



Il postmoderno è morto. La storia, la filosofia, la scienza e l'arte hanno ricominciato a scrivere, in modo inquietante e convulso. È la nuova modernità: una sfida e una speranza.

Mordacci muove dalla convinzione che scopo del pensiero sia leggere il presente, per dilatare la possibilità di abitarlo sensatamente e di orientare in esso una prassi efficace, che possa assicurare spazi di vivibilità. Di buona vivibilità, se possibile. Proprio animato da questa intenzione ritiene sia necessario prendere congedo da una categoria per molto tempo dominante nel pensiero occidentale: la categoria del post-moderno, che dichiarava la fine del moderno e del progetto di fondazione (conoscitiva, estetica, etica e politica) che lo connotava. Tale categoria appare, a Mordacci, del tutto inadeguata a pensare il presente.

La fine è un nuovo inizio

Uno spettro s'aggira per l'Europa. È lo spettro del postmoderno, ovvero la tesi secondo cui l'epoca moderna è finita, inevitabilmente tramontata oltre il proprio orizzonte. Si tratta di un buono spettro, a detta dei postmodernisti, perché la modernità conteneva un principio, quello della ragione, che ha generato le peggiori sciagure della storia, dall'Olocausto alla guerra nucleare, dall'ingiustizia sociale al riscaldamento globale. Giunto al Novecento, il delirio di onnipotenza della ragione si è consumato, smentito dalle proprie contraddizioni, e si è pervenuti alla fine di tutto ciò che per i moderni meritava dedizione: la verità, la storia, la giustizia, la bellezza, la salvezza, la libertà.

Per la coscienza moderna, una sorta di Apocalisse. Per i postmodernisti, quest'annuncio della fine di tutte le cose, di cui Kant diceva che «ha in sé qualcosa di orribile», che è «un pensare che è insieme terrificante e sublime»¹, è, al contrario, una lieta novella, la liberazione da una prigione nella quale l'Europa e l'Occidente si sono incatenati da sé nelle segrete della storia. Rinunciare a pensare un senso per idee quali la realtà e il bene, per discipline quali la filosofia e la logica, per le arti e per le lotte sociali è, secondo l'evangelo postmoderno, la via all'emancipazione se non addirittura alla salvezza. L'invito è perentorio: abbandonate il sentiero delle idee chiare e distinte, ruscate le pretese del metodo, le tentazioni dell'argomento e troverete le distese della solidarietà che unisce i popoli, dell'ironia che smaschera i seriosi, della contingenza che liquida i cieli della metafisica.

[...] Affascinato dal pensiero della fine, in ogni sua possibile variante, il postmoderno si è divertito a trastullarsi con il linguaggio, a prendersi gioco della ragione, a sollevare il sospetto contro ogni idea morale e politica.

[...] Il postmoderno è morto. Ha dominato la scena culturale europea per quasi mezzo secolo, ma la sua fine è avvenuta l'11 settembre 2001 e le sue esequie, protrattesi a lungo, sono iniziate con la crisi economica del 2007. Quest'ultima, anzi, la si può considerare, insieme alla post-verità, come l'eredità avvelenata del postmoderno: esclusa la fiducia in un qualunque progetto sociale e in ogni istanza di giustizia, l'assolutizzazione del profitto a breve termine, iniziata nel momento di massimo fulgore del postmoderno, cioè gli anni Ottanta del Novecento, è stata legittimata tanto nella coscienza comune quanto negli ambienti finanziari. Per paradosso, una corrente culturale che si è proposta come una delle vie dell'emancipazione ha finito per nutrire nuove forme di asservimento e di quiescenza, di rinuncia alla critica sociale.

[...]

Eventi come l'11 settembre e, successivamente, la crisi economica (iniziata nel 2007) hanno mostrato con drammatica evidenza l'inadeguatezza del postmoderno. E, conseguentemente, la necessità di elaborare nuovi concetti attraverso i quali leggere il presente e rispondere alle sfide che esso propone. Nel cercare nuove prospettive filosofiche, alla luce delle quali orientare la propria azione, Mordacci guarda proprio al moderno, anch'esso tempo di crisi, in cui si registra il dissolversi dei tradizionali quadri del sapere e si crea un quadro geopolitico inaudito (tramonto dei poteri universali – papato e impero –, scoperte geografiche...). Ecco, proprio guardando a questi aspetti Mordacci riscopre nel moderno il momento in cui l'uomo dovette misurarsi con una situazione per alcuni aspetti simile a quella che oggi misura il nostro impegno.

[...] Il tempo presente mostra forti analogie con la prima modernità. E ha un disperato bisogno di ripensare in nuove forme le ipotesi, le proposte e le aspirazioni con cui il pensiero europeo cercò di uscire da quella crisi. Lo scenario geopolitico contemporaneo, la ripresa del realismo in filosofia (particolarmente in etica), la ricerca di nuove forme della soggettività, i movimenti artistici più recenti sono luoghi che vanno considerati, come faremo qui, per comprendere un cambiamento che richiede la consapevolezza del ruolo della cultura europea, formatasi in quei secoli, nel momento attuale.

Mordacci ci invita così a tornare al moderno, sostare su quell'inizio che probabilmente contiene un nucleo irrisolto che resta ancora da pensare. La complessità – e per Mordacci la pericolosità – delle sfide con cui il nostro tempo ci chiama a confrontarci esigono da noi questo impegno.

