

CARLO ALTINI

Il realismo dell'utopia antica e l'utopismo del realismo moderno

1. *L'utopismo del realismo moderno*

Machiavelli, Hobbes e Spinoza presentano le loro opere (*Il Principe*, 1513; *De cive*, 1642; *Trattato politico*, 1676) come una critica delle astratte teorie filosofiche, antropologiche e politiche su cui i pensatori classici hanno fondato la costruzione dei loro modelli normativi e delle loro città ideali. Questi autori – come altri della prima modernità, da Guicciardini a Botero e Naudé – dichiarano esplicitamente di opporsi in modo radicale a qualsiasi prospettiva utopistica, considerata puramente immaginativa, oltre che ingannevole, in favore di una considerazione *realistica* della natura umana e della storia politica. Le utopie dei pensatori classici – in particolare Platone e Aristotele – sono totalmente incapaci di produrre teorie filosofiche e politiche in grado di realizzare l'«architettonica» della città, in quanto fondate su concezioni errate della natura umana: le passioni e le azioni degli uomini devono infatti essere analizzate nella loro concreta realtà, non alla luce di astratti pregiudizi o di fantasiose teorie. Lo scopo, come afferma anche Francis Bacon elogiando la lezione di Machiavelli, è quello di comprendere gli uomini nel loro *essere*, non nel loro *dover essere*: «Noi dobbiamo ringraziare Machiavelli e gli scrittori come lui, che apertamente e senza infingimenti dicono quello che gli uomini di solito fanno, non quello che debbono fare. Non sarebbe, infatti, possibile riunire in una sola persona la prudenza del serpente e l'innocenza della colomba, se questa persona non conoscesse a fondo la natura stessa del male. Senza questa conoscenza la virtù non avrà né difesa né salvaguardia sufficiente. Anzi, in nessun modo potrà il buono correggere ed emendare il cattivo, se non avrà appreso in precedenza tutti i recessi e le profondità della malizia umana»¹. La conoscenza – tanto quella della natura, quanto quella della morale – deve servire all'azione, non alla contemplazione: ciò che è vero è anche utile, e viceversa. Nessuna utopia può pertanto servire al miglioramento delle condizioni del genere umano, al contrario delle teorie politiche che si fondano su un'analisi realistica delle passioni:

1. F. BACON, *Della dignità e del progresso delle scienze*, in ID., *Opere filosofiche*, a cura di E. De Mas, Laterza, Bari 1965, vol. 2, pp. 391-392.

I filosofi pensano che gli affetti dai quali siamo combattuti siano dei vizi e che gli uomini vi cadano per colpa loro. Per questo solitamente ne fanno argomento di riso, di compianto o di rampogna, e quelli che vogliono fare più mostra di santità lanciano maledizioni. Credono così di fare qualcosa di divino e di toccare il culmine della saggezza, mentre tutto quel che sanno fare è lodare in mille modi una natura umana inesistente e fustigare quella che c'è davvero. Non concepiscono gli uomini per come sono, ma per come li vorrebbero: con la conseguenza che, nella maggior parte dei casi, scrivono della satira al posto dell'etica, e non sanno mai elaborare una politica applicabile alla pratica, ma solo finzioni chimeriche o istituzioni realizzabili in Utopia, o nel famoso secolo d'oro dei poeti, dove peraltro non ce n'è alcun bisogno. Siccome dunque si ritiene che, fra tutte le scienze applicate, la teoria politica sia la più discrepante dalla propria pratica, nessuno meno dei teorici, ovvero dei filosofi, è stimato idoneo a reggere le sorti della repubblica. Si ritiene d'altro canto che i politici tendano ad ingannare gli uomini piuttosto che a curarne gli interessi, e che siano più astuti che saggi. In effetti essi sanno per esperienza che ci saranno vizi finché ci saranno uomini [...]. È peraltro indubbio che proprio i politici hanno scritto sulle questioni politiche con risultati assai migliori che non i filosofi. Ammaestrati dall'esperienza, essi non hanno infatti insegnato mai nulla che fosse distante dalla pratica [...]. Nel rivolgere, dunque, la mia attenzione alla politica, non mi sono proposto di scoprire soluzioni nuove e inaudite, ma soltanto di dimostrare con ragionamento certo ed esente da dubbio quelle che meglio si accordano con la pratica, o di dedurle dalla stessa condizione della natura umana; e per studiare quanto attiene a questa scienza con la stessa libertà d'animo che ci è solita negli studi matematici, mi sono fatto regola scrupolosa di non irridere né compiangere né deprecare le azioni umane, ma di comprenderle: e dunque ho considerato gli affetti umani, come l'amore, l'odio, l'ira, l'invidia, la presunzione, la compassione e tutti gli altri moti dell'animo non come vizi della natura umana, ma come proprietà che le appartengono².

Questo passo di Spinoza è rappresentativo della direzione realistica impressa anche da Machiavelli e Hobbes alla filosofia politica moderna, che equipara l'utopia alle fantasie spiritualistiche tipiche delle dottrine scolastiche e aristoteliche. Ma, nonostante questa sia la direzione entro cui si muove principalmente il pensiero politico moderno, non è fuori luogo affermare che tutto non è così chiaro e univoco³. L'utopia rappresenta infatti anche un altro aspetto della cultura moderna, cioè il *progresso* nel suo sforzo verso l'emancipazione dell'individuo dai legami tradizionali, in vista della realizzazione di una società garante di giustizia e libertà: il carattere desiderante dell'utopia rimanda a una concezione «aperta» dell'agire individuale e sociale, disponibile al mutamento contro ogni immagine dell'esistente cristallizzata in una concezione deterministica della realtà. Ecco dunque il motivo

2. SPINOZA, *Trattato politico*, a cura di P. Cristofolini, ETS, Pisa 1999, pp. 27-31.

3. Sulla complessità storica e teorica dell'idea di utopia cfr. C. ALTINI (a cura di), *Utopia. Storia e teoria di un'esperienza filosofica e politica*, il Mulino, Bologna 2013.

