

# Utopia come scienza escapologica

Gianluca Bonaiuti

Università di Firenze (Itália)

## Resumo

Nell'intervento, in cui si definisce il profilo dei *futuris contingentibus* della tradizione metafisica e teologica alla luce della svolta moderna, si prendono in esame quelle logiche costruttive che presiedono allo sviluppo delle architetture immaginarie dell'età moderna. In particolare quelle costruzioni che dovendo assolvere una funzione politica sono chiamate a risolvere alcuni problemi e snodi teorici della modernità. L'esempio della cosiddetta "architettura della Rivoluzione" presenta il problema di progettare costruzioni che devono rappresentare e riunire una società costitutivamente asinodica, o asinoidale (ovvero: talmente numerosa da non poter essere riunita in uno spazio delimitato, sia esso un'assemblea o un "palazzo"). Il sogno di Sieyès di raccogliere tutta la Francia sotto una stessa cupola, risveglia nelle utopie politiche e architettoniche un'ambizione progettuale inedita e ricca di conseguenze. La linea di esplicitazione di queste "spazializzazioni" futurologiche va però ricercata più indietro nel tempo: nell'immagine rinascimentale e prospettica della città ideale; ma forse ancora prima nella cartografia del paradiso terrestre; dispositivi rappresentativi, entrambi, di un modo di dare conoscenza di fatti e situazioni che non coincidono con il tempo presente. L'idealizzazione del "palazzo pubblico" della città italiana, insieme ad altre componenti caratteristiche della strategia visuale rinascimentale, costituisce un modello di progettazione del futuro che incontrerà presto i "linguaggi" teorici e concettuali dell'utopia moderna e tardo-moderna. Da Campanella a Cernicevski, da Bacon a Tarde, le logiche di costruzione dello spazio "ideale" alimentano un nuovo genere di escursione "escapologica" che ha valenze non solo architettoniche ma perfino politiche. Allo stesso modo, sebbene con un profilo rovesciato, possono essere lette le spazializzazioni negative che affollano la letteratura contemporanea. Sembra, per molti versi, che l'utopia come genere offra solo occasioni di dare nuove versioni infernocentriche del futuro. Alla luce della catastrofe imminente o prossima ventura, infatti, si ipotizzano ucronie negative che diventano veri e propri dispositivi con cui la società contemporanea processa se stessa ed emette un giudizio di condanna rispetto al proprio futuro.

## Palavras-chave

Architetture immaginarie, prospettiva, utopia, architettura e politica.

*Gianluca Bonaiuti* é pesquisador na área de História das doutrinas políticas na Universidade de Florença (Faculdade de Ciências Políticas "Cesare Alfieri"). Ensina História das doutrinas políticas e Teoria dos *media* nesta faculdade. Fez seu doutorado em Filosofia política junto à Universidade de Pisa. Dedicar-se a temas relacionados à teoria política moderna e à teoria da sociedade moderna e contemporânea, com particular atenção voltada para algumas áreas temáticas como, por exemplo, o conceito de "povo". Estudou, entre outros temas, problemáticas espaciais ligadas à discussão sobre a globalização. Suas principais publicações são: *Tempo a senso unico. Modernità: da un luogo comune in memoria del futuro* (Milano: Mimesis, 1999), *La catastrofe e il parassita. Scenari della transizione globale* (Milano: Mimesis, 2004, org. com A. Simoncini), *Corpo sovrano. Studi sul concetto di popolo* (Roma: Meltemi, 2006), além de uma série de artigos sobre o pensamento político entre *Otto* e *Novocento* para algumas revistas italianas (*Millepiani*, *Fenomenologia e società*, etc.) e volumes coletivos. Dirigiu a edição italiana das obras de Luhmann, Sloterdijk e Groy.

*Il mondo migliore, cui il grande stile architettonico dà  
forma, riproducendone i tratti in forma anticipatrice,  
esiste quindi in modo del tutto non mitico, come compito  
reale vivis ex lapidus, dalle pietre della vita.*