La proposta che delinea qui nasce [...] dal rilievo di considerevoli analogie fra la prima modernità e il presente, purché le si proietti, con le dovute differenze, su

uno scenario non più solo europeo ma globale e pervaso da una tecnologia che rende tutto il mondo più interconnesso e assai più veloce. Ciò non toglie che, dal chiarimento di queste analogie [si riferisce alle analogie del nostro tempo con la modernità], si potranno trarre indicazioni molto più appropriate circa le sfide che attraversano il nostro tempo e, anche, idee meno rinunciarie quanto al ruolo che l'Europa – e in realtà tutto l'Occidente – può svolgere in questo pericolosissimo tornante della storia. Traceremo infatti, nell'ultimo capitolo, il sentiero di una possibile fuoriuscita dalla crisi presente, anche grazie al recupero di alcuni dei valori e delle intuizioni della piena modernità, ovvero del "secolo del rischiaramento". Non si tratta di una ricetta per la salvezza né di una previsione, bensì del riconoscimento del nostro ruolo e del nostro impegno sulla scena del mondo presente, se vogliamo ancora avere un futuro.

La convinzione che le affinità che legano il nostro tempo con il moderno debbano essere interrogate, Mordacci propone una nuova categoria attraverso la quale tentare di leggere il proprio tempo: il neomoderno. Come nella modernità ci troviamo di fronte a sfide e compiti indeclinabili. E le ricorrenze di cui disponiamo sono quelle, sia pure problematiche, di cui disponeva la modernità (in particolare la carica innovativa e emancipante che nasce da un uso criticamente atteggiato e quindi radicalmente antidogmatico della ragione). Del resto Mordacci non sovrappone moderno e contemporaneo: il contemporaneo presenta dei tratti inediti: innanzitutto lo scenario che nel moderno era l'Europa, nel neomoderno è il mondo. Un mondo connesso e co(i)mplicato. Inoltre il tempo del moderno, che pure si caratterizzava per una significativa tendenza all'accelerazione oggi, in un mondo connotato dallo sviluppo tecnologico, si presenta come ingestibilmente accelerato.

[...] intendo in questo capitolo sostenere due tesi strettamente correlate: la prima è che, all'incirca dall'inizio del nuovo millennio, siamo di fronte a un vero e proprio cambio d'epoca, che la nozione di postmoderno non riesce più a descrivere; la seconda è che i tratti dell'attuale momento storico, che chiamo neomoderno, presentano piuttosto alcune significative analogie con la prima modernità europea, ovvero il periodo tra Cinquecento e Seicento, che culminò poi nel Settecento in quel complesso tentativo di sintesi culturale e di apertura sociale che fu l'illuminismo. Il tempo presente, naturalmente, manifesta anche caratteristiche peculiari che lo differenziano recisamente dalla prima modernità europea: anzitutto, lo scenario delle tensioni e delle opportunità attuali è il mondo globalizzato e interconnesso, ben più disomogeneo e complicato dell'Europa del XVI secolo; inoltre, non v'è dubbio che le tecnologie contemporanee abbiano reso ogni tipo di mutamento estremamente più veloce e che, quindi, il passo della storia sia sottoposto a un'accelerazione. [...]

La mia tesi è, dunque, che ci troviamo in una nuova modernità, caratterizzata dal ripresentarsi, su una scala non più solo europea bensì globale e in un contesto potentemente accelerato, di conflitti politici, squilibri sociali, mutamenti culturali, ricerche scientifiche e movimenti artistici almeno in parte analoghi a quelli che furono il movente della modernità europea. Nel complesso, si tratta certamente di un momento di passaggio, quindi di crisi profonda.

[...] come nella prima modernità fu proprio la cultura europea a definire, con enormi sacrifici, alcuni punti fermi per uscire dalla crisi e costruire la propria identità, così si ripresenta oggi all'Europa il compito di non dimenticare quelle basi e di tenerle saldamente sulla scena della storia mondiale, sia pure riformulandole criticamente e mettendole in rapporto con il nuovo ambiente globale e accelerato.

[...] Quella che offro è una visione che vorrebbe essere propositiva: se ci pensiamo all'inizio di una fase problematica, rischiosa e carica di tensioni ma al tempo stesso impegnativa, portatrice di possibilità e richiedente il nostro sforzo inventivo e personale, saremo meglio attrezzati rispetto a chi pensa che siamo semplicemente sulla via del declino, della "fine di tutte le cose" e del "nichilismo compiuto".

Perché l'11 settembre mostrerebbe l'inadeguatezza della categoria del post-moderno di fronte alla sfida del nostro tempo? Credo di non fraintendere Mordacci se affermo che è innanzitutto perché quell'evento ha plasticamente mostrato la drammaticità insostenibile di una crisi dell'ordine. Una dissoluzione di tanto violenta da rendere impensabile il sostare in essa.

La catena di attentati che, benché cominciata prima, ha avuto il suo avvio emblematico con la distruzione delle torri gemelle del World Trade Center l'11 settembre 2001 segna con un impatto anche simbolicamente innegabile l'inizio del nuovo millennio. La presunta era dell'egemonia occidentale è colpita in un modo che incrina definitivamente l'immagine di un nuovo e pacifico ordine mondiale sotto l'egida degli Stati Uniti. Oltre ai nuovi equilibri economici, con la Cina in una posizione sempre più capace di influire sulle dinamiche globali, è il persistere e l'intensificarsi del terrorismo fondamentalista che attraversa l'intero globo, inclusa l'Europa, e che desta le maggiori preoccupazioni. La reazione delle potenze in campo, gli Stati Uniti e gli Stati europei, ma anche la Russia e gli Stati mediorientali, coinvolti oggi nella guerra in Siria, mostra con chiarezza che gli equilibri nei vari scenari sono tutt'altro che stabili e che manca

¹ I. KANT, *La fine di tutte le cose* (1794), trad. it. di E. Tetamo, Bollati Boringhieri, Torino 2006, pp. 8 e 10.

una “dottrina” dichiarata che aspiri a regolare i rapporti globali. All’interno della stessa Unione Europea si sono create condizioni di tensione tali da minacciare la faticosa costruzione avviata dopo la Seconda guerra mondiale, tensioni di cui la Brexit ha forse segnato il punto di massima espressione.