per cui l'utopia – sia essa un progetto di legislazione sociale o un viaggio immaginario, un laboratorio di esperienze o un modello di sovranità – si accompagna alla concezione illuministica dell'*homo faber* che considera la «vita in comune» come un compito poetico da ordinare e razionalizzare secondo un progetto dato a priori. Utopia non significa una fuga dalla realtà, perché rimanda alle possibilità di mutamento insite nel reale, allo scopo di realizzarle attivamente: non a caso, proprio Bacon, colui che elogia Machiavelli per il suo sguardo realistico sulle vicende umane, è anche uno dei massimi scrittori di utopie in età moderna, tanto che nella *Nuova Atlantide* (1626) è rappresentata al massimo grado l'essenza costruttivista e progressista della filosofia moderna. In quest'opera Bacon propone un progetto di riforma sociale fondato su una rifondazione del sapere: nell'immaginaria isola di Bensalem ogni attività è rivolta al progresso della conoscenza e la scienza è posta al servizio della pace e del benessere. La centralità del nesso tipicamente moderno tra utopia, attivismo socio-politico e fiducia nel progresso risulta dunque evidente. Del resto, la storia dell'utopia in età moderna inizia con Thomas More sostanzialmente insieme alla storia del realismo politico, avviata da Machiavelli. L'utopia, il disegno della città immaginaria e perfetta in vista di una sua concreta realizzazione (o, almeno, in vista di una profonda riforma della società esistente e delle sue istituzioni), assume infatti caratteristiche definite nel famoso libro *Utopia* (1516), in cui il termine viene introdotto per la prima volta allo scopo di designare una comunità ideale: con questo neologismo More intende evidenziare la duplicità di senso tra luogo inesistente (dal greco *ou-topos*), luogo senza luogo (*a-topos*) e luogo ottimo (*eu-topos*).

Nella storia della cultura moderna è diventato però dominante un modo particolare di guardare alle utopie, che non è né di completa adesione (come nella corrente di autori utopisti che si sviluppa da More a Campanella, da Fourier a Proudhon), né di critica radicale (come nella linea anti-utopista che porta da Machiavelli a Lenin): è il caso del riformismo dei pensatori illuministi (da Diderot a Voltaire, da Condorcet a Beccaria e Kant) permeato da una forte volontà rinnovatrice, tanto da giungere a sottolineare l'importanza della ragione, dell'esperienza e della libertà per l'emancipazione del genere umano. Lo scopo principale dello «spirito» dell'illuminismo consiste nel favorire il progresso dell'umanità, cioè il passaggio da uno stato di ignoranza e miseria a una condizione di conoscenza e felicità attraverso l'«illuminazione» resa possibile dall'uso sistematico della ragione in tutti gli aspetti della vita umana (politica, economia, religione, scienza) e dall'incremento dei saperi empirici e delle arti pratiche. Il processo di «rischiaramento» della condizione umana è necessario per il rinnovamento delle società europee soggiogate dai poteri autoritari, dalle gerarchie ecclesiastiche e dai saperi tradizionali: la soluzione non consiste però nell'attuazione di un progetto rivoluzionario, ma in un graduale progresso civile guidato da un riformismo moderato, attivo in ogni settore della vita associata (dalle istituzioni politiche alla legislazione penale,

dall'amministrazione pubblica agli apparati militari, dalla leva fiscale all'attività commerciale, dalla proprietà fondiaria all'educazione scolastica). «Portare la luce» significa affrancare l'umanità dalla schiavitù del fanatismo, del dispotismo, della superstizione e del pregiudizio in vista di una nuova società da erigere laicamente in *questo* mondo e avendo come guida la ragione, lo spirito critico e la tolleranza, che costituiscono i fondamenti del progresso verso la pace e la prosperità. Questo «spirito» dell'illuminismo è dunque ciò che costituisce il fondamento della fiducia moderna nel progresso.

La fiducia nel progresso si consolida sia sul piano socio-politico, sia sul piano tecnico-industriale, soprattutto nel corso dell'Ottocento, sempre in chiave di critica della società esistente e di rigenerazione morale dell'umanità. In Europa fioriscono infatti movimenti socialisti (così come quelli dei «nuovi liberali» quali Thomas Hill Green) che si confrontano con le questioni determinate dal prorompente sviluppo dell'industria capitalistica. Tali movimenti non rifiutano la società industriale in quanto tale, ma criticano le modalità con le quali tale società viene concretamente realizzandosi, visto che produce enormi disuguaglianze di distribuzione del reddito: l'organizzazione capitalistica della nuova economia deve dunque essere sottoposta a un progetto di ristrutturazione generale, così da prefigurare l'avvento di una società futura in cui i benefici della produzione possano andare a vantaggio dell'intera comunità, non solo dei borghesi e dei capitalisti, in modo da migliorare lo *status* dei lavoratori. Infatti sono proprio le drammatiche condizioni di vita degli operai dell'industria manifatturiera a costituire l'esperienza dalla quale prende spunto Robert Owen per formulare e attuare un radicale progetto di riorganizzazione sociale, allo scopo di risolvere le profonde ingiustizie del sistema capitalistico, fondato sullo sfruttamento delle classi subalterne. Di fronte a questa drammatica realtà, Owen non si limita a un elogio dei sentimenti filantropici, perché decide di trasformare il suo opificio in una comunità in cui sperimentare una nuova organizzazione industriale, migliorando condizioni e orari di lavoro, garantendo salari dignitosi e liberando i minori dalla servitù lavorativa.

