



Utopia come metapolitica

di Romano Màdera

PREMESSA

Sono stato e sono un utopista militante, mi piacerebbe aver scritto anche qualche tomo da accademico (sono stato anche quello), ma l'urgenza di scavare cunicoli nuovi, come s'addice alle talpe miopi che desiderano una speranza che non possono vedere, non mi ha permesso di dedicarmi alla storia e alla teoria delle utopie, come peraltro è stato fatto da molti in modo spesso utili e persino eccellenti. La mia ambizione è un'altra: non so dove, né quando, né come, ma spero e credo - per via di infiniti indizi - che l'esperienza, e i fallimenti miei e di molti, possano raffinare questa tensione, tenerla viva per i tempi lunghi della storia. So che, come diceva sarcasticamente Keynes, saremo tutti morti nei tempi lunghi, ma so anche che senza questi ricorrenti e tormentosi sogni, queste storie intricate e multidimensionali, non sorgerà l'alba di una storia umana che ci faccia uscire da questa crudele preistoria. Senza questo futuro nessun riscatto onorevole della vicenda della nostra specie è possibile. Il mio vuole quindi essere un ragionamento che tragga dall'esperienza il succo di nuove possibilità.



L'utopia è nata come genere letterario di critica dell'esistente, agli albori dell'età moderna: con una sovraimpressione di un nontempo e nonluogo immaginari sull'implicita realtà del presente, data per scontata, si produce una doppia immagine dinamica, così da traguardare con il filtro dell'ironia, della confutazione sottintesa, dell'iperbole e dell'arringa e, insomma, di tutto l'armamentario della retorica dell'epoca, un mondo che si sa folle, anche se lo si deve in qualche modo abitare, o persino, per quanto di contraggenio, sostenere. Da questo punto di vista non vedo grandi differenze concettuali con la distopia. La funzione dello specchio, quello che impone il confronto con una giustizia inesistente, o quello che storpia nell'orrore, è in definitiva simile: in ogni caso utopia e distopia servono a prendere le distanze.

Prendere le distanze – fosse anche solo questo – esercitarsi, letterariamente e nella prassi, in questa dimostrazione delle lacune e dei vizi dello "stato di cose presenti", è essenziale a una vita consapevole, che cioè voglia raggiungere le caratteristiche di una vita che si desidera all'altezza delle possibilità degli umani.

Con una mossa beffarda, che – quando si tratta della storia effettuale – quasi sempre si dà rispetto ai nostri progetti e alle nostre previsioni, gli eventi si sono incaricati di smentire nel modo più brutale, e più tragico, chi, volendo satireggiare sui buoni e ingenui spiriti degli utopisti per annunciarne la fine, deve oggi, per salvare le sue analisi e le sue speranze, trovare rifugio nella tribù disprezzata del socialismo utopistico. Intendo Karl Marx e Friedrich Engels.

Le intenzioni di fondare scientificamente la trasformazione sociale del capitalismo in una società prima socialista e poi comunista sono state dissolte tanto dalla storia quanto dalle critiche teoriche. Se alcune analisi marxiane sono state confermate dai successivi sviluppi – i processi poi chiamati di globalizzazione e quelli di riduzione del lavoro operaio a osservazione e controllo della fabbrica-automa, l'importanza del credito internazionale e l'incessante riprodursi, allargarsi e approfondirsi del capitale attraverso crisi periodiche¹ – altri aspetti del suo lavoro, soprattutto la mancata integrazione tra gli aspetti "astratti" enucleati teoricamente e il concreto andamento storico, la sottovalutazione delle politiche interstatali e dell'importanza delle organizzazioni militari, la divergenza dello sviluppo nelle periferie del mondo, ma anche la marginalizzazione dell'importanza delle dimensioni culturali e spirituali, sono grandi lacune da criticare e da colmare. Tutto questo non sarebbe tuttavia decisivo, perché Marx era ben consapevole della parzialità delle sue analisi: non è certo un caso che *Il Capitale* sia rimasto un inizio, limitato al primo libro. La sua attività, anche negli ultimissimi anni, dimostra che la sua ansia di incompiutezza lo spingeva a un'attività frenetica e multiforme, nel tentativo di esplorare meglio campi che andavano dall'antropologia alla storia russa, dalle scienze naturali alla matematica, con un'attenzione sempre acutissima a tutte le invenzioni della tecnica, il