[...] La storia è prepotentemente tornata a correre, mossa da dinamiche molto simili a quelle che animarono la modernità ai suoi inizi e che sono lungi dall’essersi esaurite. Esse, anzi, si proiettano sullo scenario globale con una moltiplicata capacità di produrre cambiamenti rapidi anche su larga scala. Le ambiguità legate alla creazione di uno spazio virtuale mondiale sono forse il segnale più evidente di questa accelerazione, che rende tutt’altro che obsolete parole come “innovazione” e persino “progresso”, ma che integra in esse, insieme alle speranze di un miglioramento della condizione umana, le ombre di rischi difficilmente prevedibili e il timore che l’evoluzione sfugga a ogni tentativo di controllo.

La connessione planetaria attraverso la rete ha dato al processo di globalizzazione, di fatto iniziato con le scoperte geografiche della prima modernità, una concretezza mai vista prima. Oggi è palpabilmente vero che, per quanto “virtuali”, le relazioni fra persone, gruppi e istituzioni sparsi sull’intero globo sono onnipervasive e producono effetti immediati a tutti i livelli: personale, economico, sociale, politico e culturale.

[...] **L’Europa del XVI e XVII secolo fu uno scenario di grandissima frammentazione, di conflitti etnico-politico-religiosi e di ridefinizione dei quadri culturali che le élite intellettuali cercarono di fronteggiare con la ricerca di nuovi fondamenti della teoria politica o almeno con la definizione critica di principi saldi quanto basta per permettere la convivenza fra i popoli.** La dichiarazione di Hobbes di aver messo mano al suo *Leviatano* a causa «dei disordini del tempo presente» che lo distolsero dalle «speculazioni sui corpi naturali» è la dottrina del diritto internazionale e dello *ius belli ac pacis*, inaugurata da Grozio e sistematizzata da Pufendorf; la ricerca di forme di equilibrio fra i poteri all’interno dei nascenti Stati nazionali, come si trova ne *Lo spirito delle leggi* di Montesquieu; la rivendicazione della libertà di pensiero nel *Trattato teologico-politico* di Spinoza; la dottrina del governo marcatamente contrattualista nel secondo *Trattato sul governo* di Locke e la stessa frenetica attività diplomatica di un filosofo di inclinazioni metafisiche come Leibniz sono il segno evidente dell’intenso sforzo che gli intellettuali europei profusero di fronte alla crisi. **Questa capacità critica e propositiva si rese necessaria per lo scenario storico-politico di allora. Un simile sforzo è quanto la parte migliore della ricerca filosofica e sociale sta facendo oggi proprio in risposta a un’acuta consapevolezza della posta in gioco. In questo, l’epoca attuale non può che essere definita propriamente moderna (o, appunto, neomoderna), perché ricerca i fondamenti possibili di una nuova dinamica di ordine geopolitico, invocando criteri razionali in opposizione ai dogmatismi striscianti in molte parti del globo.**

La modernità innova perché è costantemente critica, perché ripensa tanto il presente quanto il classico e non accetta di ripetere formule stereotipate. La modernità è proiettata al futuro, ma non consiste necessariamente (anche se una parte di essa ha coltivato questa *hybris*) nella progettazione ingegneristica di un futuro perfetto, “pienamente razionale” secondo una visione calcolate, strumentale e matematico-economica della razionalità. Questa è una caricatura del moderno che ne diffama il nome, che non vede le **risorse di libertà, emancipazione e creatività che esso ha sprigionato senza eguali nella storia e sull’intero pianeta. Il marchio del moderno è la concezione critica della razionalità, del sapere e soprattutto del fare,** dell’agire morale e politico, della stessa creazione artistica. Quest’ultima, come vedremo, **non ripete il classico come canone immutabile, ma lo reinventa cercando di coglierne l’essenza nel proprio tempo,** di definire ogni volta la nuova materialità concreta della forma eterna della classicità.

Anche la ricerca scientifica, secondo Mordacci, ci riporta ad alcuni interrogativi che già si profilavano nella modernità. Vi riporto questo passaggio semplicemente perché interseca delle tematiche che abbiamo incontrato lo scorso anno.

Le scienze contemporanee sono in pieno sviluppo e in una fase di sostanziale revisione dei paradigmi dominanti. In particolare, questa rivoluzione investe, oggi, soprattutto le scienze biomediche e ha due settori trascinanti: la genetica umana e le neuroscienze.

[...] Su un’analoga linea di sviluppo si pongono le neuroscienze: le tecniche di imaging tramite risonanza magnetica funzionale (fMRI), da circa una ventina di anni, hanno reso possibile l’indagine non invasiva dell’attività del cervello in vivo. Questo fondamentale strumento di diagnosi, insieme a uno straordinario avanzamento complessivo delle conoscenze sui processi mentali e in particolare sulla presa di decisioni, ha portato al centro degli interessi di ricerca il rapporto fra io, mente e cervello. Una costante della ricerca degli anni recenti è lo studio dei processi decisionali come espressione dell’interazione di aree specifiche del cervello. In alcune di queste aree si è riconosciuta una specializzazione per funzioni fondamentali come il linguaggio, il calcolo, le emozioni sociali e il controllo motorio. Il tentativo della ricerca neuroscientifica è quello di fornire una spiegazione il più possibile specifica, verificabile e unitaria dei processi mentali, da quelli cognitivi a quelli pratici, come il movimento e la scelta. Essendo il contesto della spiegazione un approccio decisamente naturalistico, le

interpretazioni dei dati tendono a ricondurre anche gli aspetti più astratti, come la conoscenza simbolica, e quelli più “spirituali”, come la deliberazione e la scelta morale, al sostrato biologico, cioè all’attività biochimica dei neuroni.