Numerosi sono i progetti di riforma sociale e politica fondati sulle opportunità offerte dalla nascente società industriale, ma è soprattutto in due autori – Saint-Simon e Fourier – che essi assumono la forma dell'utopia. Per Saint-Simon (*L'industria*, 1817-1818) la nuova società – portatrice di felicità sociale, di ricchezza e di prosperità – deve essere fondata sull'industria: una nazione non è che una grande società industriale il cui scopo è il soddisfacimento dei bisogni dei cittadini. Interesse comune degli industriali e dei lavoratori consiste nell'espansione della ricchezza nazionale da dividere utilizzando un'equa redistribuzione delle risorse. Ma tutto ciò non può avvenire se l'amministrazione della cosa pubblica non viene affidata agli industriali con il preciso intento di espandere l'attività produttiva, possibile solo grazie alla cooperazione tra tecnici, scienziati, intellettuali, industriali e lavoratori. Questo nuovo modello sociale ha però un nemico da sconfiggere: le vecchie classi

aristocratiche ancora oziose, parassitarie e improduttive. Per Saint-Simon, dunque, l'antagonismo tra le classi sociali non è interno al modello capitalistico (operai contro borghesi), ma caratterizza la differenza tra il vecchio sistema feudale e il nuovo industrialismo.

Una tensione ancor più utopica caratterizza la critica della società borghese elaborata da Fourier (*Teoria dell'unità universale*, 1822-1823) a partire da una riflessione sulla struttura delle passioni e dei desideri umani. L'essere umano tende per natura alla concordia e all'unità con i suoi simili: l'antagonismo sociale tra lavoratori e borghesi è dunque responsabilità della struttura sociale capitalistica che, promuovendo uno spirito di concorrenza, disegna un mondo in cui viene impedito lo sviluppo naturale delle passioni umane (soprattutto la cooperazione). L'unico rimedio a questa situazione è quello già indicato da Saint-Simon: lavoro, industria, scienza e tecnica. Ma, a differenza di Saint-Simon, Fourier non crede che il processo di redistribuzione della ricchezza e di riequilibrio sociale possa avvenire semplicemente consegnando il timone dello Stato agli industriali. Una tale rivoluzione può avvenire solo costruendo nuove associazioni nelle quali poter ricreare l'armonia perduta attraverso il libero corso delle passioni umane, per natura tese alla concordia. Tali associazioni – definite «falansteri» – sono grandi edifici sociali adatti alla vita collettiva in cui gruppi di lavoratori possono liberamente associarsi per svolgere le attività preferite, da quelle manuali a quelle artistiche. Nei falansteri – vere e proprie comunità di vita e cooperative di lavoro in cui viene avviato il processo di socializzazione dei mezzi di produzione e dei beni prodotti – non esiste sfruttamento e il principio di giustizia consente a tutti il pieno soddisfacimento dei bisogni.

I modelli delineati da Saint-Simon e Fourier sono senza dubbio utopie legate alla nuova fiducia nel progresso morale, civile, politico, tecnico ed economico. Tali utopie, però, contengono in sé qualcosa di sinistro, che sembra mettere in discussione la stessa idea di progresso. È nota del resto l'ambivalenza, o l'ambiguità, del concetto di progresso⁴, su cui Karl Löwith – tra molti (da Nietzsche a Heidegger, da Sorel a Spengler, da Carl Schmitt a Leo Strauss) – ha proposto una riflessione allo stesso tempo filosofica, teologica e politica in grado di illuminare l'incrocio tra la dimensione utopistica e realistica del pensiero politico moderno qui indagato. L'idea di progresso è l'esito della moderna filosofia della storia, che trae origine dalla fede biblica in un *compimento* futuro e termina con la secolarizzazione del suo modello escatologico, cioè con la sostituzione della fede nella provvidenza con la fede nel progresso. Da Agostino a Burckhardt – passando per Bossuet, Condorcet, Voltaire, Schlegel, Hegel, Comte, Marx e altri – la filosofia ha sempre più «mondanizzato» il fine della storia e ha infine secolarizzato l'idea di progresso. Per il cristianesimo originario la storia assume un'importanza decisiva solo in quanto Dio si è rivelato

4. Cfr. R. KOSELLECK, CH. MEIER, *Progresso*, trad. it., Marsilio, Venezia 1991.

in un individuo storico, ma la grazia e la salvezza sono sempre indipendenti da qualsiasi contesto storico. Questa verità della fede cristiana originaria è però stata dimenticata già con le molteplici trasfigurazioni della teoria di Gioacchino da Fiore: Löwith sottolinea che la filosofia della storia si è appropriata in senso anti-cristiano (ma in realtà conservandone *in toto* il modello) dell'aspettativa cristiana di un fine e di un compimento futuro, rifiutando allo stesso tempo la fede nell'*eschaton*. Il fine trascendente dell'uomo, la grazia divina come *summum bonum*, ha ceduto il posto a un fine immanente, il *perfezionamento* del mondo; in una parola, all'utopia realizzata nella storia⁵. L'applicazione mondanizzata dei principi cristiani alle cose del mondo e la fede secolarizzata di essere stati creati a immagine di Dio, con la speranza in un futuro regno divino, hanno condotto, nella modernità, a una disposizione spirituale interamente rivolta al futuro, con la conseguenza di un'esaltata volontà creatrice e conquistatrice, guidata dalla certezza di conoscere il fine e il senso ultimo della storia. Per i Greci, invece, il mondo naturale non è stato creato *ex nihilo* per l'uomo, perché esiste per sé *ab aeterno*: lungi dall'essere il vertice del mondo, l'essere umano è parte della natura ed è in relazione di dipendenza con tutte le altre entità del mondo naturale. È pertanto necessario che dall'antropocentrismo di matrice biblica, poi secolarizzato nell'idea di progresso, si ritorni al «cosmocentrismo» di matrice greca, che impedisce la costruzione di un'immagine dell'essere umano come dominatore del mondo. Per Löwith il problema non è solo filosofico, è anche antropologico e sociale: l'ottimismo del progresso civile e l'incremento delle scienze naturali non hanno previsto che il progresso possa anche incatenare l'essere umano, costruendo intorno a lui ciò che Max Weber ha chiamato «gabbia di acciaio». Ma, se il problema del progresso è anche antropologico e sociale, oltre che filosofico, per Löwith è filosofico *tout court* il fondamento di questo problema. Per questo motivo rimane centrale la revisione della concezione moderna del tempo (quella «lineare» determinata dal cristianesimo) e il recupero della concezione «ciclica» dei Greci: l'accadere del tempo non può che essere pensato secondo un sistema naturalistico che descrive la struttura del cosmo ordinato secondo leggi necessarie e immutabili. Per i Greci anche l'evento umano è inscrivibile all'interno di un ciclo eterno da contemplare (*theorein*): la legge cosmica del divenire e del fluire delle cose costituisce il modello per la comprensione della storia, visto che le vicende umane si inseriscono in un sistema ciclico necessario. Il modello lineare moderno è invece determinato dalla concezione ebraico-cristiana del tempo, per la quale la storia significa anzitutto il divenire della salvezza: il messianismo ebraico e l'escatologia cristiana riposano infatti sulla stessa concezione lineare della storia. L'accadere storico ha un inizio *ex nihilo*, ossia con la creazione, e si sviluppa sotto la guida della Provvidenza fino al suo compimento. Il cristiano crede in una fine che