¹ Per un testa a testa filosofico e quindi di antropologia fondamentale mi riferisco al mio *Identità e feticismo. Forma di valore e critica del soggetto, Marx e Nietzsche*, pubblicato nel 1977 e riedito, con un nuovo saggio e un bilancio introduttivo in *Sconfitta e utopia. Identità e feticismo attraverso Marx e Nietzsche*. Mimesis Edizioni, 2018. Per un testa a testa di carattere socioeconomico si veda invece l'opera di Giovanni Arrighi, ben riassunta nel libro di Azzolini, Giulio. *Capitale, egemonia, sistema. Studio su Giovanni Arrighi*. Quodlibet, 2018.



vero fattore rivoluzionario, secondo lui, chiaramente deluso dall'agitazione priva di consapevolezza teorica dei cosiddetti "rivoluzionari", quasi tutti demagoghi confusi.² La questione dirimente è che, a stare alle sue analisi, non emerge affatto la possibilità di una rivoluzione proletaria socialista, o meglio, non emerge come conseguenza della sua teoria, bensì solo della sua "volontà", della sua indignazione etica, delle sue convinzioni fondamentali circa la struttura dialettica dello sviluppo storico sociale. Da un lato Marx dimostra splendidamente e tragicamente che il capitale riproduce un'umanità e un proletariato che vivono le sue leggi come fatti di natura, che quindi riproducono nella loro forma di coscienza la reificazione delle relazioni degli attori sociali e la personificazione delle cose-funzioni economiche: insomma gli umani sono immersi completamente nella dimensione del feticismo.³ Proletari e capitalisti, anche nei loro conflitti economici, vivono prigionieri della realtà incantata del feticcio, proprio come se vivessero dentro la finzione di *Matrix*, una distopia cinematografica che finalmente realizza, nel 1999, probabilmente senza immaginarlo affatto, quel che Marx pensava come mondo reale del feticismo. Il punto è dunque che solo il prodursi di una nuova "coscienza enorme", come lui stesso l'ha chiamata, potrebbe liberarci dall'organizzazione presente delle nostre relazioni sociali, facendoci diventare capaci di organizzarle consapevolmente e di controllarle, riconoscendo innanzitutto il fatto che la storia capitalistica ha realizzato l'onnilaterale dipendenza di tutti da tutti e da tutto. Dunque solo l'intelletto generale è all'altezza del mondo effettuale attuale. Ma Marx odiava la "merda economica" che era costretto a studiare, perché non aveva "la sensibilità di un bue" (così scriveva a Engels), e così enuncia, anche se in modo disorganico, le condizioni che il conflitto capitale-lavoro creerà, partecipando al quale il proletariato diventerà consapevole delle sue reali condizioni e di quelle dell'intera umanità. Innanzitutto il vero limite del capitale è il capitale stesso, e lo sviluppo delle sue forze produttive, della tecnica, è incompatibile con la sua forma di appropriazione, così dovrà giungere a un punto di non ritorno per impossibilità di valorizzarsi ulteriormente. Intanto dalla concentrazione e dalla centralizzazione del capitale deve seguire un medesimo processo organizzativo nel proletariato (e ricordiamo di quale estensione: "proletari di tutti i paesi unitevi" è il proclama de *Il Manifesto del Partito Comunista* del 1848!); le lotte interborghesi trascineranno il proletariato nella lotta politica, di qui nascerà la coscienza e l'organizzazione politica in grado di comprendere le dinamiche del conflitto con lo Stato; la generalizzazione dell'istruzione sarà conquistata per tutti i lavoratori subalterni; i conflitti interstatali porteranno alla generalizzazione della leva obbligatoria e quindi, negli eserciti, il proletariato disporrà anche potenzialmente della forza militare. E tutto ciò Marx ed Engels lo pensavano imminente! Che abissale delusione e quale amaro esercizio critico avrebbero certamente condotto contro le loro stesse convinzioni dopo un secolo di due guerre mondiali – con i proletari che si scannavano sotto le insegne delle tanto deprecate "nazionalità" – e dopo che i regimi, nati da rivoluzioni autoproclamate socialiste, si sono rivelati fundamentalmente nazionalistici, nelle loro impostazioni e, a

² Si veda Musto.