E. Bloch

*Tutto può essere diversamente –  
ma io non posso cambiare nulla.*

N. Luhmann

**I**l linguaggio dell'*Utopia* ha strettamente a che fare con la capacità d'immaginare delle "isole antropogene" capaci di accogliere l'uomo secondo le proprie migliori possibilità. Tali isole costituiscono dei laboratori per la creazione di spazi la cui complessità di risposte non ha precedenti. Il nome di *Utopia* viene, anzi, di solito attribuito a una sequenza di tecniche di animazione dello spazio che prova ad intercettare tali possibilità. Anche per questo, non credo vi siano particolari problemi a riconoscere il fatto che ogni volta che si prende in esame l'*Utopia* si abbia a che fare con un problema che è, innanzitutto, spaziale. Cogliere la logica fondativa dell'*Utopia* – se si ammette questa premessa – significa prima di tutto comprendere la sintassi spaziale che le è sottesa. Un'adeguata comprensione di tale sintassi, unita ad un'attenta analisi dei concetti e dei termini ch'essa impiega, rende a mio avviso non solo più chiaro il significato delle prime utopie storiche, ma ci permette allo stesso tempo di capire altre due cose molto importanti: la prima, perché l'utopia sia una prestazione teorica, prima che letteraria, solo moderna; la seconda, perché oggi la parola utopia indichi una prospettiva letterariamente attiva ma la cui politicizzazione pare interdotta. Essa resta plausibile da un punto di vista letterario, diventa però implausibile dal punto di vista politico (tanto che, se se ne parla, lo si fa con quel tono malinconico con cui si rievocano i beni perduti). Non intendo, com'è ovvio, avanzare una tesi definitiva sul tramonto dell'*Utopia*: sarebbe presuntuoso e, tutto sommato, anche inutile. Vorrei però fornire alcuni elementi utili alla comprensione non tanto del declino di un genere politico che ha alimentato riflessioni e commenti per una lunga fase della storia europea (e non solo) moderna, piuttosto del suo trasloco in altre sedi.

### **1. *Moriae Encomium*: in prospettiva**

Per cogliere alcuni elementi essenziali della costruzione spaziale tipica delle Utopie occorre però fare qualche passo indietro rispetto alla sua formulazione originaria, quella nota a tutti, di Thomas More del 1517. Occorre spostarci nella città di Firenze, e osservare uno dei punti di più chiara esplicitazione dei principi della cosiddetta "prospettiva fiorentina", uno dei principali contributi che la città simbolo del rinascimento europeo ha dato alla formazione culturale dello stesso. All'inizio del Quattrocento, com'è noto, viene messa a punto a Firenze la prospettiva lineare: la sua invenzione, almeno dal punto di vista architettonico, avviene in un luogo, il portico che

funge da facciata all'Ospedale degli Innocenti, da alcuni considerata la prima architettura rinascimentale. Vi mette mano Filippo Brunelleschi tra il 1419 e il 1422. Sulla funzione di questo edificio, diremo tra poco. Valga intanto la notazione che si tratta del primo orfanotrofio d'Europa, e che anche in questa specifica funzione svolge un ruolo non di secondo piano. L'intero edificio, però, resta sostanzialmente incomprensibile se non ci si riferisce allo sforzo della città di Firenze, almeno dopo il Duecento, di trasformarsi da Stato comunale, affiancato da un territorio ancora feudale, in uno stato regionale dotato di un comando integrato dal punto di vista territoriale, sia in termini politici che economici. Con una formula astratta, si potrebbe dire che tale sforzo è consistito nel tramutare la pluralità dei luoghi, caratteristica di tutte le *societates civiles* medievali, in un unico spazio di governo (una segreta trasformazione che con l'invenzione degli stati territoriali conoscerà la forma di maggior successo). Se si osserva l'ordinamento spaziale dell'edificio non è difficile coglierne gli elementi caratterizzanti: come voluto dall'ideologia mercantile della città esso presenta un impianto planimetrico e volumetrico che parla una lingua "netta e chiara" col rigore dell'abaco, un impianto al cui interno il portico realizza l'intercissione della prima concreta piramide visiva della prospettiva moderna con il piano dell'intera città. Dal punto di vista dell'osservatore ciò che conta è il punto di fuga della loggia, quel ritaglio spaziale, cioè, sulla linea d'orizzonte su cui convergono tutte le parallele dell'asse visuale: esso cade esattamente in un punto, sul fondo della campata piena che chiude la serie delle arcate verso nord, in cui si apre la finestrella quadra che, come una sorta di odierna cassa continua, accoglie la "ruota degli innocenti", il meccanismo che permetteva l'ingresso del neonato all'interno dello Spedale.

Il vertice del primo artificio prospettico moderno coincide in tal modo con un pertugio che immette concretamente da un mondo all'altro, che segna il materiale passaggio da una condizione all'altra, da uno Stato all'altro, dall'anonimità della discendenza naturale all'identità dell'esistenza sociale (Farinelli, 2006, p. 14).

