

Nostalgia e utopia. Due forme dell'ideologia moderna

Andrea Tagliapietra

Nostalgia and utopia. Two modern ideology forms. *The present paper examines the concept of nostalgia in relation to utopia, through the Starobinski reflections on nostalgism, intended as an ideological construct. From the desire to return to a physical location, d.i. the home of forced soldiers, in the same way of Ithaca Ulysses, or to the long absence of war, the nostalgia for a utopian place has become a form of psychological regression, of the desire for an impossible return to childhood, in line with the immaturity, as chronic and collective disease of our time. Nostalgia is designed as an ideal place, as a utopia which plays the role of a spatialization of time, or as a sort of island - a Never Never Land - suspended in time, which refers to the heterotopia of Foucault, as a displacement device, with which it affects the dimension of the future.*

Keywords: nostalgismo, utopia, isola, Starobinski, Foucault, Deleuze, Bloch.

1. Nostalgia. Dallo spazio al tempo e ritorno

Nel linguaggio comune la *nostalgia* è quel particolare moto di commozione per il passato, per ciò che si è vissuto, ma anche che non si è vissuto, se non retrospettivamente, ovvero come *rimpianto*, che è diventato tipico della cultura contemporanea. Non solo del suo lato “pop” o di una certa sinistra politica in crisi d'identità e pronta a rispolverare, al posto dell'“album di famiglia” del socialismo, del quale molte foto ingiallite erano diventate nel frattempo inguardabili, gli album delle figurine dei calciatori e dei cantanti di San Remo degli anni Cinquanta e Sessanta, ma di una parte rilevante dei prodotti dell'industria culturale globale con cui conviviamo quotidianamente. L'infanzia, nel vedere della nostalgia, non sta *a fianco*, ma si include in abisso nello sguardo, come avviene in araldica quando l'insegna di uno scudo porta, nel suo centro, un'altra figura o un piccolo scudo che ha la caratteristica di riprodurre il disegno dell'intero scudo e, di conseguenza, la totalità dell'immagine *ad infinitum*. Paradossalmente, allora, l'infanzia, nella nostalgia, non può mai essere effettivamente vista e guardata. È un'infanzia che non c'è mai stata nei termini in cui la descrive lo sguardo nostalgico, ovvero come luogo della pienezza

e del desiderio soddisfatto e senza ostacolo, ma si riempie con le frustrazioni del presente invertite di segno e svuotate d'immaginazione.

La nostalgia, come ha spiegato Jean Starobinski, è il nome recente di un sentimento antico, forse antico come l'uomo stesso, ma che, anche nei pochi secoli moderni della sua storia, ha cambiato declinazione. Dal desiderio del ritorno in un luogo fisico, ovvero la patria dei soldati costretti, sin dai tempi di Ulisse, alla lunga assenza della guerra, esso è diventato una forma di regressione psicologica, di desiderio per un impossibile ritorno all'infanzia, in coerenza con l'im maturità quale affezione cronica e collettiva del nostro tempo (Cataluccio 2004). La nostalgia diviene, allora, un costutto ideologico, ciò che potremmo anche chiamare, *nostalgismo*. “Quello che era stato inizialmente definito come il rapporto con un luogo natale”, scrive Starobinski,

è dunque ridefinito, ai nostri giorni, come rapporto con le figure parentali e con gli stadi primitivi dello sviluppo personale. Mentre la nostalgia designava uno spazio e un paesaggio concreti, le nozioni contemporanee designano persone (o le loro immagini, o ancora i loro sostituti simbolici) e una persistenza soggettiva del passato vissuto (Starobinski (1966) 2014, pp. 205-280).

Allora, conclude lo studioso svizzero, nella società odierna, che accentua l'imperativo dell'adattamento sociale,

la nostalgia non designa più una patria perduta, ma risale verso gli stadi in cui il desiderio non doveva tener conto dell'ostacolo esterno e non era condannato a differire la propria soddisfazione. Per l'uomo civilizzato che non ha più radicamento, ciò che fa problema è il conflitto fra le esigenze di integrazione al mondo adulto e la tentazione di conservare i privilegi della situazione infantile (ivi, p. 227).

La nostalgia intesa in questa prospettiva, ovvero il nostalgismo, diviene, quindi, un sentimento fortemente connesso con l'ideologia moderna e con la colonizzazione del futuro che essa implica mediante le continue forme di ciclicità e ripetizione sociale, da un lato, e con le modalità di programmazione dell'avvenire connesse con le strutture a scadenza dell'economia e con i progetti esistenziali vuoti delle visioni del mondo socialiste che di quelle di stampo liberal-liberista, dall'altro. Insomma,

l'uomo contemporaneo diventa nostalgico perché, malgrado tutto, dà troppo per scontato il suo futuro e si annoia per un presente che appare scandito da una serie di procedure amministrative e regolarità fisse. Ne consegue che, malgrado faccia continui investimenti per la sua sicurezza e per la prevedibilità dei fenomeni che possono accadere in ogni ambito della sua vita, desidera fortemente essere sorpreso, interrompere le abitudini e le responsabilità, recuperare uno sguardo "puro", che immagina non condizionato da aspettative e ripetizioni. Di qui la mitizzazione dell'infanzia.

Del resto, "non un luogo si cerca, nel desiderio del ritorno", scriveva già Kant a proposito della *nostalgia* (*das Heimweh*), "ma un tempo, il tempo della giovinezza" (Kant I., (1798) 2010, I, § 32, p. 179; 2010, p. 173). "Tutto mi sembrava andasse bene", recita una strofa della canzone *Il '56* del cantautore italiano Francesco De Gregori, "tra me e le mie parole, e la mia anima". L'anima, privata del suo alone religioso e delle incrostazioni teologiche e filosofiche, è il luogo ideale dell'infanzia e dell'adolescenza, il mito poetico di un'età aurea dell'esperienza - delle *prime esperienze* -, in cui tutto assume, allo sguardo che crede di farvi ritorno, una tinta magica e fiabesca, di proprietà e di appartenenza. Ecco la terribile potenza livellatrice della nostalgia, che esalta ogni ricordo, isolandolo dal suo originario contesto passato e dal futuro, che non è quasi mai quello che il contenuto del ricordo ha effettivamente avuto e, per altro, continua ad avere nella biografia di ciascuno, ma attribuendogli a posteriori il malinconico incremento di senso che è proprio del sentimento del tempo perduto.

