduzione dell'orario del lavoro e, con le parole di Keynes, sostituzione della fatica con il godimento. Tuttavia, a seguito della rivoluzione digitale, si stanno diffondendo visioni alternative che mettono in discussione i prodigi occupazionali della tecnica per rimmergere la società nel pantano di una futura *jobless growth*. Per i lavoratori l'utopia industriale rischia di trasformarsi in una distopia digitale?

Parole chiave: Disoccupazione Tecnologica, Jobless Growth, Riduzione orario di lavoro

Since ancient times, human society has tried to use machines to carry out all those activities that are physically exhausting and dangerous. The term *robot* means etymologically servant. Through the automation and rationalization of production processes, man has the opportunity to free himself from the physical and psychological tribulations of work. At the same time, the reduction of the production costs of goods, due to the replacement of workers with machines, and the relocation of work to non-routine sectors guarantee a growth in social welfare and the quality of work. Even among economists, once the luddite fallacy of the 19th century has been dismissed, cautious optimism about the future of work is beginning to spread. No longer mass unemployment, but a reduction in working hours and, in Keynes' words, the replacement of fatigue with enjoyment. However, as a result of the digital revolution, alternative visions are spreading that call into question the employment wonders of technology to put society back into the quagmire of future jobless growth. For the workers, does the industrial utopia risk turning into a digital dystopia?

Keywords: Technological Unemployment, Jobless Growth, Reduction in Working Hours

Il desiderio di liberare l'uomo dalle fatiche del lavoro è stato fin dai tempi della filosofia greca uno dei traguardi principali che l'essere umano si è posto. La scomparsa del lavoro fisico andava a determinare la liberazione dell'uomo dalla fatica e la scoperta di un modo più creativo e soggettivo di trasformare la realtà naturale. Le macchine avrebbero dovuto emancipare l'uomo dalla brutalità di una fatica ripetitiva e logorante. Finalmente si sarebbe potuta costituire una società egualitaria in cui ogni essere umano, a prescindere dalla propria classe o dal proprio censo, era libero di realizzarsi all'interno di processi di trasformazione che non seguivano più una logica utilitarista ma un desiderio di gloria personale (Bataille, 2000).

La rivoluzione industriale ha ridimensionato il sogno utopistico dei classici. L'automazione dei processi produttivi ha principalmente accresciuto il vantaggio economico di coloro i quali detenevano i mezzi di produzione. Solamente l'interazione tra l'uomo e la macchina poteva comportare quella crescita delle quantità prodotte teorizzata da Adam Smith. La nuova divisione del lavoro richiedeva degli opifici adatti, nuove fonti di energia e macchine più veloci e performanti.

Il lavoratore, divenuto esso stesso fattore di produzione e obbligato a *svendere* il suo tempo di lavoro in cambio di un salario concordato, entrava in un ingranaggio socio-economico, collocato spazialmente nella fabbrica e temporalmente nelle statistiche dell'Ufficio Tempi e Metodi, per cui l'attività professionale si connaturava come ripetizione di una serie di movimenti imposti.

In questa prima fase storica, definibile come proto-industriale, il lavoratore è totalmente asservito al capitale dal lato normativo e alla macchina dal lato produttivo. L'assenza di leghe sindacali, in Inghilterra vietate già alla fine del Settecento, e la tendenza delle classi possidenti a utilizzare la macchina come monito per i proletari incapaci ad adattarsi alle nuove pratiche professionali, si tradusse in un processo di profonda alienazione del lavoro.

Anche il famoso economista inglese David Ricardo, nella terza edizione dei *Principi*, paventava il rischio di una futura disoccupazione di massa prodotta dalla sostituzione dell'uomo con la macchina. In questo caso la macchina non comporta, come dice lo stesso Smith un peggioramento delle condizioni lavorative, ma si traduce in una definitiva scomparsa del lavoro.

Per tali motivi nella seconda parte del XIX secolo, e in particolare nelle opere dei filosofi utopistici e negli scritti rivoluzionari di Karl Marx, scompare l'idea classica di ricorrere alle macchine per liberare l'uomo *nel* lavoro. In questa fase, difatti, diviene in primis necessario liberare il lavoro dal capitale. Il *lavoro liberato* diviene uno dei capisaldi del socialismo scientifico mentre, riscoprendo le posizioni luddiste della prima parte del

secolo, si richiede un profondo mutamento della relazione che intercorre tra l'uomo e la macchina. L'uomo, divenuto proletario, deve lottare per respingere quelle forze economiche che lo collocano ai margini della produzione. La successiva razionalizzazione e burocratizzazione della linea di produzione, dovuta principalmente alla scientificizzazione del lavoro promossa da Frederick Taylor e tradotta empiricamente nella catena di montaggio di Henry Ford, conduce in una fase storica in cui il vantaggio dell'automazione non si osserva solo nelle fabbriche ma anche nei supermercati. Il fordismo, credendo profondamente nella necessità di accrescere i salari dei lavoratori e conseguentemente nell'incremento della domanda aggregata, genera per la prima volta nella storia una produzione e, quindi, un consumo di massa.

L'uomo novecentesco, sempre prigioniero di un lavoro alienante e dopo aver subito gli effetti fisici e psicologici della prima *guerra industriale* della storia, può tuttavia emanciparsi davanti alle scintillanti vetrine dei grandi negozi. Le macchine, prima presenti soprattutto negli uffici e negli opifici o al massimo nelle grandi esposizioni universali, iniziano ad entrare nelle case con l'obiettivo di emancipare coloro che svolgevano i lavori domestici dalle incombenze precedenti. Finalmente anche la donna ha maggior tempo per dedicarsi a sé stessa e, eventualmente, a portare un secondo stipendio a casa.

Le vittorie sindacali, la diffusione di nuovi modelli di welfare e il miglioramento delle condizioni di lavoro hanno comportato una maggiore fiducia nella possibilità di emancipare l'uomo dal lavoro. Keynes in una famosa conferenza degli anni Trenta si augurava di raggiungere questo obiettivo nell'arco di un secolo:

«Nel lungo periodo, l'umanità è destinata a risolvere tutti i problemi di carattere economico. Mi spingo a prevedere che di qui a cento anni il tenore di vita dei Paesi avanzati sarà fra le quattro e le otto volte superiore a quello attuale. Alla luce delle nostre conoscenze attuali, è il meno che si possa dire. E immaginare una crescita anche più significativa non sarebbe un azzardo» (Keynes, 2009: 15).

Tuttavia la recente rivoluzione digitale ha causato un profondo cambiamento delle prospettive keynesiane. Secondo molti sociologici, filosofi, economisti e futurologi l'utopia capitalista potrebbe trasformarsi nell'ennesima distopia. Lo spettro della disoccupazione tecnologica, la quale colpirebbe in particolare le fasce sociali più deboli, viene sempre più collegata a un aumento della sperequazione sociale e a un allungamento dei tempi di transizione da un lavoro all'altro.

Il libro di Jeremy Rifkin *La fine del Lavoro* ha sollevato a partire dalla metà degli anni Novanta un dilemma occupazionale: le tecnologie ICT e i computer riusciranno a liberare l'uomo dal lavoro o creeranno una massa di disoccupati posti ai margini della società? Per rispondere a questa domanda, intrisa di una sorta di luddismo 2.0, bisogna tornare a una decina di anni prima. Verso la metà degli anni Ottanta il sogno digitale si era scontrato contro le fredde statistiche economiche. Robert Solow, osservando come la produttività dei servizi fosse in calo, affermò ironicamente che vi erano computer dovunque tranne che nelle statistiche della produttività.

Effettivamente negli anni precedenti la produttività dei servizi era diminuita a fronte di una produttività del settore manifatturiero in costante crescita (Roach, 1991). Conseguentemente se la produttività non cresceva era poco probabile che gli imprenditori avrebbero sostituito i lavoratori con le macchine. Si poteva affermare che le tecnologie ICT non si potevano considerare come tecnologie *labour saving*. I colletti bianchi erano per il momento salvi.

Tuttavia pochi anni dopo l'intuizione dell'economista americano, che prenderà il nome di *Paradosso di Solow*, la produttività dei servizi subì una profonda accelerazione. Il paradosso di Solow non era altro che un ritardo organizzativo. Come afferma Paul David la produttività di una nuova tecnologia si osserva nel momento in cui il cambiamento tecnologico è seguito dal cambiamento organizzativo (David, 1990). Fu così per la prima industrializzazione nel XVIII secolo, fu così per l'elettrificazione a cavallo tra il XIX e il XX secolo e fu così per le tecnologie ICT alla fine del XX secolo.

Pertanto, le tecnologie ICT tornano ad essere delle tecnologie a risparmio di lavoro. L'ipotesi di Rifkin sembra non essere campata in aria: la legge di Moore, la quale afferma che la potenza di calcolo dei circuiti integrati raddoppia ogni 18 mesi, fa presagire che l'intelligenza artificiale sarà in grado in pochi anni di evolversi fino al punto di sostituire buona parte della forza lavoro.

Un interessante studio del 2013 valido per il mercato degli Stati Uniti afferma che quasi il 50% degli attuali posti di lavoro scomparirà nel giro dei prossimi dieci anni (Frey e Osborne, 2013). Ma la cosa più preoccupante, sempre secondo tale studio, è che una parte rilevante di questi posti sono occupati da lavoratori altamente qualificati. In altri termini il prossimo futuro ci consegnerà un mercato del lavoro in cui avranno accesso solamente degli individui iper-specializzati in settori ultra-specifici, ovvero in settori che in molti casi ad oggi non esistono.

Questi risultati sollevano il problema della scomparsa della classe media. Una società complementare alle macchine è una società in cui

non c'è spazio per i lavoratori routinari che si collocano nella media. Parafrasando Tyle Cowen si può affermare che *la media è finita*. Non essere complementari alle macchine significherà non avere la possibilità di accedere a quei pochi posti di lavoro ancora disponibili. Secondo questi scenari, ben raccontati anche dal famoso futurologo Raymond Kurzweil (2008), la singolarità, ovvero l'uguaglianza tra uomo e macchina, è sempre più vicina. Nemmeno la conoscenza tacita, sintetizzata da Polanyi nella splendida frase "*si conosce più di quello che si può dire*", permetterà all'uomo di evitare il suo destino: non liberazione *nel* lavoro ma liberazione *dal* lavoro. L'utopia classica si è trasformata in una distopia contemporanea: disuguaglianza, esclusione sociale e povertà diffusa, come nel film *Elysium*, rappresentano i nuovi capitoli delle biografie esistenziali future.

Chiaramente a questo finale pessimista ne seguono altri meno drammatici. Da un lato si collocano autori che ritengono ancora lontana l'utopia classica e la distopia moderna. Ad esempio Robert Gordon (2015), famoso economista americano, afferma che l'attuale rivoluzione digitale non è agli inizi ma alla fine. Secondo questo autore è poco probabile che le tecnologie ruberanno lavoro agli esseri umani per il semplice fatto che l'attuale rivoluzione tecnologica non è e non sarà in grado di raggiungere i mirabolanti traguardi promessi dai futurologi e dagli economisti. La fine della terza rivoluzione industriale o nella terminologia di Alvin Toffler (1987) della *terza ondata*, sancirà l'inizio di una lunga stagnazione tecnologica ed economica.

Dall'altro lato si collocano coloro che credono che l'economia mondiale si trova ancora all'inizio della rivoluzione ICT ma, allo stesso tempo, mettono in guardia dai rischi della disoccupazione tecnologica. La teoria di riferimento di questi autori si chiama *Routine-biased Technological Change*. Tale impostazione socio-economica trova spiegazione nei recenti mutamenti del mercato del lavoro dei principali paesi occidentali e nella fiducia verso le principali teorie della compensazione. Invece di osservare un *upgrading* della struttura professionale, per questi autori, si deve fare i conti con una sua *polarizzazione* (Autor, *et al.*, 2006 ed Eurofound, 2015). In altri termini a una crescita dei lavoratori qualificati fa seguito anche una crescita dei lavoratori meno qualificati mentre scompaiono i posti di lavoro mediamente qualificati.

La principale discriminante di questo mutamento della domanda di lavoro è probabilmente la tecnologia: l'introduzione delle tecnologie ICT nei processi di produzione si è dimostrata essere complementare ai lavoratori *non routinari* e sostitutiva ai lavoratori *routinari*. Pertanto la disoccupazione tecnologica viene considerata come un allungamento dei tempi della disoccupazione strutturale dovuto al *mismatching* tra i mutamenti

delle competenze richieste dalla domanda di lavoro e l'obsolescenza delle capacità possedute dall'offerta.

Quest'ultima conclusione lascia una panoramica ambigua: da un lato, purtroppo, è ancora lontano da venire il momento in cui l'uomo sarà liberato *nel* lavoro mentre dall'altro, fortunatamente, è difficile pensare che nei prossimi decenni si possa realmente manifestare il fenomeno della *jobless growth*.

Quello che rimane è il problema della redistribuzione della ricchezza prodotta, tra l'altro, proprio dalle macchine. Nei paesi occidentali la quota dei redditi da lavoro sul PIL diminuisce di anno in anno a favore di una crescita della quota dei redditi da capitale. La conseguenza è un aumento della sperequazione sociale e, in assenza di un correttivo statale, una diminuzione della mobilità sociale ascendente e un aumento di quella discendente. I capitalisti accrescono i loro profitti, i lavoratori continuano a svolgere lavori sempre più *non* necessari, le nuove tecnologie si trasformano il più delle volte in *gadget* superflui mentre le macchine continuano a distruggere tutte quelle posizioni lavorative che possono essere programmate con un algoritmo (Graeber, 2013 e Cowen, 2014). Tale condizione lascia spazio a un sistema socio-economico fondato sullo spreco: bisogni lasciati insoddisfatti, produzione di beni che non si possono o non si desiderano volontariamente acquistare e crescita del tempo necessario per passare da un lavoro precario all'altro.

In conclusione si può affermare che l'antica utopia dell'automazione come liberazione dell'uomo *nel* lavoro, garantita dalla possibilità di scegliere lavori gratificanti, è stata sostituita prima dall'alienazione del lavoro di fabbrica che soggiogava il lavoratore alle logiche del capitale e, ad oggi, dal rischio di una nuova forma di esclusione sociale dovuta alla liberazione forzata *dal* lavoro.

BIBLIOGRAFIA

- ACCORNERO, A. (2000). *Era il secolo del lavoro*. Bologna: Il Mulino.
- ARONOWITZ, S. e DI FAZIO, W. (1994). *The Jobless Future*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- AUTOR, D., KATZ, L. e KEARNEY, M. (2006). The Polarization of the US Labor Markets, *American Economic Review*, XCVI, 2, 189-194.
- AZNAR, G. (1994). *Lavorare meno per lavorare tutti*. Torino: Bollati Boringhieri.
- BATAILLE, G. (2000). *Il limite dell'utile*. Milano: Adelphi.
- BERTA, G. (1994). Transizione tecnologica e crisi dell'occupazione, *Quaderni di Sociologia*, 38-39, 28-36.
- BOGLIACINO, F. e PIANTA, M. (2010). Innovation and Employment: A Reinvestigation Using Revised Pavitt Classes. *Research Policy*, 39, 799-809.
- BRYNJOLFSSON, E. e MCAFEE, A. (2011). *Race Against the Machine*. Boston: Digital Frontier Press.
- BRYNJOLFSSON, E. e MCAFEE, A. (2015). *La nuova rivoluzione delle macchine. Lavoro e prosperità nell'epoca della tecnologia trionfante*. Milano: Feltrinelli.
- CASTELLS, M. (2008). *La nascita della società in rete*. Milano: Egea.
- COWEN, T. (2014). *Average is Over: Powering America Beyond the Age of the Great Stagnation*. New York: Penguin Group.
- DAVID, P.A. (1990). *The dynamo and the Computer: An Historical Perspective on the Modern Productivity Paradox*. *American Economic Review*, 80, 355-361.
- EUROFOUND (2015). *Upgrading or Polarization? Long-term and global shifts in the employment structure: European Jobs Monitor 2015*. Publications Office of the European Union, Luxembourg.
- FORD, M. (2015). *Rise of the Robots: Technology and the Threat of a Jobless Future*. Philadelphia: Basic Books.
- Freeman, S. e Soete, L. (1994). *Lavoro per tutti o disoccupazione di massa? Milano: Etas Libri*.
- FREY, C.B. e OSBORNE, M. (2013). The future of employment: how susceptible are jobs to computerisation?. September 17, *Oxford University Press*.
- GALLINO, L. (1994). *Tecnologia/occupazione: la rottura del circolo virtuoso*. *Quaderni di Sociologia*, 38-39, 5-15.
- GORDON, R. (2012). Is US Economic Growth Over? Faltering Innovation Confronts the Six Headwinds. *National Bureau of Economic Research*, Working Paper n.18315.

- GORDON, R. (2015). Secular Stagnation: A Supply-Side View. *American Economic Review*. 105(5), 54-59.
- GRAEBER, D. (2013), *Il secolo del lavoro inutile*, in «Internazionale», n.1023 del 31 ottobre 2013.
- KEYNES, J.M. (2009). *Possibilità economiche per i nostri nipoti seguito da Possibilità economiche per i nostri nipoti?*. Milano: Adelphi.
- KURZWEIL, R. (2008). *La singolarità è vicina*. Milano: Apogeo.
- LEONTIEF, W. (1983), Technological Advance, Economic Growth and the Distribution of Income. *Population and Development Review*, 3, 403-410.
- LUNGHINI, G. (1995). *L'età dello spreco: disoccupazione e bisogni sociale*. Torino: Bollati Boringhieri.
- NORDHAUS, W.D. (2007). Two centuries of Productivity Growth in Computing. *The Journal of Economic History*, 67, 128-159.
- PINI, P. (1991). *Progresso tecnico e occupazione. Analisi economica degli effetti di compensazione agli inizi dell'Ottocento*. Bologna: Il Mulino.
- REYNERI, L. (2009), *Occupazione, lavoro e disuguaglianze sociali nella società dei servizi*. In Sciolla, L. (eds.), *Processi e trasformazioni sociali. La società europea dagli anni Sessanta a oggi*, Bari: Laterza.
- RIFKIN, J. (1995). *La fine del lavoro: il declino della forza lavoro globale e l'avvento dell'era post-mercato*. Milano: Baldini e Castoldi.
- ROACH, S. (1991). Services under Siege: the Restructuring Imperative. *Harvard Business Review*, 69, 82-91.
- SYLOS LABINI, P. (1989). *Nuove tecnologie e disoccupazione*. Bari: Laterza.
- TAMBURINI, G. (1986). *Occupazione e Tecnologie Avanzate*. Bologna: Il Mulino.
- THOMPSON, D. (2015). *A World Without Work*, in «The Atlantic», Luglio/Agosto 2015.
- TOFFLER, A. (1987). *La terza ondata*. Milano: Sperling & Kupfer.

Edmondo Grassi

Utopie artificiali di un futuro presente

Abstract:

Il genere utopico e la sua controparte negativa, il distopico, vivono in un rapporto dialogico e dicotomico, rappresentando da sempre due ambiti dell'immaginario nei quali l'individuo ha cercato risposte alla possibile degenerazione della propria realtà e alle future soluzioni. Questo contributo vuole indagare e creare un dibattito sui nuovi luoghi utopici/distopici nella società contemporanea, focalizzando l'attenzione sul rapporto tra società reale e mondo artificiale. La fusione tra due universi, la simbiosi tra biologico e meccano: una realtà aumentata che tende verso un nuovo continente, dove decadono i confini di spazio e tempo, implode l'antropocentrismo e sovrappone i due mondi, dove l'essere umano incontra l'intelligenza artificiale. L'uno è l'essenza dell'altro.

Parole chiave: Intelligenza Artificiale, Etica, Robotica, Utopia, Distopia, Digitale, Virtuale

The utopian genre and its negative counterpart, the dystopian, live in a dialogic and dichotomous relationship, always representing two areas of the imagination in which the individual sought answers to the possible degeneration of his own reality and future solutions. This contribution aims to investigate and create a debate on the new utopian / dystopian places in contemporary society, focusing attention on the relationship between real society and artificial world. The fusion of two universes, the symbiosis between biological and meccano: an augmented reality that tends towards a new continent, where the boundaries of space and time decay, anthropocentrism implodes and overlaps the two worlds, where the human being meets the artificial intelligence. One is the essence of the other.

Keywords: Artificial Intelligence, Ethics, Robotics, Utopia, Dystopia, Digital, Virtual

1. *Premessa*

Cinquecento anni fa, Thomas More concepì Utopia come il luogo dell'immaginario rinascimentale, proiezione fantastica della società in grado di evolversi e di riuscire a vivere pacificamente, governata dalla cultura, unica misura regolatrice della vita sociale. L'utopia nasce come risposta ad

un disagio collettivo, come una critica alla contemporaneità del pensatore inglese, il quale poneva un giudizio negativo sulla gestione politica, sociale ed economica dell'Inghilterra della sua epoca, come una immaginifica soluzione ad un malessere collettivo che cerca la sua via di salvezza verso il positivo, nella possibilità di annullare l'ombra del reale, configurandosi nella sua polivalenza semantica come irrealizzabile e proiezione di una speranza. Si tratta di un non luogo che vive nel limbo dell'impossibile, poiché il suo raggiungimento rappresenterebbe la stasi del progresso, e, allo stesso tempo, del modello perfetto che si contrappone ad un reale decadente e negativo.

Sull'isola immaginata da More, non vi erano differenziazioni inaccettabili, non vi erano sopraffazioni, non vi erano vizi o svaghi che non fossero dediti all'educazione del popolo; non esisteva la possibilità di evadere dalla rigidità di una città di pietra, eternamente uguale nelle sue 54 esasperanti riproduzioni, che rappresentava un modello chiuso, apatico, una morsa abulica sulla vita.

Il genere utopico e la sua controparte negativa, il distopico, vivono in un rapporto dialogico e dicotomico, rappresentano da sempre due ambiti dell'immaginario nei quali l'individuo ha cercato risposte alla degenerazione della proprio realtà. Se l'utopia nasce come risposta ad un disagio collettivo che cerca una via di fuga, un riparo, un grembo verso il positivo, verso il lucente e la possibilità di annullare l'ombra del reale, la distopia assurge a vessillo di allarme, alla concretizzazione di una realtà negativa che potrebbe abbattersi sulla quotidianità dell'essere vivente e del suo sentire. Quest'ultima, nasce quale figurazione fantastica concepita in epoche storiche cupe e, apparentemente, irreversibili – come i totalitarismi del secolo scorso – divenendo registro delle inquietudini e dei fantasmi del popolo, degli oppressi, che ricercano il canto della libertà contro regimi dittatoriali. Se Thomas More scrisse la propria utopia avendo la visione di un luminoso faro che emergeva durante la tempesta inglese del primo ventennio del Cinquecento, oggi, potremmo osservare un parallelismo dolce, che naviga in una profondità non visibile, nella sua claustrofobica uguaglianza, che la pone accanto alla *Metropolis* langhiana o ad un totalitarismo simile a quello descritto da Zamjatin in *Noi*, dove l'incessante riproduzione dell'uguale è simbolo della caduta della proprio intimità, della propria individualità e dell'alterità che dovrebbe rappresentare il carattere accrescitivo e distintivo delle relazioni umane. Una distopia caratterizzata dall'acriticità dell'essere e dal minuto d'odio orwelliano, dove il timore del non conosciuto non è più fonte di scoperta e curiosità, ma focolare di ignoranza e distanza¹.

¹ «Gli uomini non si limitano, come membri di un gruppo, a coesistere gli uni accanto agli altri. Essi non considerano le cose del mondo dalle astratte cime di una mentalità

Partendo da questa considerazione, il presente contributo vuole indagare e creare un dibattito sui nuovi luoghi utopici/distopici nella società contemporanea, focalizzando l'attenzione sul rapporto tra società reale e mondo virtuale. Comprendere come la conoscenza e la comunicazione siano soggette a repentine modifiche. La fusione tra due realtà, la simbiosi tra materiale e virtuale: una realtà aumentata che tende verso un nuovo continente, dove decadono i confini di spazio e tempo, implode l'antropocentrismo e sovrappone i due mondi. L'uno è essenza dell'altro.

2. Orizzonti digitali tra utopie e distopie

Le tecnologie digitali, la rete libera, l'informazione capillare per mezzo dei device di ultima generazione sono divenuti un acceleratore ultrapotenziato dello sviluppo delle dinamiche culturali, relazionali, comunicative, organizzative, emotive di ogni gruppo sociale che abbia deciso di farne uso, di adottarle e lasciarle permeare nel proprio tessuto vitale: "la loro struttura e le loro forme sono entrate nella vita quotidiana di ciascuno e si sono rese indispensabili come altrettante protesi cerebrali"².

L'interesse verso tali tematiche scaturisce dalla pervasività del mondo artificiale verso il mondo reale, il quale è in grado di influenzare e ricreare una nuova identità per la persona, poiché il carattere di innovazione si trova nello sviluppo stesso della macchina e del suo potenziale, ultraccelerato, rispetto a quello del soggetto e delle sue capacità di fruizione: la macchina e il mondo del digitale sono divenuti elementi immanenti di un sistema biologico che è chiamato ad una nuova scoperta dei propri limiti e potenzialità³.