Il segreto politico di questa immagine, capace di un cambio significativo in termini di spazializzazione, è di offrire attraverso l'artificio ottico della prospettiva una seconda chance a coloro che hanno perduta la prima per entrare con pieni diritti, il che vuol dire innanzitutto con un nome, nel consesso sociale. Solo grazie al breve e oscuro tragitto attraverso la ruota la creatura neonata acquisisce quella visibilità che pertiene all'organizzazione del consorzio tra gli uomini: detto altrimenti, il punto di fuga che lo inghiottisce gli permette di acquisire la cittadinanza, che dal punto di vista di questa immagine significa, prima di tutto, che non si abita più un luogo ma lo spazio. La prospettiva, com'è noto agli stessi inventori, è un trucco, un'illusione ottica, un artificio che mira alla verosimiglianza non alla verità (non esiste prospettiva in natura, nel senso che la dimensione degli oggetti non dipende, come postula il principio prospettico, dalla distanza dell'osservatore), il suo significato, però, non si limita alla trasformazione dei lineamenti della figura, ma è un procedimento che ha un profondo carattere

ontologico, esso muta l'essenza, non gli accidenti ma la sostanza (in modo più appropriato, la natura) di tutto ciò che ricade nel suo ambito, di tutto ciò che esso cattura. Dal punto di vista dell'architettura dello Spedale, il procedimento prospettico reso esplicito integra la vita abbandonata nella vita che vale la pena di essere vissuta (quella della città), costituisce cioè un meccanismo di correzione e risarcimento rispetto alla natura (emendamento e rettificazione), rispetto cioè al risultato immediato dei processi biologici che hanno portato il neonato al mondo. Anche per questa ragione il Portico degli Innocenti può essere considerato uno dei luoghi d'esordio della razionalità moderna.

La prospettiva inaugura il punto di vista spaziale dei moderni. Sarebbe avventato – benché non manchino le prove – ritenere che lo spazio stesso, inteso come metrica lineare, sia un'invenzione moderna. La prospettiva, però, lo è di sicuro: o meglio, lo è a condizione di specificarne l'asse di proiezione. Ed è il procedimento prospettico che insegna a vedere le cose come non sono, in funzione della distanza metrica degli oggetti rispetto al soggetto, con la conseguenza che si comincia a guardare il mondo dal punto di vista spaziale, un punto di vista che ha problemi di misurazione sconosciuti in precedenza. Non del tutto sconosciuti però: gli storici dell'arte concordano nel ritenere che l'invenzione moderna della prospettiva abbia a che fare col modello di proiezione tolemaico. La prospettiva fiorentina non è altro che la copia della tecnica utilizzata da Tolomeo per costruire la mappa del mondo, solo che, e questa è la differenza decisiva, applica il modello di proiezione lungo l'asse orizzontale, laddove Tolomeo la applica in verticale.

È indubbio che tutto questo abbia avuto profonde conseguenze su quelle procedure di osservazione che condizionano l'attribuzione di verità non solo alla rappresentazione iconografica ma più in generale agli ordini discorsivi. A differenza della tradizione cui si attribuisce convenzionalmente il nome di metafisica in cui la sovrapposizione della questione del vero e della questione dell'essere, nelle nuove condizioni comunicative l'attribuzione di verità segue lo sviluppo di criteri specifici rispetto alla semplice indicazione del fatto che si sta parlando di realtà. Si formalizzano criteri che distinguono tra verità e realtà e tra diverse forme di realtà. Con queste procedure di cui la proiezione prospettica inaugura lo sviluppo, si acutizza il problema del rapporto tra realtà e apparenza e della realtà della finzione, che rimane in qualche modo cruciale per tutto il periodo della transizione alla modernità. In modo graduale e non privo di resistenze e attriti, si assiste al lento collasso dell'impianto dell'ontologia tradizionale la quale poggiava sull'idea di un'unica descrizione corretta del mondo in grado di fondare l'autorità e sostenere la gerarchia, con la creazione di distinzioni che siano in grado di guidare l'osservazione con un più elevato grado di tolleranza per la contingenza rispetto all'alternativa tradizionale essere/non essere. In altri termini, così come accade col procedimento prospettico, sorge l'esigenza di una nuova modalità di "raddoppiamento della realtà", segnato innanzitutto da un incremento del livello di astrazione delle descrizioni del mondo.