5. Cfr. K. LÖWITH, *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, trad. it., Edizioni di Comunità, Milano 1963.

restituisce significato al passato: ogni evento può essere letto in vista dell'avvento del Regno di Dio, in cui il mondo sarà finalmente redento. Questo modello ebraico-cristiano, secolarizzato nelle concezioni moderne del tempo lineare, costituisce il presupposto teologico della dinamica del progresso:

Progresso può esserci soltanto in un tempo che è per essenza futuro. In un eterno presente, sviluppo e progresso sono superati. La moderna coscienza storica è contraddistinta, al contrario del senso classico e letterale del termine di *Historie*, dal fatto di vivere interamente del futuro e perciò di vivere nel timore e nella speranza. L'attesa del futuro è l'elemento in cui galleggia la volontà di progresso. La questione decisiva di fronte al nostro essere invasi dal futuro parrebbe dunque soltanto questa, se il tempo del mondo sia sempiterno, a differenza del tempo finito dell'uomo. Ma anche di questo tempo finito non si può parlare in termini significanti se si esclude la possibilità di un tempo eterno. Solo quando vi fosse qualcosa come un tempo sempiterno del mondo, senza principio e senza fine, in cui sempre qualcosa di nuovo sorge mentre altre cose scompaiono, il progresso perderebbe l'importanza sproporzionata che oggi ha per noi, che non conosciamo nulla che permanga⁶.

Alla luce dell'ambiguità dell'idea di progresso è più facilmente comprensibile la complessità della presenza dell'utopia nel pensiero politico moderno e, soprattutto, il carattere ambivalente che attraversa questa presenza. Numerosi sono infatti i modelli utopici che si presentano nella filosofia e nella letteratura tra XVII e XIX secolo, ma in molti di essi – almeno fin da *La città del sole* (1602) di Campanella – emerge un problema che caratterizza larga parte della letteratura utopica, che per questo è esposta alle facili critiche di coloro che mirano a tutelare l'individualità e a combattere ogni forma di potere «totalitario»: in molti modelli utopici, infatti, la ricerca della giustizia e dell'eguaglianza sembra passare attraverso la costruzione di un sistema di controllo onnipervasivo, in grado di rendere l'essere umano una «casa di vetro», senza alcuna salvaguardia della dimensione privata o delle scelte individuali. Le utopie determinate dalla possibilità di un progresso futuro non sono dunque portatrici solo di pace, benessere e felicità. Già nel XIX secolo emergono utopie che in realtà sono distopie, ma è soprattutto nel XX secolo che le tragedie belliche e le preoccupazioni legate allo sviluppo scientifico e tecnologico determinano il diffondersi di angosciose utopie negative, evidenziando la crisi dell'idea di progresso (di cui erano già consapevoli Leopardi, Schopenhauer e Nietzsche), non perché irrealizzabile ma perché realizzato: da Herbert George Wells (*Un'utopia moderna*, 1905; *Il nuovo ordine mondiale*, 1939) a Aldous Huxley (*Il mondo nuovo*, 1932), da George Orwell (*1984*, 1948) a Ray Bradbury (*Fahrenheit 451*, 1953) e Philip K. Dick (*L'uomo nell'alto castello*, 1965) emerge l'immagine di un mondo

6. K. LÖWITZ, *La fatalità del progresso*, in ID., *Storia e fede*, trad. it., Laterza, Roma-Bari 1985, pp. 169-170.

gestito tecnocraticamente, con esseri umani programmati biologicamente in vista della funzione sociale che devono svolgere rigidamente; oppure l'immagine di una società totalitaria sorvegliata da un «Grande Fratello» che fonda il proprio potere non solo sulla violenza, ma anche sul consenso indotto da un dominio ipnotico dei *mass media* sulle coscienze.