Nell'*Utopia* di More, tutto era scandito da regole, da meccanismi socio-politici ben delineati, l'individuo doveva rispettare un ciclo circadiano stabilito, inserito in una rete sociale strutturata senza possibilità di errore, senza lasciare margine per uno sviluppo identitario libero, individuale, personale, teso verso un eguale quotidiano che caratterizza la sfera pubblica come la sfera privata. Ciò che è avvenuto con la digitalizzazione

contemplativa ed autosufficiente, non si comportano come fossero degli esseri solitari. Al contrario essi agiscono (o reagiscono l'un l'altro) all'interno di gruppi differentemente organizzati, né diversamente procede il loro pensiero» in K. Mannheim, *Ideologia e Utopia*, Il Mulino, Bologna, 1957, p. 10.

² L. DE BIASE, *Homo pluralis*, Codice, Roma, 2015, p. 24.

³ Si potrebbe far riferimento all'ideologia transumanista e al potenziamento del corpo umano che si ibrida con la macchina, svelandone una nuova natura e una nuova matrice esistenziale. M. O'Connell, *Essere una macchina*, Adelphi, Milano, 2018.

della società è la trasformazione della visione utopica da regime chiuso ad agorà priva di confini, temporali e spaziali, dove poter ri-esistere in un nuovo ambiente, per mezzo di uno strumento, il web, che sta modificando il nostro modo di pensare e di percepire la quotidianità, divenendo un sistema nervoso non più individuale, ma capace di connettere tra loro un numero illimitato di soggetti⁴.

Se in passato il media elettronico aveva la possibilità di incantare e sedurre lo spettatore (McLuhan, 1964), il quale poteva scegliere in qualsiasi momento di distaccarsene, oggi, il media digitale ha portato alla formazione dell'*homo digitalis* (Han, 2014), poiché la digitalizzazione non è più attorno all'essere, ma pervade l'individuo sino nella sua più profonda intimità, scindendolo, spesso, in un *homo pluralis* (De Biase, 2015). Non vi è più scelta, ma immanenza del medium che affianca l'individuo sin dal momento del suo concepimento: il digitale si allinea e si innesta nell'essere nel momento stesso del suo primo battito cardiaco; l'essere e il digitale si fondono in un rapporto indissolubile.

Fino a che punto la sorveglianza dell'individuo avviene come azione volontaria? Spesso tale quesito viene posto sia in materia di privacy che di controllo della persona. La questione del controllo digitale è di riuscire a mappare il mondo reale per trasporlo nel mondo virtuale. Qual è il grado di pervasività della macchina sulla coscienza della persona? Fino a quale grado di separazione saremo in grado gestire l'ingerenza della robotica, dell'I.o.T. e della raccolta di big data? Se la macchina e il continente digitale continueranno la loro espansione ultraccelerata, il soggetto sarà capace di gestirla per un progresso collettivo edificante o cederà il passo ad uno sciame di individui isolati nella moltitudine? Ha senso preoccuparsi delle identità umane, delle intelligenze umane che si incrociano con il pensiero delle macchine digitali e di una distopica perdita del controllo?

Nella contemporaneità, assistiamo ad un potenziamento di tutto i campi tecnologici, digitali e multimediali, che danno vita a due correnti: coloro che sostengono il positivo e iperesteso ampliamento delle libertà individuali e coloro che affermano la nascita di un controllo senza eguali. Ciò avviene grazie alla diffusione dei nuovi media e dello sviluppo tecnologico accelerato. Basti pensare all'uso costante dei social network, ai device di ultima generazione che stanno divenendo quasi un prolungamento

⁴ Per quanto concerne le potenzialità del web, della comunicazione digitale e dell'intelligenza artificiale si possono consultare, tra gli altri: P. LEVY, *Intelligenza collettiva: per un'antropologia del cyberspazio*, Feltrinelli, Milano, 2002; L. FLORIDI, *La rivoluzione dell'informazione*, Codice, Roma, 2012.

del corpo, alle applicazioni basate su sistemi di riconoscimento biometrico, alle stringhe predittive presenti nei computer che registrano e anticipano scelte e desideri, allo sviluppo dell'A.I. studiata per mezzo del *Turing test*, strumento che svela il loro grado di pensiero, di concatenazione delle idee e di espressione, e della robotica, sino alla creazione di umanoidi robotizzati sempre più simili alla persona (Boston Dynamics, 2015).

2.1. *Intelligenza artificiale e robotica*

Ancora non siamo giunti nell'era in cui i robot stanno prevalendo sull'intelligenza umana, come scrive Michio Kaku in relazione alla creazione di Asimo (2000), robot androide progettato dalla Honda, il quale è in grado di correre, di giocare, di ballare, ma la sua intelligenza è pari a quella di una cimice. Certamente, l'impatto mediatico è unico, ma le sue funzioni reali sono limitate. La Boston Dynamics, azienda produttrice di robot umanoidi acquisita da Google, ha presentato il suo miglior robot Atlas nel 2013 e, nel 2016, ha rilasciato un video nel quale mostra come sia in grado di aprire porte, di camminare su diversi tipi di terreno -dalla strada di una città ad un bosco innevato, di raccogliere scatole e ordinare scaffali: l'intelligenza artificiale e la robotica stanno creando sistemi tecnologici in grado di aiutare l'individuo nella gestione della propria vita. Ciò che colpisce del video è anche il modo in cui alcuni dipendenti della compagnia, per dimostrare le funzionalità dell'automa, mobbizzano il robot, lo ostacolano, lo colpiscono e lo fanno cadere: sul web, una parte della popolazione ha empatizzato con l'androide, ha posto quesiti sul possibile sviluppo di un'intelligenza emotiva della macchina, della sua capacità di sentire dolore o di provare sentimenti⁵. Solo attraverso l'identificazione di un'etica per la macchina, condivisa dalla persona, riusciremo a concepire un nuovo spazio di azione sociale e di interazione collettiva.

Non è ancora possibile donare una risposta a queste ipotesi, ma ciò che possiamo osservare è un evento privo di precedenti: l'interconnessione relazionale tra individui è giunto a unire oltre due miliardi di soggetti per mezzo di device sempre più intelligenti, dando vita a quella che potremmo definire un'intelligenza collettiva fondata sulle connessioni nervose della rete digitale, una rete che rappresenta la più vasta enciclopedia collaborativa, la più profonda fonte di informazione, uno spazio in cui conoscere e relazionarsi con l'altro. L'utilizzo di dispositivi digitali dotati di algoritmi intelligenti è divenuto parte integrante della vita, non dovremmo discutere di dominio

⁵ <<https://www.youtube.com/watch?v=E0Rc9CzVRuQ>> (ultimo accesso: 21 febbraio 2019).

della macchina, ma di fusione, di ibridazione della stessa con la vita naturale. L'individuo e la collettività si stanno dirigendo verso la creazione di un'utopia digitale avente il potere di ridisegnare i metodi decisionali dei proprio utenti, in grado di svelare nuovi spazi di interazione inattesi, alimentando la possibilità di sviluppare nuove applicazioni e miglioramenti per la gestione della propria vita: tra cultura e tecnica si manifesta, di nuovo, un rapporto simbiotico da sempre esistito, ma investito da un flusso costante di dati, trasmessi in maniera automatizzata non solo ad altri soggetti, ma anche ad altre macchine prive della mediazione umana, grazie al *machine to machine learning*⁶.

Cosa accade alla società che sviluppa una dimensione collettiva nella virtualità? Emergono nuove aggregazioni e nuove regole comportamentali? L'intelligenza artificiale sta dominando quella umana? La possibile risoluzione a queste domande si prospetta seguendo due percorsi interconnessi: da un lato, un approccio teoretico, che permetta di svolgere una disamina su di un fenomeno contemporaneo per mezzo di conoscenze classiche che siano in grado di aggiornare il proprio vocabolario scientifico; dall'altro, dall'enunciazione di principi etici della conoscenza alla loro effettiva attuazione su di un agire che non è più solo umano, ma che contempra la presenza di nuovi agenti artificiali.

Stephen Hawking ha pubblicato su *The Independent* del primo maggio 2014⁷, un articolo relativo allo sviluppo dell'intelligenza artificiale. Lo studioso afferma che l'A.I., ritenuta come la capacità dei computer di svolgere funzioni tipiche della mente umana, sta facendo passi da gigante, come dimostrano le auto con guida autonoma⁸, software che riescono a battere campioni mondiali di scacchi o altri giochi, come *Deep Blue*⁹ o *Alpha Go*¹⁰, sino alle case

⁶ Una macchina comunica quanto appreso, che potremmo definire come il proprio comportamento, ad un'altra macchina, che si comporta in modo indipendente dalla precedente, senza la mediazione della persona e, in base a tale scambio di conoscenze, può regolare la propria linea di condotta, prende proprie decisioni valutando le nuove informazioni e potenziare quanto appreso sino a quel momento.

⁷ <<https://www.independent.co.uk/life-style/gadgets-and-tech/news/stephen-hawking-artificial-intelligence-could-wipe-out-humanity-when-it-gets-too-clever-as-humans-a6686496.html>> (ultima consultazione: 21 febbraio 2019).

⁸ <<https://www.scientificamerican.com/article/self-driving-cars-and-humans-face-inevitable-collisions/>> (ultima consultazione: 21 febbraio 2019).

⁹ <<https://www.lastampa.it/2017/09/05/cultura/deep-blue-vs-kasparov-scacco-matto-allintelligenza-umana-iADdqfYZQ3lDa22sdK8ddN/pagina.html>> (ultima consultazione: 21 febbraio 2019).

¹⁰ <<https://deepmind.com/research/alphago/>> (ultima consultazione: 21 febbraio 2019).

domotiche intelligenti¹¹. Ciò sembra essere nulla rispetto allo scenario che potrebbe disvelarsi nel prossimo futuro: armi che decidono autonomamente quando sparare¹², algoritmi finanziari totalmente automatici che decretano il flusso mondiale e il valore delle valute¹³, programmi in grado di dar vita ad identità virtuali totalmente false e manipolatrici al di fuori del controllo dell'individuo¹⁴. La visione di Hawking è la visione di un'umanità che teme la prevaricazione della macchina disconoscendone le intenzioni.

Di altro parere è Oren Etzioni, professore e CEO di Computer Science dell'Allen Institute for Artificial Intelligence, il quale, rispondendo all'articolo di Hawking¹⁵, afferma che lo sviluppo di questo settore tecnico-digitale è rivolto verso la costruzione di strumenti, dispositivi, applicazioni, sistemi di comunicazione che siano in grado di collaborare con gli esseri umani al fine di risolvere i grandi problemi della nostra società globalizzata. L'Istituto di BioRobotica del Sant'Anna¹⁶ a Pontedera sviluppa robot con funzioni assistenziali, in particolar modo nel rapporto con anziani o persone problematiche, al fine di ricordare l'assunzione di farmaci o al mantenimento, per mezzo dei social network, dei rapporti e di comunicare con familiari, medici o amici.

2.2. *Big data*

«Contrary to popular depictions, big data is salient not only because it is *big* in terms of scale of the information compiled and available to be used, but also—and perhaps especially—because it is able to penetrate into the realm of the subjective. Big data promises access to ever-more-intimate parts of human experience» è quanto afferma Rebecca Lemov nel suo articolo *Dreams as the Stuff of Data: A Turning Point in Mid-Twentieth-Century Big Social Science*¹⁷. *I big data sono l'analisi di grandi*

¹¹ <<http://www.pecciolorif.com/it/>> (ultima consultazione: 21 febbraio 2019).

¹² A. KRISHNAN, *Killer Robots: Legality and Ethicality of Autonomous Weapons*, Taylor&Francis, Londra, 2009.

¹³ <<https://asia.nikkei.com/Business/Artificial-intelligence-gets-a-seat-in-the-boardroom>> (ultima consultazione: 21 febbraio 2019).

¹⁴ <<https://thispersondoesnotexist.com/>> (ultima consultazione: 21 febbraio 2019).

¹⁵ <<https://tedxseattle.com/talks/artificial-intelligence-will-empower-us-not-exterminate-us/>> (ultima consultazione: 21 febbraio 2019).

¹⁶ <<https://www.santannapisa.it/it/istituto/biorobotica/biorobotics-institute>> (ultima consultazione: 21 febbraio 2019).

¹⁷ <<https://histsci.fas.harvard.edu/people/rebecca-lemov>> (ultima consultazione: 21 febbraio 2019).

quantità di informazioni, soprattutto quelle non strutturate, come possono essere dei testi o delle conversazioni via email. Perché sono così importanti? Immaginate di dover capire come migliorare le vostre vendite online, o come migliorare la produttività di un sistema abbastanza complesso. Vi servono dati per farlo e come questi arrivano non importa, quello che realmente conta è come “trattarli”, come poter far sì che pur essendo tanti e magari tutti “sparpagliati”, voi siate in grado di capire cosa significano.

Inevitabile che i nostri comportamenti, anche online, siano sempre più oggetto di analisi e studi, da come navighiamo su un sito web a quali prodotti acquistiamo: sono informazioni essenziali per le analisi di mercato condotte dalle aziende che lavorano online. Viviamo in quella che è definita, digitalmente, la “petabyte era”, definita in tal modo per la crescita inarrestabile dei dati che vengono prodotti quotidianamente. Il gruppo di lavoro Big Data Analytics¹⁸ dell’IBM ha calcolato che, ogni giorno, noi tutti creiamo 2.5 quintillion di data-bytes, dimostrando che il 90% dei dati di tutto il mondo sono stati creati/collezionati negli ultimi due anni. Ciò che rende peculiare la diffusione di tale concetto e l’interesse verso la sua presenza nella società contemporanea è il modo differente in cui vengono collezionati: essi sono generati in continuazione dalle più semplici azioni che ogni individuo compie sul proprio device: like su facebook, tweet su twitter, la cronologia dei siti visitati, le notizie che consultiamo sui quotidiani on-line, gli acquisti che compiano su Amazon o le ricerche che effettuiamo su Google. I big data possono essere considerati come un’estesa raccolta dei nostri pensieri, dei nostri piaceri, delle nostre emozioni e sentimenti, dei nostri desideri e delle nostre speranze mentre accediamo alla rete, probabilmente con un tono non del tutto rappresentativo, ma funzionale all’alimentazione dell’algoritmo che delinea la nostra identità virtuale: per il mondo digitale nasciamo e ci sviluppiamo nella somma dei nostri click. Tale flusso di dati è funzionale alla strutturazione di una mappa che indica, non solo la direzione che stiamo prendendo, ma anche le scelte future.

Le critiche distopiche leggono questi dati come l’emerge di una nuova tipologia di controllo della mente e delle azioni dell’individuo, come sostiene Shoshana Zuboff, docente della Harvard Business School, che lo sfruttamento dei dati comportamentali sta avendo risultati inaspettati, ancora poco chiari, ma sicuramente incisivi, sulla libertà, sull’intimità e

¹⁸ <<https://www.ibm.com/analytics/hadoop/big-data-analytics>> (ultima consultazione: 21 febbraio 2019).

sulla rappresentazione etica e morale di tutti coloro che sono presenti nel web, quasi a disegnare una nuova forma virulenta di capitalismo¹⁹.

Byung Chul-Han, filosofo coreano, stabilitosi a Berlino, afferma che i big data potrebbero rivelarsi molto più efficaci, per il controllo sociale, rispetto a quanto ipotizzato da Bentham con l'ideazione del suo panopticon²⁰. La raccolta dei dati è priva di rifugi, di ostacoli strutturali che possano permettere all'individuo di nascondersi, di coltivare un proprio segreto, la propria privacy; essa è l'esempio massimo di una forma di controllo efficace grazie alla sua a-prospettività, poiché il digitale non contempla angoli ciechi. Una delle più grandi aziende americane di analisi dei dati, la Acxiom ha utilizzato uno slogan che recita: «Vi offriamo uno sguardo a 360° sui vostri clienti»²¹, divenendo un centro di informazioni sulle abitudini, sui consumi, sulle scelte, sulla razza, sul peso, sul livello di educazione, sulle preferenze politiche, sui sogni e sulle aspettative dei cittadini statunitensi, raggruppati in 70 categorie di monitoraggio, maggiore di tutti i dati raccolti dall'F.B.I. e di altri uffici federali e investigativi. Il New York Times (16 giugno 2012), la descrive semplicemente in tal modo: «It knows who you are. It knows where you live. It knows what you do». Quasi ad evocare la psicopolitica presente in *Nineteen Eighty-Four*, dove le azioni dell'individuo erano previste ancor prima della propria azione, come il reato che viene punito preventivamente in *Minority Report*.

I big data, il web, i digital device, l'interazione sempre più intima tra essere umano e macchina sono parte integrante dell'evoluzione storica, politica e relazionale del paesaggio sociale attuale, che vive in un costante mutamento dinamico della sua struttura. Elementi che stanno divenendo un organismo dotato di una propria capacità di espansione, diramazione e coinvolgimento dei cittadini della rete, nata nel campo militare e divenuta spazio pubblico, mutata in avatar della propria esistenza. Il mondo digitale, la sua utopia o distopia, si allineano alla grande narrazione dei cambiamenti della nostra epoca, divenendo specchio della realtà e dei suoi traumi, ma anche terreno fecondo nel quale coltivare le proprie aspettative, speranze e abilità per la formazione di una nuova modalità di interazione, di pensare e di osservare.

¹⁹ S. ZUBOFF, *The Age of Surveillance Capitalism: The Fight for a Human Future at New Frontier of Power*, Profile Books Ltd., Londra, 2019.

²⁰ B.C. Han, *Nello sciame. Visioni dal digitale*, Nottetempo, Firenze, 2015.

²¹ <http://www.personicx.co.uk/docs/Peronsicx_Brochure.pdf> (ultima consultazione: 21 febbraio 2019).

Donare un giudizio valoriale a questo continente da scoprire è fuori dalle capacità analitiche e dalle metodologie attualmente in uso: si possono porre solo dei quesiti ai quali rispondere attraverso la formulazione di principi etici attivi e condivisi. La struttura complessa e labirintica di un algoritmo quale scopo si prefigge? È strumento al servizio dell'individuo, è alleato o diverrà minaccia? Vuole ridurre ogni rapporto e gesto umano al conformismo di avatar che si moltiplicano nella loro indistinguibilità o è il giardino nel quale scoprire inattese e floride espressioni dei rapporti umani e della stessa natura biologica e non dell'essere? Saremo in grado di percepirne il grado di pervasività nella vita quotidiana, utilizzandola quale strumenti di miglioramento delle nostre condizioni o la subiremo passivamente, inconsciamente, vacuamente?

Potremmo ipotizzare che un chip che possa permetterci di scoprire, indagare, navigare in questo mare magnum della rete digitale e sintetica, sia la cultura e la sua capacità di formare le menti, gli spiriti e i cuori delle persone, rendendoli parte attiva del mutamento, della società che si plasma tra reale e virtuale, consapevoli delle scelte da compiere e degli studi da approfondire, forse verso una nuova Utopia digitale. Di certo, non possiamo negare i timori di chi vede nella rete un antro di banalizzazione, omologazione, appiattimento dello sviluppo identitario dell'individuo, ma ciò non è ineluttabile. Il compito di evitare il sorgere di una Distopia meccanica spetta a coloro che sfidano i panorami, apparentemente, impossibili da indagare, ai costruttori di futuro, a coloro che non si lasciano sedurre dall'anelito del fideismo tecnofilo o dal racconto intriso di paura del conservatorismo anti-digitale.

2.3. Immaginario e digitale

L'attuale tecnologia, in qualsiasi campo della vita biologica e non della persona sta assumendo una valenza sempre più rilevante nel compimento delle più semplici azioni quotidiane. Digitale, meccanica, interattiva, pervasiva, manipolatrice, salvifica, biotecnologica, onnipresente, è l'emblema della fusione dell'essere umano con la macchina, della sua dipendenza allo sviluppo del tecnologico, dell'informazione immediata, dell'immagine pornograficamente concepita per il godimento di un momento. Questi aspetti vengono indagati anche in altri campi del fantastico, come videogiochi, cinema e serie televisive, che, si ipotizza, possano essere un momento di riflessione e di indagine sulla deriva che questo incessante progresso potrebbe manifestare, scegliendo il sentiero dell'isolamento della persona e del suo arresto identitario in quanto singolo e in quanto elemento di una collettività di appartenenza.

La mini serie antologica *Black Mirror* (2011) è l'espressione televisiva di una dittatura mediatica fondata sulla condivisione istantanea della propria privacy, dei desideri, dei ricordi e delle pulsioni più segrete. Ciò avviene attraverso lo schermo nero, da qui il titolo della serie, che rappresenta l'occhio vigile di una sorveglianza superiore alla percezione della realtà da parte del singolo individuo, divenendo parte integrante dei televisori, computer o smartphone che abbiamo sempre con noi e attraverso i quali osserviamo e siamo osservati. Gli episodi sono slegati tra loro, ma sono accomunati dalla vivida critica verso lo sviluppo tecnologico e l'involuzione della persona e dei suoi rapporti umani, presentano scenari e personaggi differenti tra loro, i quali mettono in evidenza le falle di un ipotetico futuro poco distante dai nostri giorni, dove la distopia domina ogni aspetto della vita globale. Il messaggio portante è il controllo della vita, passata e presente, del sospetto onnipresente, dello scrutare tutti gli aloni dell'altro e portarli sulla superficie del vetro dove scorrono le immagini, anche quelle dei momenti più intimi, come accade nell'ep. 3 della prima stagione, *The Entire History of You*, dove ogni soggetto ha innestato, accanto ad un orecchio, il *grain*, dispositivo che viene impiantato dalla nascita, capace di registrare tutto ciò che si vive, si vede o si sente, consentendo al soggetto di riprodurre i propri ricordi davanti agli occhi o su di uno schermo per mezzo del processo *re-do*. Non è solo la semplicistica critica alla dipendenza da visione e di uso di questi, ma è la necessità di mostrare vividamente come si vive per mezzo di quegli schermi, del modo sotterraneo che utilizziamo per spiare, per creare nuove maschere e prendere decisioni che impatteranno sulla vita emotiva reale. La peculiarità di questa serie è di catturare lo spettatore per mezzo delle nuove tecnologie proposte, in alcuni casi troppo avanzante per la nostra società, ma di renderle di comune fruizione all'interno delle storie, oggetti di quotidiana utilità. Si tratta di mostrare come, ciò che apparentemente può divenire lesivo e debilitante, sino a creare dipendenza, divengano strumenti perfettamente innestati non solo nell'esistenza dell'essere, ma anche all'interno del suo apparato biologico e psichico, sino a mettere a nudo la reale natura dell'individuo: soggetti solitari, misantropi, sospettosi, egoisti e autoreferenziali, dove l'umanità è relegata in un angolo buio, dove la luce del riflettore, della camera, dello schermo non deve giungere o, se riesce a sfiorarlo flebilmente, è solo per pochi attimi, si tratta di frammenti emotivi persi in un cimitero di sentimenti. Le tecnologie che vengono svelate ad ogni episodio sono anche la dimostrazione di come gli occhi non sono più l'organo per l'osservazione e la percezione dell'immagine, dell'altro, ma essi vengono sostituiti dallo schermo nero sul quale proiettare ciò che ci viene offerto e *“l'importanza della violenza e della coercizione, materiale o morale, anche al livello dei piccoli*

*gruppi, non va sottovalutata*²²: non bisogna demonizzare questo progresso, bensì le persone che decidono come utilizzarle nei confronti della ragione, del sentimento e del bene collettivo. I rapporti interpersonali sono alla base di questo utilizzo, anche quando ciò che dovrebbe essere privato, come il proprio approccio all'intimità, diviene esponibile, osceno, pornografico. La sessualità diviene, semplicisticamente, solo uno dei tanti mezzi attraverso il quale distrarsi dal peso della ripetitività della vita e del proprio lavoro, come nell'ep. 2 della prima stagione, *Fifteen Million Merits*, poiché il "capitalismo radicalizza la trasformazione pornografica della società, in conseguenza della quale ogni cosa è esibita come una merce e consegnata all'iper-visibilità. Si persegue la massimizzazione del valore di esposizione. Il capitalismo non conosce altro uso della sessualità"²³. Quella che in ogni storia ci viene mostrata, è una società priva di Arte, senza seduzione, dove manca la possibilità di ammaliare, di compiere dei rituali arcani, vi è la totale assenza dell'artista che si perde nel mondo e trasforma la realtà in immaginario. Il cittadino della distopia è sommerso dalle immagini, da una cascata di informazioni e di comunicazioni multimediali che genera un flusso senza direzione, senza scopo, senza nessuna meta da raggiungere, all'interno di una società priva di realtà e manipolata da una giustizia deviata. Anche il sistema giudiziario è intaccato dall'uso esasperato della tecnologia, come nell'ep. *White Bear*, in cui la ferocia con la quale vengono puniti i criminali è perfettamente inserita nel tessuto sociale che non contempla la loro riabilitazione, ma ama la spettacolarizzazione delle pene inflitte, sino a trasformarli in animali di un safari sociale: una donna colpevole di omicidio viene sottoposta, quotidianamente, ad una tortura psicologica che le cancella la giornata appena vissuta, inserendola in una messinscena che si ripete al suo risveglio, nella quale è perseguitata da killer e data in pasto alla popolazione che non le rivolge parola, non le dona nessun aiuto, ma la riprende con i propri smartphone per dissetare la propria sete di violenza e di brutalità, trasformando l'altro in un mero oggetto per passare del tempo. In conclusione, si può affermare che *Black Mirror* è una parabola che dovrebbe essere osservata con attenzione visto il continuo ed inarrestabile progresso dell'era dell'informazione e della comunicazione iperaccelerata; è un'antologia che guida per mano nel mondo della tecnologia che da oggetto e mezzo diviene parte della biologia del corpo umano, dove i sistemi informatici e digitali anticipano il

²² F. FERRAROTTI, *L'empatia creatrice. Potere, autorità e formazione umana*, Armando Editore, Roma, 2011, p.45

²³ B.C. HAN, *La società della trasparenza*, Nottetempo, Firenze, 2014, p. 44.

pensiero e i bisogni del soggetto sociale, sino alla privazione della parte emotiva, dell'umanità, considerando l'altro come un oggetto organico da elaborare e processare per mezzo di questi strumenti.