È evidente che questo tipo di spiegazioni risolveva le questioni filosofiche tipiche della prima modernità: in che cosa consiste il pensiero? Che cosa è la mente? L’io è una sostanza o è un’apparenza, il risultato di funzioni biologiche solo contingentemente convergenti? Le decisioni sono il prodotto di una volontà libera o di un meccanismo impersonale di stimolo e risposta? Esiste il libero arbitrio? Che cosa sono le emozioni? La specializzazione scientifica non ha affatto rimosso la possibilità, anzi la necessità, di affrontare le questioni di fondo che riguardano la conoscenza, la libertà, il sentire e la soggettività. Discipline come la neuroetica testimoniano che il rapporto fra ricerca scientifica e pensiero filosofico è nuovamente al centro della ricerca accademica e della discussione pubblica. Non è un caso che Antonio Damasio, fra i primi e più influenti neuroscienziati, abbia collegato fin nel titolo di due dei suoi libri, *L’errore di Cartesio* e *Alla ricerca di Spinoza*, le sue indagini a due autori fondamentali della filosofia della prima modernità.

Una delle eredità del moderno, troppo rapidamente dichiarate estinte dal post-moderno, è proprio il cogito cartesiano. In altri termini il soggetto autocosciente a cui secondo Mordacci dovremmo tornare, per recuperarne la carica fortemente eversiva.

[...] un critico sociale impegnato come Slavoj Žižek formula provocatoriamente «un’enfatica dichiarazione di innocenza del soggetto cartesiano». Nel contesto della sua critica radicale al capitalismo, in opposizione alle tesi della prima scuola di Francoforte, Žižek separa il soggetto cartesiano dal capitalismo e dalla modernità intesa esclusivamente come culla dell’economia di mercato e rintraccia nel soggetto le risorse per ribellarsi al capitale globale e al suo «supplemento ideologico, il multiculturalismo liberaldemocratico». Žižek rintraccia soprattutto nel potere immaginativo e nella capacità di creare identità alternative le risorse del soggetto politico, evocando lo “spettro” dell’io cartesiano come il ritorno di una figura troppo frettolosamente sepolta dai negatori del soggetto [...]. Questa sensibilità per un soggetto in grado di riaprire le aspirazioni emancipative appartiene a una più generale ripresa di argomenti a sostegno della non riducibilità dell’io a una congerie scomposta di forze impersonali, che è invece l’immagine prevalente, sulla scia di Nietzsche, dell’io postmoderno.

Mordacci si è a lungo occupato di bioetica. Anche in quell’ambito egli si è confrontato con l’inadeguatezza del progetto culturale del post-moderno. La resa del post-moderno al pensiero debole, la rinuncia a criteri di verità e di valutazione etica, appaiono poco adatte a Mordacci, per una filosofia che voglia rispondere agli interrogativi che scuotono oggi la riflessione bioetica, che richiede – se non di giungere a risposte ultime – di smascherare l’inadeguatezza di alcune tesi.

Il dibattito che è sorto alla fine del Novecento, in cui ha avuto un ruolo determinante la nascita della bioetica come disciplina specialistica mirante a elaborare criteri etici condivisi per le scienze biomediche, ha mostrato che, in contrasto con il disimpegno postmodernista, la filosofia è richiesta anche in ambiti concreti per consentire una discussione ragionevole basata su tesi riconoscibili e non meramente soggettive. Inoltre, molte delle questioni discusse appartengono al dominio dell’etica pubblica, ovvero allo spazio in cui il confronto fra le ragioni è ineludibile e i temi non possono essere risolti nell’ombra del privato: decidere se si vuole consentire una pratica come l’eutanasia, per esempio, non è cosa che riguardi i singoli, bensì proprio le comunità politiche e le istituzioni come espressione di un’opinione pubblica. Quest’ultima può certamente non essere unanime su temi così delicati e complessi, ma la necessità di un confronto su basi né esclusivamente irrazionali né interamente ideologiche è resa ancor più pressante dall’esigenza di regolare in qualche modo le pratiche esistenti, rimuovendo divieti o formulando criteri di accettabilità che superino il vaglio della discussione pubblica e della pratica sociale

Proprio il tempo drammatico del neomoderno, pone all’uomo sfide importanti. E decisive. Sono sfide che l’Europa forse può affrontare. Magari riattinando all’eredità che il moderno e l’illuminismo le hanno consegnato.

Il neomoderno non è un’epoca felice e non è un’epoca “europea”. Ma è un’epoca in cui vi è più bisogno di Europa di quanto ve ne sia mai stato nella storia. I principi guida dell’illuminismo [...] sono una risorsa di cui è impossibile sottostimare il valore per i conflitti odierni e per quelli che ci attendono. La globalizzazione e l’accelerazione non rendono quei principi obsoleti, perché essi non sono né esclusivamente locali né legati a un tempo specifico. [...] l’illuminismo è un processo, un movimento del pensiero, dell’azione e della consapevolezza, ed è solo una forma generale, una struttura della cultura, non un insieme di dottrine e teorie. L’Europa ne ha realizzato una materializzazione storica esplicitamente consapevole, contingente e localizzata nei contenuti ma universale e duratura nell’essenziale.