Il rovesciamento dell'utopia in distopia non è tuttavia casuale. Con il progressivo avvento della scienza moderna l'ambiguità dell'utopia viene infatti sempre più soppiantata da una concezione deterministica volta alla realizzazione della società migliore, in particolare da una vocazione attivistica che mira a costruire il «paradiso in terra» senza lasciare spazio al caso. La realtà storica irrazionale e degradata viene contrapposta a un progetto di costruzione sociale, meditato, coerente nella propria logica interna, con caratteri di trasparenza, autosufficienza e prevedibilità, di controllo assoluto e perciò non perfezionabile, statico, definitivo. Se dunque è evidente il carattere critico e contestativo del progetto utopico, esso sembra peraltro costruito in forma di razionalità compiuta e quindi potenzialmente totalitaria, ideologica, intollerante verso il dissenso. Una volta collegata l'utopia a questa modalità moderna di progettazione si chiarisce anche il suo rapporto con il messianismo, di cui rischia di rappresentare una secolarizzazione, poiché ne abolisce il riferimento alla trascendenza a favore di una redenzione tutta umana. Emerge qui in evidenza il rapporto problematico dell'utopia moderna con la filosofia della storia e con la scienza: l'utopia tende infatti a identificarsi con un'immagine progressiva e ottimistica della storia, vista come un laboratorio di esperienze anche di tipo tecnico-sociologico. Romanticismo, idealismo, positivismo e marxismo condividono il mito della fattibilità umana della storia e quindi anche questa accezione attiva e progettuale dell'utopia. Non sognatori, ma ingegneri di società sperimentali sono Saint-Simon, Fourier e, per certi aspetti, anche Marx, che dissimula l'utopia in una verità scientifica sorretta dalla razionalità della storia. L'utopia si svuota del carattere alternativo, l'impossibile appare fattibile; fiorisce una creatività utopico-pragmatica che sogna di risolvere tecnologicamente i conflitti sociali ma che, in realtà, apre la strada alle società totalitarie e agli incubi delle distopie. Questa utopia intesa come fine realizzato, risoluzione definitiva della storia, è sottoposta a critica da parte della prospettiva liberale (in particolare da Talmon, Popper, Hayek e Dahrendorf), che la connette all'organizzazione sociale totalitaria: la creatività utopica sembra appartenere a un universo reificato in cui la tecnica si incarica di portare a compimento il progetto di omologazione culturale.

Nonostante ciò, il pensiero utopico non scompare e, anzi, sembra prendere consapevolezza dei pericoli insiti nell'interpretazione meccanicistica e deterministica dello spirito utopico per elaborare modelli di utopia connessi alla categoria filosofica di «contingenza». Ernst Bloch, autore di *Spirito dell'utopia* (1918) e *Thomas Müntzer teologo della rivoluzione* (1921), propone una visione del comunismo come progetto di salvezza dell'essere umano in grado di riscattare la condizione di

miseria sofferta dagli oppressi e dai perseguitati, contro ogni forma di autoritarismo. Bloch rilegge dunque il marxismo in chiave utopistico-escatologica rivalutando, più che il progetto politico conclusivo, la carica di libertà, desiderio, speranza che contesta la positività della società occidentale scientista. Ma anche Walter Benjamin (*Tesi di filosofia della storia*, 1940) e Herbert Marcuse (*Eros e civiltà*, 1955; *L'uomo a una dimensione*, 1967) recuperano la dimensione di un'utopia che si delinea nella negatività e che, pur aspirando a una sintesi conciliativa, non la realizza, rimanendo aperta, incompiuta: la teoria critica nega la continuità progressiva, esigendo un salto utopico tra ragione e realtà in cui si inserisce la libertà come contingenza, come possibilità. Tramite la rinuncia all'utopia realizzata, Marcuse afferma infatti l'importanza della negazione *determinata* dell'esistente, in modo da individuare le possibilità reali racchiuse nel presente: l'utopia è un esercizio critico negativo che demistifica la pretesa necessità del reale. Senza dubbio in molti casi le utopie si sono dunque trasformate in feroci distopie che hanno mirato addirittura alla trasformazione della natura umana; tuttavia, questo non è un buon motivo per smettere di guardare al futuro con la chiave della «possibilità» e non con quella della «necessità». Senza utopia non esisterebbe, infatti, tensione verso il mutamento.

2. *Il realismo dell'utopia antica*

Nella filosofia greca classica il problema dell'utopia – intesa come ricerca del regime migliore – si pone in forme che indicano il carattere paradossale e conflittuale del rapporto tra filosofia e politica. Infatti, al contrario di quanto si pensa comunemente, l'utopia non appartiene *tout court* al pensiero filosofico-politico della Grecia classica, che contiene in sé una spiccata attitudine al realismo politico, evidente nelle lezioni dei sofisti Gorgia e Protagora (così come nelle commedie di Aristofane o nella storiografia di Tucidide): inoltre il paradigma dell'utopia non appartiene, in senso stretto, nemmeno alle formulazioni teoriche di Platone e Aristotele che, pur alla ricerca della costituzione migliore, non mirano a costruire «nei fatti» una città ideale. Del resto, è lo stesso termine «utopia» che non esiste, perché è solo con Thomas More che verrà coniato. Naturalmente sarebbe assurdo negare l'esistenza, nella filosofia greca, di una tensione alla definizione dei caratteri fondamentali della città ideale, tanto che la stessa operazione di More nasceva esplicitamente dal rinnovato interesse del Rinascimento per la *Repubblica* di Platone, che apparteneva a un genere letterario che non aveva goduto nell'antichità di una classificazione univoca: dalla *politeia en logois keimene* di Platone⁷ si passava infatti all'*ariste politeia* di Aristotele per finire ai racconti di terre immaginarie di età alessandrina ed ellenistica, dalla Terra di Merope di Teopompo fino all'Isola

7. Cfr. PLATONE, *Repubblica*, 592a-b.

Felice di Giambulo, passando per l'Elissoia di Ecateo e la Panchaia di Evemero. La questione del regime migliore e della buona costituzione era dunque presente nel pensiero greco. Prova ne è il secondo libro della *Politica* di Aristotele in cui si raccolgono i materiali in vista della costruzione teorica di una comunità politica nella condizione migliore possibile: la scelta comprende non solo le costituzioni reali delle città che nell'opinione comune sono considerate ben governate – cioè le cosiddette «costituzioni modello» (Sparta, Creta, Cartagine) – ma anche i progetti teorici di singoli pensatori – e qui la selezione comprende il Platone della *Repubblica* e delle *Leggi*, oltre alle costituzioni elaborate da Ippodamo di Mileto e Falea di Calcedone – a cui si aggiunge l'appendice sui legislatori di singole leggi o di costituzioni.