3. *Visioni future*

La comunicazione di massa e nuovi device digitali rappresentano elementi per mezzo dei quali il locus of control (Rotter, 1966), probabilmente, ha trovato una terza direzione: quella digitale, necessità del singolo di essere costantemente connesso per il controllo del sé; strumento di raccolta dati per soggetti terzi che ne sviluppano disamine approfondite, di influenza e di controllo; manipolazione del corpo, che viene scandagliato in ogni suo anfratto e trasformato in molteplici forme, da interventi genetici che richiedono inserimenti elettronici, al monitoraggio e al cambiamento dei parametri biometrici, sino agli interessi economici sulla nuda vita (Agamben, 2005) del soggetto sociale, spingendo sempre più verso nuovi confini di studio, nebulosi e contraddittori, che si affiancano ad interessi economici e politici. Il corpo e l'identità dell'attore sociale vengono liberati nella società quali oggetti, manipolabili e perfettibili, merci di consumo e di baratto (Baudrillard, 1974), inseriti in una obsolescenza programmata (Latouche, 2013) dell'usa e getta che vede in ciò la manifestazione del consumo imperante e dello scarto costante.

La fusione del reale e del virtuale rappresentano un futuro prossimo che non possiamo più controllare, ma del quale dobbiamo discorrere per renderlo il nuovo luogo nel quale edificare la prossima Utopia, un non-ancora che si presenti come nuovo spazio di condivisione, nuova agorà di dialogo, avvalendoci della salvezza dell'empatia creatrice, dell'arte della discrezione e di un nuovo concetto di libertà.

La comunicazione ultraccelerata, l'identità che diviene avatar della persona suggellano la distanza e la sovrapposizione tra il reale e l'immaginario, la finzione e le rappresentazioni mentali divengono le nuove chiavi interpretative della società che cambia (D'Amato, 2012), tra il sogno di un'utopia discreta e la concretizzazione di una distopia dell'esserci in quanto apparire. Una società fondata sul deperimento dell'oggetto, del sentire, dell'emozione, sulla perdita del valore dell'esperienza e della condivisione conducono verso un degrado globale dell'essere. Oggi, tutto viene riprodotto, mercificato, standardizzato su parametri comuni, utili ai fini dell'efficienza, della prestazione, dell'effimero, dell'omologazione. Tutto cessa di *essere* una propria forma per plasmarsi sul modello virtuale comune.

Allo stesso tempo, gli stessi sistemi artificiali ci permettono di abbattere distanze, confini e limiti, avvicinandoci nel dialogo e nel confronto; permettono di estendere il proprio sapere e di poter usufruire di una banca dati illimitata; aumentano gli strumenti di lavoro e possono incentivare creatività e inventiva; abbattano barriere culturali e architettoniche, permettendo a molti, anche se ancora non a tutti, di fruire di sistemi di connessioni nuovi nella storia dell'umanità.

Osservando tale quadro, vivendo in questa società, è compito di noi tutti, per mezzo di una nuova Utopia, riuscire a far fronte a possibili derive annichilenti, a corpi trasformati in prodotti da scaffale, a sentimenti preimpostati per mezzo di un bottone. I contesti collettivi sono in una costante fase di mutazione, gli ideali e l'etica comune vengono scardinati quotidianamente, la valenza e presenza dell'individuo divengono sempre più friabili, sgualcite, accrescendo un vuoto generalizzato attraverso la rete che presenta agglomerati di opinioni, costruite sulla totale mancanza di capacità argomentativa; è il flusso della rete che costringe a negare i propri limiti, a tacere le proprie mancanze, ma ad affermare, quotidianamente, in ogni istante, la presenza del proprio avatar attraverso un unico grande mantra: io esisto solo se appaio come tutti. È un affresco crudo, negativo, distopico, ma sembra che la società si stia muovendo verso questo immaginario fondato sul controllo e sull'individualizzazione omologante, cancellando gli afflatti fantastici dell'essere vivente, sino a renderlo innocuo e incapace di creare, intesa come abilità di dar vita ad altro dal nulla, di generare per mezzo del proprio pensiero.

È compito della cultura, del sapere, dell'educazione riportare un nuovo messaggio di rinascita, edificazione e sentire comune, locale e globale. La storia di ogni individuo inizia dalla protezione di un utero narcisistico che viene rigettato in una abbagliante consapevolezza di dover vivere in un mondo di oggetti, di consumo, di poter divenire una parte di quei dati alla deriva in un mare di dati. Ciò che dovremmo comprendere dei rapporti digitali, dei legami che nascono nel network della materia virtuale, è che possono essere valutati come elementi di una vita che è la propria vita, la vita reale, ponendo l'accento sulla necessità di renderli più intimi possibili, rialzando il velo della segretezza a discapito di una trasparenza voyeuristica.

La rete non è un universo distopico, ma un nuovo universo nel quale noi, esseri umani, rigettiamo i nostri sogni e speranze, le nostre frustrazioni e paure e, proprio per questo, abbiamo il compito di renderlo più vivibile possibile, di fare in modo che vi sia una nuova Utopia Digitale con le sue mancanze, con le sue crepe, perché ciò che è perfetto e immacolato appartiene solo al mondo dell'immaginario.

BIBLIOGRAFIA

- G. AGAMBEN, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Roma, 2005.
- J. BAUDRILLARD, *La società dei consumi*, Il Mulino, Bologna, 2010.
- W. BENJAMIN, *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, Einaudi, Roma, 2014.
- E. CHELI, *La realtà mediata: l'influenza dei mass media tra persuasione e costruzione sociale della realtà*, Angeli, Milano, 1992.
- M. D'AMATO, *Finzione e mondi possibili*, libreriauniversitaria.it, Padova, 2012.
- L. DE BIASE, *Homo pluralis*, Codice, Roma, 2015.
- F. FERRAROTTI, *UN POPOLO DI FRENETICI INFORMATISSIMI IDIOTI*, SOLFANELLI, CHIETI, 2012.
- F. FERRAROTTI, *L'empatia creatrice. Potere, autorità e formazione umana*, Armando Editore, Roma, 2011.
- L. FLORIDI, *La rivoluzione dell'informazione*, Codice, Roma, 2012.
- B.C. HAN, *La società della trasparenza*, Nottetempo, Roma, 2014.
- B.C. HAN, *Nello sciame. Visioni del digitale*, Nottetempo, Roma, 2015.
- M. HARDT, A. NEGRI, *Impero*, BUR, Milano, 2003.
- A. KRISHNAN, *Killer Robots: Legality and Ethicality of Autonomous Weapons*, Taylor&Francis, Londra, 2009.
- S. LATOUCHE, *Usa e getta. Le follie dell'obsolescenza programmata*, Torino, Bollati Boringhieri, 2013.
- P. LEVY, *Intelligenza collettiva: per un'antropologia del cyberspazio*, Feltrinelli, Milano, 2002.
- K. MANNHEIM, *Ideologia e Utopia*, Il Mulino, Bologna, 1957.
- M. MCLUHAN, *Il villaggio globale. XXI secolo: trasformazioni nella vita e nei media*, SugarCo, Milano, 2016.
- M. MCLUHAN, *La galassia Gutenberg*, Armando Editore, Roma, 2011.
- D. MCQUAIL, *Sociologia dei media*, Il Mulino, Bologna, 2007.
- T. MORE, *Utopia*, a cura di U.Dotti, Feltrinelli, Milano, 2016.
- M. O'CONNELL, *Essere una macchina*, Adelphi, Milano, 2018.
- D. RIESMAN, *La folla solitaria*, Il Mulino, Bologna, 2009.
- J.P. SARTRE, *L'essere e il nulla. La condizione umana secondo l'esistenzialismo*, Il Saggiatore, Milano, 2008.
- M. WOLF, *Teorie delle comunicazioni di massa*, Bompiani, Milano, 2001.
- P. ZAOUÏ, *L'arte di scomparire*, Il Saggiatore, Milano, 2015.
- S. ZUBOFF, *The Age of Surveillance Capitalism: The Fight for a Human Future at New Frontier of Power*, Profile Books Ltd., Londra, 2019.

Alice Dal Gobbo

*L'Utopia ecologica come costruzione di futuro:
verso un mondo radicalmente altro?*

Abstract:

La presente crisi ecologica, e l'evidente incapacità del nostro sistema socioeconomico di farvi fronte, aprono scenari distopici per il nostro futuro. Una società meno distruttiva nei confronti del resto della natura e di se stessa appare quindi come una vera e propria utopia. Parto da ricerche empiriche per investigare due tipologie di utopia ecologica: quella dello *sviluppo sostenibile* e quella legata ad un cambiamento *radicale* della nostra organizzazione socioeconomica e culturale. Fino a che punto sono esse capaci di aprire al cambiamento profondo che la crisi ecologica richiede?

Parole chiave: Ecologia, Utopia, Sviluppo sostenibile, Capitalismo, Crisi ecologica, Vita quotidiana

The present ecological crisis, and the evident inability of our socio-economic system to cope with it, open up dystopian scenarios for our future. A society that is less destructive towards nature and itself therefore appears as a real utopia. I start from empirical research to investigate two types of ecological utopia: that of sustainable development and the key to a radical change in our socio-economic and cultural organization. How far are risk crises?

Keywords: Ecology, Utopia, Sustainable Development, Capitalism, Ecological crisis, Daily life

1. *Introduzione*

Ci troviamo oggi ad affrontare un nodo in cui profonde e apparentemente diverse crisi (ecologica, economica, sociale, addirittura “psichica”) si coagulano, lasciandoci in uno strano *impasse*: qualcosa – tutto, forse – deve cambiare, ma al contempo non si delineano chiare prospettive sulle direzioni e modalità di tale cambiamento (Fisher 2009). All'interno di questo quadro possiamo ipotizzare, tuttavia, un filo conduttore: che tali crisi siano specificamente da ricondurre al sistema socioeconomico che

ormai globalmente guida e organizza le nostre vite – il capitalismo. In particolare, l'incontrollata e incontrollabile (perché necessaria) "pulsione" del capitale alla crescita e valorizzazione infinita è responsabile di una sussunzione della vita tutta all'imperativo di accumulazione, in particolare nell'ambito del capitalismo bio-cognitivo (Vighi 2018). E ciò, possiamo ragionevolmente dire, è alla base della crescente emergenza ecologica, ma anche socio-psicologia: la vita – sia essa umana o non umana, organica o inorganica – perde le proprie qualità singolari e *finite* per divenire mero strumento astratto e quantitativo da piegare all'imperativo di crescita *infinita* attraverso la valorizzazione (Leonardi 2018).

Tale dinamica, tuttavia, non rimane scevra di effetti collaterali, che ne incarnano da un lato la crudeltà e dall'altro l'impossibilità: corpi afflitti da crescenti incidenze di patologie tanto quanto la sofferenza ecologica della natura non umana lanciano un grido di protesta contro questa pervasiva messa-a-lavoro della materia-vita da parte del capitale. Riscaldamento globale – sfida epocale e insieme in qualche modo 'assoluta' (Morton 2018) – e ansia dilagante, ad esempio, sono in questo senso entrambi *sintomi* di una materia che sfugge, travalica, tutti i tentativi di dominio a cui viene sottoposta. Si tratta di un'inconscia ma per questo ancor più incisiva resistenza e tentativo di sottrazione che chiamano la nostra società a produrre qualcosa di *altro*; ad interrogarci profondamente sulla corrente modalità di organizzazione sociale, economica e politica; ma anche sulle basi filosofiche ed antropologiche che la sorreggono. In questo breve intervento parto da questo per poi cominciare a pensare ad un possibile ruolo del pensiero e della pratica ecologica quale costruzione di una *utopia* trasformativa verso organizzazioni sociopolitiche ed economiche radicalmente nuove e più sensibili alle richieste vitali della natura sia umana che non-umana.

2. *Metafisiche e utopie della modernità*

Indubbiamente, il capitalismo (o quanto meno il suo emergere: vedi Pellizzoni 2015) è strettamente legato ad una specifica metafisica che potremmo dire generalmente occidentale ma che si formalizza e radicalizza nella modernità: il dualismo (cartesiano) che vede l'Uomo (essere umano bianco, maschio, razionale) come separato dal resto della natura. Quest'ultima diventa quindi "ambiente", qualcosa che sta intorno, *separata* da un Uomo individualizzato, a sua volta separato dagli altri esseri umani. Questo dualismo pone una gerarchica distinzione tra materia (inerte) e spirito-pensiero (agente). Inoltre, la radicale secolarizzazione del

sapere intorno al mondo e l'egemonia del metodo scientifico privano la natura *qua* materia di vita e soggettività, estranea e inerte, cosicché i corpi umani e non divengono sostrato materico e malleabile di una ragione alla quale sono attribuite sovrane capacità di controllo e manipolazione. Parallelamente, la natura è costruita dai discorsi moderni come una natura *avara*, fonte di fatiche e dolori: ambito di necessità più che di opportunità, libertà e fiorire¹ (Bookchin 1991).

Ora, una tale metafisica non può che produrre un'utopia di emancipazione, per gli esseri umani, che è sia fortemente antropocentrica sia immaginata come perenne *contrapposizione* e superamento del momento materiale-naturale da parte dell'essere umano razionale. Libertà significa emancipazione dalla sfera della produzione e riproduzione vitale – un mondo in cui le necessità materiali sono demandate a concatenamenti meccanici (più che macchinici): ad altra, presunta inerte, materia (Salleh 2017). Tale moderna utopia di libertà come alienazione dell'Uomo dalla natura attraversa le più disparate correnti di pensiero, di pratica, di politica. Al contempo, il suo prometeismo si rivela di giorno in giorno più malaccorto perché rimane alla base di pratiche distruttive per i nostri ecosistemi (si pensi ad esempio alla fede che avanzatissime tecnologie, dal grandissimo impatto ambientale, possano rispondere agli odierni problemi ecologici), senza essere in grado di produrre benessere sociale e psichico.

3. *L'insostenibile pesantezza della crescita economica*

Per il capitalismo, tale utopia è funzionale alla sistematica sostituzione di lavoro vivo (umano) con lavoro morto (macchine, sistemi di AI), dinamica che promette maggiori profitti assoluti grazie ad una maggiore produttività. Tuttavia, al di là di quella che appare ogni giorno di più

¹ Sarebbe qui opportuna una disamina della questione della *scarsità* in ambito ecologico – che tuttavia non trova spazio in così breve trattazione. Brevemente, esiste qui una tensione poiché, da un lato, la gran parte dei discorsi a favore di un nuovo e più sostenibile paradigma ecologico fanno perno sul *limite* del nostro pianeta e delle sue capacità di sopportare/sostenere le attività umane; dall'altro, si può sostenere (in particolare secondo un'ispirazione marxista) che la scarsità sia, più che reale, indotta da un sistema che la produce attraverso la, e in funzione della, iniqua appropriazione della natura stessa. Ragionevolmente, le due ipotesi potrebbero non essere antitetiche ma anzi completarsi vicendevolmente. Si veda: Leonardi (2018).

come una speranza senza reale esito², le dinamiche socio-tecnologiche a cui abbiamo assistito in particolare negli ultimi decenni ci suggeriscono che una tale utopia si stia trasformando in una *distopica* auto-distruzione dell'umanità stessa e della gran parte della biosfera più in generale. Nonostante richiami ad un *decoupling* tra crescita economica e cosiddetto "impatto ambientale", infatti, i danni ecologici della crescita economica continuano (Hobson 2013).

Al contempo, il livello di sviluppo tecnologico delle nostre società ci permetterebbe, con un'adeguata redistribuzione della ricchezza, di godere di una prosperità generalizzata anche in uno stato di economia stazionaria o addirittura decrescente (Jackson 2009). Inoltre, la crescita economica ha in larga parte smesso di avere impatti positivi sulla qualità della vita quotidiana della gran parte delle persone (Leonardi 2018). Eppure, senza crescita una miriade di istituzioni economiche e politiche collassano mentre continuamente il nostro vivere bene viene collegato, nei discorsi pubblici, alla presenza di crescita economica. Possiamo quindi parlare di un'irrazionalità sistemica, la quale si manifesta anche a livello soggettivo nella forma di un desiderio di consumo legato dalla finitezza dei bisogni e dalle necessità concrete dei corpi: un iper-consumismo che appiattisce, più che soddisfare, il desiderio – in una spirale di insoddisfazione crescente.

C'è quindi una contraddizione *intrinseca* tra il presente stato di cose e le necessità ecologiche, che richiede un completo ripensamento del nostro essere-nel-mondo – ciò che immaginiamo come "buona vita", i nostri bisogni, i nostri modi di consumare e produrre... in definitiva, l'intera nostra *ecologia* nel senso di interrelazione tra noi stessi e gli altri esseri viventi e non con cui ci rapportiamo. Il che si rivela particolarmente difficile a fronte della quantità di strutture di dominio e di interesse privato che innervano il presente sistema. La crisi ambientale ci pone quindi di fronte ad un bivio: continuare sulla strada finora percorsa, cercando di "correggerla" in senso ecologico; o invece cambiare completamente, ri-definendosi profondamente in relazione alla natura non umana. La sezione centrale di questo saggio si dedica ad una disamina di tali opzioni, analizzandole dalla prospettiva dell'"utopia" sociale.

² Il fatto che non assistiamo ad una vera e propria uscita dalla stagnazione inaugurata dalla crisi del 2008 (ma in realtà già implicita nei decenni precedenti) suggerisce infatti che ci sia una patologia sistemica nel modo di produzione capitalista, che la meccanizzazione non solo non risolve, ma probabilmente esacerba (si veda: Vighi 2018).

4. *L'utopia come orizzonte di cambiamento*

Levitas (2010) suggerisce che l'utopia possa avere la funzione di catalizzatore per profondi cambiamenti sociali. Tuttavia, essa presenta dei pericoli che non possiamo ignorare. Da un lato, se retoricamente mobilitata al fine di promettere un nuovo stato di cose che però rimane spostato nel tempo e nello spazio essa diventa uno strumento di reazionario dislocamento della lotta nel presente. Dall'altro, l'utopia si può dare come ideale trascendente e chiuso che impone una forma desiderata a una certa realtà sociale, che ad essa deve essere ricondotta. In quanto segue vorrei suggerire che l'utopia ecologica, ad oggi, può essere declinata in entrambi i sensi. Da un lato, certe forme di utopia paiono spesso funzionali al *mantenimento* dello status quo. Dall'altro, essa offre delle possibilità di *fabulazione* per attori sociali che, a partire dalla propria esperienza quotidiana, cercano strade di vita e desiderio slegate dall'appropriatrice e consumistica, insostenibile, pulsione capitalistica. Considererò questi due casi uno alla volta.

4.1. *Lo "Sviluppo Sostenibile": una fantasia ideologica*

Nell'ambito di una mia ricerca (vedi: Dal Gobbo 2016) mi sono dedicata all'analisi testuale di tre documenti istituzionali (redatti rispettivamente da: ONU, Governo Britannico e Governo Gallese)³ che, occupandosi della questione ecologica, mettono in campo il discorso dello *sviluppo sostenibile*. Nonostante, come vedremo, quest'ultimo vi funga da utopia, non sarebbe tuttavia corretto dire che come tale venga presentato. Al contrario, lo sviluppo sostenibile è dipinto nei documenti come una possibilità concreta, fattibile ed efficace; addirittura, più che un'*alternativa* allo status quo, lo sviluppo sostenibile viene descritto come un perfezionamento di pratiche già in essere. E se da un certo punto di vista questo è più che giustificato dal fatto che lo sviluppo sostenibile è, per molti aspetti, pienamente in linea con le pratiche e i discorsi che sorreggono l'economia capitalista, dall'altro vorrei proporre una lettura "sintomatica", per metterne in luce il portato utopico-ideologico – ossia la funzione di protezione dello *status quo* a sfavore di un più radicale cambiamento della corrente forma del metabolismo uomo-natura.

Guardando ai testi attraverso una lente analitica ispirata alle teorie psicoanalitiche di Jacques Lacan, è possibile mettere in luce le strutture di

³ I documenti in questione sono: *The future we want* (ONU, 2012); *One future – Different paths* (DEFRA, 2005); *One Wales, One planet* (Welsh Assembly Government, 2009).

desiderio inconscie che permeano il discorso esplicito. Da questo punto di vista, è possibile ravvisare nel discorso dello sviluppo sostenibile una effettiva utopia. Ad esempio, tutti e tre i documenti esprimono un ideale simile a proposito del futuro di un'umanità che ha abbracciato lo sviluppo sostenibile: una società forte, sana e giusta, che fa fronte ai diversi bisogni presenti e futuri; che promuove il benessere, l'inclusione e la coesione sociale; che crea eguali opportunità per tutti. Questa è inserita in una natura "produttiva" e pronta per essere gestita e governata dagli esseri umani, fatta di ecosistemi anch'essi "sani" e "funzionanti", biologicamente diversi, "produttivi" e "gestiti" (*managed*) in modo sostenibile. Queste immagini sono talvolta tracciate al futuro, quasi costituissero una "terra promessa" di efficienza, sostenibilità, salute, felicità, unione, successo economico, localismo, responsabilità⁴.

Lo "sviluppo sostenibile" è un significante pieno di potere perché delinea delle "visioni" di speranza che hanno tutto il carattere di *fantasie*: promettono la realizzazione completa, senza difficoltà, di desideri fondanti del nostro tempo quali armonia tra uomo e uomo e uomo e natura, assenza di malattie, felicità, opulenza, cooperazione – ma anche supremazia e orgoglio nazionale. Queste visioni si basano su efficienza, *controllo* dell'uomo sulla natura e le sue "risorse", uguali opportunità per tutti (gli esseri umani), produttività accresciuta. In altre parole, si tratta di fantasie in linea con l'ideologia che fonda i correnti sistemi di potere e dominio anti-ecologici. La connivenza dello sviluppo sostenibile con sistemi di disuguaglianza è peraltro confermata dallo strano elenco di dimensioni dell'uguaglianza che, secondo il Governo Gallese, sono da perseguire: età, sesso, razza, disabilità, orientamento sessuale e religione. Salta agli occhi come manchino l'uguaglianza ambientale e soprattutto quella economica. Se teniamo poi conto della *dichiarata* inefficacia delle operazioni finora messe in atto sulla sua scorta, quella dello sviluppo sostenibile si rivela un'utopia *ideologica*, che mira a nascondere elementari contraddizioni del sistema esistente con il fine di perpetuarle e precludere visioni davvero alternative. Se messa a servizio di sistemi di dominio sugli uomini e sulla natura, quindi, la retorica dell'utopia si trasforma in mezzo di reazione più che di cambiamento.

⁴ È interessante notare come il carattere utopico di questa visione sia particolarmente marcato in una nazione, il Galles, la cui storia recente include una effettiva colonizzazione e sopraffazione da parte della confinante Inghilterra.

4.2. *L'ecologia come fabulazione: pensieri e pratiche di resistenza*

D'altro canto, l'ecologia è stata mobilitata nei decenni passati anche con una funzione che potremmo chiamare utopico-emancipatoria, la quale mira a ridisegnare il nostro intero immaginario sociale. Pensiamo per esempio alle opere di Murray Bookchin, in particolare a *L'Ecologia della Libertà* (2010) – opera *dichiaratamente* utopica. La prosa dell'autore è costellata di quadri quasi idilliaci di società organiche e in armonia con se stesse e la natura. Tuttavia, diversamente dai discorsi precedenti, quest'armonia ideale non viene proposta come l'effettivo obiettivo di un fantomatico “progresso” della razza umana, né come soluzione ultima, perfetta o coerente. Le immagini proposte funzionano, si potrebbe dire, come artifici retorici che stuzzicano l'immaginazione verso un mondo *altro*, basato su ecologie radicalmente diverse da quelle presenti, tuttavia ancora tutte da costruire.

In questa come in altre opere-manifesti nell'ambito dell'ecologia critica (per es.: Latouche 2007; Georgescu-Roegen 2003), i mondi sono *effettivamente* diversi da quello esistente, ognuno a suo modo – non le sue riproduzioni fantasmatiche. Spesso, l'enfasi cade sul ritrovare una dimensione umana ai bisogni e alla loro soddisfazione, ridefinendo la *buona vita* come fiorire transumano invece che come appropriazione. Le utopie degli ecologisti spesso delineano comunità non incentrate sul possesso materiale, ma al contempo sensuali, vitali e non ascetiche. La convivialità, la ritrovata capacità di godere della ricchezza della semplicità, la redistribuzione e il controllo locale ed egualitario delle risorse... questi sono alcuni dei temi centrali a queste utopie. C'è la sensazione di una necessità di ritrovare un *contatto* con la natura umana e non umana che è stato perso in quello che si può ben definire l'approccio nichilistico della modernità, con le sue gerarchie e divisioni (Salleh 2017).