Rispetto all'ambito che qui ci riguarda in modo particolare occorre segnalare il cambio di significato di una distinzione tradizionale. Anche

nella tradizione semantica metafisica si distingueva la realtà delle idee dalla realtà delle cose, dopo di ch , per , tali realt  erano collocate entrambe entro una gradazione dell'unica realt  di riferimento, del mondo come *universitas rerum*<sup>1</sup>. Con la semantica moderna interviene una distinzione con due lati incompatibili, in cui il "raddoppiamento della realt " viene proiettato all'esterno. Non si ha cos  pi  a che fare con cose differenti, piuttosto con differenti "prospettive" sulle cose, che riusciamo a distinguere proprio perch  le cose sono sempre le stesse. Il modello guida di tale distinzione   segnato dalla differenza tra immanenza e trascendenza: immanente   il mondo visto dall'interno, trascendente   lo stesso mondo visto da una prospettiva esterna, in primo luogo quella di Dio<sup>2</sup>. La generalizzazione di questo gioco di prospettive si traduce nella differenza cartesiana, poi divenuta caratteristica, tra soggetti e oggetti. Da un lato stanno gli oggetti, per la descrizione dei quali occorre sviluppare nuovi procedimenti di osservazione (ad esempio, la scienza empirica sperimentale, in cui il rimando alla trascendenza diventa superfluo, se non proprio dannoso), dall'altro ci sono i soggetti, i quali non fanno parte in senso proprio del mondo empirico ma sono in grado di osservarlo (distanziamento contingente). Il soggetto si definisce autoreferenzialmente (riflette su se stesso) nella misura in cui mantiene una prospettiva esterna rispetto al mondo degli oggetti con cui si confronta. Ne consegue che la forma moderna di raddoppiamento della realt  si basa in fondo sulla distinzione tra oggetti e osservatori, dove gli osservatori non sono propriamente degli oggetti, piuttosto delle *prospettive sugli oggetti* e richiedono quindi criteri e procedimenti specificamente circolari<sup>3</sup>.

La maturazione di queste distinzioni porta ad una nuova autonomia dell'immaginazione, la quale produce mondi propri governati da propri criteri: si ottiene cos  per la prima volta una separazione netta tra finzione e bugia. La finzione prospettica   creazione di una realt  che non esiste e proprio perch  non pretende di mantenere alcuna connessione con la "natura reale" (gli oggetti non rimpiccioliscono "realmente" distanziandosi dall'osservatore) pu  orientarsi a un proprio sistema di coordinate e di riferimenti in una forma del tutto nuova di "realismo della finzione". Perch  questo dispositivo sia in grado di funzionare come un regime discorsivo riconosciuto occorrer  attendere la stabilizzazione del genere romanzesco che funzioner  come "*factual fiction*", come descrizione del tutto realistica di un mondo che non   reale, ed esiste solo nell'immaginazione<sup>4</sup>. Si tratta cos  di ottenere un realismo estremamente convenzionale che poggia per  su una premessa inconfessata. La giustificazione dell'arbitrariet  dell'osservazione offerta (abbia essa la forma di una finzione iconografica oppure narrativa) si regge sull'ipotesi che chi guarda oppure chi legge non pretendano di osservare il mondo ma l'osservazione dell'autore. Ci  che comincia a caratterizzare l'epoca moderna, dunque, non   tanto la finzione in quanto tale, piuttosto la differenza tra realt  e finzione (oggetti/osservatori), con la corrispondente autonomia da entrambi i lati. Il meccanismo funziona, per , solo a condizione che l'autore scompaia dal testo o dall'immagine, e vi cancelli tutte le tracce della sua attivit . Come ha mostrato Foucault, il realismo moderno presuppone l'estromissione dell'autore dall'opera, cio 

<sup>1</sup> Gi  Platone distingue, tra l'altro, i "discorsi" dalle "cose", salvo poi ricongiungerli in un quadro semantico unitario grazie al rinvio alla realt  superiore delle idee: cfr. Platone, *Sofista*. Spetta alla semantica moderna inaugurare una separazione tra cose e parole che disfa l'inerenza reciproca di mondo e linguaggio. Nei termini di Foucault: "d'ora in poi il linguaggio avr  bens  il compito di dire ci  che  , ma non sar  nulla pi  di ci  che dice" (1966, p. 58). La persistente tendenza a trattare il rapporto tra cose e parole nei termini della distinzione tra linguaggio-oggetto e metalinguaggio rimane in fondo ferma alla stessa distinzione moderna: essa si presta ad una regressione infinita.

<sup>2</sup> Con una celebre frase del sociologo Niklas Luhmann: "Immanente   quindi tutto ci  che il mondo cos  com'  offre all'osservazione interna al mondo [...]. La trascendenza   lo stesso – visto altrimenti" (Luhmann, 1989, p. 313).