Il neomoderno può essere la fase d’incubazione di un diverso illuminismo, di una versione più globale e aggiornata di un rischiaramento quanto meno auspicabile che è richiesto a tutti gli uomini. Oppure, può essere l’inizio di una

nuova barbarie. È niente meno che questo a essere in gioco oggi. È in gioco proprio il senso della storia, che i postmoderni hanno dichiarato morto e che invece è la nostra sola speranza: **il senso di una responsabilità planetaria, che riguarda ciascuno e rispetto a cui gli europei hanno una vocazione specifica. Non certo quella di "educare i selvaggi", perché sappiamo che nessun essere umano è selvaggio. Sappiamo che molti esseri umani, europei compresi (siamo pur sempre coloro che hanno vissuto entrambi i lati dell'Olocausto), sono capaci di una ferinità stolidamente feroce, di un regresso che, con i mezzi attuali, è assai peggio di un ritorno alle caverne: è la distruzione della vita sul pianeta, per mezzo di conflitti insensati oppure di un'insensata incuria e mancanza di lungimiranza.**

La vocazione epocale europea è forse proprio quella di ricordare la propria identità intrinsecamente moderna [...] e contribuire al ripensamento che ogni cultura oggi è chiamata a svolgere nella nuova fase. Il neomoderno, per come ci appare oggi, alla sua genesi, è il periodo storico caratterizzato dalla consapevolezza della persistente possibilità di questi ideali: **conoscenza critica, non dogmatica; relazioni fra cittadini e Stati liberi (l'ideale cosmopolita), non sottomissione a un'autorità disumana; differenza, non omologazione; universalità plurale, non uniformità; equilibrio di poteri, non egemonia unilaterale, religiosa o politica che sia. Di questo l'Europa è portatrice in modo sostanziale,** per averne sostenuto in prima persona i costi oltre che averne avuto i vantaggi e nonostante le responsabilità negative acquisite per ciò che questo ha comportato per altri popoli. **Non è con il senso di colpa né con l'idea di un declino volontario che si può stare sulla scena della storia, ma solo con il chiaro senso della responsabilità per un futuro vivibile e con la fiducia necessaria per realizzarlo.**

☞☞

Tra le risorse messe a disposizione della modernità, Mordacci fissa lo sguardo sul pensiero utopico: in un tempo come il nostro, che ha nell'accelerazione la sua cifra, forse proprio la potenza immaginifica (che non è un semplice gioco di immaginazione, come si chiarisce nell'ultimo passaggio, ma è una forma autentica di pensiero) che ha alimentato il pensiero utopico può rappresentare un'opportunità su cui riflettere.

Questo libro intende riabilitare il concetto di **utopia**. Quest'ultimo ha subito nel linguaggio comune una serie di fraintendimenti e torsioni di senso che lo hanno reso sospetto e lo hanno circondato di un'aura negativa. Vi sono **tre modificazioni essenziali che hanno investito il concetto di utopia**. La prima lo interpreta come l'idea di un oggetto **impossibile** da ottenere. Ciò che è utopico, si dice, non può essere reale e, per quanto sia oggetto di un'aspirazione potente e magari anche diffusa, deve essere considerato alla stregua di un ircoervo, di una creatura fantastica che non può esistere nella realtà perché viola le fondamentali leggi della natura. In questo senso, **chi si balocca con le utopie è un immaturo, oppure è soltanto un poeta di scarso valore, perché la poesia autentica, all'opposto, è profondamente intrecciata con il reale. L'utopia così intesa è dunque anche opposta alla verità,** perché ciò che non è possibile è contraddittorio e appartiene al regno del non essere e delle opinioni fallaci. Tacciare di utopia un'idea, in quest'ottica, equivale a dichiararla **falsa e pernicioso, se non altro in quanto perdita di tempo.**

La seconda accezione di significato attribuita all'utopia la pensa piuttosto come **irrealizzabile**. Nell'utopia si auspicano cose, come la giustizia e la felicità, che non sono intrinsecamente impossibili, ma non si daranno mai nella realtà umana per quella che è: l'utopia è possibile, ed è anche buona, ma di fatto non si realizza mai. Si comprende la legittimità del desiderio e la si giustifica come aspirazione, ma si fa appello a un realismo disincantato che esclude tali speranze dalla storia. Quest'ultima è una vicenda assurda, contorta, spesso sanguinosa e sistematicamente deludente, dalla quale non ci si può attendere alcuna utopia realizzata. Chi sogna questo non è necessariamente un irresponsabile ma è quanto meno un ingenuo, un idealista politico che andrà incontro a sonore smentite e che, infine, avrà gettato la sua vita in un'impresa tanto allettante quanto disperata. **Contro l'utopia, si invoca qui il «sano realismo» delle lotte di potere, della strategia e della tattica come dinamiche efficaci nella storia, in opposizione alle «idee astratte» di chi prova a immaginare per gli esseri umani un modo differente di stare in relazione fra loro.**

Il terzo significato cui si riconduce l'utopia la vede come un **inganno**. I pensatori utopici, si dice, sono in realtà dei **dittatori mascherati, individui che hanno bisogno di ordinare a proprio uso e consumo una realtà nella quale si trovano a disagio. L'utopia è il prodotto di un pensiero che, per ribaltare i torti che rendono la società così ingiusta, finisce per immaginare una realtà ancora peggiore, quasi vendicativa,** in cui pochi eletti posti al vertice costringono tutti gli altri ad adattarsi alle loro fantasie. L'utopia è un pericolo e una minaccia, un progetto di sovvertimento dell'ordine sociale allo scopo di instaurare un nuovo e inquietante regime, inevitabilmente totalitario e liberticida. **Occorre coltivare una sana diffidenza verso le utopie, perché nascondono sempre il rovescio di ciò che promettono:** l'ingiustizia invece dell'equità, la disperazione invece della felicità. Bisogna **fermare gli utopisti prima che facciano danno, perché**

certamente le loro immagini sono seducenti, ma essi getteranno la maschera non appena avranno acquisito il potere.