Queste istanze si declinano anche e soprattutto al livello della vita quotidiana e della socialità apparentemente più banale, eppure profondamente politica. Pensiamo, ad esempio, a quella che Schlosberg and Coles (2015) chiamano “the environmentalism of everyday life” (l'ambientalismo della vita quotidiana). Qui, pratiche ecologiche quali il consumo locale e diretto, l'autoproduzione, il riciclo creativo, il *downshifting*... assumono un portato in qualche modo rivoluzionario poiché la loro tensione a “*changer la vie*” diviene una tensione *collettiva* verso un cambiamento radicale dei modi di produzione e riproduzione sociale. Essi hanno a che vedere con un desiderio di riconnessione con la materia-natura in cui le nostre vite sono costitutivamente co-implicate. L'obiettivo, tra gli altri, è di emancipazione politica: (ri)acquisire un controllo dell'esistenza che non la lasci in balia di poteri e flussi fuori controllo, astratti, sconosciuti – un (ri)divenire capaci

che significa anche, collettivamente, acquisire una capacità di relazione organica con il proprio ecosistema. Inoltre, nel momento in cui tali pratiche divengono collettive e condivise, esse riescono ad evadere le dinamiche spesso frustranti che individualmente percepiamo allorché cerchiamo di sperimentare modi di vita sostenibili – solitudine, ignoranza, incapacità ad interagire significativamente con un mondo che ci è sfuggito di mano.

Le utopie ecologiche si pongono allora come delle utopie *vitali*, che con Deleuze (2016) potremmo forse più propriamente chiamare delle *fabulazioni* di mondi a venire: non impongono un ideale di società perfetta in cui non esistono morte, dolore, difficoltà. Piuttosto, la loro enfasi sulla necessità di riconnetterci con gli altri (convivialità, sistemi di redistribuzione comunitari, produzione e scambio diretti e locali...), con la natura (ri-conquistare un saper fare e un'autonomia di cui siamo stati privati), e con noi stessi (ri-appropriarci dei nostri genuini bisogni) – con tale enfasi queste utopie ci parlano di un mondo in cui saremmo di nuovo capaci di inventare, di *fare* in modo diverso, di ri-appropriarci della nostra stessa vita. Nietzschevolmente, questo tipo di utopia ecologica suggerisce una rinnovata capacità dell'uomo di essere *un libero creatore di mondi*. Ma questa libertà non è più quella dell'individuo moderno, razionale e sovrano, poggiata sui gigantismi della ragione tecnica e strumentale moderna. Si tratta invece di una libertà *qua* autodeterminazione e scelta *concrete* basata non tanto sul *controllo* della natura non-umana quanto su una rinnovata alleanza, un nuovo modo di assemblarsi dell'umano che vada oltre l'umano stesso in quanto istanza autosufficiente.

Tali utopie ecologiche si contrappongono nettamente ad un sistema intrinsecamente distruttivo come quello capitalistico, permeato dalla sua cieca necessità di eliminare (cose, beni, oggetti d'uso, vite, case, intere città) per poi ri-produrre, ri-vendere, ri-desiderare (si pensi alle guerre, alle mode, all'obsolescenza programmata). Ma che possibilità offrono per il cambiamento delle nostre vite, anche nella loro dimensione quotidiana? Si prospettano modi di vita diversi e diversi modi di rapportarsi alla natura umana e non umana? Se sì, che *ideali* (o utopie) di vita entrano in gioco in questi cambiamenti? Risponderò a questa domanda facendo riferimento ad un progetto di ricerca che ho recentemente condotto nel Nord Est d'Italia, il quale si interessava di investigare le transizioni che sono avvenute, come conseguenza della crisi economica, nell'uso dell'energia nella vita quotidiana.

In particolare, vorrei riflettere sul caso di Homica⁵, un uomo di 50 anni, per il quale il contatto con utopie ecologiche come quelle sopra

⁵ Pseudonimo suggerito dal partecipante.

descritte è stato centrale nel far fronte ad una crisi in età giovanile e tutt'ora nell'organizzazione quotidiana. Homica ha vissuto sulla sua pelle, in gioventù e in modo doloroso, una crisi economica in molti aspetti simile a quella corrente, la quale ha portato la sua famiglia da benestante a povera e senza prospettive. Nella sua vita si sono aperte delle strade di esistenza significativa anche in un regime economico molto limitato proprio per il fatto di aver ricercato il proprio piacere, la propria direzione etica e il proprio "vivere bene" nella semplicità, nel limite, nel contatto con la natura e con la materia, nell'uso della sua propria energia personale per *fare* da sé la (ri)produzione della propria vita – per esempio, coltivarsi il cibo, spostarsi in bicicletta, costruirsi oggetti di piacere quali una barca.

Un esempio significativo di che cosa implichi per Homica un modo di vita ecologicamente sensibile risale al tempo della ristrutturazione della sua casa – per cui aveva lui stesso deciso di lavorare come manovale. Lui e la moglie sono andati in montagna a raccogliere una particolare sabbia locale che gli sarebbe servita per fare l'intonaco della casa, si sono caricati i sacchi in spalla, sono scesi, hanno messo i sacchi in un carrettino attaccato ad una bicicletta e hanno pedalato per 5-6 km per portare a casa il materiale. Chiaramente, sarebbe stato possibile ordinare della sabbia qualsiasi da un qualsiasi distributore, o andare sulla montagna con dei mezzi meccanici... Tuttavia, l'aver fatto una fatica fisica finalizzata all'auto-provvigionamento di un materiale prezioso poiché singolare ed espressivo del suo territorio, è fonte di piacere per Homica. Da un lato, il materiale si intensifica in affetto e valore attraverso il tempo e l'energia spesi ed esperiti sulla propria pelle; dall'altro, l'attività dà sfogo ad un personale bisogno di Homica, quello di movimento fisico; infine, esso ha delle caratteristiche estetiche ma anche ecologiche che rispondo al suo "gusto".

Ecco che, in questo caso, il vivere ecologico si integra con il piacere, la bellezza, la ricerca di un fiorire esistenziale e il godimento – sia etico che sensuale. Non è una lotta, ma una reciproca alleanza tra esseri umani e il resto della natura. E ciò vale anche per persone che non hanno mai avuto a che fare con la letteratura ecologica (radicale o meno): spesso i miei incontri mi hanno suggerito che piaceri e felicità siano definiti non in termini di possesso materiale quanto di quella che potremmo dire una ri-connessione organica ed ecologica – desideri che continuamente sfuggono alla presa di un potere che vorrebbe irreggimentarli in modi di essere (spesso letteralmente) preconfezionati.

Casi simili parlano però anche delle contraddizioni che si presentano allorché si pratichino stili di vita "diversi" da quello consumistico. Spesso la contropartita è la consapevolezza di tutto un mondo che ci sfugge ma

da cui noi non possiamo sfuggire – come quando Costantina, un'altra partecipante, si domanda: da dove vengono questi pomodori che compro? quanto sangue c'è lì dentro? e questa bicicletta che compro, l'avranno costruita persone sfruttate in Estremo Oriente? Questa consapevolezza porta spesso a quiescenza, all'accettazione che viviamo in un mondo di contraddizione e non possiamo farci molto se non il nostro piccolo, "la raccolta differenziata". Essa porta anche all'isolamento, alla difficoltà di condividere con altri il proprio modo di vivere. Ma ciò, mi pare, accade nel momento in cui, per quanto presente, la volontà di produrre un cambiamento in senso ecologico resta confinata ad iniziative personali e private.

A riprova di questo, la donna che più ha parlato in termini di *speranza* per il futuro e di potenziale di cambiamento e "*libertà*" è stata Laura⁶. I suoi genitori sono dei contadini e hanno fondato decenni fa una cooperativa per la produzione di formaggio – tutt'ora in funzione. Da qualche tempo Laura lavora in un negozio che i consorziati hanno deciso di aprire per vendere i propri prodotti dell'orto: molti, anche anziani, sono passati da pratiche convenzionali a colture biologiche o addirittura naturali grazie alle interazioni che avvengono in questo luogo; la clientela è molta; lei ama il suo negozio, di cui ha molta cura. Mi racconta che ci ha ritrovato una "sua" dimensione, che sentiva di aver perso quando con l'ex-marito era stata spinta ad una vita mondana. Pur nelle varie difficoltà, Laura è adesso fiduciosa nel futuro: vede infatti che la vallata dove vive, fino a poco fa un luogo depresso, si sta risollevando sia economicamente che culturalmente grazie ad una nuova alleanza con il territorio e la sua natura. Per lei, una nuova esistenza "legata alla terra" ed ecologicamente rispettosa è una vera e propria *utopia*, ma questa utopia è praticata di giorno in giorno, costruita. E ciò può accadere perché è inserita in una rete di essere-insieme e di divenire-insieme che attualizza nuove realtà più-che-umane (o trans-umane), fatte di esseri umani, piante, insetti, animali, rocce e raggi di sole.

5. *Riflessioni finali*

Si può pertanto suggerire, in conclusione, che le utopie ecologiche possono – a volte anche molto incisivamente – aprire nuove visioni della buona vita e del nostro rapporto con la natura non umana: nuove ecologie. Anche semplicemente circolando in modo implicito nei discorsi sociali, esse promuovono cambiamenti. Tuttavia, perché ciò avvenga è necessario che

⁶ Mio pseudonimo.

esse propongano dei discorsi e delle pratiche radicalmente *altri* rispetto a quelli attuali – non la loro riproduzione su scala fantasmatica al fine di perpetuarne le contraddizioni. Le mie osservazioni sollevano anche delle questioni a proposito del *livello* a cui il cambiamento deve avvenire: se difficilmente può essere istituzionale, ma tende ad auto-limitarsi anche a livello individuale, come aprirsi alle potenzialità degli insiemi e dei gruppi senza che diventino a loro volta coercitivi nei confronti del desiderio utopico e creativo?

BIBLIOGRAFIA

- BOOKCHIN, M. (1982/2010). *L'Ecologia della Libertà. Emergenza e Dissoluzione della Gerarchia*. Cremona: Eleuthera.
- DAL GOBBO, A. (2016). Il discorso dello “sviluppo sostenibile”: critica di una fantasia ideologica. *Sociologia Urbana e Rurale*, 109.
- DELEUZE, G. (2016). *L'immagine-Tempo. Cinema 2*. Torino: Einaudi.
- FISHER, M. (2009). *Capitalist Realism. Is There No Alternative?* Chippenham: Zero Books.
- GEORGESCU-ROEGEN, N. (2003). *Bioeconomia: Verso Un'Altra Economia Ecologicamente e Socialmente Sostenibile*. Torino: Bollati Boringhieri.
- HOBSON, K. (2013). ‘Weak’ or ‘strong’ sustainable consumption? Efficiency, degrowth, and the 10 Year Framework of Programmes. *Environment and Planning C: Government and Policy*, 31: 1082-1098.
- JACKSON, T. (2009). *Prosperity without Growth: Economics for a Finite Planet*. London: Earthscan.
- LATOUCHE, S. (2007). *La Scommessa della Decrescita*. Milano: Feltrinelli.
- LEONARDI, E. (2018). *Lavoro Natura Valore: André Gorz tra Marxismo e Decrescita*. Napoli-Salerno: Orthotes.
- LEVITAS, R. (2010). Back to the future: Wells, sociology, utopia and method. *The Sociological Review*, 58(4): 530-547.
- MORTON, T. (2018). *Iperoggetti. Filosofia ed ecologia dopo la fine del mondo*. Not: Nero Editions.
- PELLIZZONI, L. (2015). *Ontological Politics in a Disposable World. The New Mastery of Nature*. Farnham: Ashgate Publishing Limited.
- SALLEH, A. (2017). *Ecofeminism as Politics: Nature, Marx and the Postmodern*. London: Zed Books.
- SCHLOSBERG, D. AND COLES, R. (2015). The new environmentalism of everyday life: Sustainability, material flows and movements. *Contemporary Political Theory*, 15: 160-181.
- VIGHI, F. (2018). *Crisi di valore. Lacan, Marx e il crepuscolo della società del lavoro*. Milano: Mimesis.

Dario Altobelli

*L'Utopia necessaria.
La dimensione utopica della conoscenza sociologica*

Abstract:

A cinquecento anni dall'*Utopia* di Thomas More, è necessario ritornare a quel testo, tuttora di grande attualità, e al valore politico di cui è portatore, per riprendere una concezione della sociologia come forma di conoscenza orientata al miglioramento delle condizioni di vita degli esseri umani. Richiamando il pensiero di R. Dahrendorf, Charles Wright Mills, Karl Mannheim e altri, questo intervento si chiede se, sullo sfondo di una Terra sempre più minacciata nel suo equilibrio ecologico dagli effetti di un inquinamento globale forse giunto a un punto di non ritorno e ancora attraversata globalmente da conflitti, disuguaglianze e povertà, non sia oggi più che mai necessario per la sociologia riaffermarsi nel dibattito pubblico come discorso critico, consapevolmente politico, aperto ai territori dell'immaginazione e promotore di un'etica fondata sulla responsabilità, la speranza e il desiderio di un mondo migliore.

Parole chiave: Sociologia, Utopia, Politica, Società, Dahrendorf, Wright Mills, Antropocene

Five hundred years after Thomas More's *Utopia*, it is necessary to return to this text, which is still very timely, and to the political value it bears, to revisit a conception of sociology as a form of knowledge aimed at improving the living conditions of human beings. Recalling the thought of Ralf Dahrendorf, Charles Wright Mills, Karl Mannheim and others, this intervention asks whether, against the backdrop of an Earth, ever more threatened in its ecological balance by the effects of global pollution that has perhaps reached a point of no return and still globally crossed by conflicts, inequalities and poverty, it is now more than ever necessary for sociology to reaffirm itself in public debate as a critical, consciously political discourse, open to the territories of imagination and promoter of an ethics based on responsibility, hope and the desire for a better world.

Keywords: Sociology, Utopia, Politics, Society, Dahrendorf, Wright Mills, Anthropocene

1. Quando nel 1516 Thomas More dava alle stampe il *Libellus vere aureus nec minus salutaris quam festivus de optimo reipublicae Statu deque nova Insula Utopia* non poteva certo immaginare che quel testo avrebbe dato origine a un'alta e duratura tradizione di pensiero e di azione.

Come noto, suddividendo l'opera in due libri, More presentava, con una sensibilità che potremmo definire "proto-sociologica", una critica severa dell'Inghilterra del suo tempo e, a contraltare, il funzionamento e l'organizzazione di una società immaginaria migliore di quella che lui criticava.

Questa dualità di critica e di proposta, di realtà e di finzione è una caratteristica costante del pensiero utopico in tutte le sue manifestazioni. Il dualismo è elemento strutturale per eccellenza di una tradizione di pensiero che nasce e si articola sul contrapporre, esplicitamente o implicitamente, una società ideale alla società reale e si sviluppa intrinsecamente su una matrice duale variamente declinata nel tempo. Valga come esempio ricordare soltanto che sin nell'etimo l'utopia è contemporaneamente il "non luogo" e il "buon luogo": un luogo in ogni caso contrapposto nello spazio, nel tempo o in entrambe le dimensioni ai luoghi reali, e anche per questo dotato di una costitutiva ambiguità con cui tutti gli interpreti hanno fatto i conti (Baczko, 1981; Moylan, 2000). In tale prospettiva vi è stato chi ha rilevato che, da More in poi, il gioco di inversione fra società reale e società ideale fonda e alimenta un incisivo pensiero di critica sociale (Marin, 1973), che si risolverebbe non di rado anche nel condurre il discorso nel dominio della satira, mettendo all'opera un'efficace strategia di "estraniamento" (Suvin, 1979; Kumar, 1987; Wegner, 2002).

In tale ambito dovrà essere ricordata la tesi di Abensour (2000), elaborata sulla lezione di Leo Strauss, per il quale il testo di More è espressione del *ductus obliquus* quale tecnica di scrittura segreta per veicolare riflessioni senza incorrere nella censura. Nel dialogo con Itlodeo sviluppato nel libro I, in merito al ruolo del filosofo e del principe, tema che riguarda direttamente questo contributo nella misura in cui riflettiamo sul ruolo del sociologo nella società contemporanea, rilevava come, se nel dibattito pubblico non possono essere sradicati facilmente errori e pregiudizi e non si può agire direttamente contro i vizi correnti e tollerati, sarà però possibile introdurre elementi discorsivi critici secondo una precisa strategia. Questa non consisterà nell'impiegare

«a forza discorsi insoliti e stravaganti, che si sa non avranno alcun peso presso chi ha idee opposte; ma per vie oblique bisogna adoprarsi in ogni modo a condurre le cose, per quanto uno sa e può, acconciamente, in modo da render quanto meno dannoso sia possibile ciò che non si può cangiare in bene» (Moro, 2008: 47-48).

L'impostazione originaria e originale rapidamente richiamata, consistente in una problematizzazione del ruolo dell'intellettuale nel rapporto con la società del suo tempo e con le istituzioni politiche, in un'opera di critica

dell'esistente e di rappresentazione del possibile, trova un riflesso diretto nel pensiero sociologico. Per individuare con precisione questa relazione, che definiamo di coimplicazione e le cui conseguenze devono essere misurate in tutta la loro estensione, e per non lasciarla come una suggestione o farla apparire come una provocazione, interessanti quanto inutili, è in primo luogo importante insistere sulla profonda "parentela" storica ed epistemologica che lega utopia e scienze umane e sociali, pensiero utopico e sociologia. Solo sullo sfondo di tale relazione epistemica e storicamente fondata si potrà discutere perché e in che modo i due fronti sui quali si modula il pensiero utopico – la critica dell'esistente e la prefigurazione del possibile – dovrebbero essere assunti stabilmente dalla sociologia nel proprio statuto, e per suo tramite dalle scienze umane e sociali.

La particolare natura del discorso che il pensiero utopico intesse lungo le opere e il tempo, cioè nella vita storica che la determina come tradizione di pensiero dalle molteplici, concrete manifestazioni, va considerata nel suo insieme a partire dall'oggetto a esso precipuo o comunque presupposto: la società. Il discorso utopico è, innanzitutto, un discorso nel quale si rappresenta una società ideale, inesistente, inventata: una società osservata, molto spesso, nel funzionamento e nell'organizzazione con una disamina attenta sino al dettaglio di un'anatomia. Tale riflessione sulla società ideale è, al contempo, anche un ragionamento in cui si tratta dell'essere umano, della sua "natura" interiore al livello di bisogni, passioni, desideri, istinti, pulsioni e della sua capacità di essere in società, di determinare rapporti sociali e fondare istituzioni, di decidere leggi e applicare norme e sanzioni, di organizzare attività produttive e prevedere modi e forme di consumo e di svago. La tradizione di pensiero utopico, in altri termini, sembra capace di svolgere una riflessione sull'uomo e sulla società in un senso che appare essere programmatico e critico insieme, presentando ipotesi di società alternative a quelle esistenti e restando intimamente percorsa, persino nelle sue formulazioni più serie e più argomentate, da una vena visionaria e fantastica. Proprio per queste caratteristiche, che in altra sede abbiamo approfondito, la tradizione di pensiero utopico può essere letta in senso "archeologico" come una forma di sapere sulla società e sull'uomo che anticipa, prelude o annuncia la nascita e l'affermazione delle scienze umane e sociali (Altobelli 2012).

2. Se questa ipotesi è valida, si tratterà di affrontare la questione della relazione tra pensiero utopico e sociologia ponendola con decisione dal versante delle scienze umane e sociali¹.

Con specifico riguardo alle discipline sociologiche, spicca la posizione pionieristica di Raymond Ruyer per il quale il pensiero utopico ha costituito una vera e propria anticipazione e preparazione del terreno di ricerca della sociologia alla quale ha fornito numerose nozioni e ne ha condotto l'attenzione su molteplici questioni fra cui le forme di matrimonio e di parentela, le manifestazioni delle religioni non cristiane, il più generale problema dei valori culturali, nonché le forme di organizzazione sociale, economica e politica. L'utopista avrebbe svolto per il sociologo il ruolo del matematico nei confronti del fisico: quello di creare schemi e modelli per ciò che sarebbe stato poi scoperto nella realtà (Ruyer, 1988: 114 sgg.).

A sua volta, Jean Servier, mentre polemizzava con la nota definizione di Karl Mannheim, al quale faremo presto riferimento, dell'utopia come "idea trascendente la situazione data", affermando invece che « è impegnata nel presente, come un sogno si mescola alla vita» (1966: 24, traduzione nostra), sottolineava, pur in un linguaggio fortemente intriso di psicologismo, un altro punto di notevole interesse metodologico legando la chiave sociologica a quella metastorica del mito centrandola sull'immagine della città. «Le varie utopie immaginate all'alba di tutta la riflessione sociologica hanno somiglianze innegabili con la città delle civiltà tradizionali; hanno trovato la geometria rigida e leggi vincolanti che nulla può mettere in discussione in quanto sono giuste, vale a dire conformi al Mito» (ivi: 26, *traduzione nostra*). In tal senso «l'utopia apre un dominio nuovo alla riflessione sociologica, perché è un pensiero unico le cui modalità di espressione sono poco cambiate nel corso dei secoli» come è ampiamente dimostrato dal fatto che vi sono stati numerosi autori che manifestano una sorta di ispirazione analoga nell'esprimere temi identici in un linguaggio simbolico preciso e ricorrente (ivi: 316, *traduzione nostra*).

Pertinenti osservazioni su tale problematica relazione in chiave storica sono state proposte, inoltre, da studiosi come Baldini (1974) che hanno parlato di utopia come "scelta avanzata" della sociologia; altri hanno invece osservato che alcuni tra i più importanti esponenti nel pensiero utopico tra Sette e Ottocento, da Condorcet a Saint-Simon, erano, consapevolmente, pionieri delle scienze sociali (Goodwin, 1978). Su questi aspetti restano celebri le osservazioni di W. Lepenies (1987) che, nel

¹ Utili le antologie di Nesti (1979) e di Coccozza (2004) in cui molti dei brani scelti pongono opportunamente l'attenzione sulle relazioni tra pensiero utopico e pensiero sociologico.

più generale studio delle relazioni tra sociologia e letteratura, si soffermano anche sulle relazioni tra il campo dell'utopico e quello del sociologico in pensatori come Auguste Comte, Gabriel Tarde, Beatrice Webb e altri.

Ruth Levitas (2009), nel ricordare le osservazioni di H.G. Wells per il quale «la creazione delle utopie – e il loro esaustivo criticismo – è il metodo proprio e distintivo della sociologia»², ha notato come la tesi di Durkheim (1999) sulla natura della coesione sociale, tanto nelle società a solidarietà meccanica che in quelle a solidarietà organica, molto sembra debitrice della tradizione utopica, e in particolare della visione sociale presente nel famoso libro di E. Bellamy, *Looking Backward. 2000-1887* (1888), di pochi anni precedente, che a sua volta dimostra quantomeno una forte consonanza con i temi durkheimiani (Levitas, 2009: 59-61). Così come si deve ricordare che nel 1896 Gabriel Tarde pubblicò nella “Revue internationale de sociologie” il testo di chiarissima impostazione utopica *Fragment d'histoire future* (1991) a ulteriore dimostrazione di una non casuale vicinanza del pensiero utopico con quello sociologico negli anni di fine secolo XIX.

Questo tipo di consapevolezza non è assente nel pensiero sociologico maggiore e successivo. Ralf Dahrendorf, in *Uscire dall'utopia* (1971), singolarmente quasi mai ricordato negli studi utopici degli ultimi decenni, indirizzò questo fronte di riflessione in una critica interna alla disciplina sociologica. In uno dei passi più interessanti, Dahrendorf rilevava come «lo scopo che sta alla base delle costruzioni utopistiche fu sempre, con poche eccezioni, la critica, anzi l'accusa alle società esistenti». Rispetto a tale tradizione, pur con l'impiego di «mezzi discutibili per formulare le loro convinzioni», gli utopisti «sono tuttavia riusciti a trasmettere alla loro epoca le preoccupazioni per i difetti e le ingiustizie delle situazioni e dei valori esistenti. È difficile, invece, dire lo stesso della moderna teoria sociologica». Indirizzando la critica alla scuola struttural-funzionale di Talcott Parsons, Dahrendorf ne denunciava «l'atmosfera di soddisfazione per lo status quo, se non addirittura la sua giustificazione» per concludere che

«non è mia intenzione affermare che il primo compito della sociologia debba consistere nello scoprire e mettere sotto accusa i mali della società; è mia intenzione, però, affermare che i sociologi che ritennero di dover affrontare il rischio dell'utopia sbagliarono nel conservare le imperfezioni tecniche del pensiero utopistico, e contemporaneamente nell'accantonare gli impulsi morali dei loro numerosi predecessori» (Dahrendorf, 1971: 211-212).

² Traduzione nostra. Sul punto cfr. Lepenies, 1987: 182 sgg.

3. Oltre che per il richiamo alla dimensione politica e all'impegno diretto del sociologo nei problemi del suo tempo e della sua società mediante l'appello al "pathos morale dei fondatori" della sociologia, proprio secondo un orientamento etico che è riconosciuto negli utopisti, la riflessione di Dahrendorf può essere assunta in senso retrospettivo. Occorrerebbe una riflessione sistematica, una sorta di "Storia della sociologia alla luce dell'utopia" e una "Storia dell'utopia alla luce della sociologia" per rintracciare in modo sistematico i sociologi che hanno ripreso questa tensione epistemologico-politica tra pensiero utopico e ricerca scientifica. Questa relazione, di cui stiamo tracciando un breve rapido profilo, la ritroviamo in momenti molto noti ed espliciti come la nascita della sociologia della conoscenza che Mannheim fonda con lo studio seminale come *Ideologia e utopia* (1994). In esso egli non solo affermava la dimensione sociale del pensiero (sino al punto di arrivare a negare che un singolo individuo pensi, quanto piuttosto che partecipi del pensiero degli altri individui precedenti a lui); ma soprattutto che il pensare non è da considerarsi un'attività contemplativa, bensì legata intrinsecamente all'azione, e che questa azione è collettiva, cioè legata a gruppi sociali, e il suo principio-guida è la volontà di preservare o di cambiare le condizioni esistenti. Mannheim, come diversi osservatori hanno rilevato, non risolveva l'aporia connessa alla posizione del sociologo e più in generale dell'intellettuale dentro i gruppi sociali che sono nello scenario di fondo, sovente in conflitto, tra ideologia e utopia. È, in altri termini, la questione dell'impegno dell'uomo di sapere rispetto alla propria società e all'uomo di potere: un tema che More aveva affrontato nei termini classici del rapporto tra il filosofo e il re e che resta un punto aperto sul quale continuare a riflettere.