³ È per l'argomentazione di questa critica fondamentale all'impianto marxiano che ho deciso di riproporre, quarant'anni dopo la prima pubblicazione, il mio testo del 1977 (si veda la nota 1) con qualche dovuta precisazione autocritica.



dimostrazione della tesi, nella loro facile conversione al servizio della potenza statale e “nazionale” (anche quando si trattava di stati eredi di imperi multinazionali, pur se di fatto dominati da un popolo particolare, come nel caso di Unione Sovietica e Repubblica Popolare Cinese).

Marx però rimane un genio che ha aperto all’umanità – anche se ovviamente in modo parziale, criticabile, rivedibile, ampliabile, come per ogni opera umana – la strada maestra per la sua possibile liberazione dai vincoli della necessità di lavorare per vivere, facendo sognare un mondo nel quale sia possibile vivere per “lavorare”, cioè per vivere come necessità intrinseca l’esigenza di espressione e di riconoscimento attraverso ciò che si è e si fa. Oggi dobbiamo reclutarlo, suo malgrado, tra i profeti dell’utopia, se vogliamo salvarne il messaggio fondamentale.

Tuttavia dobbiamo anche, appunto, oltre che rivederne le analisi socioeconomiche, ampliarne e approfondirne a dismisura gli orizzonti trasformativi, proprio per seguirne lungo la sua via. Se non usciremo dal dominio incantato del feticismo senza diventare consapevoli della nostra comune, onnilaterale dipendenza da tutti e da tutto, allora dobbiamo porci la domanda delle domande: come si può produrre uno stato di consapevolezza se ci troviamo in una condizione di mancanza di consapevolezza e di controllo resa ineludibile dal dominio capitalistico, un dominio peraltro sempre più intenso e profondo, capace di colonizzare il nostro tempo libero, il nostro immaginario, i nostri desideri e le nostre teorie? Proprio questa domanda si mostra interessante perché è in se stessa autocontraddittoria. Come si potrebbe infatti criticare qualcosa se questo qualcosa fosse realmente una realtà compatta priva di crepe, totalmente autoriferita? Non sarebbe possibile la domanda. L’esistenza stessa della critica, anche nel caso di Marx e Engels, dimostra che il feticismo non riesce a chiudersi su se stesso, che gli uomini non diventano compiutamente cose-merci, cose-denaro, cose capitale, rendita e salario, e che le personificazioni delle cose lasciano trasparire qualcosa dalle loro maschere, qualche tratto irriducibile alle funzioni. È dunque a ripartire da questi tratti, o residuali o nuovi, perché cresciuti insieme e dentro i meccanismi stessi del sistema – è il caso delle capacità critiche, che fanno leva non sul richiamo al passato ma che sviluppano il presente in un futuro possibile che lo rovesci – che l’utopia può conservare e accrescere il suo slancio.

Innanzitutto, certo, accorgendosi che anche gli utopisti devono rivedere le loro immaginazioni e non solo su questioni laterali, ma al cuore del loro desiderio. Al cuore del desiderio in quanto tale, mi verrebbe da dire. Perché proprio questo ha prodotto la nuova fase del capitalismo globale a egemonia statunitense dal secondo dopoguerra a oggi: la funzionalizzazione della liberazione del desiderio per produrre un nuovo tipo di lavoratore-consumatore, il cosiddetto *prosumer*,⁴ la desublimazione, già analizzata da Marcuse, per evitare ogni censura limitante al dilagare di ogni tipo di comportamento-domanda di consumo, l’atomizzazione che sgancia i gusti dei singoli dai “valori” tradizionali, la tendenziale abolizione di ogni autorità che non sia quella del

⁴ Questo concetto ha diversi usi, prendo qui quello che si può desumere dalle opere di Alvin Toffler, da *Lo choc del futuro* a *The Third Wave*. Bantam Books, 1980 e, infine, a *La rivoluzione del benessere* [2006]. Naturalmente citare un autore, limitatamente a un termine, non vuol dire dividerne, come in questo caso, tutta la futurologia “progressista”.