Il tempo perduto non è il tempo passato, ma la perdita retrograda delle possibilità indeterminate racchiuse in quel presente. Così la nostalgia, mediante le sue fantasie retrospettive, non aspira principalmente alla ricostruzione e alla ripresa dell'evento passato e dei suoi contenuti d'esperienza, ma al senso di possibilità veicolato da quell'evento e isolato dal suo contesto di realtà, ossia, per l'appunto, al *rimpianto* di ciò che avrebbe potuto essere, ai margini non risarciti dell'evento. Il possibile, così, non può mai diventare virtuale ed agente, ma è definito ed inchiodato dalla stessa negatività dell'atto mancato che lo istituisce. Come notava criticamente il

filosofo francese Henri Bergson, “il possibile è il miraggio del presente nel passato”, “il fantasma che attende la sua ora” (Bergson, (1938) 2000, p. 93). La maturità può quindi recuperare l’infanzia solo se non ne ha nostalgia, ma se la riconosce come un tratto importante, superato e acquisito, quindi reale e incluso saldamente nella prospettiva del proprio presente.

Si potrebbe allora correggere quanto si è sostenuto all’inizio, ossia affermare che la nostalgia non è un sentimento concernente il passato, ma piuttosto il *futuro del passato*. Come tale essa ritorna nel cuore della tradizione utopica che, sin dal suo archetipo premoderno, che è certo la *Repubblica*, ma soprattutto il mito di Atlantide contenuto nel *Crizia* di Platone, gioca sul doppio regime del passato e del futuro, e sul loro fantasmatico riassorbimento nella dimensione assoluta del presente. Qui, per altro, si dà la discussa tangenza fra i miti moderni dell’utopia e il mito antico, presente non solo nella cultura occidentale, dell’*età dell’oro*, che già spingeva Mircea Eliade ad accostare il “paradiso” all’“utopia”, facendo convergere i luoghi della “geografia mitica” e quelli della “geografia escatologica” (Eliade (1971) 2000).

2. Utopia e spazializzazione del tempo

Il fatto che “utopia” sia sempre un “luogo”(*tòpos*), seppur *negativo* (leggendo la “u” come “ou-”, “non” e non come “eu-”, “buono”), ci mette di fronte all’indiscutibile inquadramento del pensiero utopico nel motivo generale della *spazializzazione del tempo* che, iscritto sin dall’origine nel progetto greco della ragione occidentale, appare affermarsi con particolare evidenza nel genere utopico e nella sua prepotente fioritura all’alba dell’età moderna. Inoltre, ricordandoci della ricostruzione genealogica di Starobinski, non dobbiamo dimenticare che lo stesso sentimento della nostalgia muove originariamente da una configurazione spaziale, ossia dal desiderio di *ritorno in un luogo fisico*. La temporalità della nostalgia è, infatti, fittizia, si rivolge a un tempo che *non c’è mai stato*, perché frutto della costruzione retrograda di un allora visto con gli occhi dell’adesso e su cui si proiettano i bisogni – i rimorsi e i rimpianti – del presente. La nostalgia è, quindi,

come l'utopia, un risultato della *volontà di cancellare il tempo e di sostituirlo con la sua spazializzazione compiuta*.

Remo Bodei, introducendo l'edizione italiana del capolavoro di Ernst Bloch *Principio speranza*, osservava che il "libro sembra giungere al lettore italiano nel momento sbagliato, quando le quotazioni del 'principio speranza' e dei connessi ideali di utopia si approssimano a zero". E aggiungeva, "al sospetto diffuso che essi abbiano provocato immani disastri nel recente passato – proprio mentre promettevano il paradiso in terra – si accompagna la percezione disincantata di un futuro imprevedibile e disperatamente improgrammabile in direzione del meglio" (Bodei, 1959, v. 1, pp. XIII-XXXVII, XIII).

Oggi, a più di vent'anni di distanza da quelle parole, l'inattualità dell'utopia di cui parlava Bodei appare quasi un luogo comune e viene confermata e ribadita nelle analisi dell'orizzonte politico attuale firmate da autorevoli commentatori del presente (Prodi - Cacciari, 2016). Ma è proprio così? È proprio vero che il pensiero utopico si arena con il fallimento delle *due rivoluzioni politico-sociali della modernità*, quella russa, di cui abbiamo visto l'eclisse nel biennio fatale 1989-1991, con la fine dell'Unione Sovietica e il fallimento del progetto del cosiddetto "socialismo reale", e quella francese, la cui eclisse è nell'ordine delle cose, verrebbe a dire, mentre in tutti gli Stati repubblicani moderni, sorti attorno ai principi di quell'altro biennio fatale 1789-1791, si registra il regresso del principio democratico, la sua sopravvivenza sul piano meramente formale, ma il suo sostanziale tradimento in nome dei meccanismi *delocalizzanti* della *globalizzazione*?

A mio parere, no. Anzi, in una certa prospettiva, il pensiero utopico si realizza perfettamente nel disegno della globalizzazione, ossia nella trasformazione del mondo in quella *Nuova Atlantide* (1627) baconiana che pur appartiene allo stesso genere utopistico dell'eponima *Utopia* (1516) di Tommaso Moro e della *Città del Sole* (1602) di Campanella. La modernità realizza quel programma, facendo prevalere certo l'*utopia fredda* come la chiamerebbe Bloch (Bloch E., (1977) 1981, pp. 175-302), del cancelliere Francesco Bacone, con le sorprendenti anticipazioni tecnocratiche e tecnoscientifiche che essa contiene, rispetto alle utopie *calde*, cioè

prevalentemente politiche e morali, di Moro e Campanella. Eppure si tratta, in tutte e tre le opere testé evocate, delle scritture di *reclusi*. Bacone scrive la *New Atlantis* dopo la condanna per peculato, l'incarcerazione e il ritiro a vita privata a Gorhambury; Moro redige l'*Utopia* prima del suo conflitto con Enrico VIII, ma, com'è noto, finisce la sua vita incarcerato e sul patibolo; Campanella compone la *Città del Sole* in carcere, nel quadro di un'esistenza segnata da 27 anni di prigionia, torture e processi. Se dovessimo poi dare uno sguardo anche all'archetipo platonico, molto plausibilmente la stesura del frammento del *Crizia* che Platone fa seguire al *Timeo*, viene collocata dagli studiosi del pensiero antico senza dubbio dopo il fallimento dei viaggi del filosofo a Siracusa e, quindi, dopo l'esperienza del carcere lì patita dall'autore dei *Dialoghi*.