Non per caso ritroviamo una riflessione su questo punto delicato anche altrove, in rifrazioni di questa impostazione nelle quali cogliamo l'eco della tematica utopica, come nella famosa *Immaginazione sociologica* di Charles Wright Mills (1995). In quest'opera molto nota e importante per il nostro discorso, nella quale si offre un contributo nella direzione di una sociologia aperta alla interdisciplinarietà e consapevole del proprio ruolo nel mondo, il sociologo lamentava che «al giorno d'oggi, la ricerca sociale è spesso destinata a servire direttamente i generali dell'esercito e i lavoratori sociali, i dirigenti di società e i guardiani delle prigioni. Questo impiego burocratico non ha fatto che crescere e non v'è dubbio che continuerà a crescere». Occorre, al contrario, una presa di coscienza delle implicazioni politiche della ricerca sociologica e del ruolo politico da essi svolto.

«Giustificando l'organizzazione del potere e l'ascesa del potente, le immagini e le idee trasformano il potere in autorità.

Criticando o contrastando l'organizzazione e i capi dominanti, li privano di autorità.

Distraendo l'attenzione dalle questioni del potere e dell'autorità, distolgono anche l'attenzione dalle realtà strutturali della società stessa.

Simili usi non sono necessariamente nelle intenzioni degli scienziati sociali. Però la norma è che gli scienziati sociali prendano coscienza dei significati politici del loro lavoro. Se uno non lo fa, è assai probabile, in quest'era ideologica, che lo faccia qualcun altro» (Mills, 1995: 90).

Contro la burocratizzazione della ricerca sociale e l'affermazione di una figura di sociologo “consigliere del re”, Mills rivendicava con forza che

«non vi è ragione perché uno studioso di scienza sociale lasci che il significato politico del suo lavoro sia determinato da “accidenti” dell'ambiente o che altri decida, in base ai suoi scopi, l'uso che deve esserne fatto. Egli ha il pieno potere di discutere tale significato e di decidere circa il suo uso, come di questione che riguarda il suo programma di condotta» (ivi: 187).

Per il sociologo la consapevolezza dei valori che si sono già assunti nella propria ricerca si unisce alla relazione critica che egli istituisce con gli uomini detentori di potere, siano o no consapevoli, e con coloro che ne sono privi. Il sociologo deve accogliere nel proprio lavoro compiti educativi, assumere responsabilità, comprendere la propria condizione rispetto alle persone con cui si relaziona a vario titolo. Il profilo più ampio nel quale inserire questa difficile posizione è legato all'affermazione dell'ideale democratico, al ruolo della ragione, al valore della libertà. Non è affatto casuale il ricorso al termine “utopistico” in uno dei passaggi più polemici e scopertamente politici del testo. Sebbene Wright Mills nutrisse un “un giudizio piuttosto pessimistico delle probabilità” che le scienze sociali potessero “salvare il mondo” – atteggiamento anche basato su di un meditato giudizio dei fatti del potere – non per questo rinunciava a chiedere che, «se esistono delle strade per uscire, mediante l'intelletto, dalla crisi del nostro tempo, non è forse compito dello studioso di scienze sociali di indicarle?». Mills rivendicava la figura di uno studioso quale «uomo diventato consapevole dell'umanità» da cui discendevano conseguenze di grande peso:

«Fare appello ai potenti sulla base di quanto sappiamo è utopistico nel senso negativo della parola. I nostri rapporti con i potenti sono, con ogni probabilità, destinati a ridursi a quelli che i potenti ritengono utili, vale a dire a rapporti di subordinazione di tecnici che accettano i loro problemi e i loro scopi, o di ideologi che lavorano per il loro

prestigio e la loro autorità. Se vogliamo essere qualcosa di più, almeno per quanto riguarda il nostro ruolo politico, dobbiamo prima di tutto riesaminare la natura del nostro sforzo collettivo di studiosi di scienze sociali. Non è affatto utopistico che uno studioso di scienze sociali faccia appello ai suoi colleghi perché intraprendano questo riesame. Non vi è studioso di scienze sociali, consapevole dei suoi compiti, che possa evitare di affrontare il grande dilemma morale racchiuso in questo capitolo: la differenza fra ciò di cui gli uomini si interessano e ciò che è negli interessi degli uomini» (Mills, 1995: 202-203).

Altri nomi di sociologi potrebbero essere ricordati: da Herbert Marcuse e la sua sociologia critica (1967, 1968a, 1968b) a Norbert Elias per il quale «le utopie sono immagini di fantasia indicanti futuri possibili, indispensabili come mezzo di orientamento nelle società umane. L'immagine mostra sia che genere di soluzioni ai problemi sociali o che tipo di società il suo autore desidererebbe realizzati (immagini di desiderio), o quali soluzioni o futuri egli teme (immagini di paura); ed essi formano parte dell'orientamento e della pianificazione» (1981, in Kilminster, 2014: 10-11, *traduzione nostra*). O ancora Zygmunt Bauman per il quale quattro sono le funzioni dell'utopia: «relativizzare il presente; relativizzare il futuro (esplorando esiti alternativi del presente); rappresentare il futuro come un set di progetti concorrenti ed essere impegnato per uno di essi; e influenzare gli eventi storici. Di Bauman si ricorda anche la concezione «del socialismo come una “utopia attiva” che conduce sé stessa a provvedersi dei mezzi per criticare l'oppressione e l'ineguaglianza presente in quelle società che, allo stesso tempo, professano di essere società socialiste» (Bauman, 1976, *traduzione nostra*) sino alla sua recente definizione della sociologia come “scienza della libertà” (Bauman, 2014). O infine Ruth Levitas (2011) che ha sottolineato l'interesse sociologico dell'utopia in termini di forma, contenuto e funzione, quindi riconoscendo una variabilità socialmente determinata per un'espressione culturale apparentemente più stabile di quanto non sia in realtà. La sua definizione di utopia, una definizione “minima” si potrebbe dire, cioè come «desiderio per un modo migliore di vita, di esistenza», guarda direttamente ad altri studiosi, vicini alla riflessione sociologica, che hanno sottolineato questa vocazione per le scienze umane e sociali: Ernst Bloch in primis (1994, 2003).

4. Sono tutte queste idee rubricabili esse stesse come “utopiche” nel senso banale e comune del termine, cioè “impossibili”? E in che modo,

se invece le prendessimo seriamente in considerazione, esse potrebbero tradursi nella pratica di riflessione e di ricerca, nella realtà della conoscenza sociologica? Pensiamo a ciò che è il mondo, il pianeta Terra oggi e, in tale prospettiva, alla centralità assunta nell'ultimo decennio dal concetto di Antropocene. Con questo termine, divulgato dal premio Nobel per la chimica atmosferica Paul Crutzen all'inizio del terzo millennio, si indica l'epoca geologica caratterizzata dagli effetti dell'azione umana sulle caratteristiche fisiche, chimiche e biologiche dell'ambiente terrestre, al livello locale e globale e in modo duraturo. Il concetto, lungi dall'aver rilevanza soltanto all'interno del dibattito tra geologi e scienziati della natura, ha assunto importanza anche per le scienze umane e sociali per la ragione che, ed è sentimento comune avvalorato da evidenze scientifiche, siamo in un tempo nel quale si iniziano a misurare gli effetti dell'inquinamento globale, della distruzione degli ecosistemi, dello sfruttamento intensivo delle risorse naturali (Steffen et al. 2015; Bacon, Swindles, 2016; Schmidt, Brown, Orr, 2016). Su questo ordine di grandezza la sociologia è chiamata a svolgere un ruolo che non può essere quello di restare all'interno del suo recinto disciplinare né di rimanere vincolata a progetti di ricerca e attività di insegnamento riferiti ai settori tradizionali nei quali si muove con maggiore sicurezza e consapevolezza. A chi spetta prendere la parola per intervenire se non al sociologo e, in senso più ampio, allo scienziato umano e sociale? Certamente ciascun tempo storico ha le sue "crisi" e le sue "emergenze": questo invita il sociologo a riprendere la tradizione utopica e quella propria disciplinare nel senso di accogliere definitivamente un'assunzione di responsabilità rispetto al proprio mondo. Il problema drammatico dei nostri tempi è che, rispetto ad altre epoche, siamo dinanzi a un momento che rischia di impedire che altri *tempi* siano possibili nell'avvenire. Oppure che il futuro abbia una configurazione che non possiamo più riconoscere come esito di quelle che l'hanno preceduta, se non nei termini di una distopia realizzata. In queste pagine abbiamo provato a riflettere sulle relazioni intercorrenti tra la tradizione di pensiero utopico, a partire dall'impostazione dell'originario modello fondativo proposto da Thomas More, e le scienze umane e sociali più in generale, fra cui la sociologia in particolare. Le relazioni tra questi due ambiti discorsivi possono essere foucaultianamente intesi come co-implicati nella provenienza da un comune fondo epistemico e articolanti, nei secoli, un discorso con molteplici punti in comune, sebbene destinati a non coincidere. Nella comune radice epistemica è individuabile una risorsa attuale per la sociologia nel senso di un riconoscimento del proprio ruolo politico e da favore della presa di posizione nel dibattito

pubblico. Non esiste una forma di conoscenza che non sia anche una forma di azione. Esistono, piuttosto, forme diverse di rappresentare e rappresentarsi questa relazione da parte degli scienziati sociali. Il pensiero utopico e la sociologia possono trovare inedite modalità di configurazione per dare risposta alle urgenze ed emergenze del mondo contemporaneo. La sociologia è, quindi, la nostra utopia necessaria: essa deve riaffermarsi nel dibattito pubblico come discorso critico, consapevolmente politico, aperto ai territori dell'immaginazione e promotore di un'etica fondata sulla responsabilità, la speranza e il desiderio di un mondo migliore.

BIBLIOGRAFIA

- ABENSOUR, M. (2000). *L'utopie de Thomas More à Walter Benjamin*. Paris: Sens & Tonka.
- ALTOBELLI, D. (2012). *I sogni della biologia. Ideologia e utopia nelle scienze della vita del Novecento*. Padova: CEDAM.
- BACON, K.L., SWINDLES, G.T. (2016). *Could a potential Anthropocene mass extinction define a new geological period?*, in "The Anthropocene Review", pp. 1-10.
- BACZKO, B. (1981). *Utopia*, ad vocem in *Enciclopedia*, vol. XIV, Torino: Einaudi, pp. 856-920.
- BALDINI, M. (1974). *Il linguaggio delle utopie*, Roma: Edizioni Studium.
- BAUMAN, Z. (1976). *Socialism: The Active Utopia*. London UK: George Allen & Unwin.
- BAUMAN, Z. (2014). *La scienza della libertà. A cosa serve la sociologia? Conversazioni con Michael Hviid Jacobsen e Keith Tester*. Trento: Erickson.
- BELLAMY, E. (1888). *Looking Backward: 2000-1887*, disponibile online su <http://www.gutenberg.org/etext/624>>. Consultato il 2 ottobre 2018.
- BLOCH, E. (1994). *Il principio speranza*. Milano: Garzanti, 3 voll., ed. or. 1959.
- BLOCH, E. (2003). *Spirito dell'Utopia*. Milano: il Saggiatore, ed. or. 1918/1923.
- COCOZZA, A. (2004). *Utopia e sociologia. Una critica delle società chiuse*. Roma: Armando.
- DAHRENDORF, R. (1971). *Uscire dall'utopia* (1958). In id., *Uscire dall'utopia*, Bologna: il Mulino.
- DURKHEIM, È. (1999). *La divisione del lavoro sociale*. Milano: Edizioni di Comunità, ed. or. 1893.
- ELIAS, N. (1981). *Eine kurze Notiz zum Begriff der Utopie und den Aufgaben der Utopieforschung*. Mimeographed, Zentrum für interdisziplinäre Forschung, Universität Bielefeld (unpublished). [Copy in Deutsches Literaturarchiv, Marbach].
- FOUCAULT, M. (1997). *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*. Torino: Einaudi, ed. or. 1975.
- FOUCAULT, M. (1980). *L'archeologia del sapere*. Milano: Rizzoli-BUR, ed. or. 1969.
- FOUCAULT, M. (1996a). *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*. Milano: Rizzoli-BUR, ed. or. 1966.
- FOUCAULT, M. (1996b). *La volontà di sapere*. Milano: Feltrinelli, ed. or. 1976.

- GOODWIN, B. (1978). *Social Science and Utopia: Nineteenth-century Models of Social Harmony*. Sussex UK: Harvester Press.
- KILMINSTER, R. (2014). *The debate about utopias from a sociological perspective* (1982). In "Human Figurations. Long-term perspectives on the human condition". <<http://quod.lib.umich.edu/h/humfig/11217607.0003.203/-debate-about-utopias-from-a-sociological-perspective?rgn=main;view=fulltext#N1-pt1>>, consultato il 2 ottobre 2018.
- KUMAR, K. (1987). *Utopia and Anti-Utopia in Modern Times*. Oxford & Cambridge UK: Basil Blackwell.
- LEPENIES, W. (1987). *Le tre culture. Sociologia tra letteratura e scienza*. Bologna: il Mulino, ed. or. 1985.
- LEVITAS, R. (2009). *The Imaginary Reconstitution of Society: Utopia as Method*. in T. Moylan, R. Baccolini (eds.), *Utopia Method Vision. The Use Value of Social Dreaming*, Bern: Peter Lang, pp. 47-67.
- LEVITAS, R. (2011). *The Concept of Utopia*. Oxford UK: Peter Lang.
- MANNHEIM, K. (1994). *Ideologia e utopia*. Bologna: il Mulino, ed. or. 1929.
- MARCUSE, H. (1967). *L'uomo a una dimensione. L'ideologia della società industriale avanzata*. Torino: Einaudi, ed. or. 1964.
- MARCUSE, H. (1968a). *Eros e civiltà*. Torino: Einaudi, ed. or. 1955/1966.
- MARCUSE, H. (1968b). *La fine dell'utopia*. Bari: Laterza, ed. or. 1967.
- MARIN, L. (1973). *Utopiques: Jeux d'Espace*. Paris: Les Editions du Minuit.
- MILLS, C.W. (1995). *L'immaginazione sociologica*. Milano: il Saggiatore, ed. or. 1959.
- MORO, T. (2008). *L'Utopia*. Roma-Bari: Editori Laterza.
- MOYLAN, T. (2000). *Scraps of the Untainted Sky*. Oxford: Westview Press.
- NESTI, A. (1979). *Utopia e società. Per una sociologia dell'utopia*. Roma: Editrice Iana.
- PLATONE (2006). *La Repubblica*. Roma-Bari: Laterza.
- RUYER, R. (1988). *L'utopie et les utopies*. Brionne: Gérard Monfort, I ed. 1950.
- SCHMIDT, J.J., BROWN, P.G., ORR, C.J. (2016). *Ethics in the Anthropocene: A research agenda*. "The Anthropocene Review", pp. 1-13.
- SERVIER, J. (1966). *Histoire de l'utopie*. Paris: Gallimard.
- STEFFEN W. et al. (2015). *The trajectory of the Anthropocene: The Great Acceleration*. In "The Anthropocene Review", vol. 2(1), pp. 81-98.
- SUVIN, D. (1979). *Metamorphoses of Science Fiction. On the Poetics and History of a Literary Genre*. New Haven and London: Yale University Press, ed. or. 1977.
- TARDE, G. (1991). *Frammento di storia futura*. Napoli: Esi, ed. or. 1896.

- WEGNER, PH.E. (2002). *Imaginary Communities: Utopia, the Nation, and the Spatial Histories of Modernity*. Berkeley CA: University of California Press.
- WELLS, H.G. (1906). *The So-Called Science of Sociology*. Ristampato in id., *An Englishman Looks at the World*, London: Cassel, 1914.

Pier Paolo Bellini

La società dell'umano

Abstract:

Per “Società dell’umano” (Utopia) s’intende qui un ordinamento sociale che non impedisce e non confonde l’espressione delle dimensioni fondamentali della struttura umana, una struttura insieme naturale, culturale e sociale.

Obiettivo principale del paper è quello di individuare, in una prospettiva sociologica, quali di queste dimensioni fondamentali siano oggi culturalmente, e quindi socialmente, più a rischio.

A questo scopo, ci si avvarrà (oltre che della ricca letteratura scientifica internazionale) dei risultati di una ricerca empirica realizzata e pubblicata dall’autore: l’indagine, svolta su giovani “aspiranti medici”, ha prodotto importanti indicazioni su come oggi ci si rappresenta la “realizzazione” dell’esistenza (spesso denominata “vocazione”), cioè sulle dimensioni considerate essenziali per una “società dell’umano”.

Parole chiave: Umano, Senso, Riflessività, Aspirazioni, Altruismo

For “Society of the human” (Utopia) we mean here a social order that does not prevent and does not confuse the expression of the fundamental dimensions of the human structure, a structure that is simultaneously natural, cultural and social.

The main objective of the paper is to identify, from a sociological perspective, which of these fundamental dimensions are today more at risk culturally, and therefore socially.

To this end, we will make use (in addition to the rich international scientific literature) of the results of an empirical research carried out and published by the author: the survey, carried out on young “aspiring physicians”, has produced important indications on how today the “realization” of existence (often called “vocation”) is represented, that is, the dimensions considered essential for a “society of the human”.

Keywords: Human, Meaning, Reflexivity, Aspirations, Altruism

Le dimensioni fondamentali

Il senso

Tra le dimensioni divenute “problematiche” nella società postmoderna, quella del “senso” è sicuramente una delle più critiche. Fino alla tarda modernità, pur tra mille provocazioni, era patrimonio condiviso di “senso comune” l’impostazione classica di seneciana memoria: *ignoranti quem portum petat, nullus suus ventus est*. Senza senso, non si procede; senza sapere dove si vuole approdare è impossibile valutare i venti, capire se ci aiutano o ci ostacolano. Per giudicare e quindi per far fruttare gli eventi occorre avere chiaro (o almeno abbozzato) il senso, cioè la destinazione, la direzionalità della propria navigazione.

La dimensione del senso è forse quella più messa in discussione dalla cultura postmoderna, se è vero che, con le immagini molto efficaci e colorite di Baumann, il *pellegrino*, l’idealtipo della classicità, l’*homo viator*, è stato sostituito dal *vagabondo*: se il primo è caratterizzato dal “camminare verso”, il secondo “si muove”, senza meta, per divertimento, senza progetto (Bauman 1999).

Questa trasformazione si scontra con ciò che, ancora oggi, alcuni studiosi di scienze ritengono comunque “strutturale” della condizione umana: l’uomo è «un animale che ha inevitabilmente senso» (Rigotti e Cigada 2004, p. 25) e per questo, «dove non vi è uno scopo non vi può neanche essere un agente» (Costa 2011, p. 13). Più specificamente, buona parte della sociologia contemporanea è concorde sul fatto che «si diano rapporti *sociali* solo in quanto le azioni siano dotate di senso» (Bixio 1988, p. 30) e che sia «l’esistenza stessa che, nel suo darsi, dà il senso: per il semplice fatto che qualcosa si dà, si dà necessariamente senso. Il darsi di qualcosa provoca una differenza che determina una direzione, un senso» (Crespi 2005, p. 26).

Per quanto si possa far affidamento a pratiche più o meno *naïf* (concesse da circostanze temporaneamente favorevoli), la questione del senso rimane inevitabile. Possiamo perciò chiederci che cosa oggi rende possibile risolvere il problema di questa dimensione fondamentale in maniera non affrettata.

La riflessività

Possiamo definire quest’attività psicosociale come dinamica attraverso la quale l’uomo individua propriamente il senso di ciò che vuole o deve fare. D’altra parte, essa sembra poter essere concepita come qualcosa di

“quasi” naturale, essendo che l’uomo «è sin dall’inizio costitutivamente essere che si pone domande» (Crespi 2005, p. 6). Per questo motivo la riflessività può esser considerata come «una caratteristica distintiva di tutte le azioni umane» (Giddens 1990, trad. it 1994, p. 45).

Occorre osservare che tale dinamica è l’unica in grado di garantire un baluardo di difesa dell’identità soggettiva contro l’avanzare invasivo della cosiddetta “idraulica sociale”: solo la riflessività personale, infatti, «può mediare gli effetti esercitati su di noi dalle forme sociali oggettive» (Archer 2003, trad. it. 2006, p. 48).

Queste osservazioni ci portano a considerare, da una parte, che, senza una riflessività “esercitata”, si viene a formare una realtà sociale “non umana” e, dall’altra parte, che tale dinamica può essere favorita od ostacolata da pratiche più o meno coscienti di socializzazione praticate nel contesto in cui si formano la mentalità e le prassi individuali e collettive.

I concerns

Un importante passaggio ulteriore, nella nostra disanima degli elementi fondamentali di una società dell’umano, è l’individuazione (attraverso pratiche riflessive volte a costruire un senso dell’esistenza) degli *ultimate concerns* (interessi o premure): il *concern* «è ciò che una persona ritiene possa rendere felice la propria vita» (Archer 2003, trad. it. 2006, p. 14).

Questa individuazione (che può variare nel tempo, ma non può non esserci) è fondamentale per la definizione dell’identità se è vero che *Who we are is what we care about*, «noi siamo ciò a cui teniamo di più» (Archer 2007, trad. it. 2009, p. 61).

Osserviamo che tali premure sono attive “inevitabilmente” cioè a prescindere dal livello di consapevolezza con cui le si persegue: è evidente che il “tasso di manipolabilità” (alienazione) di questi moventi ultimi è direttamente proporzionale alle pratiche in prevalenza “incoscienti” che caratterizzano la loro “gestione” odierna.

Vincoli, facilitazioni, progetti

Osserviamo, come passaggio ulteriore, che la riduzione di consapevolezza critica delle premure, di “ciò per cui vale la pena”, rende sempre più complesso arrivare a definire oggi ciò che “ostacola” rispetto a ciò che “agevola”: *vincoli* o *facilitazioni*, rappresentati potenzialmente da qualunque evento accada nella vita, sono infatti definibili solo in relazione a una determinata “iniziativa dell’agente”. Come sostenuto nella classicità: se

non si è coscienti di un porto di approdo convincente, non si hanno strumenti che ci permettano di capire se le diverse “proposte” della vita sono “buone” o “cattive” per noi.

Un inquadramento adeguato di ciò che definiamo “vincolo” o “facilitazione” (alternative che orientano e dirigono, di fatto, ogni nostra più piccola scelta quotidiana) è infatti la loro definizione come “proprietà emergenti”. Non si tratta cioè di dimensioni assolute o socialmente, meccanicamente definite: gli eventi diventano occasioni od ostacoli solo incontrando i *concerns* dell’individuo, nella misura in cui, cioè, sono in grado di «impedire o facilitare i progetti umani» (Archer 2003, trad. it. 2006, p. 60).

Abbiamo così introdotto un’ulteriore dinamica fondamentale oggi in forte crisi (soprattutto, secondo le indagini, nelle generazioni più giovani): il *progetto*, cioè, quel “dispositivo tipicamente umano”, che «separa drasticamente gli uomini da tutto ciò che non è umano ... [derivando da] una capacità deliberativa riflessiva, del tutto estranea alla materia inerte» (ibidem).

Immaginazione

In questo quadro culturale, anche una delle capacità umane più preziose e caratteristiche non può non subire una sorta di mutazione, l’*immaginario*: «Soltanto l’uomo ha la facoltà di concepire l’ideale e di aggiungerlo al reale. Da dove viene questo singolare privilegio?» (Durkheim 1912, trad. it. 1973, p. 485).

Filosofi, antropologi e sociologi hanno tentato di trovare una risposta a questa domanda “ingenua” di Durkheim, attraverso ipotesi e definizioni suggestive: Plessner (1928), per esempio crea il termine “eccentricità” come propriamente definitorio della strana condizione umana. Mentre l’animale è “centrico” (con un destino esistenziale chiaro e univoco), l’uomo si trova a vivere un’inevitabile e drammatica insufficienza del “qui e ora”: sarebbe proprio questa situazione a spiegare l’origine di una tra le più straordinarie potenzialità dell’umano, cioè la capacità di *immaginare*.

Da questa presa di coscienza deriva la particolare capacità (o necessità) dell’essere umano di creatività (compresa quella artistica): «Se la nostra sostanza ci fosse data realmente, e noi l’avessimo a portata di mano, indubbiamente non ci proietteremmo al di là di ciò che ci limita. Ma noi siamo insufficienti a noi stessi. Ci appelliamo a ciò che non esiste ancora» (Duvignaud 1967, trad. it. 1969, p. 134).

I frutti più nobili

Laddove le dimensioni fondamentali vengono rispettate e valorizzate (impresa culturale e, perciò, legata alle “politiche”), si possono registrare gli “indicatori” (i frutti più nobili) del loro sviluppo, della loro cura.