<sup>3</sup> L'innovazione epistemologica portata dalla figura del soggetto moderno come osservatore incontra per  i limiti a tutti noti: resta infatti l'idea di impianto teologico per cui la garanzia di realt  dell'osservazione stia in un riferimento esterno irreflesso. L'osservatore sta fuori, osserva gli oggetti e l'osservazione di oggetti, ma non l'osservazione di osservazione. Ci  gli garantisce la possibilit  di riconoscere la singolarit  dei soggetti e delle loro prospettive sul mondo.

<sup>4</sup>   noto il richiamo frequente che nei romanzi viene fatto a documenti autentici oppure alla narrazione di testimoni oculari.

<sup>5</sup> Che a tale alternativa si possa dare anche il nome di “follia” appare evidente ai lettori del tempo. *Moriae Encomium* è, com’è noto, il titolo dell’opera di Erasmo da Rotterdam che può letteralmente valere tanto come *elogio della follia* quanto come *elogio di Moro*. Una stretta relazione lega l’*Elogio* di Erasmo e l’*Utopia* di Moro (che un contemporaneo dei due, Jean Desmarais o Desmaretz, per gli umanisti Paludanus, definirà un “elogio della saggezza”) a partire dal luogo di composizione. L’aspetto che qui interessa sottolineare è che tra saggezza e follia non vi è solamente un rapporto di opposizione e contrasto. La follia erasmiana indica un luogo d’evasione dalla razionalità monologica, una dimensione di alterità che viola il realismo stringente della realtà reale. La possibilità di far coincidere saggezza e finzione, troppo classico della retorica, trova così nuova applicazione.

<sup>6</sup> Sappiamo per certo che l’invenzione teorica di questa residenza secondaria che si lascia pensare come paese d’immigrazione per “spiriti” delusi dal proprio tempo è direttamente imparentata con la nascita della filosofia. L’introduzione sovversiva da parte di Platone di un “principio di razionalità” non fondata sull’empiria che apre la possibilità di sottomettere lo stato delle comunità reali all’esame di razionalità nella prospettiva di coloro che sono interessati a parteciparvi. Gli scritti di Platone sulla politica – *Politeia*, *Politikos*, *Nomoi* – hanno mostrato che la città empirica non resiste a un tale esame. A partire da questo esame coloro che sono dotati di spirito possiedono un secondo domicilio nell’universale. Anche per questa ragione Platone, pur non essendo un “utopista”, costituisce il punto di partenza delle *Utopie* moderne; e la filosofia costituisce il linguaggio preferito da chi intende

l’autonomia della finzione come livello di realtà a se stante. Senza una tale rimozione si perderebbe l’univocità della distinzione tra realtà e finzione che sta alla base del passaggio tra un lato e l’altro. All’autonomia della “realtà fittizia” corrisponde un’uguale e contraria autonomia della “realtà reale”<sup>5</sup>. Ed è grazie a questo sdoppiamento che la razionalità conosce una seconda residenza<sup>6</sup>.

## 2. Escapologia I. La fuga nell’abbondanza

Non è difficile riconoscere che nei primi secoli della modernità l’indirizzo di questa nuova residenza della ragione sia *Utopia*. Adesso occorre, però, soffermarsi un momento su un punto. Sarebbe interessante considerare, a queste condizioni, l’*Utopia* di Moro come un esempio, forse il più riuscito e quello di maggior successo, di proto-romanzo, una sorta di *Ur-novel* (se mi passate il termine) che predispone alcuni dispositivi di costruzione di una finzione che avanza pretese di plausibilità del tutto inedite rispetto al passato. Non è questa, però, la strada che intendo percorrere: sono convinto che se ne potrebbero ricavare molte indicazioni utili sul significato più proprio di espressioni come “letteratura d’evasione” e altro, ma su questo tornerò più avanti<sup>7</sup>. Ciò che vale la pena di sottolineare, però, è che, forse in modo ancora più esplicito, il dispositivo approntato dal procedimento prospettico, i suoi effetti primari e secondari, coincidano in realtà in modo ancora più evidente con un altro *medium* di rappresentazione, di cui abbiamo fatto e continuiamo a fare largo uso: la carta geografica. Non si tratta di una scoperta particolarmente sorprendente: i contemporanei, Alberti *in primis*, lo sanno bene. L’abbiamo ricordato sopra: la prospettiva coincide con l’“orizzontalizzazione” del procedimento di proiezione tolemaica. Il punto di fuga buca la realtà reale proiettandosi parallelo alla superficie terrestre (e non nel cielo come accade nella proiezione cartografica) aprendo l’accesso ad una realtà della finzione che ha una propria autonoma regola di costituzione. Non è un caso, infatti, che Brunelleschi attenda al progetto del Portico degli Innocenti tra il secondo e il terzo decennio del Quattrocento; risalga proprio alla fine del primo decennio dello stesso secolo la traduzione dal greco di Jacopo Angelo della *Geografia* di Tolomeo che era andata, così come buona parte della tradizione classica, perduta per l’Occidente europeo dopo il crollo della parte occidentale dell’Impero Romano.