L'utopia, si potrebbe dunque concludere, implica una pulsione verso l'*altrove* dello spazio che presuppone la *Bestimmung*, la determinazione emotiva claustrofobica del prigioniero, dell'isolato, del solitario. Più genericamente, rispetto agli autori delle tre opere evocate in cui registriamo anche biograficamente la condizione del recluso, la situazione di colui che si sente *prigioniero del (proprio) tempo*. Di qui la spazialità del genere utopico che proietta le condizioni di clausura dei suoi autori nell'*isolamento* topico e geografico del luogo dell'immaginazione, nell'*isola* in cui spesso la costruzione utopica si situa. Inoltre, il *luogo perfetto di utopia* si distingue, appunto, per *la completa rimozione dell'elemento storico e temporale*. L'utopia è *spazio assoluto, fuori dal tempo, prima o dopo la storia*. Essa realizza, quindi, anche sul piano dell'immaginazione politica e sociale, la perfetta *soppressione del tempo nello spazio*.

In un testo manoscritto degli anni Cinquanta, pubblicato solo dopo la sua morte, Gilles Deleuze rifletteva sulle "cause e ragioni delle isole deserte" e sul fatto che un'isola deserta ci debba sembrare *filosoficamente normale*. In effetti, le isole d'utopia, pur abitate da floride popolazioni amministrare dalla ragione, sono *isole deserte*, perché, e qui utilizzo in un altro contesto le parole di Deleuze,

lo slancio che spinge l'uomo verso le isole riprende il doppio movimento che producono le isole stesse. Sognare le isole, non importa se con angoscia o con gioia, significa sognare di separarsi, di essere già separati, lontano dai continenti, di essere soli e perduti – ovvero significa sognare di ripartire da zero, di ricreare, di ricominciare (Deleuze, (2002) 2007, pp. 3-9)

L'isola comporta, in questo splendido e sconosciuto testo di Deleuze, una sorta di congiungimento isomorfo fra le forze naturali che producono le isole e la coscienza umana, sicché "l'isola sarebbe soltanto il sogno dell'uomo e l'uomo la pura coscienza dell'isola". Una coscienza *isolata e solitaria*, appunto *deserta degli altri*, delle loro storie e dei loro personificati altrimenti. L'utopia, infatti, anche quando immagina *società ideali* è intimamente *asociale*, perché in nome dell'originario che viene sempre *prima di ogni società*, di questa rimuove la pluralità irrimovibile delle storie e delle memorie che la compongono e che sono sempre *in medias res*, nell'evento molteplice delle relazioni e delle interazioni, mai *in origine*. Così, immaginandosi l'abitante ideale dell'isola deserta Deleuze disegna il ritratto di

un uomo poco comune, un uomo assolutamente separato, assolutamente creatore, in breve un'idea d'uomo, un prototipo, un uomo che sarebbe quasi un dio, una donna che sarebbe una dea, un grande Amnesico, un puro Artista, coscienza della Terra e dell'Oceano, un enorme ciclone, una bella strega, una statua dell'isola di Pasqua. Ecco l'uomo che precede se stesso (ivi, pp. 4-5).

Allora, se, come aveva intuito Marx, Robinson porta nella sua isola deserta la storia e la società del suo tempo, sicché la sua solitudine di naufrago è solo apparente, l'abitante dell'isola di utopia è, invece, come suggerisce Deleuze, "un grande Amnesico" che cancella con la memoria ogni possibile luogo, ovvero la traccia del tempo sullo spazio che così risulta finalmente neutralizzato: un altrove senza altrimenti, come la *Never Never Land*, il Paese Che Non C'è del viridescente Peter Pan.

È significativo che nel suo volume dedicato a Disney visto "da sinistra" Mariuccia Ciotta, all'epoca della pubblicazione del libro condirettore del quotidiano "Il manifesto", interpreti il rifiuto di Peter Pan a farsi adottare dalla famiglia di Wendy come prova della sua "missione di folletto rivoluzionario": "Peter non si

sottrae alla responsabilità dell'età adulta ma è simbolo di chi non si arrende allo stato delle cose. Il bambino che non vuole crescere è un combattente del 'paese che non c'è', l'utopia che sfugge di generazione in generazione torna a tentare l'umanità" (Ciotta 2005, p. 211). Qui Ciotta collega esplicitamente la Never Never Land di Peter Pan con il significato politico dell'utopia e con la lettura di questa non come *eu-topia*, cioè come "buon luogo" da costruire e abitare, ma, appunto, come *ou-topia*, vale a dire "non luogo" verso cui fuggire. Un paese che non c'è, presentato come tentazione continua e miraggio ricorrente dell'umanità: non qualcosa da costruire con pazienza, collettivamente, mediante un racconto condiviso, ma una disperata e solitaria *via di fuga*.

3. Eterotopie e globalizzazione. L'epoca dello spazio ricurvo

All'inizio della famosa conferenza sulle *Eterotopie* del 1967, pubblicata tuttavia postuma, soltanto nel 1984, Michel Foucault, con inquietante preveggenza e dopo aver sostenuto che il XIX secolo si era distinto per l'ossessione della storia, scriveva che

l'epoca attuale, invece, è forse l'epoca dello spazio. Viviamo nell'epoca del simultaneo, nell'epoca della giustapposizione, nell'epoca del vicino e del lontano, del fianco a fianco, del disperso. Viviamo in un momento in cui – credo – il mondo si percepisce più come una rete che collega dei punti e che intreccia la sua matassa, che come una grande vita che si sviluppa nel tempo (Foucault (1967) 1998, p. 307).