Ne abbiamo individuati alcuni nel corso della nostra indagine.

Le aspirazioni

Le aspirazioni possono essere considerate come un indicatore della “sanità” sociale di un contesto: se è vero che possiamo “immaginare” qualunque cosa, non è altrettanto vero che possiamo “aspirare” a qualunque cosa. Le aspirazioni sono la risultanza dell’attività di un individuo (impegnato con i propri *concerns*) all’interno di un contesto sociale concreto. Se l’immaginazione può prescindere dalla realtà (ed è per questo simile al sogno) l’aspirazione consiste in un “verosimile tentativo” di cambiarla a proprio favore. Per questo motivo si può giustamente affermare che «la realtà alternativa immaginata è sempre “situata”» (Colombo 2012, p. 54).

Una cultura che valorizzi il sogno a scapito dell’aspirazione è destinata a rendere inefficace l’attività realizzativa dell’individuo, lo spinge a “girare a vuoto” nell’intimo della sua immaginazione tutta interiore. Questo perché, in ogni caso, «desideri, scelte, preferenze, progetti, non possono essere capiti se non entro il quadro delle rappresentazioni sociali» (Mandich 2012, p. 23). La cultura dominante nel contesto in cui agiamo ha una forte influenza sulla nostra immaginazione, sulle nostre aspirazioni e sulla concretezza dell’azione sociale individuale che ne deriva.

Altruismo e dono

In particolare, la cultura dominante può favorire od ostacolare una dimensione o, se vogliamo, una “capacità” tipicamente umana: l’agire non motivato da un ritorno immediato. La società dell’umano è vincolata alla valorizzazione di tale capacità, così rintuzzata dal dilagare imperante delle relazioni strumentali che dominano non solo l’economia ma la vita quotidiana sociale. Com’è stato dimostrato da recenti ricerche di laboratorio, a differenza delle scimmie antropomorfe, i piccoli di uomo sono in grado di mostrare il cibo ai colleghi senza nessun ritorno personale: «è la *partecipazione*, e non le ricompense esterne, a motivare l’altruismo infantile» (Tommasello 2009, trad. it. 2010, p. 28).

Occorre riconoscere, mettendo in atto la riflessività di cui abbiamo trattato, che, ancor prima di essere un'emozione o un'azione, la dimensione del gratuito è un *dato*: nessuno ha fatto nulla per esistere. È forse per questo che «la sensazione di essere in debito che proviamo nel ricevere un dono (che oggi è considerata una caratteristica universale di tutte le società umane) serve a stimolare la reciprocità» (Wilkinson e Pickett 2009, p. 211).

In ultima istanza, quindi, «è il dono che crea la relazione [...] reciproco eccedersi dei soggetti [...]. È questa la base di ciò che è civile» (Donati 2010, p. 38).

La gratitudine

La perdita della “memoria del *dato*” (la capacità riflessiva di non dimenticare che l'esistenza è dono) comporta la conseguente incapacità di goderne. La gratitudine, come percezione del reale, ma soprattutto come dimensione ideale della concreta relazione sociale, è vincolata alla capacità di conservare le cose come erano *prima* di essere date: l'abitudine al dono, la scontatezza che diventa presto o tardi inevitabilmente pretesa (verso sé, verso le cose e verso gli altri) impedisce di cogliere il valore di ciò che c'è. Dopo il recente e disastroso terremoto avvenuto nel centro Italia, il sindaco di Amatrice ha dichiarato che, per quelle popolazioni, è tornata ad essere dono prezioso “l'acqua calda”.

Il vero problema è che l'atteggiamento di gratitudine, come altre “disposizioni” originarie dell'umano, non è *sistematizzabile*: «Quanto più la spontaneità e la responsabilità sociale sono imposte, tanto minori sono le probabilità che esse si realizzino veramente [...]. Così, in modo ancora più acuto si ripresenta la domanda: chi organizza la spontaneità?» (Beck 1999, trad. it. 2000, p. 185).

Il perdono

Accenniamo, appena di sfuggita, al punto apicale della gratitudine, la dinamica del “perdono”, che, prima di essere un sentimento interiore, descrive un fenomeno irriducibilmente sociale, relazionale: anzi, potremmo indicarlo come il compimento della società dell'umano.

Alcuni studi recenti delle neuroscienze hanno dimostrato come, anche a livello cerebrale, l'esperienza del perdono sia da considerare come quella capace il più altro grado di “benessere” dell'individuo (Worthington, Van Oyen Witvliet, Pietrini e Miller 2007). Anche in questo caso (e forse ancor di più), nonostante i tentativi di fissare i “passi” del perdono per

renderlo una sorta di dinamica sociale consolidata e strutturante, risulta impossibile “organizzarlo”. Infatti, pur potendo essere considerato come la relazione “compiuta”, il perdono porta in sé, produce un gesto non soltanto gratuito, ma, in qualche modo, *ingiusto*.

Conclusioni: il nodo nevralgico

Su cosa puntare oggi per rimettere in moto le dinamiche virtuose capaci di promuovere e valorizzare le dimensioni fondamentali della società dell'umano facilitando la produzione dei suoi frutti migliori? È ormai sottolineato da tanti ricercatori delle diverse scienze umane che l'imporsi e la conseguente invasione di concezioni individualistiche nei più intimi rapporti sociali sta portando a un assottigliamento delle caratteristiche umane fin qui analizzate: la tendenza alla privatizzazione dell'esistenza, al completo isolamento dell'individuo (favorito, paradossalmente, dell'esplosione delle comunicazioni “facili” online) rende poco credibile la speranza che proprio nel soggetto isolato possano riporsi realisticamente le speranze di una ripresa (Putnam 2000).

L'unica alternativa, allora, è lo stabilirsi di un nuovo tipo di “relazioni” sociali, in grado di sostenere il necessario impegno del singolo. La sottolineatura dell'urgenza di una nuova “relazionalità” sociale viene ribadita (a volte anche in maniera conflittuale) da tanti ricercatori di diverse impostazioni, scientifiche o ideologiche: la delega al “sistema”, nella sua inevitabile anonimità, non può più essere considerato un sostituto funzionale delle relazioni umane correttamente impostate: «Questa situazione crea anche nuove forme di vulnerabilità psicologica e la fiducia nei sistemi astratti non offre la stessa gratificazione psicologica della fiducia nelle persone [...] La fiducia nei sistemi astratti garantisce una sorta di affidabilità quotidiana ma per sua stessa natura non può fornire la reciprocità e l'intimità che offrono le relazioni di fiducia personali [...] C'è un forte bisogno psicologico di dare fiducia al prossimo, ma rispetto ai contesti sociali pre-moderni mancano i legami personali organizzati sul piano istituzionale» (Giddens 1990, pp. 116-117-121).

Ci piace chiudere questo percorso analitico dei fattori indispensabili alla costruzione di una società dell'umano con una riflessione estremamente sintetica, non di un intellettuale, ma di un allevatore terremotato. Alla domanda del giornalista televisivo: “Cosa vi ha portato via il terremoto?”, l'anziano signore (senza più animali, senza stalla e senza casa), dopo una intensa pausa di silenzio e con gli occhi lucidi ha risposto: “La comunità”.

BIBLIOGRAFIA

- ARCHER M. (2003), *Structure, Agency and The Internal Conversation*, University Press, Cambridge, trad. it. *La conversazione interiore. Come nasce l'agire sociale*, Edizioni Erikson, Trento, 2006.
- ARCHER M. (2007), *Making our way through the world: human reflexivity and social mobility*, Syndacate of th Press of the University of Cambridge, England, trad. it. *Riflessività umana e percorsi di vita. Come la soggettività umana influenza la mobilità sociale*, Edizioni Erickon, Trento, 2009.
- BAUMAN Z. (1999), *La società dell'incertezza*, Il Mulino, Bologna.
- BECK U. (1999), *Schöne neue Arbeitswelt Vision: Welthürgergesellschaft*, Campus verlag GmbH, Frankfurt am Main, trad. it. *Il lavoro nell'epoca della fine del lavoro*, Einaudi, Torino, 2000.
- BELLINI P.P. (2015), *Il mio posto. Sociologia della realizzazione*, Mondadori, Milano.
- BIXIO A. (1988), *Contingenza e socialità dell'azione*, Franco Angeli, Milano
- COLOMBO E. (2012), *Immaginario e differenza. Le aspirazioni multiculturali dopo la crisi del multiculturalismo* in DE LEONARDIS O., DERIU M., a cura di, *Il futuro nel quotidiano. Studi sociologici sulla capacità di aspirare*, Egea, Milano.
- COSTA V. (2011), *Distanti da sé. Verso una fenomenologia della volontà*, Jaca Book, Milano.
- CRESPI F. (2005), *Sociologia del linguaggio*, Laterza, Roma-Bari.
- DONATI P. (2010), *La matrice teologica della società*, Rubbettino, Soveria Mannelli.
- DURKHEIM É. (1912), *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Alcan, Paris, trad. it. *Le forme elementari della vita religiosa e il sistema totemico in Australia*, Meltemi, Roma, 2005.
- DUVIGNAUD J. (1967), *Sociologie de l'art*, Presses Universitaires de France, Paris; trad. it. *Sociologia dell'arte*, Il Mulino, Bologna 1969.
- GIDDENS A. (1990), *The Consequences of Modernity*, Cambridge, Polity Press, trad. it. *Le conseguenze della modernità*, il Mulino, Bologna, 1994.
- MANDICH G. (2012), *Il futuro quotidiano. Habitus, carattere, riflessibilità e capacità di aspirare*, in de Leonardis O., Deriu M. (a cura di), *Il futuro nel quotidiano. Studi sociologici sulla capacità di aspirare*, Egea, Milano.
- PLESSNER H. (1928), *Die Stufen des Organischen und der Mensch; Einleitung in die philosophische Anthropologie*, W. de Gruyter, Berlin, trad. it. *I gradi dell'organico e l'uomo: introduzione all'antropologia filosofica*, Bollati Boringhieri, Torino, 2006.

- PUTNAM R.D. (2000), *Bowling Alone. The Colasse and Revival of American Community*, Simon and Schuster, New York.
- RIGOTTI E., CIGADA S. (2004), *La comunicazione verbale*, Apogeo, Milano.
- TOMASELLO, M. (2009), *Why we Cooperate*, Massachusetts Institute of Technology, Cambridge, MA; trad. it. *Altruisti nati. Perché cooperiamo fin da piccoli*, Bollati Boringhieri, Torino 2010.
- WILKINSON R., PICKETT K. (2009), *The spirit level. Why more equal societies almost always do better*, Penguin Books Ltd., trad. it. *La misura dell'anima. Perché le diseguaglianze rendono le società più infelici*, Feltrinelli editore, Milano, 2009.
- WORTHINGTON JR E.L., VAN OYEN WITVLIET C., PIETRINI P., MILLER A.J. (2007) *Forgiveness, Health, and Well-Being: A Review of Evidence for Emotional Versus Decisional Forgiveness, Dispositional Forgivingness, and Reduced Unforgiveness*, Published online: April 24, Springer Science+Business Media», LLC 2007.

Angela Maria Zocchi

Utopia versus metafora?

Abstract:

Il saggio è incentrato sull'utopia della decrescita come superamento di quel modello di sviluppo che, per secoli, ha dominato il pensiero occidentale: la metafora della crescita. Da diversi anni, infatti, ci si chiede se la mitica crescita abbia effettivamente assicurato quel diffuso benessere di cui si è tanto parlato. Un orientamento riflessivo, che l'autrice analizza individuando due principali prospettive: una più moderata, che continua a usare la metafora della crescita riconfigurandone, però, senso e significato, attraverso aggettivazioni quali intelligente, inclusiva, sostenibile; un'altra più radicale, che ha intenzionalmente abbandonato l'idea della crescita optando per l'utopia della decrescita. Questa utopia porterà alla scomparsa della metafora dello sviluppo come crescita? Di fatto, l'utopia della decrescita sta modificando lo stile di vita di molte persone, contribuendo a dare forma a un possibile scenario futuro in un contesto di crisi diffusa. E proprio nell'attuale contesto di crisi, sottolinea l'autrice, l'utopia è riemersa, come esperienza e progetto, nel suo senso autentico: l'utopia-eutopia di Tommaso Moro.

Parole chiave: Utopia, Decrescita, Metafora, Crescita, Post-crescita, Crisi

The essay focuses on decrease as a utopia which is surpassing the metaphor of growth, the model of development that has dominated the western thought so far. In fact, we have been wondering for years about the mythical growth as an actual producer of that widespread wellbeing which was proclaimed. A reflective orientation has been gaining ground, and on this orientation the author concentrates her attention identifying two main perspectives: a more moderate one, which continues to use the metaphor of growth, but reconfiguring its sense and meaning through adjectives such as intelligent, inclusive, sustainable; and a more radical one, which has intentionally abandoned the idea of growth and opted for the utopia of decrease. Will this utopia lead to the disappearance of the metaphor of development in terms of growth? Actually, the utopia of decrease is changing many people's lifestyle, contributing to the creation of a possible future scenario in a context of widespread crisis. In this context of crisis, underlines the author, utopia has reappeared as experience and project, recovering its authentic meaning: Thomas More's Utopia-Eutopia.

Keywords: Utopia, Decrease, Metaphor, Growth, Post-growth, Crisis

«è possibile che le utopie di oggi
divengano le realtà di domani»

Karl Mannheim, *Ideologia e utopia*

1. *Premessa*

Questo lavoro intende proporre una riflessione sull'utopia della decrescita e sulla metafora della crescita ricordando che, per molto tempo, questa metafora è stata alla base di una precisa idea di sviluppo. Per oltre duemila anni, ha scritto Robert Nisbet, una sola concezione metaforica del cambiamento ha dominato il pensiero occidentale: la metafora dello sviluppo come crescita. Una metafora che nasce dall'analogia tra società e organismo e, «più specificamente, dall'analogia tra il mutamento sociale e il ciclo vitale dell'organismo»¹. Negli anni Sessanta, però, Nisbet demolisce l'idea della crescita continua con una semplice domanda: «crescita, ma di che?».

Già negli anni Sessanta, quindi, c'è chi si interroga sul senso della metafora dello sviluppo come crescita. Poi, nel corso del tempo, sono sorti altri interrogativi, che tuttora alimentano il dibattito sull'argomento. Da diversi anni, ad esempio, si discute sul fatto che il Pil possa considerarsi un indicatore dello sviluppo² e c'è chi sostiene, senza mezzi termini, che occorre «liberarsi dalla dittatura del Pil»³. Si pensi, ad esempio, a Martha Nussbaum, che da anni sta proponendo un'altra idea di sviluppo orientata, in *primis*, dalla qualità della vita, materiale e immateriale.

In sintesi, da molti anni studiosi di diverse discipline si interrogano sul senso dello sviluppo come crescita chiedendosi, ad esempio, se effettivamente abbiamo raggiunto condizioni di benessere in passato impensabili, se siamo davvero più felici, se il benessere di cui tanto si parla dagli anni Cinquanta ha riguardato tutti⁴. Ebbene, questi interrogativi muovono

¹ R.A. NISBET, *Storia e cambiamento sociale. Il concetto di sviluppo nella tradizione occidentale*, ed. or. 1969, ISEDI, Milano, 1977.

² Cfr. P. DACREMA, *La dittatura del Pil. Schiavi di un numero che frena lo sviluppo*, Marsilio Editori, Venezia, 2007.

³ M. NUSSBAUM, *Creare capacità. Liberarsi dalla dittatura del Pil*, ed. or. 2011, Il Mulino, Bologna, 2012.

⁴ Emblematico, in proposito, il discorso dello statista inglese Harold MacMillan tenuto il 20 luglio 1957 allo stadio di Bedford. In quella occasione, come ricorda Dahrendorf problematizzando la dichiarazione dello statista, MacMillan affermò: «Siamo onesti: la maggiore parte di noi non è mai stata così bene. Prendete le campagne, le grandi città, i

proprio da un orientamento riflessivo sulla metafora dello sviluppo come crescita, orientamento che mi sembra abbia preso forma seguendo due principali direzioni: una direzione più radicale, che ha intenzionalmente abbandonato l'idea della crescita optando per l'utopia della decrescita; un'altra più moderata, che continua a usare la metafora dello sviluppo come crescita riconfigurandone, però, senso e significato, attraverso opportune aggettivazioni.

2. La prassi delle aggettivazioni, tra crescita e decrescita

Da diversi anni, ormai, non si parla soltanto di crescita ma si ritiene opportuno aggiungere a questa parola degli aggettivi quali intelligente, sostenibile, solidale. Si pensi, ad esempio, al programma *Europa 2020*⁵. Le priorità di questo programma sono state sintetizzate accompagnando la parola chiave 'crescita' con alcuni aggettivi di sicuro impatto emotivo:

- *intelligente* (per indicare che la crescita si propone di migliorare le prestazioni dell'Unione Europea nel campo dell'istruzione e della ricerca/innovazione, nonché di promuovere l'uso delle tecnologie dell'informazione e della comunicazione);
- *sostenibile* (aggettivo usato per trasmettere l'idea di una crescita rispettosa dell'ambiente);
- *solidale* (per rassicurare sul fatto che si tratta di una crescita orientata, almeno in linea teorica, a favorire la coesione economica, sociale e territoriale).

In sintesi, con queste aggettivazioni si è cercato, e si cerca tuttora, non solo di rassicurare sugli effetti della logica della crescita, ma anche di accorciare la distanza tra l'idea di sviluppo come crescita e l'utopia della decrescita⁶. Nello stesso tempo, il ricorso alle aggettivazioni è stato

piccoli villaggi, e vi troverete un benessere mai esistito da quando io mi ricordo, anzi in tutta la storia di questo paese» (R. DAHRENDORF, *Libertà attiva. Sei lezioni su un mondo instabile*, ed. or. 2003, Laterza, Roma-Bari, 2005, p. 3).

⁵ A proposito del programma *Europa 2020*: <http://ec.europa.eu/europe2020/index_it.htm>.

⁶ Per un'analisi più ampia e dettagliata sulla metafora dello sviluppo come crescita in relazione all'utopia della decrescita, mi permetto di rinviare a A.M. ZOCCHI, *Il concetto di sviluppo e la metafora della crescita*, in «Rivista trimestrale di Scienza dell'Amministrazione», 2, 2013, pp. 5-19. (DOI: 10.3280/SA2013-002001).

oggetto di rilievi critici, in particolare a proposito dell'espressione sviluppo sostenibile⁷. Alcuni hanno detto che «il problema non sta tanto nella parola “sostenibile” [...] quanto nel concetto di sviluppo»⁸, altri hanno osservato che tale idea tutelerebbe l'ambiente solo superficialmente⁹ e che questa espressione viene usata per sostenere un sistema sbilanciato sostanzialmente funzionale agli interessi dei paesi ricchi¹⁰; altri ancora sostengono che si tratta di un significante vuoto di significato e, nello stesso tempo, pieno di potere perché alimenta delle speranze, anche se in realtà infondate¹¹.

Ma cosa significa parlare di speranza? Parlare di speranza significa innanzitutto riferirsi a un elemento costitutivo della persona umana: la speranza è propria dell'uomo, nella sua mondanità e finitezza¹². Nello stesso tempo, però, la speranza è anche una virtù teologale, anche se quest'ultima dimensione meta-mondana è stata fortemente ridimensionata dal processo di secolarizzazione, che ha trasformato la speranza in «virtù semplicemente umana, orientata cioè esclusivamente nel senso della temporalità, dell'immanenza, della terrestrità»¹³. Con la secolarizzazione,

⁷ La principale critica che si muove, ormai da diversi anni, ai teorici dello sviluppo sostenibile è che, di fatto, essi operano comunque all'interno della logica della crescita, limitandosi a correggerne l'andamento mediante il ricorso a tecnologie meno inquinanti, e quindi continuando ad alimentare il sistema capitalistico. In proposito si rinvia ai seguenti lavori: B. AMOROSO, *L'Europa e il Mediterraneo tra globalizzazione e co-sviluppo*, in «Da Qui. Rivista di Letteratura, Arte e Società fra le regioni e le culture del Mediterraneo», 6, 2001, pp. 199-211; P. COLUCCIA, *Dalla distopia ipertelica all'etica conviviale: verso nuovi fattori di ricchezza*, in C. Quarta (a cura di), *Una nuova etica per l'ambiente*, Dedalo, Bari, 2006, pp. 215-247; F. GUTIERREZ, R. CRUZ PRADO, *Ecopedagogia e cittadinanza planetaria*, Editrice Missionaria Italiana, Bologna, 2000; S. LATOUCHE, *La vicenda dello sviluppo: lo “sviluppo sostenibile” come utopia mistificatrice*, in Quarta C. (a cura di), *Globalizzazione, giustizia, solidarietà*, Dedalo, Bari, 2004, pp. 55-61.

⁸ S. LATOUCHE, *La vicenda dello sviluppo: lo “sviluppo sostenibile” come utopia mistificatrice*, cit., p. 57.

⁹ Cfr. F. GUTIERREZ, R. CRUZ PRADO, *Ecopedagogia e cittadinanza planetaria*, cit.

¹⁰ Al contrario, la vera sostenibilità «deve avere come obiettivo il ristabilimento di quel rapporto armonico tra colture e culture, tra culture e sistemi produttivi, che la globalizzazione ha definitivamente spezzato» (B. AMOROSO, *L'Europa e il Mediterraneo tra globalizzazione e co-sviluppo*, cit., p. 202). Un obiettivo che – secondo Amoroso – si potrà raggiungere solo creando e sostenendo veri e propri anelli della solidarietà, con azioni sinergiche e cooperative.

¹¹ Cfr. A. DAL GOBBO, *Il discorso dello “sviluppo sostenibile”: critica di una fantasia ideologica*, in «Sociologia urbana e rurale», 109, 2016, pp. 19-20.

¹² Cfr. A. DI NARDO, *Antropologia e speranza*, Vivere in, Roma, 1992, pp. 16-17; cfr. C. QUARTA, *Globalizzare la responsabilità e la speranza*, in C. Quarta (a cura di), *Globalizzazione, giustizia, solidarietà*, Dedalo, Bari, 2004, p. 199.

¹³ C. QUARTA, *Globalizzare la responsabilità e la speranza*, cit., p. 201.

l'impazienza del fare ha preso il posto della pazienza dell'attesa; «quella pazienza che, essendo legata strettamente alla speranza, aveva caratterizzato per secoli la cultura cristiano-medievale»¹⁴.

Oggi, in tempi di crisi, occorre più che mai recuperare la speranza, la quale non è né passività né rassegnazione, bensì un «aspettare operando e un operare aspettando»¹⁵. Ogni speranza è volta al futuro¹⁶ e, come dice Kant, «s'indirizza alla felicità [...]»¹⁷. Ma come recuperare la speranza nella nostra società? Nei primi anni del nuovo millennio c'è chi ha indicato due azioni fondamentali¹⁸.

Una prima azione consiste nel recuperare la dignità e il valore del lavoro, aspetti fondamentali della qualità della vita che emergono anche dalle pagine di Utopia¹⁹, contrastando la logica della flessibilità considerata, da alcuni, «una forma pudica, o se si vuole, ipocrita, per nascondere la dura realtà del lavoro precario»²⁰. Una realtà che, a parere di chi scrive, compromette irrimediabilmente la capacità di progettare nel medio/lungo termine, e quindi la libertà di decidere *di sé e da sé*²¹.

Nello stesso tempo, occorre anche liberarsi dal consumismo²², nella consapevolezza che, nella maggior parte dei casi, il consumatore oggi non acquista per soddisfare dei bisogni, delle necessità, bensì per provare sensazioni sempre nuove²³. In altri termini, il consumatore è diventato un *sensation seeker*²⁴ e, non a caso, da diversi anni si richiama l'attenzione sull'importanza della sfera emozionale come principale motore dei consumi²⁵. Così, dal consumismo si è passati all'iperconsumismo, espressione del «modello

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ A. DI NARDO, *Antropologia e speranza*, cit., p. 18.

¹⁶ Cfr. *ivi*, pp. 15 e 19.

¹⁷ I. KANT, *Critica della ragion pura*, Laterza, Bari, 1966, p. 612.

¹⁸ Cfr. C. QUARTA, *Globalizzare la responsabilità e la speranza*, cit., p. 206.

¹⁹ Nell'isola di Utopia, infatti, non solo nessuno se ne sta senza far nulla, ma ognuno apprende un mestiere che, di solito, si tramanda di padre in figlio e, «se qualcuno per temperamento è portato ad altro, passa per adozione in una famiglia che fa il mestiere per cui egli ha passione [...]» (T. MORO, *L'Utopia o la migliore forma di repubblica*, Laterza, Bari, 1963, p. 79). Il lavoro, cioè, è fonte di gratificazione ed è svolto senza stancarsi: all'attività lavorativa si dedicano non più di 6 ore ritenute «non solo sufficienti, ma anche di troppo per produrre in abbondanza tutto ciò che si richiede, sia pei bisogni che pei comodi dell'esistenza» (*ivi*, p. 81).

²⁰ C. QUARTA, *Globalizzare la responsabilità e la speranza*, cit., p. 206.

²¹ In proposito mi permetto di rinviare a A.M. ZOCCHI, *Libertà e "cultura del progetto"*, in A.M. Zocchi (a cura di), *Storicità della libertà: frammenti*, FrancoAngeli, Milano, 2011, pp. 149-158.

²² Cfr. C. QUARTA, *Globalizzare la responsabilità e la speranza*, cit., p. 206.