Sfrutto ancora per un po’ quelle che sono poco più che intuizioni, contenute nei lavori recenti di un geografo italiano, Franco Farinelli. Che cosa sarebbe Utopia, secondo le esplicite indicazioni che ci provengono dall’autore? Utopia è la prima regione terrestre che riceve la propria descrizione a seguito della tensione crescente che si genera tra opinioni cartografiche degli antichi e le scoperte dei marinai che, tra Quattro e Cinquecento, costringono a demolire molte delle concezioni e delle teorie esistenti. L’ipotesi del non-luogo, l’ipotesi di Utopia, è il prodotto di un taglio artificiale che modifica, per quanto di poco, la natura del luogo. Da penisola a isola: tradotto significa che quel che possiamo pensare e rappresentare e di conseguenza se del caso realizzare, dipende non soltanto

dalla nostra mente ma anche da una struttura concreta di tipo non naturale, al contrario artificiale.

Rappresentare, nel senso dell'Utopia – della non localizzazione naturalistica –, significa da una parte mettere allo scoperto la forma latente di tale struttura, dall'altro modificare la forma e la natura del piano materiale sul quale la rappresentazione si svolge, pur lasciandolo inalterato. Si può parlare esplicitamente di una latenza ridefinita che segna in modo inequivocabile la distanza che separa l'esperienza intellettuale di Moro dalla *Politeia* platonica<sup>8</sup>, e da analoghe esperienze che la precedono. Essa non è più riferita al cosmo naturale, né a quello delle idee né alla sua riproduzione nei fenomeni né alla teologia di una natura umana realizzantesi nello Stato. La realtà politica quale se la rappresenta Moro nella sua opera non è la continuazione della realtà fisica con altri mezzi. Al contrario segna l'esperienza di una finzione razionale che è indirizzata criticamente contro la fatticità dell'esistente e così facendo mobilità la possibilità contro la realtà reale (per attenerci alla distinzione di cui sopra) sia pure per dare dei contorni più netti alle realtà in cui viviamo. Con le parole del filosofo Hans Blumenberg:

Nella materializzazione come tratto fondamentale della realtà rientra il fatto che essa, in quanto rischiaramento, mette in campo la *scientia possibilium* contro ciò che è divenuto ed è presentemente dato (1968/1969, p. 128).

L'esito è una proposta che, pur nell'ottica di un'autorelativizzazione sconosciuta alla tradizione (contingenza), costituisce l'unica possibilità perché la rappresentazione stessa possa aver luogo e "poiché nello specifico – come sottolinea Farinelli – si tratta di una forma urbana, di una città ideale, il piano in questione è quello della tavola, della rappresentazione cartografica o geografica che dir si voglia, della mappa insomma" (2007, p. 102). Si tratterebbe dunque – questo il suggerimento del geografo – di una finzione razionale che replica e anticipa nello stesso tempo la logica della razionalità cartografica. Gli stessi nomi di utopia sembrerebbero provarlo<sup>9</sup>. Il tratto caratterizzante sarebbe quella dimensione di artificialità che ne segna la separatezza: sarebbe, in altre parole, la sua natura cartografica a renderla un congegno spaziale, nel senso che è lo spazio il prodotto che il piano della tavola, la struttura tabulare che accoglie il disegno, comunica, impartisce dall'interno. Come la prospettiva, essa funzionerebbe come proiezione che corrisponde al punto di vista dell'osservatore, offrendo una descrizione della politica aperta alla contingenza – ed è questo il segreto elemento comune che *Utopia* condivide col *Principe* di Machiavelli. La dimensione tabulare va in questo caso presa alla lettera: il *topos* della *tabula rasa* costituisce, infatti, un elemento che alimenta il discorso politico ben oltre il semplice esercizio della finzione razionale della carta. Solo nella condizione-zero del dileguare diventa possibile la costruzione di un edificio conoscitivo con ambizioni di sistematicità. Il sapere positivo, come dimostrerà un secolo più tardi la "scienza politica moderna" che prende le mosse dall'esperienza intellettuale hobbesiano, costituisce il

politicizzare questo genere di secessione della razionalità.

<sup>7</sup> Tra l'altro diventerebbe chiaro perché oggi di "utopia" si occupano quasi esclusivamente teorici e storici della letteratura, mentre per un "politologo" o per uno "scienziato politico" essa costituisca solamente un episodio famigerato di esercizio dell'immaginazione politica, quasi un esempio negativo di cui non bisogna seguire la traccia.