Dopo aver solo accennato a una genealogia del tema dello spazio mirante a far vedere la differenza *epocale* fra il Medioevo, la modernità e la contemporaneità scandita secondo le tre forme estetiche e organizzative della *locazione gerarchica*, dell'*estensione* e della *dislocazione* Foucault concludeva che

per quanto riguarda il problema della dislocazione umana, non si tratta solo di sapere se vi sarà abbastanza posto per l'uomo nel mondo – un problema che è, comunque, molto importante -, si tratta anche di sapere quali siano le relazioni di prossimità, il tipo di stoccaggio, di circolazione, di identificazione e di classificazione degli elementi umani da privilegiare in questa o quella situazione, per conseguire un certo fine. Viviamo in un'epoca in cui lo spazio ci si rivela sotto forma di relazioni di dislocazione (ivi, pp. 308-309).

Credo che sia abbastanza evidente che queste parole di Foucault, sorprendentemente anticipatrici rispetto sia al 1967 che al 1984, possono essere pienamente comprese solo alla luce di quel fenomeno complesso che chiamiamo oggi *globalizzazione*.

Nella globalizzazione lo spazio è il luogo di continui processi di dislocazione (di *delocalizzazione* e di *delocazione*): di esseri umani, individui e popolazioni, di risorse, materie prime, oggetti, prodotti - in una parola di merci. La differenza, nello spazio indifferenziato della dislocazione, è data non da un regime qualitativo dello spazio, come nel Medioevo, che marca e differenzia i *luoghi*, né da un regime incrementizio dello spazio, come nella prima modernità, che *disperde i luoghi nello spazio*, bensì dallo *spostamento nello spazio*, dalla frequenza dei movimenti e dai rapporti che questa frequenza instaura per ricorsività e che, proiettati nella metaforica spaziale, chiameremo *reti*. Già Foucault, con chiaroveggenza, scriveva infatti che “il mondo si percepisce più come una rete che collega dei punti e che intreccia la sua matassa”.

Ma la metafora della rete non può non evocare, ai nostri giorni, quell'altro fenomeno fortemente connesso con la globalizzazione, anzi, che ne costituisce forse l'*organo* principale, che è, appunto il *web*, cioè *internet*. La caratteristica fondamentale di internet è di essere un immenso *spazio virtuale*, non geometrico, bensì digitale. Tutte le forme di immaginazione e di denominazione che si esercitano in direzione di internet sono determinate dalla metaforica spaziale. Si parla, infatti, di *siti*, di *navigazione*, di *contatti*, di *collegamenti*, ecc. Per certi versi si potrebbe dire che internet eredita lo spazio come estensione, potenzialmente e matematicamente infinita, con cui la prima modernità aveva demolito lo spazio gerarchico dei luoghi, proprio del Medioevo e, in generale, delle culture tradizionali, mettendo in atto quel passaggio, magnificamente sintetizzato nel famoso titolo del libro di Alexandre Koyré, *Dal mondo chiuso all'universo infinito* (Koyré (1957) 1970). Così nella virtualità spaziale di internet i contemporanei si illudono di essere ancora moderni, portando avanti il sogno di un'espansione illimitata. Tuttavia, là dove lo spazio

geometrico evoca comunque la questione del confine e, quindi, negativamente, del limite, la virtualità spaziale di internet digitalizza lo spazio e lo riporta alla forma matematica del numero che implica l'infinità. Internet, cioè, funge da *compensazione simbolica* rispetto alla caratteristica specifica dello spazio come dislocazione che è propria della globalizzazione, ossia di essere uno *spazio finito* e, quindi, per certi versi, uno *spazio chiuso*. Rispetto allo spazio come estensione della prima modernità, che ha nel *foglio* e, quindi, nella *mappa* il suo modello simbolico, che ben rispecchia le esigenze rappresentative di quella che è stata chiamata "ragione cartografica" (Farinelli 2009), lo spazio dislocativo della globalizzazione è uno spazio *ricurvo* e *concavo* (non c'è infatti alcuna proiezione *fuori*) è la superficie *interna* di una *sfera*,¹ ma è anche uno spazio *fluidico*, *elastico*, *liquido*. Uno degli oggetti più portentosamente evocativi della globalizzazione non sono forse quei piccoli souvenir di poco prezzo che, per ogni città o monumento, presentano la versione miniaturizzata all'interno di una sfera di vetro, riempita di un liquido trasparente e di frammenti di plastica che riproducono l'effetto della neve che cade o una pioggia di coriandoli argentei o colorati?

La globalizzazione, prima di rappresentare un fatto storico o una questione della nostra attualità quotidiana, è la conseguenza necessaria della natura fisica del globo, ossia del pianeta che la specie umana abita e che costituisce un complesso di spazi e risorse, ambienti naturali e materie prime, ingente ma non illimitato. *Globalizzazione* è, quindi, il termine che descrive il processo di interazione economica, sociale e, infine, culturale degli abitanti umani della terra, con tutte le opportunità, i problemi e le tensioni conflittuali che esso implica. Si tratta di una parola "giovane", il cui impiego specializzato risale agli ultimi due decenni del Novecento, in coincidenza con il termine della guerra fredda, la fine della divisione del pianeta nei due blocchi contrapposti delle democrazie occidentali e dei regimi comunisti e la progressiva fusione dei sistemi economici del Nord America,

¹ Il rinvio è d'obbligo alla discussa opera di Peter Sloterdijk, incentrata sulla sfera come forma fondamentale, spaziale e atemporale, del rapporto dell'uomo con il mondo e che qui potremmo assumere, piuttosto, come sintomo e conferma epistemica, in senso foucaultiano, della concezione dello spazio della globalizzazione e della sua proiezione ideologica, cfr. Sloterdijk P., 2014.

dell'Europa e del Giappone. Il primo fenomeno che essa ha descritto è stato, quindi, la convergenza dei mercati su scala mondiale, con la conseguente emersione di un'economia globalizzata delle merci e con un mercato finanziario dei capitali sottratto al controllo diretto degli stati nazionali e alle forme di governo territoriale e localizzato.