desiderio stesso, liquidando progressivamente i residui patriarcali e la sottomissione a ogni legge e via e via, in una traversata che spinge verso la nuova legge, camuffata dalla liceità, come comando interiorizzato e pubblicizzato, di ogni desiderio (o, se si volesse conservare il senso nobile della parola "desiderio", potremmo sostituirla con "voglia"). Così tutte le polemiche "antiascetiche" si rivelano, oggi, il contrario di ciò che erano un secolo e mezzo fa: la sregolazione di tutti i sensi, proclamata da Rimbaud e ripetuta in mille varianti da tutta la cultura d'avanguardia, si è trasformata da manifesto rivoluzionario a giaculatoria del regime, nascosta sotto le apparenze dell'ampliamento e del rispetto di ogni libertà. L'unica legge è quella di non averne nessuna, questo slogan pubblicitario, suona, a orecchie storicamente avvertite, sinistramente consonante con i nostri proclami sessantottini: "vietato vietare" era la sintesi suprema della nostra opposizione allo stato di cose presente. Contro ogni nostro desiderio – di allora, per chi ha il coraggio di ricordare le cose come stavano, senza i belletti della accortezza moderata dei rivoluzionari che invecchiando autoperdonano i loro peccati giovanili – abbiamo lavorato per un passaggio storico che si sarebbe compiuto, con ogni probabilità, anche senza di noi: il trionfo del "sistema" in grado di fagocitare la nostra ribellione e farne, a massimo scherno delle nostre pretese, la sua stessa bandiera, cambiata radicalmente di senso.

Dunque si tratta di ricominciare da capo, ma senza dimenticare le esperienze del passato. Come il capitale passa di ciclo in ciclo, e di crisi in crisi, estendendo e approfondendo la sua capacità di sfruttare le potenze produttive e di consumo a disposizione, così la rivoluzione deve porsi all'altezza del suo contendente che è anche la sua necessaria premessa, estendendo e approfondendo il raggio e la perforazione del pozzo del senso alternativo possibile. Inutile illudersi. Si tratta di uno sforzo ciclopico, di portata epocale, proprio perché di cambiare epoca si tratta. Per la prima volta tentare di creare un mondo di convivenza senza essere incatenati a uno sviluppo storico sociale incontrollato e inconsapevole, ma – al contrario – disegnato a partire dall'interintradipendenza di tutti da tutti e da tutto, per ricavare per tutti uno spaziotempo di libertà espressiva e di volontà di riconoscimento e autoriconoscimento. Insomma per provare a vivere la vita per il miscuglio tragico ed entusiasmante di passioni e di ricerca che potrebbe essere.

Ricominciare tuttavia senza sciocamente e presuntuosamente credere di essere all'anno zero: al contrario, proprio una storia e una cronaca in tempo reale dei tentativi utopici in atto,⁵ una sorta di possibile antropologia del futuro, potranno guidarci a capire, attraverso l'esperimento sociale concreto – che dura ormai da almeno un secolo e mezzo e ha illustri precedenti anche in fenomeni storici antichi e medievali – cosa e come è possibile generalizzare o, invece, soltanto riuscire a far convivere, secondo quali regole di comunicazione e di decisione. Ma l'esperimento va e deve andare molto al di là delle comunità esistenti ed esistite, l'esperimento riguarda le dimensioni della ricerca, in sostanza: quali sono i processi intellettuali, immaginativi, consci e inconsci, che possiamo intendere come critica potenziale allo stato di cose

⁵ Si vedano per esempio Bevilacqua, e Ciuffreda, et al.



presente, e come fantasie attive di superamento della produzione di merci e capitali per la produzione di merci e capitali? Come è possibile elaborare altri sensi, altri orientamenti, diversi dall'insensato senso dell'accumulazione, senza finalità altra che la sua profittabilità? Qui allora non si spalanca solo il futuro, ma si aprono le vene di ricerca dei tesori sepolti nella sterminata miniera della memoria individuale e collettiva.

E la prima regola diventa; partire da sé, dalla propria esperienza e dalle proprie capacità, ma non per rinvoltarle su di sé, al contrario, per trascendere la maledizione storica dell'incantramento nella ristrettezza mortifera dell'io, per poter osare uno scavo e una prospettiva che collochino la singolarità nel suo necessario orizzonte: un senso capace di ecumene, di casa comune per e con gli altri, dentro la storia umana e la natura che la rende possibile. Un patto di equilibrio nell'uso e nella ripartizione delle risorse e di pace fattiva tra le diverse ispirazioni e realizzazioni possibili.