²³ Cfr. V. CESAREO, I. VACCARINI, *L'era del narcisismo*, FrancoAngeli, Milano, 2012, p. 131.

²⁴ Cfr. Z. BAUMAN, *L'etica in un mondo di consumatori*, Laterza, Roma-Bari, 2010.

²⁵ Cfr. G. FABRIS, *Il nuovo consumatore: verso il post-moderno*, FrancoAngeli, Milano, 2003.

di economia capitalistica fondato sull'indebitamento, che ha trionfato negli USA negli anni precedenti la grande crisi finanziaria del 2007 e ha contribuito a provocare questa stessa crisi». Un modello che «esalta lo spendere invece del risparmiare, il vendere anziché l'investire, e come tale è antitetico all'etica protestante delle stagioni iniziali del capitalismo moderno»²⁶, ma pur sempre funzionale alla logica del capitalismo, che ha saputo sopravvivere proprio perché è riuscito a rinnovarsi in continuazione²⁷.

Nello stesso tempo, alcune ricerche condotte negli ultimi anni hanno richiamato l'attenzione sull'emergere di stili di vita sobri, che richiamano alla mente la sobrietà degli Utopiani²⁸, in controtendenza con il consumismo. Si pensi, ad esempio, alla nascita di nuove forme di ascetismo²⁹ e alla riscoperta dell'etica della condivisione³⁰, testimoniata non solo dalla diffusione delle pratiche dell'usato e del riuso³¹, ma anche dall'emergere di nuove forme di condivisione come ad esempio il *car sharing*. Se queste pratiche esprimono, senza dubbio, la ricerca di uno sviluppo diverso, è altrettanto vero che la parola decrescita spaventa e che spesso si preferisce parlare di sviluppo sostenibile. Di fatto, però, si tratta di un'espressione decisamente ambigua: se da un lato non si può negare che tale espressione è stata usata e continua ad essere usata per esprimere la volontà di un ripensamento sulle modalità della crescita³², dall'altro è anche vero che «il discorso della crescita sostenibile diventa spesso un diversivo e un mezzo

²⁶ V. CESAREO, I. VACCARINI, *L'era del narcisismo*, cit., p. 133.

²⁷ Cfr. V. CODELUPPI, *Mi metto in vetrina. Selfie, Facebook, Apple, Hello Kitty, Renzi e altre "vetrinizzazioni"*, Mimesis, Milano-Udine, 2015, pp. 77-78.

²⁸ La sobrietà degli Utopiani è una sobrietà scelta e praticata che produce felicità poiché contribuisce a superare la «servitù del corpo» per raggiungere la «libertà dello spirito e della cultura» (T. MORO, *L'Utopia o la migliore forma di repubblica*, cit., p. 84).

²⁹ Cfr. G. OSTI, *Nuovi asceti. Consumatori, imprese e istituzioni di fronte alla crisi ambientale*, il Mulino, Bologna, 2006. Nel concludere il lavoro, Giorgio Osti riassume i risultati della sua ricerca con queste parole: «un'esigua minoranza dimostra un'inusitata coerenza e determinazione nel perseguire l'esercizio della sobrietà. Minoranze più ampie manifestano una vaga insoddisfazione verso la società dell'eccesso e si dirigono verso comportamenti di nicchia: il cibo, le diete, la ginnastica, il volontariato, i culti, la lettura, il collezionismo, l'autoanalisi ecc. Tutti sono in tensione rispetto al dogma del fare e del crescere a tutti i costi [...]» (*ivi*, pp. 252-253).

³⁰ Cfr. L. BOVONE, *Prosumption and conviviality: the creativity between crisis and utopia*, in «Studi di Sociologia», LVI, 2, 2018, pp. 103-122.

³¹ Cfr. D. Secondulfo (a cura di), *Il mondo di seconda mano. Sociologia dell'usato e del riuso*, FrancoAngeli, Milano, 2016.

³² Cfr. PAPA FRANCESCO, *Laudato si'. Sulla cura della casa comune*, a cura di C. Simonelli, Edizioni Piemme, Segrate, 2015, ¶ 193, p. 173.

di giustificazione che assorbe valori del discorso ecologista all'interno della logica della finanza e della tecnocrazia»³³.

Quale metodo adottare per far emergere questa ambiguità? A parere di chi scrive, l'ermeneutica oggettiva di Ulrich Oevermann potrebbe essere molto utile per mettere a fuoco la struttura latente di senso dei testi sullo sviluppo sostenibile, ossia quella «rete di possibilità di significato che rinvia ad un insieme di condizioni strutturali profonde analiticamente indipendenti dalle rappresentazioni soggettivo-intenzionali degli attori»³⁴. L'obiettivo dell'ermeneutica oggettiva, infatti, non è quello di mettere a fuoco le intenzioni degli attori, bensì quello di svelare le strutture di senso – oggettive e latenti – nascoste nelle profondità del testo. Strutture che, secondo Oevermann, gli autori dei testi non sono in grado di cogliere³⁵.

Evidente l'impronta psicoanalitica di questo metodo, impronta che caratterizza anche un altro approccio metodologico recentemente utilizzato proprio nell'analisi di alcuni documenti istituzionali relativi al problema della sostenibilità ambientale: l'*Analisi del Discorso Lacaniana*, che considera «gli aspetti formali del testo per determinarne “l'economia libidica”»³⁶, a partire dall'idea che anche il campo sociale è permeato da investimenti libidinali e da desideri³⁷.

Seguendo questo metodo, sono stati analizzati alcuni documenti selezionati considerando tre livelli istituzionali (sovra-nazionale, nazionale, regionale)³⁸ e si è giunti alla conclusione che lo sviluppo sostenibile è una «fantasia ideologica» poiché «sostiene l'impossibile fantasia di una società capace di superare le divisioni, i fattori di crisi e la distruttività del sistema capitalistico, pur perpetuandone le basi»³⁹. Nello stesso tempo, si è osservato

³³ *Ivi*, ¶ 194, p. 174.

³⁴ C. LECCARDI, *L'ermeneutica oggettiva di Ulrich Oevermann*, in «Quaderni del Dipartimento di Sociologia e Scienza Politica», Università degli Studi della Calabria, 1, 1987, p. 5.

³⁵ Cfr. *ivi*, pp. 4-5.

³⁶ A. DAL GOBBO, *Il discorso dello “sviluppo sostenibile”: critica di una fantasia ideologica*, in «Sociologia urbana e rurale», 109, 2016, p. 18.

³⁷ Secondo la psicanalisi linguistica di Lacan, il desiderio sorge dallo scarto incolmabile tra il bisogno e la 'domanda'. Quest'ultima, ossia la richiesta rivolta ad altri, rinvia al linguaggio che, secondo Lacan, è la condizione stessa dell'inconscio (cfr. M. FRANCONI, *Storia della psicoanalisi francese*, Boringhieri, Torino, 1982, pp. 273 e 276).

³⁸ I documenti analizzati sono i seguenti: *The future we want* (Nazioni Unite, 2012), *One future – Different paths* (documento del 2005 del Governo britannico) e *One Wales, One planet* relativo agli interventi di sostenibilità in Galles (cfr. A. DAL GOBBO, *Il discorso dello “sviluppo sostenibile”: critica di una fantasia ideologica*, cit., pp. 12 e 17).

³⁹ A. DAL GOBBO, *Il discorso dello “sviluppo sostenibile”: critica di una fantasia ideologica*, cit., p. 24.

anche che il discorso sullo sviluppo sostenibile ha una forte presa «basata sul piacere che è capace di generare attraverso la promessa del godimento perduto della società perfettamente armonica e prospera»⁴⁰. Non a caso, Serge Latouche definisce lo sviluppo sostenibile un'utopia mistificatrice⁴¹, mentre considera la decrescita come una «utopia concreta»⁴².

Inutile negare, però, che la parola decrescita evoca rinunce e sacrifici. Perciò, anche in questo caso, si ricorre ad aggettivazioni, nella consapevolezza che gli aggettivi hanno un forte potere evocativo e agiscono sulla sfera delle emozioni e dei sentimenti⁴³. In breve, si preferisce aggettivare anche la parola decrescita – parlando di decrescita serena, conviviale, felice – per trasmettere, attraverso queste aggettivazioni, l'idea che la decrescita non comporta ristrettezze e sacrifici, bensì benessere, se non addirittura felicità.

In proposito Latouche è molto chiaro: decrescita significa adottare, liberamente e intenzionalmente, stili di vita sobri rinunciando «all'immaginario economico, ossia alla convinzione che di più significa meglio»⁴⁴. Nello stesso tempo, la decrescita non esprime un «immobilismo conservatore», né la rinuncia alla felicità. Al contrario, significa riscoperta della felicità attraverso una vita semplice orientata non tanto al possesso delle cose quanto alla coltivazione dei rapporti sociali: «Una decrescita voluta e ben pensata non impone alcuna limitazione all'impiego dei sentimenti e alla realizzazione di una vita festosa, o persino orgiastica»⁴⁵. Inoltre, ha scritto Latouche citando Nicholas Georgescu-Roegen⁴⁶, la decrescita è

⁴⁰ *Ivi*, p. 23.

⁴¹ S. LATOUCHE, *La vicenda dello sviluppo: lo "sviluppo sostenibile" come utopia mistificatrice*, cit.

⁴² S. LATOUCHE, *Breve trattato sulla decrescita serena*, ed. or. 2007, Bollati Boringhieri, Torino, 2008, p. 43.

⁴³ Già dagli anni Cinquanta si è pienamente consapevoli del fatto che gli *aggettivi* interferiscono con la sfera dei sentimenti e che si possono misurare i sentimenti associati a un certo concetto utilizzando coppie di aggettivi antinomici, con il metodo del differenziale semantico (cfr. K.D. BAILEY, *Metodi della ricerca sociale*, ed. or. 1994, Il Mulino, Bologna, 1996, p. 415). Come noto, tale metodo – elaborato da Osgood, Suci e Tannenbaum (1957) – si basa proprio sul potere evocativo delle aggettivazioni, per far emergere cosa la gente sente a proposito di problematiche specifiche, esplorando quindi i livelli emotivi più che quelli razionali.

⁴⁴ S. LATOUCHE, *La vicenda dello sviluppo: lo "sviluppo sostenibile" come utopia mistificatrice*, cit., p. 61.

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ A proposito della nuova economia proposta da Georgescu-Roegen si rinvia a N. GEORGESCU-ROEGEN, *Bioeconomia: verso un'altra economia ecologicamente e socialmente sostenibile*, a cura di M. Bonaiuti, Bollati Boringhieri, Torino, 2003. Per un commento alla proposta di Georgescu-Roegen si rinvia al testo di M. Bonaiuti dal titolo *La teoria bioeconomica. La "nuova economia" di Nicholas Georgescu-Roegen*, Carocci, Roma, 2001.

necessaria e dovrebbe essere perseguita con un duplice obiettivo: «non solo per salvaguardare l'ambiente ma anche per ristabilire il minimo di giustizia sociale senza il quale il pianeta è condannato ad esplodere»⁴⁷. Una tesi che trova un'autorevole conferma nell'Enciclica *Laudato si'*, nella quale Papa Francesco ha scritto: «[...] è arrivata l'ora di accettare una certa *decrescita* in alcune parti del mondo procurando risorse perché si possa crescere in modo sano in altre parti»⁴⁸.

A questo punto ci si potrebbe porre una domanda, quella che ha ispirato il titolo del presente lavoro: l'utopia della decrescita porterà alla scomparsa della metafora dello sviluppo come crescita? Oppure – altra possibilità – questa metafora continuerà comunque a sopravvivere, seppur opportunamente riconfigurata mediante la rassicurante tecnica delle aggettivazioni o anche, ad esempio, attraverso l'uso di espressioni come post-crescita anziché crescita?

3. *L'utopia nella società post-crescita*

Post-crescita – ha scritto Giampaolo Fabris – significa «perseguire un tipo di crescita diversa, che coniughi la compatibilità ambientale con quella psicologica e sociale»⁴⁹. Da un lato, cioè, si continua a parlare di crescita; dall'altro si precisa che si tratta di un nuovo tipo, che ha come presupposto una nuova antropologia del consumo, il quale si sarebbe riscattato «dal tradizionale confinamento nel privato, dall'edonismo compulsivo, dall'esasperato individualismo per trasformarsi da oggetto di critica a soggetto di critica»⁵⁰. Un aspetto che, secondo Fabris, è ignorato dai teorici della decrescita definita una «utopia inevitabilmente elitistica e reazionaria»⁵¹. Decrescita, ha scritto Fabris, «significa proporre strategie che – anche se edulcorate dal ricorrente attributo di *felice* o simili per esorcizzare l'effetto della particella *de-* e conseguenti letture all'insegna del regresso – ignorano con fastidiosa supponenza che cosa oggi rappresenti il consumo nelle nostre vite, i suoi significati simbolici e identitari, indulgendo nelle demonizzazioni di più antico conio»⁵².

⁴⁷ S. LATOUCHE, *La vicenda dello sviluppo: lo "sviluppo sostenibile" come utopia mistificatrice*, cit., pp. 60-61.

⁴⁸ PAPA FRANCESCO, *Laudato si'*, cit., ¶ 193, p. 173, corsivo aggiunto.

⁴⁹ G. FABRIS, *La società post-crescita: consumi e stili di vita*, Egea, Milano, 2010, p. 4.

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ *Ivi*, p. 3.

⁵² *Ivi*, pp. 3-4.

In sintesi, si prendono le distanze dall'uso della particella 'de' e si opta per l'uso del prefisso 'post' peraltro largamente impiegato, dagli anni Settanta, per nominare le società occidentali definite post-industriali, post-fordiste, post-moderne e persino post-storiche⁵³. Tutti nomi che, come ha osservato Filippo Barbano, potrebbero costituire, insieme ad altri, l'*incipit* di una storia della sociologia elaborata proprio storicizzando la nomenclatura della società⁵⁴.

Tornando all'espressione post-crescita, il prefisso 'post' è stato usato per evidenziare una contrapposizione, una discontinuità tra passato e presente, che, però, solleva alcune perplessità. Secondo alcuni, infatti, la proposta di Fabris è una «rivoluzione conservatrice» orientata a perpetuare la logica del capitalismo, che, da sempre, persegue l'idea di una crescita illimitata⁵⁵. Un'idea che – come ha scritto Papa Francesco – ha entusiasmato gli economisti e i teorici della finanza e della tecnologia, ma «suppone la menzogna circa la disponibilità infinita dei beni del pianeta»⁵⁶. Se poi si si riflette sugli effetti che sono scaturiti dal perseguimento di questa idea, ci si accorge anche che «la crescita degli ultimi due secoli non ha significato in tutti i suoi aspetti un vero progresso integrale e un miglioramento della qualità della vita»⁵⁷ e che, di conseguenza, è necessario mettere la libertà umana «al servizio di un altro tipo di progresso, più sano, più umano, più sociale più integrale»⁵⁸.

In proposito vorrei fare solo una breve considerazione e alcuni esempi. La considerazione è che in Italia ci sono diversi territori che sono stati devastati dalla logica dello sviluppo come crescita. Luoghi che sono stati modificati, anche morfologicamente, da scelte che, invece di assecondare le risorse naturali e culturali del territorio hanno prodotto territori senza ambiente⁵⁹, come sono, ad esempio, i paesaggi deturpati dalla speculazione edilizia. Invece di ristrutturare e valorizzare strutture già esistenti,

⁵³ Cfr. K. KUMAR, *Le nuove teorie del mondo contemporaneo. Dalla società post-industriale alla società post-moderna*, ed. or. 1995, Einaudi, Torino, 2000, p. VI.

⁵⁴ Cfr. F. Barbano, *I nomi della società*, in «Quaderni di Sociologia», 49, 37, 2005, p. 125.

⁵⁵ I. GIUSSANI, *La rivoluzione conservatrice della post-crescita*, (29.12.2012), testo disponibile all'indirizzo <<http://www.decrecita.com>>.

⁵⁶ PAPA FRANCESCO, *Laudato si'*, cit., ¶ 106, p. 123.

⁵⁷ *Ivi*, ¶ 46, p. 84.

⁵⁸ *Ivi*, ¶ 112, p. 126.

⁵⁹ Mutuo l'espressione «territorio senza ambiente» da un interessante lavoro di Silvano D'Alto, dal titolo *Territorio senza ambiente. La perdita dello spazio nella economia del capitalismo finanziario*, in «Culture della sostenibilità», V, 9, 2012, pp. 77-91.

seguendo l'esempio di Utopia⁶⁰, si costruiscono nuove case dappertutto, che spesso rimangono vuote⁶¹. In Sardegna, ad esempio, «nel 2009 si è arrivati ad oltre 3000 appartamenti rimasti vuoti»⁶².

Ed ancora, si pensi alla Sicilia: «se si percorrono oggi i luoghi dello sviluppo industriale siciliano, si trova un paesaggio devastato, un'aria irrespirabile, un'acqua di falda imbevibile, un mare non più balneabile, un'incidenza di tumori e malformazioni infantili superiore alla media nazionale»⁶³. La logica della crescita, infatti, è spesso indifferente alla salute delle persone, come dimostrano diversi casi, tra cui, in Abruzzo, il caso di Piano d'Orta. Qui, negli anni Venti, fu aperta una fabbrica della Montecatini che diede lavoro a molte persone migliorando anche l'aspetto della zona che diventò una delle realtà più importanti dell'intera vallata del Pescara. Nessuno, però, si pose il problema degli effetti, sulla salute e sull'ambiente, del fertilizzante azotato sintetico che veniva prodotto in quella fabbrica: la calciocianammide, altamente inquinante e cancerogena. Al contrario, questo prodotto fu propagandato come il concime più efficace ed economico, quello che «riesce a moltiplicare i raccolti e quindi a riempire i granai»⁶⁴. Ma come li moltiplica i raccolti? Di fatto questa domanda è irrilevante nella logica della crescita, focalizzata sui risultati immediati, mentre invece è essenziale in una prospettiva utopica, soprattutto se questa prospettiva, prefigurante e progettuale⁶⁵, muove dall'idea di una ecologia integrale, che pone al centro la persona. In particolare, l'utopia della decrescita sta modificando molti stili di vita, contribuendo a dare forma a un possibile scenario futuro in un contesto di crisi diffusa. Ed è significativo che, proprio nell'attuale contesto di crisi, l'utopia è riemersa, come esperienza e progetto, nel suo senso autentico: l'utopia-eutopia di Tommaso Moro.

⁶⁰ «In Utopia [...] ben di rado succede che uno vada in cerca di una nuova area per porvi casa; ivi non solo si provvede rapidamente ai guasti, via via che si presentano, ma si ovvia anche a quelli possibili. Così avviene che con pochissima fatica le costruzioni vi durano molto a lungo [...]» (T. MORO, *L'Utopia o la migliore forma di repubblica*, cit., p. 83).

⁶¹ Cfr. S. D'ALTO, *Territorio senza ambiente. La perdita dello spazio nella economia del capitalismo finanziario*, cit., p. 77.

⁶² *Ibid.*

⁶³ M. PALLANTE, *Verso un progetto unitario di decrescita*, in M. Boschini e M. Dotti (a cura di), *L'anticasta. L'Italia che funziona*, Editrice Missionaria Italiana, Bologna, 2009, pp. 37-38.

⁶⁴ C. SARMIENTO, *Pane e veleno*, Ires Abruzzo, Pescara, 2009, p. 76.

⁶⁵ A proposito dell'utopia come progetto volto a scardinare l'ordine esistente si rinvia a Karl Mannheim (*Ideologia e utopia*, ed. or. 1936², Il Mulino, Bologna, 1965), che continua ad essere un riferimento fondamentale sull'argomento (cfr. M. Cacciari, P. Prodi, *Occidente senza utopie*, Il Mulino, Bologna, 2016, p. 63).

BIBLIOGRAFIA

- AMOROSO B., *L'Europa e il Mediterraneo tra globalizzazione e co-sviluppo*, in «Da Qui. Rivista di Letteratura, Arte e Società fra le regioni e le culture del Mediterraneo», 6, 2001, pp. 199-211.
- BAILEY K.D., *Metodi della ricerca sociale*, ed. or. 1994, il Mulino, Bologna, 1996.
- BARBANO F., *I nomi della società*, in «Quaderni di Sociologia», 49, 37, 2005, pp. 125-131.
- BAUMAN Z., *L'etica in un mondo di consumatori*, Laterza, Roma-Bari, 2010.
- BONAIUTI M., *La teoria bioeconomica. La "nuova economia" di Nicholas Georgescu-Roegen*, Carocci, Roma, 2001.
- BOVONE L., *Prosumption and conviviality: the creativity between crisis and utopia*, in «Studi di Sociologia» LVI, 2, 2018, pp. 103-122.
- CACCIARI M., PRODI P., *Occidente senza utopie*, il Mulino, Bologna, 2016.
- CESAREO V., VACCARINI I., *L'era del narcisismo*, FrancoAngeli, Milano, 2012.
- CODELUPPI V., *Mi metto in vetrina. Selfie, Facebook, Apple, Hello Kitty, Renzi e altre "vetrinizzazioni"*, Mimesis, Milano-Udine, 2015.
- COLUCCIA P., *Dalla distopia ipertelica all'etica conviviale: verso nuovi fattori di ricchezza*, in C. Quarta (a cura di), *Una nuova etica per l'ambiente*, Dedalo, Bari, 2006, pp. 215-247.
- D'ALTO S., *Territorio senza ambiente. La perdita dello spazio nella economia del capitalismo finanziario*, in "Culture della sostenibilità", V, 9, 2012, pp. 77-91.
- DACREMA P., *La dittatura del Pil. Schiavi di un numero che frena lo sviluppo*, Marsilio Editori, Venezia, 2007.
- DAHRENDORF R., *Libertà attiva. Sei lezioni su un mondo instabile*, ed. or. 2003, Laterza, Roma-Bari, 2005.
- DAL GOBBO A., *Il discorso dello "sviluppo sostenibile": critica di una fantasia ideologica*, in "Sociologia urbana e rurale", 109, 2016, pp. 12-26.
- DI NARDO A., *Antropologia e speranza*, Vivere in, Roma, 1992.
- FABRIS G., *Il nuovo consumatore: verso il post-moderno*, FrancoAngeli, Milano, 2003.
- FABRIS G., *La società post-crescita: consumi e stili di vita*, Egea, Milano, 2010.
- FRANCIONI M., *Storia della psicoanalisi francese*, Boringhieri, Torino, 1982.
- GEORGESCU-ROEGEN N., *Bioeconomia: verso un'altra economia ecologicamente e socialmente sostenibile*, a cura di M. Bonaiuti, Bollati Boringhieri, Torino, 2003.

- GIUSSANI I., *La rivoluzione conservatrice della post-crescita*, testo del 29.12.2012 disponibile all'indirizzo <<http://www.decrecita.com>>.
- GUTIERREZ F., CRUZ PRADO R., *Ecopedagogia e cittadinanza planetaria*, Editrice Missionaria Italiana, Bologna, 2000.
- KANT I., *Critica della ragion pura*, Laterza, Bari, 1966.
- KUMAR K., *Le nuove teorie del mondo contemporaneo. Dalla società post-industriale alla società post-moderna*, ed. or. 1995, Einaudi, Torino, 2000.
- LATOUCHE S., *La vicenda dello sviluppo: lo "sviluppo sostenibile" come utopia mistificatrice*, in Quarta C. (a cura di), *Globalizzazione, giustizia, solidarietà*, Dedalo, Bari, 2004, pp. 55-61.
- LATOUCHE S., *Breve trattato sulla decrescita serena*, ed. or. 2007, Bollati Boringhieri, Torino, 2008.
- LECCARDI C., *L'ermeneutica oggettiva di Ulrich Oevermann*, in «Quaderni del Dipartimento di Sociologia e Scienza Politica», Università degli Studi della Calabria, 1, 1987, pp. 3-25.
- MANNHEIM K., *Ideologia e utopia*, ed. or. 1936², il Mulino, Bologna, 1965.
- MORO T., *L'Utopia o la migliore forma di repubblica*, Laterza, Bari, 1963.
- NISBET R.A., *Storia e cambiamento sociale. Il concetto di sviluppo nella tradizione occidentale*, ed. or. 1969, ISEDI, Milano, 1977.
- NUSSBAUM M., *Creare capacità. Liberarsi dalla dittatura del Pil*, ed. or. 2011, il Mulino, Bologna, 2012.
- OSGOOD C.E., SUCI G.J., TANNENBAUM P.H., *The Measurement of Meaning*, University of Illinois Press, Urbana, 1957.
- OSTI G., *Nuovi asceti. Consumatori, imprese e istituzioni di fronte alla crisi ambientale*, il Mulino, Bologna, 2006.
- PALLANTE M., *Verso un progetto unitario di decrescita*, in Boschini M. e Dotti M. (a cura di), *L'anticasta. L'Italia che funziona*, Editrice Missionaria Italiana, Bologna, 2009, pp. 37-42.
- PAPA FRANCESCO, *Laudato si'. Sulla cura della casa comune*, a cura di C. Simonelli, Edizioni Piemme, Segrate, 2015.
- QUARTA C., *Globalizzare la responsabilità e la speranza*, in Quarta C. (a cura di), *Globalizzazione, giustizia, solidarietà*, Dedalo, Bari, 2004, pp. 173-209.
- SARMIENTO C., *Pane e veleno*, Ires Abruzzo, Pescara, 2009.
- SECONDULFO D. (a cura di), *Il mondo di seconda mano. Sociologia dell'usato e del riuso*, FrancoAngeli, Milano, 2016.
- ZOCCHI A.M., *Libertà e "cultura del progetto"*, in Zocchi A.M. (a cura di), *Storicità della libertà: frammenti*, FrancoAngeli, Milano, 2011, pp. 149-158.