La vocazione aristotelica a delineare un progetto di comunità ideale si fonda sulla consapevolezza che la città non è un dato naturale immodificabile, ma una creazione artificiale plasmabile secondo le esigenze e le circostanze, che tuttavia non può giungere fino a costruire progetti immaginari o irrealizzabili. Una tale inclinazione «realistica» risulta a prima vista evidente dalla critica aristotelica alle due opere politiche di Platone, *Repubblica* e *Leggi*. Aristotele concentra la sua attenzione solo su alcuni aspetti dei due trattati: la divisione in classi e l'abolizione della proprietà privata in *Repubblica*; il sistema di governo, la quantità di popolazione e la distribuzione della proprietà nelle *Leggi*⁸. Appare però strano che Aristotele trascuri completamente la proposta platonica più clamorosa, quella cioè di affidare il potere ai filosofi o di trasformare in filosofi gli attuali detentori di potere: nella critica di Aristotele il problema si trasforma in quello dell'alternativa tra governo affidato sempre ai medesimi o governo a rotazione tra cittadini liberi ed eguali che si scambiano, secondo regole stabilite, le funzioni di potere⁹. Ridotta a una serie di opinioni senza le argomentazioni che le sostenevano nelle due opere platoniche, si perde così la potente struttura logico-deduttiva che giustificava la visione platonica della nuova città fondata sulla gerarchia del sapere e della competenza: ma questa riduzione risponde perfettamente all'intenzione di Aristotele di dimostrare come la *kallipolis* platonica – sia nella versione della *Repubblica* sia in quella delle *Leggi* – sia irrealizzabile perché non rispondente alle «necessità» pratiche di un'organizzazione politica. Tuttavia, anche se Aristotele giudica non solo impossibile, ma anche non desiderabile, la città ideale di Platone, egli non elimina dai compiti della «scienza politica» la teoria della «costituzione migliore» (*ariste politeia*): al «bravo legislatore e al verace politico» egli richiede non solo la capacità di organizzare la città in base alle condizioni particolari esistenti o secondo criteri di adattabilità generali, ma anche di conoscere quale sia la costituzione che corrisponda in assoluto ai criteri della comunità perfetta. E, sebbene nei libri sesto e settimo della *Politica* sembri

8. Cfr. ARISTOTELE, *Politica*, II.2-6.

9. Cfr. *ibidem*, 1261a22-b6.

mettere in subordine la ricerca della «costituzione più alta che richiede grande corredo di mezzi»¹⁰, orientandosi piuttosto all'analisi e alla correzione dei sistemi politici esistenti, nei due libri finali del trattato Aristotele offre l'abbozzo di una *ariste politeia*, secondo i suoi criteri della comunità politica, che deve rispondere ai requisiti non solo della razionalità, ma anche della praticabilità nel reale: la costituzione migliore avrà bisogno di molti requisiti, ma non richiederà nessuna condizione impossibile, come nel caso della città di Platone.

Il richiamo aristotelico al realismo in chiave anti-platonica è dunque evidente e del resto il dibattito tra Platone e Aristotele in merito alla costituzione migliore è un noto oggetto di studio¹¹, così come nota è la relativa scarsità della letteratura «utopica» nella Grecia classica¹². Ciò che sembra qui necessario approfondire, allora, è l'analisi dell'effettiva posizione di Platone sulla realizzabilità dell'«utopia»: si tratta di un'analisi che porta a individuare una profonda distinzione tra la *filosofia* greca e la *cultura* greca e a sottolineare la differenza tra la filosofia, da un lato, e la politica e la religione (entrambe espressione della comunità), dall'altro. Questa differenza strutturale genera, nel discorso filosofico platonico, un realismo politico che rende impossibile pensare la filosofia come strumento per la realizzazione concreta di un mondo migliore, tanto più in presenza di una concezione ciclica – e non lineare – del tempo. Proprio nella *Repubblica*, la filosofia non costituisce la strada maestra per la realizzazione della città ideale, ma è la chiave per l'indagine critica sulla natura *transpolitica* della giustizia e per la definizione dei limiti entro i quali può effettivamente svolgersi l'azione politica. Ciò che gli uomini fanno e dicono nella vita comune è contraddittorio: sul piano politico all'accordo universale sulla distinzione *linguistica* tra giusto e ingiusto non segue l'accordo sul *contenuto* del giusto. Le opinioni contraddittorie sulle cose politiche rendono necessaria un'indagine filosofica attraverso la quale si possa cercare di comprendere la natura delle cose politiche. La filosofia è pertanto il tentativo di sostituire le opinioni sulle cose con la conoscenza delle cose, ma le opinioni sono ciò su cui si reggono le città nella loro vita sociale e politica: per questo motivo la filosofia è un'attività che deve essere giustificata di fronte alle autorità cittadine. Nell'assumere un punto di vista che non è comunemente accettato, la filosofia diventa un'attività «ridicola» ed «estranea» alla *polis*, tanto da determinare o la derisione (come nel caso del Socrate di Aristofane) o, peggio, la possibilità di una condanna penale (come nel caso del Socrate storico). Il radicalismo dell'indagine filosofica – che è ricerca della verità – rende dunque impossibile, almeno in linea di principio, il rispetto dell'appartenenza e della prudenza tipico della politica, che orienta il proprio agire

10. Cfr. *ibidem*, 1288b21-40.

11. Cfr. M. VEGETTI, *Un paradigma in cielo. Platone politico da Aristotele al Novecento*, Carocci, Roma 2009.

12. Cfr. L. BERTELLI, *L'utopia greca*, Utet, Torino 1982.

intorno alle opinioni, non alla verità: filosofia e politica possono vivere solo fianco a fianco, senza annullarsi reciprocamente.