Anche se all'inizio la *rivoluzione colombiana*, ossia l'impresa di Cristoforo Colombo, assunta come emblema delle scoperte geografiche dei secoli XVI-XVIII e dell'acquisizione dell'idea del mondo come *globo*, ha potuto essere interpretata in coerenza con l'idea di apertura di uno spazio in espansione e, quindi, in sintonia con il significato che è stato attribuito, sul piano cosmologico, alla *rivoluzione copernicana*, il suo senso filosofico profondo appare andare piuttosto in direzione contraria. La scoperta dell'America, infatti, lungi dall'aver aperto i cancelli della terra antica – “quella foce stretta/ dov'Ercule segnò li suoi riguardi,/ acciò che l'uom più oltre non si metta” (Dante, *Inferno* XXVI, 107-109) –, li ha rinchiusi in confini assai più angusti, stretti e precisi, trasponendo il significato claustrofobico della fine del mondo sul piano dello spazio inteso, appunto, come globo. Ben comprese, allora, il senso di questa *clausura* dell'esperienza globale il nostro Leopardi quando, nella *Canzone ad Angelo Mai* (1820), il poeta rimproverava Colombo (“ligure ardita prole”, v. 77) con i famosi versi: “ma conosciuto il mondo/ non cresce, anzi si scema e assai più vasto/ l'etra sonante e l'alma terra e il mare/ al fanciullin, che non al saggio appare” (vv. 87-90). La rivoluzione copernicana *apre* lo spazio infinito dell'estensione, proiettandolo tuttavia in una dimensione immediatamente *astratta*, matematica, inapparente, impercettibile ai sensi (i moti degli astri mostrano esattamente il contrario di ciò che è: si pensi al cosiddetto “moto apparente” del sole), mentre la rivoluzione colombiana, in prospettiva, *chiude* lo spazio nel disegno *terrestre*, letteralmente “*geo-grafico*”, di una sfera *finita*, ossia di un'*isola dello spazio*.

La globalizzazione è, allora, l'esito e la realizzazione ultima della rivoluzione colombiana, che abbandona la concezione dello spazio *estensivo* della prima modernità, concepito secondo lo slancio infinitista della rivoluzione copernicana e

oggetto principale della riflessione filosofica a partire almeno da Giordano Bruno e poi Cartesio, passando per Galilei, Newton e oltre, per sviluppare invece l'idea di uno spazio che chiameremo *dislocativo* o *dispositivo*, giocato all'interno di una dimensione *circostritta* ed essenzialmente *chiusa*. Questo concetto di spazio neutro, differente da quello che veniva pensato, agli albori della scienza moderna, dai filosofi della natura e dai fisici, mediante l'elaborazione metarappresentativa dell'idea matematica di infinito – la *res extensa* cartesiana, lo *spazio assoluto* newtoniano -, ma anche radicalmente diverso dal concetto di spazio qualitativo tolemaico-aristotelico, ossia di luogo, del pensiero premoderno, da dove proviene? Dove trova, la rivoluzione colombiana, un concetto di spazio in cui la chiusura e la limitazione dell'estensione non fa ricadere la spazialità nel concetto di luogo qualitativamente determinato appartenente alle strutture simboliche delle civiltà premoderne? La risposta sta, appunto, nel nome stesso, ovvero nell'*utopia*, nel *non luogo* (*ou-topia*) come unico *buon luogo* (*eu-topia*).

La nascita della tradizione utopica europea e la rivoluzione colombiana mostrano molti motivi di tangenza. Alcuni sono già stati abbondantemente indicati dalla letteratura critica sul genere, che ha di volta in volta mostrato come gli autori delle utopie rinascimentali e della prima modernità abbiano impiegato i resoconti di viaggio nel “nuovo mondo” e le descrizioni degli esploratori europei per costruire i loro modelli utopici. Quello che qui si vuole sostenere è, invece, una relazione in direzione inversa. Ovvero che la stessa concezione dello spazio utopico, vale a dire di uno spazio chiuso, insulare, rigidamente circostritto, privato di ogni riferimento qualitativo – ossia di ogni determinazione temporale, perché il “luogo” è l'impronta del tempo nello spazio -, ha finito per costituire un modello che, apparso all'epoca della rivoluzione colombiana sul piano dell'immaginario, ha finito per costituire l'idea di spazio prevalente e poi trionfante all'epoca della globalizzazione, là dove, come spiega Marc Augé (Augé 1992), si impone l'esperienza spaziale del *non luogo*. Ma il “non luogo” non è una particolare forma dell'esperienza dello spazio connessa con determinate caratteristiche alienate della vita contemporanea e dell'organizzazione del panorama urbano, vuoi anche dell'orizzonte capitalistico

delle merci, bensì l'esperienza stessa dello spazio nel contesto simbolico e nella forma epistemica della globalizzazione, là dove, cioè, lo spazio è essenzialmente *dislocazione*. Lo spazio non è, quindi, né ciò verso cui si va, né ciò da cui si parte. Tantomeno ciò dove si permane o si abita. Lo spazio è essenzialmente *attraversamento*, senza centro, né origine, né méta. E quindi, senza tempo. Con i *non luoghi* l'architettura contemporanea realizza l'utopia e non è un caso che molti dei non luoghi classici del panorama della globalizzazione riprendano, talvolta esplicitamente, motivi architettonici presenti nella letteratura utopica e quest'ultima, a sua volta, concepisca la città dell'utopia disegnando e tracciando mappe, piante geometriche e dettagliate strutture architettoniche.