ZOCCHI A.M., *Il concetto di sviluppo e la metafora della crescita*, in «Rivista trimestrale di Scienza dell'Amministrazione», 2, 2013, pp. 5-19. (DOI: 10.3280/SA2013-002001).

Marina D'Amato

Dall'Utopia ai miti

Abstract:

Chi sono i protagonisti del mondo fantastico contemporaneo? Quali miti, valori, modelli di comportamento esprimono i personaggi che la globalizzazione ha reso universali? Che il paradosso del pensiero rispetto all'utopia stia forse proprio nell'impossibilità tutta umana di immaginare l'infinito che la tecnologia ci propone? Ogni società per esistere deve proiettarsi verso il proprio futuro, pena l'implosione totale. Per farlo, finora, tutte le comunità umane hanno cercato nel loro passato i prodromi della nuova utopia su cui fondare le basi della cultura a venire. Il mito, nelle sue diverse accezioni, ha sempre avuto una funzione di guida e di riferimento; furono all'inizio gli elementi fondanti della religione e del culto, divenendo poesia e arte e, quindi, storia e morale. In ogni caso, sono e sono stati considerati mitici quegli eventi, fatti o personaggi il cui accadimento o la cui personalità venivano percepiti lontani dalla realtà quotidiana, irraggiungibili o irripetibili: straordinari.

Parole chiave: Immaginario, Fantastico, Utopia, Media, Teleroi

Who are the protagonists of the contemporary fantasy world? What myths, values and behavioral models express the characters that globalization has made universal? That the paradox of thought with respect to utopia is perhaps entirely in the human impossibility of imagining the infinity that technology offers us? In order to exist, every society must project itself towards its future, on pain of total implosion. To do this, so far, all human communities have sought in their past the beginnings of the new utopia on which to base the foundations of the culture to come. The myth, in its various meanings, has always had a guiding and reference function; were at the beginning the founding elements of religion and worship, becoming poetry and art and, therefore, history and morality. In any case, those events, events or characters whose occurrence or personality was perceived as far from everyday reality, unattainable or unrepeatably, are and have been considered mythical: extraordinary.

Keywords: Imaginary, Fantastico, Utopia, Media, Teleroi

Che la crisi sia la dimensione più evidente di questa nostra società si evince dalla quantità di appellativi che cercano di definire la contemporaneità: postmodernità, postverità, transumanesimo...

Eppure, dopo la caduta delle grandi ideologie, il mondo sembra, comunque, animato nella ricerca di un senso comune diverso e nuovo.

Quale? Non è dato ancora sapere, ma ciò che appare certo è il passaggio da un'utopia condivisa, seppur per blocchi, ad una alla pluralità di miti planetariamente noti.

Secondo Marc Augé esiste, comunque, l'anelito verso un altro mondo (*Un altro mondo è possibile*, 2017), nonostante una società "mondiale ineguale e ignorante, condannata al consumo o all'esclusione e, alla fin fine, al rischio di suicidio planetario".

Difficile individuare tra tanta capillarità e diffusione un elemento aggregante, un tratto collettivo verso uno scopo comune. Sempre di più percepiamo la singolarità di persone, eventi, oggetti che costituiscono un elemento mitico di breve durata.

Se è vero che le utopie dell'Ottocento sono finite contro la realtà storica del Novecento, è anche vero che pensare al futuro è difficile perché si vive in un mondo di immagini e messaggi istantanei che "ci dà la sensazione di vivere in un presente continuo". Sembra finita anche l'ultima utopia, quella della fine della storia! Il futuro sembra affidato, ancora empaticamente, al pensiero scientifico e alla sua esponenziale capacità di prosperare fino alla creazione di uomini e superuomini.

Che il paradosso del nostro pensiero rispetto all'utopia stia forse proprio nell'impossibilità tutta umana di immaginare l'infinito che la tecnologia ci propone? Sia esso infinitamente grande o piccolo, quasi che esista un'impotenza umana nel concepire qualcosa che ci supera.

Tuttavia, ogni società per esistere deve proiettarsi verso il proprio futuro, pena l'implosione totale. Per farlo, finora, tutte le comunità umane hanno cercato nel loro passato i prodromi della nuova utopia su cui fondare le basi della cultura a venire. Il mito, nelle sue diverse accezioni, ha sempre avuto una funzione di guida e di riferimento; furono all'inizio gli elementi fondanti della religione e del culto, divenendo poesia e arte e, quindi, storia e morale. In ogni caso, sono e sono stati considerati mitici quegli eventi, fatti o personaggi il cui accadimento o la cui personalità venivano percepiti lontani dalla realtà quotidiana, irraggiungibili o irripetibili: straordinari.

In questa accezione, i miti sono presenti in tutte le culture, anche se, non si palesano con quei caratteri di sacralità che erano impliciti, per esempio, nella definizione di Platone. Dal senso morale che cercava di ribellarsi al fato, nacque il sentire eroico dell'immane forza dell'uomo che sconfigge sia la violenza che il caso: l'aspirazione verso il destino da compiere, verso le forme superiori dell'essere.

Il racconto mitico è, perciò, fondamentale, per cogliere non solo la dimensione culturale di una data società, ma è utile anche per definire la tensione verso il suo fine ultimo, per decifrarne l'utopia. I miti, attraverso

le loro rappresentazioni, di dei, demoni ed eroi, non sono presenti solo in letteratura o nell'arte, ma attivi nelle pratiche culturali e nelle abitudini quotidiane di tutti i popoli della terra. Essi hanno rappresentato e più cristallizzato il sacro, l'essenziale, l'intoccabile. Sono sempre vissuti più nei cuori e nella mente che nella realtà, esprimendo bisogni, desideri, aspirazioni degli uomini al di là della mediocrità, delle loro condizioni, dei limiti delle loro azioni, delle difficoltà delle loro imprese. È per questo che i racconti mitici rimangono estranei alle condizioni materiali e ai limiti di tempo e spazio. Sono "meravigliosi" e per comprenderli è indispensabile abbandonare la nostra logica razionale. Gli eroi non sono nati per caso e sono stati ampliamenti usati dalla psicanalisi e dalla sociologia come parte della memoria collettiva di ogni comunità e come archetipi comportamentali.

Quali sono i miti di oggi? Quali i nuovi eroi? Quali i protagonisti dell'immaginario collettivo a noi contemporaneo? Verso cosa tendono? Qual è, in fondo, l'utopia che incarnano?

Più ricerche condotte sull'immaginario collettivo¹ mettono in evidenza come il mondo fantastico abbia avuto nei secoli la funzione di fornire agende di lettura dell'esistenza attraverso la proposizione di elementi utili, capaci di costituire punti di riferimento per la definizione di modelli di comportamento, basati sull'introiezione di norme morali.

Le leggende, le storie, le fiabe, hanno sempre offerto materiale ai più giovani per costruire/rafforzare/contestare i loro concetti dell'origine e dello scopo del mondo, nonché degli ideali sociali su cui plasmarsi.

Le favole, a differenza dei miti, sono state sempre elementi pregnanti in grado di coadiuvare i bambini ad affrontare i problemi psicologici dello sviluppo e dell'integrazione della loro personalità, utili anche a definire una realtà sociale idealmente fondata su un bene contrapposto a un male.

Quando nel 1927 Propp affrontò lo studio delle fiabe russe² dimostrò che i personaggi e le loro funzioni rimanevano delle costanti in tipi diversi di fiabe. In quel caso alcuni elementi fondamentali del racconto furono studiati in modo comparato, in relazione o in connessione con la religione, con i miti della cultura a cui facevano riferimento. È in questo senso, un po' generale, che si può parlare di Propp anche di come di un precursore dell'analisi del contenuto. Ma a distanza di anni, il problema più importante che

¹ M. D'AMATO, *Lo schermo incantato*, Editori Riuniti, Roma 1993; *I teleroi*, Editori Riuniti, Roma, 1999; *La TV dei ragazzi*, ERI, Torino, 2002; *Bambini Multimediali*, Istituto degli Innocenti, Firenze, 2006; *Telefantasie. Nuovi paradigmi dell'immaginario*, Franco Angeli, Milano, 2019 (storia tv ragazzi, teleroi, finzioni...).

² V. PROPP, *Morfologia della fiaba*, Torino, Einaudi, 1966.

è rimasto irrisolto per gli studiosi è quello della somiglianza della favola in tutto il mondo di un'utopia universale.

In proposito, Propp si chiedeva, all'inizio del suo studio: «Come spiegare la favola del Principe Ranocchio in Russia, in Germania, in Francia, in India, in America, tra i pellerossa e nella Nuova Zelanda, quando l'esistenza di rapporti tra questi popoli è storicamente indimostrabile?»³. Nel Principe Ranocchio, il protagonista, come è noto, può indifferentemente passare da un aspetto umano ad un aspetto animale dal quale è in grado di liberarsi solo grazie ad un incantesimo. In questo caso, come in tantissime altre fiabe, attraverso l'incantesimo del bacio. Il ranocchio smette di essere tale nel momento in cui viene riconosciuto come uomo da una femmina umana. Ma poiché siamo nel mito, nella fiaba, il ranocchio anche sotto quelle spoglie vive una vita «umana» fatta degli stessi dolori e delle stesse gioie degli uomini e questo accade in sintonia con il carattere magico della fiaba che porta verso le radici del mondo, in quel tempo originario dove i mondi stessi nascono, e che è antecedente a tutto quello in cui fu scelta la nostra realtà ma dove ancora tutto è possibile. Nel Principe Ranocchio la trama originale si svolge appunto in una dimensione senza spazio né tempo definito. Quel tempo che viene chiamato anche metastoria in cui mostri umani, maghi e mortali, ghiacci, mare, montagne convivono. Laddove il bacio, come atto di umanizzazione del mostro, segna l'alba di un nuovo mondo, il nostro, forse, quello dell'amore, ma anche quello della ragione e della razionalità.

I personaggi e gli eventi delle fiabe che conosciamo (si pensi alla Bella e la Bestia, a Cenerentola, ai Cigni selvatici, a Hansel e Gretel, a Pollicino, a Biancaneve ecc.) personificano e illustrano soprattutto conflitti interiori, valori, e attraverso i simboli offrono modelli di comportamento; suggeriscono il modo in cui questi conflitti possono essere risolti, e quali potrebbero essere i passi successivi nello sviluppo evolutivo. La fiaba, quando veniva raccontata come tale, era presentata in modo semplice, familiare, comprensibile, adattata dall'esperienza del narratore a quella dell'uditore. La parola detta non poneva nessuna richiesta all'ascoltatore, il bambino non si sentiva costretto ad agire in modo particolare e non era indotto a sentirsi inferiore. Con le parole, ma più ancora con la tonalità della voce narrante, la favola rassicurava e infondeva sempre speranza nel futuro, anche quando si trattava di storie orrifiche che tuttavia facevano sempre emergere la vittoria del bene sul male. L'utopia del bene supremo come

³ Op. cit. p. 5.

modello di comportamento è presente in tutte le culture, cambiano solo gli eroi e i gli atteggiamenti che la rappresentano.

Ma le fiabe, oggi, in questa epoca determinata dai media, dove sono andate a finire? Apparentemente, poiché così poco sono fruite dal pubblico a cui erano rivolte, sono diventate elementi di analisi del sociale sempre più usati dagli antropologi (si pensi per esempio in questo senso alle raccolte di favole regionali e popolari per individuare la cultura locale, alla fiaba come indicatore sociale del luogo, del contesto e del tempo); così pure anche dai sociologi (si pensi alle analisi sui valori che fanno appello ad una simbologia del mondo degli adulti: il sesso per esempio). Riprese come universali catalizzatori di pubblico sono state ampiamente usate da sceneggiatori e cineasti; esistono le versioni classiche di Walt Disney, quelle più complesse di Spielberg, quelle più dinamiche elaborate dai computer giapponesi, quelle infarcite di gridolini, risate, rumori e suoni delle musicassette abbinati ai giornalini per l'infanzia.

Le storie televisive per l'infanzia somigliano alle fiabe per una serie di analogie mitiche. Innanzitutto l'elemento che le accomuna di più è dato dall'inizio della storia o comunque dal suo scenario di riferimento psicologico emotivo: l'assenza di un genitore se non addirittura di entrambi. Le favole cominciano spesso con la morte di un padre o di una madre, e ciò crea una situazione di difficoltà oggettiva al protagonista che per certi versi ne è pacificato nell'animo perché «il peggio è già accaduto». Nell'autoanalisi indotta dalla fiaba questo processo esorcizza un timore perché ognuno trova in essa le proprie soluzioni, meditando su quanto la storia sembra implicare nei suoi riguardi e circa i suoi conflitti interiori in quel momento della vita.

Nelle storie televisive di solito il genitore non muore, ma non c'è. O se c'è, ce n'è uno solo, o è un patrigno o una matrigna (in analogia con le fiabe). Il bambino esorcizza forse la stessa paura? O forse proietta su questa situazione di solitudine la sua stessa condizione? È solo, ma come tutti gli altri. Solo a casa (davanti al video) o nella vita, è comunque solo nell'identificazione che passa attraverso il personaggio dello schermo.

L'assenza di un contesto spazio-temporale è l'altro elemento che accomuna le storie teletrasmesse alle fiabe. Tutto è qui e ora e si svolge in un tempo ciclico e non lineare⁴.

⁴ Cf. V. LANTERNARI, Comunicazione al convegno "Oralità, vissuto, scrittura" Roma 17/18 novembre 1987 "Dal tempo mitico dell'oralità al tempo storico escatologico della scrittura" ... "Il tempo del rito si colloca nell'ambito del vissuto, ma per il suo collegamento coi contenuti dei miti – che nel rito sono fatti rivivere – ne raccoglie, ne esprime e ne risolve le reazioni emotive, le crisi di insicurezza".

Il luogo, sempre lo stesso, contribuisce a definire questo aspetto e questa fissità. Tutto accade, sia nelle fiabe che nelle storie televisive, in un mondo metastorico e definito.

Il filo della storia si svolge tutto lungo uno schema che è sempre uguale a se stesso, riassumibile in: presentazione dei personaggi, azione catartica, prevaricazione di altri o di eventi soprannaturali, risposta all'azione, soluzione dell'evento.

Anche l'iteratività del racconto orale fiabesco è simile a quella della storia televisiva in cui la ripetitività di scene, espressioni e immagini dello schermo può essere paragonata alle parole usate obbligatoriamente dal narratore, sempre nello stesso momento e nelle stesse circostanze. Gli eroi e gli antieroi sono portatori di valori limitati, sempre gli stessi, sempre antitetici, sia nelle fiabe che nelle storie del teleschermo. Nei cartoni, soprattutto, ma anche nei film, come nelle favole, c'è sempre la trasposizione metaforica di un problema che il bambino fruitore deve in qualche modo affrontare e superare.

La fiaba è unica ed irripetibile, ha sempre un inizio ed una fine, scandita da una morte (del male) e dall'inizio di una nuova realtà (il bene). La storia televisiva invece è un serial dove, ad ogni episodio, tutto ricomincia e tutto scorre in un flusso continuo. Dalle ricerche compiute emerge come il contesto culturale (nazionale) di appartenenza e/o produzione delle storie televisive definisce i valori, i simboli, i modelli di comportamento in modo predominante, mentre l'universalità della fiaba con i suoi riferimenti quasi esclusivi al significato ultimo della vita e delle cose non dà un così marcato adito al relativismo culturale. I caratteri dei personaggi del mondo fiabesco sono lasciati all'immaginario, anche se stereotipati con tratti che ne sottolineano le qualità e le attitudini interiori. Invece in televisione vengono definiti dall'inarcamento ciliare, o dalle pieghe intorno alla bocca, o dalla linea del mento. Il carattere televisivo è fisiognomico (l'interiorità è rappresentata dall'esteriorità), quello delle fiabe è fantastico.

In sintesi, l'universalità del racconto fiabesco rispondeva ad un'esigenza generale, ad un bisogno primordiale ed ultimo; quale, se non quello di trovare il significato della vita? La fiaba per secoli ha offerto questa risposta e ha trasmesso l'utopia.

La telefantasia, sia televisiva che videogiocata o cinematografica, che i ragazzi di tutto il mondo condividono è il tratto più evidente di una comunità umana senza confine.

Il fenomeno di incommensurabile portata non consiste però solo nella globalizzazione di una mitologia fantastica che contemporaneamente viene proposta ad un'intera generazione dell'umanità, ma anche nella contingenza e nella durata dei miti proposti.

Dall'analisi diacronica della programmazione per ragazzi, fin dai suoi albori, si rileva infatti che si tratta di miti diffusi nel mondo adulto che vengono mediati ai giovanissimi attraverso eroi che impersonificano le dimensioni valoriali più condivise del momento, sintetizzandole ed enfatizzandole per il pubblico dei più giovani.

Un'osservazione retrospettiva degli eroi dei personaggi della tv dei ragazzi consente di tracciare una storia dei miti adulti strettamente correlati agli eroi dei bambini che li impersonificano per i bambini.

Verso la fine degli anni sessanta e fino alla metà dei settanta quando, in un crescendo che ebbe il suo apice nella conquista della luna, la mitologia degli adulti era tutta incentrata sui viaggi interstellari, sulla ricerca di nuove forme di vita intelligenti fuori dal sistema solare, sulle possibilità sconfinite delle nuove tecnologie, ma soprattutto sulle capacità straordinarie dei computer – “macchine pensanti” –, la trasposizione di questo credo collettivo adulto per i bambini è stata l'antropomorfizzazione del computer. Che altro sono stati Atlas Ufo Robot e Mazinga se non la personalizzazione di questa mitologia?

Il mito del computer finì quando da un “fine”, l'elaboratore elettronico, divenne per tutti un “mezzo”, quando si diffuse nelle case al punto da essere consacrato da Time come l'“uomo dell'anno” (1981). Da fine a strumento alla portata di tutti, declinò come mito dei grandi e scomparvero anche tra i bambini gli eroi che lo rappresentavano.

All'inizio degli anni Ottanta, forse per rispondere attivamente ai disastri ambientali che preannunciavano l'implosione del nostro mondo, forse per la paura della fine del pianeta, sorsero movimenti ambientalisti, il movimento dei Verdi, per proteggere il nostro universo. Non si trattò di una strategia politica, ma di una nuova forma di solidarietà che si rivelò come un'etica da subito largamente condivisa. Si parlò in quegli anni, per la prima volta a livello di massa, di una nuova possibile utopia: una solidarietà sociale globale, scaturita dal bisogno comune di difendere e tutelare il pianeta: “la nostra unica terra patria” (cfr. Edgar Morin Terra Patria ed Cortina 1995). Quando l'ecologia divenne, a cavallo degli anni Ottanta, un “credo” diffuso, allora per i bambini apparvero sugli schermi personaggi che popolavano sottoboschi e sottomari: Memole, Snorkies, Puffi, l'Ape Maia e l'Ape Magà. Non era forse una mitica arcadica resa immediatamente godibile? E l'ecosistema non aveva forse trovato come garanti i nuovi gnomi?

Al trionfo del narcisismo degli anni Ottanta, condiviso dai più come una cultura del benessere personale, come attività e come fine ultimo e teorizzata come un ritorno al soggetto e un riflusso verso il proprio privato,

ha corrisposto una mitologia per giovanissimi orientata su valori personalistici, intimisti e sentimentali. L'io e il suo benessere assurgono in quegli anni a nuova utopia.

Più tardi, quando alla fine degli anni Ottanta sono caduti i muri e con essi sono entrate in crisi definitivamente le grandi ideologie, l'Occidente ha cominciato a cercare un nuovo assetto fatto di alleanze politiche e di democrazie fondate su nuovi equilibri. Il disorientamento per la mancanza di utopie opposte, vissuto dal mondo adulto si è proiettato, anche in questo caso, sull'immaginario predisposto per i bambini, con l'ideazione di storie in cui il potere aveva perso il suo fine utile rispetto ad uno scopo ed aveva assunto la logica di esistere, strategicamente, solo fine a se stesso. I Power Rangers e Sailor Moon sono un esempio eclatante di questa mitica.

Verso la metà degli anni 90 l'ambiguità è apparsa come l'elemento più evidente del nostro contesto culturale, e ciò non solo nella moda, ma anche nella ricerca dell'indefinito, come stile e nella commistione come attitudine politica.

Ranma, l'eroina di quegli anni, quando passa sotto la fonte magica diventa un ragazzo e se ci ripassa diviene una ragazza. Che dire di questa doppia identità, di questi doppi ruoli contestuali del maschile e del femminile che riscossero subito tanto successo di pubblico? La teoria del gender era ancora lontana, ma l'immaginario collettivo specchio e lente del reale aveva in questo caso percorso i tempi.

Più recentemente, l'implosione dei valori che avevano reso forte l'occidente sembra far emergere una depressione diffusa alla quale si reagisce con un egoismo cinico. Il mobbing nella vita del lavoro da un lato e i Simpson dall'altro sono state realtà e rappresentazioni di una nuova quotidianità.

La presenza della donna nel lavoro e nella vita, accompagnata da ricerche di mercato che hanno messo in evidenza come le bambine contemporanee sono meno disponibili a identificarsi in eroi maschili, ha dato luogo ad una impennata di personaggi femminili nel mondo televisivo e dei videogiochi che esaltano miti femminei di forza, capacità, intraprendenza.

Ciò che emerge in definitiva dall'analisi dei miti e delle visioni del futuro della realtà fantastica promossa dalla televisione, dal cinema, dai videogiochi rimante legata, comunque, agli stilemi della tradizione. I maschi continuano ad essere egemoni numericamente sulle femmine, sono prevalentemente americani, appartengono alla middle-class, gestiscono un potere che non si discute ne che è stato loro conferito. Il loro ruolo apparente è quello di difendere e di aiutare e le loro modalità espressive sono coraggiose e intraprendenti. Il loro difetto: la quotidianità e la ripetitività dei comportamenti, è anche la loro virtù. Continuano sempre uguali

a loro stessi diffondendo l'effimera sicurezza dovuta alla loro prevedibilità. Di fatto, nel fare compagnia ai bambini di tutto il mondo non li inquietano mai, tutt'al più, ogni tanto un piccolo fremito serve a convalidare l'assunto che tutto resti come sta. Il successo è garantito perché funzionale a tutti i sistemi.

Che sia la prova della fine dell'utopia?

Quando apparve nel 1516 *L'Utopia* di Tommaso Moro voleva, secondo i più, esprimere il sogno rinascimentale di una società perfetta, in cui la cultura avrebbe dovuto regolare la vita degli uomini, rendendoli felici. Una rappresentazione mentale espressa attraverso il racconto di viaggio di Itlodeo - dal greco: colui che racconta bugie - che descrive *eutopeia*, giocando sull'ambiguità della parola greca ottimo luogo o non luogo. L'attualità del testo è in questa doppia accezione che induce a pensare che un luogo perfetto non sia da nessuna parte. Quella straordinaria 'isola che non c'è' è formata da cinquantaquattro città ben governate da capaci magistrati e popolata da abitanti che non lavorano più di sei ore al giorno, producendo tutto ciò che serve per vivere, prelevando dai granai comuni secondo le proprie necessità. Si tratta di individui tolleranti, pacifici, privi di avidità, che non hanno altri bisogni, se non quelli che soddisfano facilmente nella vita comunitaria, rispettando le regole e adeguandosi anche ad una condivisa limitazione delle nascite. Che fanno? Leggono, studiano e, di fatto, diremmo oggi, realizzano l'ultima tappa dei bisogni di Maslow: la ricerca e la realizzazione di sé. Cosa resta di questo sogno straordinario nell'inconscio collettivo 500 anni dopo? Viviamo forse, in Occidente, nel paese della cuccagna? Abbiamo raggiunto una condizione così diffusa di benessere da aver perso anche il desiderio? Abbiamo abdicato all'antropocentrismo umano a causa dell'ambiente e dell'intelligenza artificiale? Quali modelli politici, quali interpretazioni filosofiche, quali ragioni sociologiche possono interpretare le nuove utopie? Il libro cerca di rispondere ai profondi interrogativi che inquietano la contemporaneità tracciando la portata ereditaria delle utopie pregresse, individuando ipotesi per le nuove globalizzazioni, mettendo in evidenza il ruolo dell'utopia nel totalitarismo, nella religione, nella tolleranza, nel dialogo, nel mutamento sociale, nei miti, nella metafora, con l'intento di cogliere lo status dell'individuo nella società della conoscenza che tenta di superarlo.

Marina D'Amato è professore ordinario di Sociologia presso la Facoltà di Scienze della Formazione di Roma Tre. Insegna anche nelle università di Parigi Sorbona René Descartes, Nanterre, Vincennes. Coordina il comitato Recits, Fiction et Société dell' AISLF, di cui è membro del direttivo. Collabora con istituti nazionali e centri internazionali di ricerca (Francia, Germania, Belgio) sui temi dell'immaginario, della comunicazione, delle politiche culturali e dell'infanzia. Tra le sue pubblicazioni più recenti: *Ragioni e Sentimenti*, Roma TrE-Press, 2016; *Ci siamo persi i bambini*, Laterza 2014; *La mafia allo specchio*, FrancoAngeli 2013; *Musei e identità sociale*, Le Lettere 2012; *Finzioni e mondi possibili*, Universitaria 2012; *Telefantasie*, FrancoAngeli 2007.