Tutto ciò è sideralmente lontano dalla politica politicante, e non solo per ragioni contingenti. Se la politica è sapere dei rapporti di forza e relazione tra amico e nemico (o, più conformisticamente, "avversario"), allora bisogna riconoscere alla politica solo un valore storico, una sua necessità entro il mondo delle psudospeziazioni, dove era inevitabile, per mantenere e rafforzare la coesione di gruppi concorrenti, trasformare l'immagine dell'altro – fuori, ma spesso anche "dentro" di sé – in qualche cosa di sottoumano, di semimostroso, insomma in qualcosa che si poteva e doveva eliminare, o almeno vincere e sottomettere. Queste modalità, quando invece la sopravvivenza è necessariamente interdipendente, perché è proprio la storia del capitalismo che l'ha resa tale, diventano disfunzionali e minacciose per tutte le comunità umane, nel sistema interstatale e dentro ogni singolo stato. Ciò che nel passato è servito, oggi diventa patologico, una forma paranoidea della mentalità collettiva e individuale, peraltro senza futuro che non siano ulteriori catastrofi nella politica mondiale. Serve dunque il superamento della "politica", una metapolitica come dimensione propria dell'umano e quindi come coltivazione, esercizio continuo, del trascendimento del proprio – singolo e di gruppo – interesse egoistico. Poiché la nuova utopia può essere realista, niente di tutto ciò è alle viste, se non, appunto, come movimento sotterraneo e molecolare. Ma anche il tempo può essere trasceso; molte volte, molti singoli e anche molte comunità hanno saputo farlo. Non si vive solo nel proprio presente e nel proprio futuro, si vive anche per l'orizzonte di senso che si sa elaborare e immaginare.

BIBLIOGRAFIA

Azzolini, Giulio. *Capitale, egemonia, sistema. Studio su Giovanni Arrighi*. Quodlibet, 2018.

Bevilacqua, Carlo. *Utopia. Dreaming the impossibile*. Crowdbooks, 2017.

Ciuffreda, Giuseppina, e Nicole Janigro. *Vivere altrimenti*. Pratiche Editrice, 1997.

Màdera, Romano. *Sconfitta e utopia. Identità e feticismo attraverso Marx e Nietzsche*. Mimesis Edizioni, 2018.



- Musto, Marcello. *L'ultimo Marx. 1881-1883*. Donzelli, 2016.
Toffler, Alvin. *La rivoluzione del benessere*. Casini, 2010 (2006).
---. *The Third Wave*. Bantam Books, 1980.
---. *Lo choc del futuro*. Rizzoli, 1971 (1970).

Romano Màdera ha studiato filosofia e si è laureato all'Università di Milano (1971) e specializzato in sociologia presso la Scuola di Sociologia di Milano (1971-1973). È stato professore ordinario di Filosofia Morale e di Pratiche Filosofiche presso l'Università degli Studi di Milano-Bicocca dopo aver insegnato all'Università della Calabria e all'Università Ca' Foscari di Venezia.

Fa parte delle associazioni di psicologia analitica AIPA (italiana) e IAAP (internazionale), del Laboratorio Analitico delle Immagini (LAI, associazione per lo studio del gioco della sabbia nella pratica analitica) e della redazione della Rivista di Psicologia Analitica.

È uno dei fondatori dei Seminari Aperti di Pratiche Filosofiche e della Scuola Superiore di Pratiche Filosofiche "Philo". Ha chiamato la sua proposta nel campo della ricerca e della cura del senso "analisi biografica a orientamento filosofico", formando la società degli analisti filosofi (SABOF).

Tra le sue pubblicazioni: *Identità e feticismo* (1977, nuova edizione ampliata con il titolo *Sconfitta e utopia* 2018); *Dio il Mondo* (1989), *L'alchimia ribelle* (1997); *C.G. Jung. Biografia e teoria* (1988); *L'animale visionario* (1999); *La filosofia come stile di vita* (con L. V.Tarca, 2003); *Il nudo piacere di vivere* (2006); *La carta del senso. Psicologia del profondo e vita filosofica* (2012); *Una filosofia per l'anima. All'incrocio di psicologia analitica e pratiche filosofiche*, a cura di C. Mirabelli (2013); *C.G. Jung. L'Opera al Rosso* (2016).

romano.madera@libero.it