Ebbene, nessuno di questi significati appartiene al senso originario dell'utopia. Almeno, non per come essa è stata formulata a partire dall'opera che ne ha coniato il nome, l'Utopia di Sir Thomas More. È proprio da questo modello che partiremo ed è a esso che fondamentalmente ci atterremo qui, spesso contrapponendolo ad altre utopie che lo hanno seguito. Non ci addenteremo filologicamente nel testo dell'enigmatico racconto di More, ma cercheremo di rintracciarne lo spirito, il senso profondo e soprattutto il concetto. Il nucleo originario e tuttora pulsante dell'utopia deve essere in qualche modo riportato alla luce proprio contro le sue distorsioni, che sono divenute prevalenti nel senso comune contemporaneo. **Questo recupero non è affatto una nostalgia. Di utopia abbiamo urgente bisogno, oggi, e occorre, di fronte alle contorsioni folli dell'attuale assetto del mondo, riscoprire la profondissima ragionevolezza del pensiero utopico, il suo realismo, la sua concretezza. E la sua validità anzitutto politica, non solo letteraria o intellettuale.**

[...] **La modernità è sempre stata segretamente mossa dalle proprie utopie, le ha anticipate e in parte persino realizzate. Ne ha poi scoperto il lato oscuro, che si è manifestato nelle distopie: l'immagine inquietante di un futuro in cui l'organizzazione sociale perfetta si rovescia in un incubo totalitario. L'età contemporanea si è arresa a quell'incubo, lo ha preso per più vero delle utopie stesse e ha così perduto la capacità di pensare in avanti.** Se si concede credito alle diagnosi postmoderniste, che dichiarano tramontata ogni modernità e, con essa, ogni utopia, si finisce nella nostalgia di un passato mitizzato, ovvero in ciò che Bauman chiama una «retrotopia», con l'aggravante di arrestarsi in un pensiero così deprimente da bloccare ogni iniziativa. **Ciò di cui, invece, il mondo contemporaneo ha un assoluto bisogno è proprio la capacità tipicamente moderna di pensare il futuro come una possibilità buona, ovvero come un'opportunità per il cambiamento.** Superata l'illusione che il progresso si produca automaticamente, per un destino o per una necessità storica o tecnologica, **resta il compito di immaginare strutture e relazioni sociali che siano meno ingiuste, meno autodistruttive, più vivibili, anche se non perfette.** Si tratta di provare a tracciare piuttosto un'antertopia, ossia l'immagine credibile di un futuro in vista del quale agire con decisione.

Il ritorno a Utopia è un viaggio necessario, per quanto il suo percorso resti difficile da immaginare con precisione. Si hanno indizi, si osserva l'orizzonte e si prova a immaginare come possa essere fatta quella terra in cui sappiamo che giustizia e armonia accadono, sono una realtà semplicemente quotidiana e nemmeno perfetta, ma solida e tenace, affidata a una saggezza conquistata nel silenzio. La navigazione è data all'ingegno di ognuno e di tutti, ma prima di salpare occorre rintracciare e ordinare tutte le informazioni che possiamo raccogliere su che cosa sia la meta che intendiamo raggiungere. E quelle informazioni si trovano precisamente nell'immagine della giustizia e del bene che abbiamo imparato a chiamare 'utopia'.

☞☞

L'utopia ha inizio da un nome. Originariamente, infatti, Utopia non è un concetto. È solo una parola evocativa, frutto di **una brillante quanto semplice invenzione linguistica:** è un luogo (-topia) chiamato non-luogo (ou-topia) che è, a un tempo, un buon-luogo (eu-topia). La parola originaria dà il nome all'isola dove Sir Thomas More, nel 1516, immagina la sua repubblica ideale, contro-specchio critico della sua Inghilterra e proiezione del sogno umanistico di una società giusta e armonica. **Si sa che un luogo simile non esiste, ma è proprio per questo che esso è un'insuperabile obiezione contro l'ingiustizia, il sopruso, l'inimicizia e l'odio.** Nessuno immagina la società ideale come una comunità in **perenne conflitto, ostile, iniqua e infelice.** Quest'ultima è piuttosto la triste realtà che ci si presenta ogni giorno nell'esperienza, mentre l'altra immagine, quella di armonia e felicità, è viva solo nella fantasia. Eppure, la nostra mente la **considera non meno reale, o almeno altrettanto possibile, se solo non fossimo così stolti.** Perciò, Utopia è a un tempo il luogo che non c'è e il luogo felice, **buono, dove è consentito essere realmente umani.** Quest'ambiguità del nome non è casuale, bensì il frutto di una precisa scelta, che More compie solo dopo molti tentativi e al prezzo di fraintendimenti che egli – come vedremo – volge infine genialmente a suo favore.

[...] D'altra parte, intorno al nome è sorta ben presto una disputa (vi fu addirittura chi scrisse un Antimorus): in greco antico, infatti, il prefisso ou- vale come negazione davanti ai verbi, ma non davanti ai sostantivi; per questi ultimi è invece richiesto a- (alfa privativo). Perciò, a rigore, More avrebbe dovuto chiamare la sua isola A-topia. Tuttavia, certamente un fine umanista come More non poteva commettere un errore così grossolano. Si trattava dunque di una scelta, dettata proprio dall'ambiguità fra ou- ed eu-. Scrivendo U-topia More lasciava deliberatamente aperta la doppia interpretazione del nome.