<sup>8</sup> Che un tale equivoco, o se si preferisce un tale errore di prospettiva, possa aver avuto tutto il successo che sappiamo, dipende in buona misura dalle condizioni di ambivalenza e incertezza epistemica in cui si definisce la distinzione moderna tra realtà reale e realtà della finzione, soprattutto in termini di applicabilità generalizzata. Per lunghi tratti della nostra storia politica, e ancora di recente con prese di posizione che intendono avere perfino una portata epocale, con *Utopia* e con "prospettiva utopica" si sono intese le possibilità "non realizzate" e "non realizzabili" della riflessione politica (un itinerario che si conclude con l'immagine dell'utopia come ciò che non si può realizzare). A partire da questa ridefinizione che non tiene in alcun conto del carattere di necessità in cui s'inscrivono le descrizioni della tradizione vetero-europea, Platone (ma si potrebbe allo stesso titolo parlare della Bibbia o dei Vangeli) diventa il prototipo del messaggio utopico. Ma le applicazioni sono potenzialmente infinite: tale giudizio o qualificazione può estendersi anche all'orizzonte moderno. Una volta che si è aperta la strada, soprattutto nel corso del XIX secolo, alla politicizzazione della realtà, qualunque finalità non concretizzata o non istituzionalizzata diventa utopica. Il "socialismo utopico"

è solo l'esempio più noto e più ricco di effetti. Fino ad arrivare alle utopie novecentesche della democrazia.

<sup>9</sup> Con la consueta "immaginazione interpretativa", il geografo Franco Farinelli suggerisce che i nomi attribuiti da Moro in *Utopia* riflettano questa intenzione: "Sarebbe bastato dire che i nomi di Utopia sono cartografici, nel senso che designano la natura cartografica del paese cui si riferiscono. Il fiume si chiama Anidro, cioè 'senz'acqua', ed è esattamente lo stesso di quello platonico descritto nel mito di Er. Il primo nome che Utopo, nel conquistarla, assegna ad Utopia è Abraxa, che significa 'su cui non piove'. A sud-est di utopia si trova il paese di Acori, cioè dei 'senza regione'. Il principe di Utopia viene chiamato Ademo, cioè 'senza popolo', la capitale si chiama Amauroto, che vuol dire 'appena visibile', ma che può anche intendersi come qualcosa che si può cancellare. Sicché bisogna bene intendere quel che Moro vuol dire con tali antifrasi quando spiega per lettera a Pierre Gilles che i nomi propri dell'isola affermavano la loro realtà storica proprio nella misura in cui il loro significato 'corrispondeva a nulla', *nihil significantia*: l'espressione non vuol dire che essi non hanno alcun senso, piuttosto che essi significano il nulla, cioè che non si riferiscono a realtà, ma a semplici segni grafici, e proprio in tale riferimento esibiscono appunto il loro carattere storicamente determinato, la propria natura moderna, la propria appartenenza all'epoca dell'immagine del mondo", per dirla con Heidegger, cioè all'epoca della riduzione del mondo alla sua immagine, dunque a spazio" (2007, p. 103-104).

<sup>10</sup> Come ricorda Luhmann, si ha "talvolta l'impressione che

rovescio di un'empiria svanita. Ciò che è dato dev'essere sottratto in quanto sottratto percettivo prescientifico, perché possa essere rifondato, con la conoscenza razionale, per il tramite di operazioni rigorosamente logiche. Ciò che è scientificamente reale dev'essere dato, dopo la catastrofe del mondo, solo come ricordo. L'immaginazione dell'uomo costituisce lo sfondo a partire dal quale si reinsedia la realtà svuotata (Accarino, 2007, p. 37).