4. Excursus sulla visione aerea e il grattacielo

Si pensi, del resto, al significato ricorrente del *grattacielo* come icona stessa della globalizzazione. Nell'araldica dei simboli moderni il grattacielo è l'emblema, immediato e quasi banale, del futuro e del progresso, dello sviluppo economico e della crescita, della città divenuta metropoli. Tra la fine dell'Ottocento e l'inizio del Novecento – si suole indicare la prima costruzione di questo genere nell'Home Insurance Building di Chicago del 1885 – i grattacieli sono gli strumenti trionfali con cui la modernità celebra la sua sfida vittoriosa al principio di gravità che, prima di essere una legge fisica, è tutto ciò che ci tiene ancorati a una terra, a un luogo, a un paesaggio, a una storia, a un passato che non passa. Nel famoso film degli anni Trenta, sono gli aerei da caccia e la salda mole dell'Empire State Building che hanno la meglio sulla romantica ribellione dello scimmione King Kong, in cui le forze della natura primordiale vengono inutilmente ingigantite, forse solo per meglio sottolinearne l'umiliazione e la sconfitta. L'11 settembre 2001 l'attacco terroristico alle Twin Towers di New York sceglie questo simbolo architettonico per contrastare il modello stesso della globalizzazione. Perché al di là della sfida e della vertigine, oltre il dominio dello spazio che si trasforma in una nuova forma di bellezza profana, il grattacielo è un modo per rendere percepibile, oserei dire persino sensibilmente, la globalizzazione. Si costruiscono grattacieli là dove il sistema della globalizzazione

pianta le proprie bandiere. Si alzano grattacieli nel cuore di Shanghai, di Singapore e di Hong Kong come di San Paolo e di Dubai, di Lagos piuttosto che di Città del Messico. Le cronache enfatizzano il record, la palma dell'edificio più alto del mondo passa da una metropoli all'altra, da un continente all'altro. E intanto dalle finestre e dalle terrazze dei grattacieli si coglie chiaramente quella curvatura dell'orizzonte che rende percettibile la chiusura dello spazio nella dimensione *curva* del globo.

È almeno dai tempi di Platone, ossia dalla nascita della filosofia, che la città costituisce un inesauribile serbatoio di metafore per il pensare filosofico (Damisch 1996). Attraverso il rinvio all'architettura la città rappresenta il modello costruttivo del pensiero - non a caso il buon Immanuel Kant concludeva il suo capolavoro con un' "architettonica della ragion pura" -, ma anche l'occasione del confronto e, finanche, dello scontro, fra le astratte geometrie della ragione e le concrete resistenze della storia. Di qui la necessità di cogliere nell'esigenza filosofica dell'*utopia*, del *non luogo* della città immaginaria, non soltanto (o non principalmente) l'elemento di proiezione delle politiche di giustizia e delle istanze di critica morale e sociale, ma la pretesa dell'intelletto astratto di spingere, oltre la presunta opacità del reale, il sogno costruttivo della ragione intellettualistica. Se "il sonno della ragione genera mostri" (1797), come mostra l'acquaforte acquatinta con cui Goya prende congedo dal secolo dei Lumi, a *maggior ragione* anche il sogno della ragione deve essere sottoposto alla lucidità della critica. Dobbiamo allora riuscire a scorgere negli esiti di questo sogno le complicità profonde con l'incubo del presente, anche se questo comporta la critica dell'*utopia* come trionfo del pensiero astratto e della destoricizzazione condotta dall'intelletto a scapito dei piani d'immanenza e di veglia della natura e della storia. Così, se Socrate è il filosofo della città reale, dell'orizzontalità politica e topografica dell'*agorá*, ovvero della piazza cittadina, in cui si sperimenta la concretezza e la storicità della critica allo stato nascente,² Platone è il filosofo della città ideale, del paradigma cosmo-politico verticale, che si contrappone distruttivamente a ciò che è semplicemente e solamente accaduto. Quando Agostino parlerà di *civitas hominis* e di *civitas Dei*, la storia stessa potrà essere ridefinita come il luogo dell'intreccio

² Mi permetto di rinviare, in proposito, a Tagliapietra A., 2009.

indissolubile e secolare delle due città, sicché, in contrasto con essa, la Gerusalemme Celeste della fine dei tempi ricapitolerà il carattere ideale - e quindi *meta-storico* - della *polis* platonica.

Ritroveremo quest'antitesi all'inizio della filosofia moderna, vale a dire nel *Discorso sul metodo* (1637) di Cartesio. "Quelle vecchie città", scrive Cartesio,

che inizialmente eran soltanto borghi e poi, progressivamente, si son sempre più ingrandite, appaiono, per lo più, così mal proporzionate, se raffrontate a quelle piazzeforti regolari, che un solo ingegnere ha avuto modo di ordinare in una pianura a suo piacimento, che si direbbe quasi sia stato il caso, piuttosto che la volontà di qualche uomo utilizzante la ragione, ad averle così disposte (*Discorso sul metodo*, II parte).

La città storica, con il suo sviluppo caotico, diviene, per Cartesio, l'esempio del nostro pensiero in balia dei pregiudizi e delle consuetudini della tradizione, a cui si contrappone la radicalità del dubbio metodico, paragonabile all'architetto che spiana le antiche costruzioni della città, il labirinto medievale dei centri cittadini, per essere in grado di progettarla *ex novo*. Vuoi anche al proprietario di una casa che deve "demolirla e provvedersi di materiali e architetti, o impegnarsi personalmente nell'architettura, e averne tracciato un accurato progetto" (*Discorso sul metodo*, III parte). Se la ragione chiara e distinta pretende di costruire su una *tabula rasa* (ma questo era anche il motto architettonico di Le Corbusier), ecco allora che alla città reale e alla sua storia si sostituisce la città utopica, la pura spazializzazione della città che demolisce e distrugge il sedimento della sua storia per costruire o che costruisce *in utopia*, ovvero là dove non c'è storia.