Il rifiuto dell'utopia avviene spesso in nome della nostalgia. La nostalgia, che pure è caratterizzata dalla presa di distanza dal tempo presente, è **fondamentalmente antimoderna, secondo Mordacci.**

[...] Nel grande rifiuto collettivo dell'utopia gioca un ruolo fondamentale un sentimento, la **nostalgia,** che è in totale antitesi con il pensiero utopico. Lo scollamento fra ideale e reale, la critica di ogni slancio in nome della scienza sociale o del pessimismo distopico, **la fascinazione per la decadenza che**

ROBERTO MORDACCI

RITORNO A UTOPIA



caratterizza il pensiero conservatore hanno creato una convergenza verso un sentire comune il cui tema costante è il **ritorno al passato, anche quando il passato cui si pensa è stato oscuro, violento e sommamente iniquo.** Ha certamente colto quest'atmosfera radicalmente anti-utopica e profondamente retrograda Svetlana Boym, quando ha sostenuto, non senza buone ragioni, che è in atto «un'epidemia globale di nostalgia». Si tratta di un sentimento complesso, che combina il sogno di un ritorno a un passato, **più immaginato che reale, con il dolore della condizione presente, percepita come una sorta di esilio.** Come scrive Boym, «nostalgia (da nostos – ritorno a casa, e algia – desiderio [e dolore]) è il desiderio per una casa che non esiste più o non è mai esistita. La nostalgia è un sentimento di perdita e di spaesamento, ma è anche una relazione d'amore con la propria fantasia». **La nostalgia proietta una condizione idealizzata in un tempo remoto o in un luogo lontano ormai abbandonato. In questo modo, essa rovescia lo spirito utopico: mentre quest'ultimo indirizza verso un luogo che ci sta davanti, ovvero che è alla nostra portata ed è affidato, collocandosi nel presente o nel futuro, alla nostra capacità d'azione, la nostalgia si strugge nel desiderio di un ritorno all'indietro, verso una situazione che non esiste più e che non è in nostro potere far riemergere. L'esito di un sentimento del genere non può che essere l'odio per il presente, cui è stata tolta ogni speranza e che è considerato il frutto di una caduta, di un abbandono, di una decadenza. Al contrario, l'utopia vede proprio nel presente, benché in un altro luogo, le potenzialità per un diverso modo di vivere, che richiede una trasformazione radicale ma che non appartiene a un'altra epoca, a un tempo perduto.**

[...] Il ventesimo secolo iniziò con un'utopia futuristica e finì con una nostalgia. La fiducia ottimistica nel futuro fu gettata via come un'astronave fuori moda a un certo punto negli anni Sessanta. **La nostalgia stessa ha una dimensione utopica, solo che non è più diretta verso il futuro. A volte la nostalgia non è nemmeno diretta verso il passato, bensì piuttosto verso una strada laterale.** Il nostalgico si sente soffocare entro i confini convenzionali del tempo e dello spazio.

Non vi è un oggetto preciso della nostalgia: la sua immaginazione rielabora materiali dal passato circondandoli di una nebulosa aura sacrale, laddove **lo sforzo costante dell'utopia è proprio quello di dare contorni precisi, realistici a ciò che si immagina. L'utopia prova a identificare i particolari di un quadro generale esposto in piena luce; la nostalgia vive di un riverbero soffuso, è più un'atmosfera che un'immagine e confonde di proposito gli oggetti affinché ci appaiano migliori di quello che erano.** «A prima vista, la **nostalgia** è il desiderio di un luogo, ma in realtà è uno struggimento per un tempo diverso – il tempo della nostra infanzia». Questa **regressione infantile**, come sentimento sociale, corrisponde a un rifiuto della storia e quindi della responsabilità individuale e **collettiva per il futuro.** Un'umanità che vive di nostalgia è irresponsabile e divisa: ritornando alla condizione dell'infanzia, incolpa chi nel frattempo è diventato adulto di aver guastato i sogni di allora; e al tempo stesso, poiché ogni infanzia è stata essenzialmente un evento privato, non comunicabile, la nostalgia separa irrimediabilmente le persone, le contrappone proprio nell'oggetto del loro desiderio. **La casa cui si vorrebbe tornare è la propria, non una casa comune, nemmeno quando è una «patria» vagheggiata nelle origini: quest'ultima sarà la piccola patria definita dai più stretti confini familiari, la residenza di una piccola comunità tribale unita da legami di sangue, esclusivi e isolati.** [...] Non esiste un sentimento più potentemente regressivo della nostalgia. Esso è profondamente antimoderno [...] **l'atteggiamento nostalgico rifiuta la tensione moderna verso il nuovo, si oppone all'esplorazione dell'ignoto, è ostile alla fiducia nella ragione.**

Tuttavia, essa è al contempo espressione di un'obiezione allo stato presente e segnala comunque un desiderio di giustizia. Nel suo mancare di coraggio e di precisione, la nostalgia richiama al fatto che anche il passato custodisce il tentativo di vivere bene, di abitare armoniosamente il mondo. Il problema è che essa confonde spesso il passato reale con un'immagine idealizzata, la quale occulta tutte le storture che esso conteneva. Inoltre, rivolgendosi indietro, essa **si colloca deliberatamente fuori dal tempo:** consapevole che l'assetto passato non si può replicare, essa non pensa né il presente, con le sue condizioni e potenzialità, né il futuro, di cui anzi ha orrore perché lo considera solo come un passo avanti verso il baratro.

In tal senso, la nostalgia suscita un'utopia negativa o più precisamente, come ha scritto Zygmunt Bauman, una retrotopia. Il termine è un ibrido linguistico, visto che unisce il prefisso latino retro-, che indica un movimento all'indietro, con il greco -topia. Tuttavia, esso coglie perfettamente la direzione retrograda del pensiero implicito di buona parte della società contemporanea [...].