La scoperta della *natura*, che è un termine distintivo all'interno della totalità dei fenomeni, è opera della filosofia, che nasce come ricerca dei «principi» di tutte le cose (cioè tanto delle loro origini quanto dei loro criteri) e come spiegazione alternativa alle narrazioni tradizionali sulle origini e sulle cause dei fenomeni. La nascita della filosofia, con l'elaborazione della distinzione tra conoscenza e credenza, equivale alla nascita di un principio critico nei confronti della tradizione. Allo stesso modo la filosofia politica nasce come ricerca dei «principi» delle cose politiche e quindi come analisi critica del principio in base al quale il bene è la tradizione¹³: l'autorità viene posta in dubbio non appena la filosofia politica abbandona ciò che è ancestrale per ciò che è buono in sé. Prima della filosofia politica, e successivamente *accanto* alla filosofia politica, esiste la vita politica, all'interno della quale gioca un ruolo di primo piano il «costume», cioè il modo di vita particolare della comunità. Questo costume «sovrano» rappresenta la «strada giusta», la cui sacralità è testimoniata dalla sua antichità: la vita prefilosofica ha dunque come suo carattere questa originaria identificazione del bene con la tradizione della propria comunità. Dal punto di vista del «costume» la risposta ai problemi relativi ai «principi» delle cose politiche è data ancor prima del loro sorgere, ed è data dall'autorità morale della tradizione: inoltre, attraverso il carattere vincolante delle narrazioni mitiche delle origini, l'identificazione del bene con la propria forma ancestrale tende a fingersi di origine divina e quindi al di là di ogni possibile indagine critica. La filosofia politica deve invece il proprio carattere all'intransigente *indifferenza* verso tale autorità: il filosofo deve poter contemplare la possibilità che tali vincolanti punti di vista non siano che opinioni comuni e che tali opinioni comuni abbiano la stessa possibilità di essere vere delle più stravaganti opinioni. La sottomissione della filosofia politica a un'autorità significa la sua trasformazione in *ideologia*, cioè in un'apologia dell'ordinamento sociale in questione.

La differenza tra la filosofia e la politica è il cuore della linea argomentativa sulla giustizia delineata da Platone nella *Repubblica*. La conversazione iniziale tra Socrate e Cefalo, il quale è la personificazione dell'autorità naturale fondata sulla deferenza nei confronti della tradizione, rappresenta la difficoltà alla quale è esposta la concezione tradizionale della giustizia: Socrate dimostra infatti, contro l'opinione dell'anziano Cefalo (che considera la dignità della giustizia alla luce delle ricompense e delle punizioni divine), che la giustizia non consiste in via univoca nel dire la verità e nel restituire la proprietà altrui. Risulta pertanto chiaro che il semplice uso legittimo delle cose, anche di quelle per loro natura buone, non è sufficiente a

13. Per un approfondimento dell'interpretazione della filosofia politica classica – in particolare platonica – qui delineata cfr. L. STRAUSS, *Diritto naturale e storia*, trad. it., Il Melangolo, Genova 1990; ID., *La città e l'uomo*, trad. it., Marietti, Genova 2010.

rendere giusto un essere umano: mentre un uso sbagliato è ingiusto, il giusto uso dipende dalla *conoscenza*. Nessun possesso, e nessuna restituzione, è giusto in linea di principio¹⁴. Il posto di Cefalo, che abbandona la conversazione per recarsi a un sacrificio, viene occupato da suo figlio Polemarco, la cui opinione sulla giustizia modifica sensibilmente quella del padre: l'ordine creato dall'autorità tradizionale, proprio perché non ha bisogno né di parole né di ragioni, tende a diventare immediatamente disordine. Polemarco inizialmente afferma che la giustizia consiste nel pagare i propri debiti, per poi correggersi dicendo che consiste nell'aiutare gli amici e nel danneggiare i nemici. Questa posizione può essere considerata una variante dell'opinione che identifica la giustizia con il coraggio pubblico, con la giustizia cittadina, in definitiva con il patriottismo inteso come totale dedizione al bene comune della propria città. In questo caso gli amici diventano i concittadini e i nemici diventano gli stranieri: la giustizia, per come è espressa nelle intenzioni di Polemarco facilmente confutate da Socrate, consiste nella totale dedizione alla comunità di appartenenza¹⁵. La terza e ultima opinione discussa nel primo libro della *Repubblica* è quella sostenuta da Trasimaco, secondo il quale la giustizia è l'utile del più forte, inteso come vantaggio del potere costituito: la giustizia consiste nell'obbedire ai governanti e alle leggi da essi promulgate. Questa tesi ha origine nell'identificazione della giustizia con la *legalità*, quindi nella tacita eliminazione di ogni forma di diritto naturale¹⁶. Se la giustizia coincide con la legalità, la fonte della giustizia sarà la volontà del legislatore, sia esso principe legittimo, tiranno usurpatore o assemblea democratica: per i governanti, pertanto, la giustizia non esiste, dato che il fine delle leggi risiede nel loro vantaggio personale. Contro la tesi di Trasimaco, Socrate afferma che una regola di giustizia, lungi dall'essere inutile, è essenziale per qualunque impresa preveda la cooperazione di più uomini in vista di un fine comune, qualunque esso sia: nessuna associazione, nemmeno quella tra malfattori, può durare se i suoi membri non praticano tra loro norme di giustizia. Da questo punto di vista, però, la giustizia sembra essere solo un espediente per favorire l'ingiustizia: il culmine dell'ingiustizia è il tacito sfruttamento della giustizia per il proprio interesse personale. Tuttavia, per il Socrate di Platone, devono esistere criteri con cui distinguere una banda di malfattori da una città giusta. E inoltre: come distinguere i criteri della giustizia *politica* di una città giusta, che sembrano implicare una certa combinazione di moderazione e coraggio, dai criteri della giustizia dettati dalla ricerca *filosofica*, che non può fare a meno di riflettere sulla differenza tra la giustizia dell'individuo e la giustizia della città? Infatti, viene generalmente accettato che la giustizia, nel suo essere obbedienza alla legge, sia

14. Cfr. PLATONE, *Repubblica*, 328d-331d.

15. Cfr. *ibidem*, 331e-336a.

16. Cfr. *ibidem*, 336c-d, 338c-339b.

buona e salutare: ma l'obbedienza alla legge non è di per sé buona, e nemmeno salutare, visto che la legge può essere cattiva¹⁷.