Nella città la ragione si rappresenta e si specchia, l'urbanistica razionalistica delle città utopiche si costruisce sulla spazialità pura ed astratta delle figure geometriche. D'altra parte, c'è un'auto-rappresentazione della città che appartiene al patrimonio iconografico e immaginario della nostra cultura, e a cui rinviamo, quasi inconsapevolmente, quando parliamo di città. Per noi contemporanei dell'età della globalizzazione, dopo che per molti secoli, almeno fino al tempo di Brunelleschi, le città erano rappresentate nel loro profilo, mediante vedute frontali, questa visibilità

corrisponde alla *visione aerea* o, come si suol dire, “a volo d’uccello”. Di conseguenza, l’immagine della città si confonde con il suo plastico in rilievo e con la sua pianta. Per “vedere la città” noi abbiamo bisogno, cioè, di un punto di fuga che ci proietti *fuori*, all’*esterno* della città, che ci permetta di prenderne le *distanze*, ma anche di contemplarne una possibile *figurabilità*. Ecco l’innalzarsi delle torri dei grattacieli che ambiscono a cogliere la città come *panorama*, come visione totale e “panottica”, secondo l’ideale di una comprensione che è essenzialmente *controllo*, ripiegamento su di uno spazio circoscritto e detemporalizzato, disegnato dalla rete delle comunicazioni, ridenominato, come lo schema elettronico di un microchip, sulla scansione grafica e vivacemente colorata delle fermate della metropolitana. La globalizzazione si autorappresenta nella *visione satellitare* di Google Earth.

5. *Utopia e monopolio del futuro*

Il fatto che le utopie della prima modernità (ma questa è una caratteristica che riscontriamo anche nel mito platonico di Atlantide) fossero presentate come inaccessibili è da porre in collegamento con il carattere insulare e separato, cioè chiuso, dello spazio utopico. Oggi che l’*insula* utopica è diventata il globo è chiaro che la caratteristica dell’utopia realizzata nella globalizzazione è quella che da essa è difficile uscire. Anzi, non si può fuggire affatto, dal momento che l’isola è il mondo stesso racchiuso *in globo*. Per questo l’immaginario della globalizzazione si nutre non di utopie – dal momento che l’utopia è realmente esistente – bensì di *distopie*, cioè di quelle utopie negative che rivelano il volto autentico dell’utopia moderna, siano esse *1984* (1948) di Orwell o il *Mondo Nuovo* (*Brave New World*) (1932) di Huxley, per citare archetipi letterari novecenteschi tradotti dal cinema contemporaneo in innumerevoli varianti che ormai non citano più neppure la fonte. L’altrove residuale, se ancora ce n’è bisogno per tener in piedi alcune retoriche del moderno (finanche l’idea stessa di democrazia ridescritta come “digitale”), è costituito dallo spazio virtuale della rete, là dove, come si è detto, si crea una versione, appunto, “virtuale”, cioè *simulata* e *nostalgica*, dello spazio estensivo della prima modernità, in cui

proiettare i flussi e riflussi degli individui e delle popolazioni che si dislocano all'interno del globo.

All'alba della modernità le utopie non sono state soltanto un modo di pensare altrimenti rispetto all'organizzazione dei saperi e dei poteri premoderna – è questa la lettura tradizionale dell'utopia –, ma hanno costituito l'autentico *paradigma* della modernità come *spazio senza luogo e senza tempo*. In particolare, la ricorrente presenza all'interno del genere utopico di un'esaltazione della razionalità astratta, calcolatoria e strumentale (messa alla berlina dal talento caustico del grande Jonathan Swift nella terza parte dei *Viaggi di Gulliver* (1726) dedicata ai maldestri scienziati di Laputa), ossia di quella che potremmo chiamare l'*impronta intellettualistica* del pensiero occidentale, va collegata con la principale conseguenza del pensiero astrattivo, ossia la soppressione della durata temporale a favore della spazializzazione misurabile del tempo. In questo modo *le utopie spostavano nell'altrove l'esigenza di pensare altrimenti, ma minavano anche alla base la struttura del pensare altrimenti* che poggia essenzialmente sulla temporalità narrativa della durata non misurabile, ovvero su quella che potremmo chiamare *immaginazione profetica*.

Agli inizi dell'età moderna «lo Stato», come sosteneva Koselleck, “si attribuisce il monopolio nel controllo del futuro, in quanto reprime le interpretazioni apocalittiche e astrologiche dell'avvenire” (Koselleck (1979) 1986, p. 18). Perché non includere in questo processo anche il ruolo svolto dal fiorire della tradizione utopica, proprio in quella fase della prima modernità in cui la profezia non viene ancora imbrigliata dal controllo del futuro operato dallo Stato assoluto moderno? Prima che lo Stato si attribuisca il controllo della profezia e la profezia stessa sia smantellata dalla critica illuministica, l'utopia rappresenta un'alternativa simbolica alla profezia che compie lo stesso lavoro di controllo del futuro che in seguito verrà affidato alla critica illuministica, senza comportare quell'operazione poetica secondaria, intrinsecamente narrativa, che darà vita, a partire dal XVIII secolo, alle filosofie della storia. Non è un caso che, delle tre grandi utopie moderne evocate in precedenza, solo quella di Campanella non sia stata redatta per mano di un uomo di Stato. Tali erano, infatti, sia Tommaso Moro che Francesco Bacone. L'ambiguità e

l'ambivalenza dell'utopia, che caratterizzano la fase storica della prima modernità, consentono per altro a questi autori, come a Campanella stesso, di mescolare profezia e utopia, cioè di contaminare l'altrove con l'altrimenti. Oggi, osservava Mario Miegge in un bel libro dedicato al sogno del re di Babilonia, "sembrano essere giunte al tramonto anche le forme laiche della 'conoscenza dei tempi' che, a partire dall'Illuminismo, hanno preso il posto della narrazione biblica e della decifrazione delle profezie" (Miegge 1995, p. 207). Come le profezie bibliche, le grandi filosofie della storia della modernità sono state consegnate al passato. Parallelamente, la globalizzazione ha realizzato il programma intellettualistico delle utopie della prima modernità: l'altrove è diventato il qui e ora, il sempre e ovunque, sicché l'altrimenti sembra essere diventato semplicemente impossibile.