La sfida del nostro tempo è quella di elaborare una visione di futuro vivibile, di futuro buono, tenendo conto del fatto che la nostra Utopia non potrà essere una città isolata.

Una visione che sceglie di guardare alle forme ottimali della convivenza, pensandole come possibili e come realistiche purché vi si dedichi sufficiente lucidità e impegno, è molto di più che un esercizio immaginativo: è una filosofia della storia, ovvero un tentativo di risposta alla domanda sul senso dell'agire umano nel tempo. È in questa direzione che all'età presente si richiede un cambio di passo, una ricalificazione della capacità di pensare utopicamente.

La storia non può essere vissuta in preda alla nostalgia. Proprio la responsabilità per il futuro è un obbligo che spinge a rifiutare ogni determinismo storico che veda nel declino l'unico esito possibile. [...] Che si abbia timore di apparire ingenui già al solo nominare quest'aspirazione [rendere, per quanto possibile, la vita umana migliore] e a porla come compito per l'umanità è forse la più grande minaccia che grava su di noi. **Senza questa tensione al bene, e anzi nel compiacimento di previsioni fosche e catastrofiche, pronunciate con l'aria di chi ha più profonda conoscenza dell'umano e della storia, il nostro destino è decisamente in pericolo e lo è per mano dei nostri pensieri anti-utopici.**

Il pensiero utopico è dunque forse la sola possibile salvezza per il mondo contemporaneo, purché si ispiri a quel modello realistico e umanistico che More ha incarnato pienamente, con i limiti della prospettiva consentitagli dal suo tempo. Ripensare l'utopia è uno dei compiti odierni e se oggi sappiamo che cosa non vorremmo ci fosse in una città ideale, anche rispetto al modello di More, è grazie al cammino che il nome ha fatto verso il concetto e verso le sue articolazioni, le eterotopie, e verso i suoi rovesciamenti critici, le distopie e le retrotopie. Queste ultime, soprattutto, sembrano incarnare la radicale negazione dello spirito utopico, ma conservano come un'ombra la critica dell'ingiustizia presente e l'aspirazione a un cambiamento.

Ciò che si impone come risposta alle tentazioni decadenti ereditate dal postmodernismo è, per rovesciare la trovata linguistica di Bauman, una **anterotopia: un luogo situato davanti a noi, che raccolga in una visione complessiva l'immagine di un futuro attraente e desiderato per gli esseri umani quali sono.** La cultura e la politica contemporanee sono attraversate da molti frammenti di un pensiero utopico rivolto al futuro. Spesso questi frammenti sono contrastanti, o più semplicemente non sono connessi fra loro per mancanza di un coraggio specificamente culturale: quello appunto di pensare l'insieme, la totalità di una condizione sociale che, oggi, non può certo limitarsi all'isolamento dell'Utopia di More.

Che il destino di una città oggi sia inestricabilmente legato al destino globale era già chiaro a Kant [...]. **La sfida utopica del contemporaneo consiste proprio nel tentativo di pensare il coordinamento di questi diversi scopi (sostenibilità, equità, sviluppo, benessere, pace, diritti), delle loro diverse realizzazioni concrete (quale industria, quale mobilità, quali investimenti, quali regole di diritto internazionale, quali diritti e con quali garanzie) e dei diversi attori nell'intricato mosaico delle relazioni globali, che non sono solo fra Stati, ma anche fra gruppi economici, etnici, politici e culturali.**

L'anterotopia è nient'altro che il nome dell'utopia nella chiara percezione, oggi ineludibile, che il non-luogo dove collocare l'immagine della società giusta è e deve essere il futuro. Un futuro ormai prossimo, paradossalmente, non perché stiano per compiersi le condizioni della società ideale, bensì perché non abbiamo più tempo per salvare il pianeta e la civiltà dall'autodistruzione. Si tratta di **un'immagine da elaborare filosoficamente, ma non meramente per via logica bensì, appunto, per via immaginativa e creativa. Essa deve tratteggiare il profilo di ciò che vogliamo ragionevolmente attenderci per noi e le generazioni prossime a venire (non si tratta più di vaghe «generazioni future» ma specificamente della prossima generazione, le cui prospettive sono cupe se non si muta la direzione oggi). La risorsa del pensiero utopico, in tal senso, è quella di non voler ridurre la complessità di tali questioni entro gli schemi rigidi di un sistema, ovvero di una ideologia che, come abbiamo visto, finisce per replicare e giustificare l'esistente, ma di espandere le nostre visioni per includere più elementi possibile del desiderio umano di giustizia.**

Inoltre, il **pensiero utopico**, anche grazie allo sforzo imposto dalla **modalità narrativa**, che può ben tornare, e dalla necessità di pensare singole e concrete situazioni per presentarle come desiderabili, costringe a **uno sforzo creativo ordinato e costruttivo**, che anche l'arte talvolta sembra dimenticare.

[...] Si tratta di **formulare progetti credibili** e, come appunto fanno i Sustainable Development Goals (ma sono solo un esempio), **darsi obiettivi condivisi e collegati a concrete possibilità operative. Il compito cruciale resta, però, quello di iscriverli in una visione.** Se le utopie umanistico-rinascimentali si nutrono di mappe di città ideali e progetti urbanistici innovativi, qui davvero occorre osare pensare un mondo-città-giardino, una repubblica di repubbliche sovrane ma connesse attraverso una rete di patti sulle questioni cruciali per la vivibilità e la convivenza fra gli esseri umani, i quali non sono stati destinati a un ineluttabile conflitto definitivo.