La legge è in sé contraddittoria: da una parte pretende di essere vera per sua natura, dall'altra si presenta come opinione vincolante della città, e quindi non vera in linea di principio, in quanto effetto di un'opinione e di una decisione politica. Un buon cittadino di una città ingiusta non è un uomo giusto e non è nemmeno un buon cittadino in una città giusta. La giustizia è buona solo se sono buone le leggi. Bisogna pertanto stabilire *che cosa* decide della bontà di una legge, nella consapevolezza che il discorso socratico nella *Repubblica* sembra spostarsi progressivamente verso un concetto di giustizia inteso come benessere dell'anima¹⁸. Una tale idea di giustizia si pone come modello per l'uomo giusto e per la città giusta, ma in se stessa non è possibile in via di realizzazione pratica: la giustizia, in quanto *forma*, è, ma non esiste. Poiché il patriottismo e il rispetto delle leggi non sono beni incondizionati, la perfezione dell'essere umano e quella del cittadino diventano la stessa cosa solo in presenza del regime migliore (un regime desiderabile e possibile, ma la cui realizzazione è estremamente improbabile, esistendo nelle «parole» più che nei fatti). La questione della vita buona non è dunque estranea alla questione del regime migliore, anche se con questa non si identifica: la differenza risiede nell'affinità – ma non identità – tra la virtù dell'essere umano e quella del cittadino, tra l'amore del bene *in sé* e l'amore del *proprio* bene. La virtù dell'essere umano perfetto è superiore alla virtù del cittadino perfetto, perché la prima, al contrario della seconda, è completamente autosufficiente.

La fondazione della città giusta a cui si accinge Socrate presuppone che attualmente non esistano città giuste. Malgrado alla fine del quarto libro della *Repubblica* Socrate abbia assolto il compito che gli era stato richiesto – quello cioè di dimostrare che la giustizia intesa come benessere dell'anima è sempre preferibile all'ingiustizia e che essa è desiderabile non tanto per le sue conseguenze quanto in se stessa – all'inizio del quinto libro la discussione riprende con l'approfondire il tema del comunismo assoluto, inteso come istituzione necessaria per la realizzazione della città giusta: Socrate non può più evitare di rispondere al problema relativo alla *possibilità* della città giusta¹⁹. Tuttavia, la questione a cui Socrate fa ritorno non è la stessa abbandonata in precedenza: la questione che Socrate aveva discusso in precedenza era «se fosse possibile la città giusta», intesa nel senso se essa fosse stata in accordo con la natura umana. La questione cui Socrate ora si dedica è «se è possibile la città giusta», intesa nel senso se essa può essere condotta a esistenza a partire dalla trasformazione di una città attuale. Quest'ultima discussione conferma che l'essere umano giusto e la città giusta non sono perfettamente giusti ma sono

17. Cfr. *ibidem*, 339c-341d, 343c-344c, 347e-354a.

18. Cfr. *ibidem*, 357b-362c.

19. Cfr. *ibidem*, 450b-d, 472b-473b.

solo approssimazioni alla giustizia: solo la giustizia in sé è perfettamente giusta. Nemmeno le caratteristiche istituzioni della città giusta (comunismo assoluto, eguaglianza dei sessi e governo dei filosofi) sono semplicemente giuste. La giustizia in sé non è quindi «possibile»: la giustizia è una «forma», un'«idea», una delle molte «idee». Le idee sono le uniche cose che, strettamente parlando, «sono», cioè sono senza alcuna aggiunta di non-essere; esse sono al di là di tutto ciò che diviene e tutto ciò che diviene si trova tra l'essere e il non-essere.

Platone ritiene dunque che la città giusta possa esistere solo «a parole». Lungi dall'essere un trattato di filosofia politica che mira a delineare la struttura di una giusta associazione politica, la *Repubblica* dimostra l'impossibilità (o, almeno, l'estrema improbabilità) della città giusta²⁰. Del resto, la città ha bisogno della filosofia solo in una forma *moderata*: le cose politiche sono caratterizzate da principi di prudenza nei confronti della tradizione, degli dèi, degli interessi pubblici e privati, di fronte ai quali la filosofia è, e deve essere, indifferente. La filosofia politica è il tentativo di sostituire le opinioni sulle cose politiche con la loro conoscenza: la città invece non può fare a meno di fondarsi su una «nobile bugia». Tutto ciò equivale a riconoscere e a giustificare il carattere moderato, non radicale, delle richieste che possiamo rivolgere alla vita politica: da questo punto di vista il conservatorismo politico sembra essere semplicemente l'altra faccia della medaglia del radicalismo filosofico. La filosofia politica classica non può essere conservatrice, dato che è fondata sulla consapevolezza della superiorità del bene e del nobile sul tradizionale e sull'antico; d'altro canto, essa è consapevole che ogni società politica è una società particolare, chiusa nei confronti dell'esterno, fondata su un «mito» che è credenza, non conoscenza. Agli occhi di Platone, il carattere essenzialmente «utopico» del regime migliore, della città giusta, non rende impossibile, nemmeno per il filosofo, la leale accettazione del «secondo» o del «terzo» regime migliore: la politica non è il regno nel quale poter incondizionatamente realizzare le verità della filosofia. Infatti ogni azione politica, per quanto nobile e virtuosa, deve considerare con serietà la dura necessità cui è sottoposta la vita politica: addirittura, su un punto decisivo (quello delle pratiche militari), la città giusta è costretta a conformarsi alle decisioni prese dalle città ingiuste. La città giusta è dunque impossibile, perché è contro natura. Infatti è contro natura che possa mai venire a esistere una completa cessazione dei mali ed è contro natura che la retorica possa avere il potere che a essa è stato ascrivito: cioè che possa essere capace di sconfiggere la resistenza radicata nell'«amor proprio» degli uomini.

20. Cfr. *ibidem*, 473c-474d, 484a-500b, 539d-543d.