Ripensare oggi l'utopia può allora voler dire soprattutto cominciare a distinguere nettamente l'utopia dalla profezia e il progetto della razionalità greca, occidentale e moderna e del suo implicito *voler avere di più*, dalla saggezza della cura del mondo e dalla diversa forma di razionalità che essa presuppone. L'utopia non è una fuga dal presente o una negazione del presente, quanto piuttosto una forma di presente parallelo, di un altrove con cui l'intelletto cerca di colonizzare l'altrimenti del futuro, di possederlo e soprattutto di spazializzarlo, rendendolo perfettamente controllabile. Diversamente la profezia irrompe nel presente in modo imprevedibile da un futuro che rimane imperscrutabile. Il *no where* dell'utopia diventa il *now here*, l'*hic et nunc* dell'evento. Sin dalla più antica tradizione dei *nebiim* biblici la profezia contrasta il potere politico e la razionalità della forza, prima, e dell'intelletto poi (solo due variazioni, in fondo, della stessa ragione della forza), dicendo *contro*, *negando*, ossia rendendo possibile un altrimenti non ulteriormente padroneggiabile. Non è un caso, allora, che la profezia sia profondamente *anti-istituzionale* e venga messa a tacere *sia* dal potere politico dello Stato (antico e moderno), *sia* dall'organizzazione secolare delle religioni istituzionalizzate nelle Chiese (sicché la profezia è spesso *eresia*).

Nella tradizione utopica è frequente il ricorso a figure paterne o patriarcali – sapienti, sacerdoti, anziani – che mettono i cittadini di "utopia" nella condizione di

fanciulli o comunque di “governati”. L’utopia ringiovanisce il mondo, ma questo può anche voler dire che bisogna mettere in conto il suo stato, tattico o sostanziale, di rimbambimento. Non c’è nulla di più prevedibile, infatti, dei desideri dei bambini, dei giovani, di chi può essere governato mediante l’impulsività e l’immediatezza della sua stessa impazienza. Il bambino, il giovane, l’impaziente, sono figure esistenziali di colui che *non sente il tempo*, ma lo concepisce solo come spazio percorso, come velocità, come accelerazione, come spostamento, come esteriorità, come una serie di traguardi da consumare: esattamente secondo la nozione di spazio indifferente della globalizzazione. Ecco la sorprendente parentela *in immagine* fra l’utopia, la globalizzazione e la *Never Never Land*, il Paese Che Non C’è di Peter Pan, il ragazzo volante, il ragazzo che non voleva crescere o che vuol crescere infinitamente, il che è lo stesso: il verde folletto dai capelli rossi di un mondo trasformato in un’unica isola di nostalgia.

Riferimenti bibliografici

- Augé M., 1992, *Non-lieux: introduction à une anthropologie de la surmodernité*; tr. it., 1993, *Nonluoghi: introduzione a una antropologia della surmodernità*, Eleuthera, Milano.
- Bergson H., (1938), *La pensée et le mouvant*, Puf, Paris 1938; tr. it., 2000, *Pensiero e movimento*, Bompiani, Milano.
- Bloch E., 1977, *Vorlesungen zur Philosophie der Renaissance (1952-1956)*, da Id., *Zwischenwelten in der Philosophiegeschichte*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M.; tr. it., 1981, *Filosofia del Rinascimento*, il Mulino, Bologna.
- Bodei R., 1959, *Ombre sulla speranza*, in E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M.; tr. it., 1994, *Il principio speranza*, in 3 voll., a c. di E. De Angelis e T. Cavallo, intr. di R. Bodei, Garzanti, Milano.
- Cataluccio F., 2004, *Immaturità. La malattia del nostro tempo*, Einaudi, Torino.
- Ciotta M., 2005, *Walt Disney prima stella a sinistra*, Bompiani, Milano.
- Damisch H., 1996, *Skyline. La ville de Narcisse*, Éditions du Seuil, Paris; tr. it., 1998, *Skyline. La città Narciso*, Costa & Nolan, Genova.
- De Gregori F., 1978, *Il '56*, dall’album *De Gregori* (RCA Italiana, 1978).
- Deleuze G., (2002), *L’île déserte et autres textes*, Les Éditions de Minuits, Paris; tr. it., 2007, *L’isola deserta e altri scritti. Testi e interviste 1953-1974*, Einaudi, Torino.
- Eliade M., (1971) , *La nostalgie des origines. Methodologie et histoire des religions*,

- Gallimard, Paris; tr. it., 2000, *La nostalgia delle origini. Storia e significato nella religione*, Morcelliana, Brescia.
- Farinelli F. 2009, *La crisi della ragione cartografica*, Einaudi, Torino.
- Foucault M., 1967, *Des espaces autres* (conferenza al Cercle d'études architecturales, 14 marzo 1967), poi in "Architecture, Mouvement, Continuité", n. 5, ottobre 1984, pp. 46-49, quindi in Id., *Dits et écrits*, in 4 voll., a cura di D. Defert e F. Ewald, Gallimard, Paris 1994; tr. it., *Eterotopie*, 1998, in *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste, 3. 1978-1985. Estetica dell'esistenza, etica, politica*, a c. di A. Pandolfi, Feltrinelli, Milano.
- Kant I., (1798), *Antropologie in pragmatischer Hinsicht*, I, § 32 (in *Kant's Gesammelte Schriften*, edizione dalla Königlich Preussischen [poi Deutschen] Akademie der Wissenschaften, de Gruyter, Berlin-Leipzig 1900-ss., VII, p. 179); tr. it., 2010, *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, Einaudi, Torino.
- Koselleck R., 1979, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M.; tr. it., 1986, *Futuro passato*, Marietti, Genova.
- Koyré A., 1957, *From the Closed World to the Infinite Universe*, John Hopkins Press, Baltimore; tr. it., 1970, *Dal mondo chiuso all'universo infinito*, Feltrinelli, Milano.
- Miegge M., 1995, *Il sogno del re di Babilonia. Profezia e storia da Thomas Müntzer a Isaac Newton*, Feltrinelli, Milano.
- Prodi P.-Cacciari M., 2016, *Occidente senza utopie*, il Mulino.
- Sloterdijk P., 1998-2004, *Sphären I-III*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M.; tr. it., 2014, *Sfere I-II*, Raffaello Cortina, Milano.
- Starobinski J., 1966, *La leçon de la nostalgie* (1966-2012), in Id., *L'Encre de la mélancolie*, Éditions du Seuil, Paris 2012; tr. it., *La lezione della nostalgia*, in Id., 2014, *L'inchiostro della malinconia*, Einaudi, Torino.
- Tagliapietra A., 2009, *Il dono del filosofo. Sul gesto originario della filosofia*, Einaudi, Torino.