Queste parole pensate per l'esperimento hobbesiano possono riapplicarsi perfettamente a Moro. Indicano, semmai l'avessimo dimenticato, che tutte le costruzioni filosofiche all'origine della modernità intrattengono relazioni con il modello della *tabula rasa*. Il segreto di questa comunanza va ricercato nell'esigenza, già soddisfatta in sede iconografica dalla prospettiva, di stabilire, in vista della necessità del calcolo, un rigidissimo criterio di equivalenza generale, un criterio, cioè, in grado di riassumere e cancellare all'interno del proprio ambito ogni differenza qualitativa. Quando si riesce a fare questo, si ottiene il risultato di stabilire uno *standard* che trasforma ogni valore in quantità, ovvero in frazioni di una quantità astratta: nel nostro caso, i luoghi in spazio. Così come la prospettiva costituisce il segreto di una progettazione "spaziale" che dipende da un osservatore, così la carta rende il congegno prospettico operativo<sup>10</sup>, con la conseguenza non indifferente che, dopo aver colonizzato con la sua misura il territorio<sup>11</sup>, colonizza anche quello che oggi si chiama l'immaginario delle persone, cioè la nostra maniera di immaginarci e di figurarci il mondo. Che l'Utopia immaginata da Moro costituisca il regno delle equivalenze non va certo ricordato oggi: semmai con Moro si assiste ad un esercizio che resta in bilico tra spazio e luogo. Le cinquantaquattro città dell'isola sono "quasi tutte uguali". Il "piano di tutte è identico e, per quanto consente la posizione, anche l'aspetto". Insomma, si tratta di indicazioni sì generiche, che però ci spiegato come nella finzione razionale di Moro, come nella sua peculiare "follia", sia all'opera un criterio di uniformità e di *standard* che è la marca spaziale definitiva, la quale subisce qua e là correzioni temperate rispetto al dato naturale. *Utopia* dunque funziona come una mappa, tanto che, come tutte le mappe, può stare dappertutto, pur non essendo da nessuna parte. Come una carta essa esiste e non esiste insieme, visto che la sua esistenza, frutto di una proiezione artificiale, si limita all'immaginazione cartografica: come tale, ripetiamolo, essa si esercita in quanto congegno spaziale che indica una realtà della finzione di tipo tutt'altro che arbitrario (cfr. Farinelli, 2007, p. 104-105).

Una volta però che si sia stabilita questa connessione occorre chiedersi che cosa indichi una tale mappa. Se *Utopia* e cartografia condividono un medesimo congegno generatore, che cosa si rappresenta nella sua descrizione? Se essa assolve il compito, tipico dell'età moderna, di produrre immagini dello spazio percorso, di che cosa è immagine? Se, infine, può presentarsi, secondo una funzione tipica della carta geografica, come la scoperta di una grandezza sconosciuta – un continente, un'isola, un popolo ecc. –, diventa allo stesso tempo anche una tecnica che rende disponibili i mezzi per la ripetizione del primo rinvenimento, di che cosa segna la scoperta?



Si deve a Ernst Bloch la formula di sintesi più efficace per trovare una risposta a questi quesiti: le utopie geografiche hanno la caratteristica di una “ricerca orizzontale del tesoro” (1954, p. 872, trad. modificata). A ben vedere si tratta di una formula, non casualmente escogitata da uno degli ultimi esempi eminenti di progressismo generalizzato, che legge nell’utopia cartografica il segreto di ogni ricerca di un’emigrazione verso Nuovi Mondi<sup>12</sup>: la dimensione orizzontale di tale ricerca va presa alla lettera, nella misura in cui il bottino non viene cercato né in cielo né “verticalmente sotto i piedi nel suolo di casa” (ib.), ma lontano, in direzione dell’orizzonte, in una dimensione remota che attende di essere “scoperta”. Escapologia indica innanzitutto quell’arsenale di tecniche di alleggerimento, variabili in funzione del luogo e dell’epoca, che indicano una via di fuga dal peso del mondo: laddove la “realtà reale” si presenta in condizioni triviali, gli uomini di cultura possono approntare un *kit* di strumenti di aggiramento della realtà che si presentano sotto forma immaginaria nella prospettiva mentale. La semantica del tesoro, della caccia e della scoperta del tesoro, e, alla fine, della ricostruzione della mappa che è in grado di riprodurre le tappe di avvicinamento allo stesso, viene elevata da Bloch al rango di una forma del processo del mondo. Per tale ragione essa si anima di una forte tensione per l’anticipazione, tale che la ricerca si trasforma in produzione. Secondo Bloch tale ricerca è strettamente imparentata agli schemi di produzione di immagini e di sogni con cui nella tradizione si proiettava in un indirizzo trascendente la ricchezza che non si poteva raggiungere sulla terra. Ovunque si sia assitito ad una sintesi tra agricoltura, artigianato e scrittura, si può osservare un legame sintomatico tra concezioni di un’esistenza *post-mortem* e di fantasmi di libero accesso a un mondo di abbondanza. Si può parlare a questo proposito di una prima costituzione di “tesori nel cielo”, da cui dipende la ri-stilizzazione dell’esistenza umana in una cassa del tesoro codificata dalla metafisica. Il fantasma del tesoro, proiettato in verticale, segna l’immagine prototipica dei fantasmi del paradiso delle prime civiltà sedentarie, fatte di visioni di pienezza, di piena soddisfazione e di fine della necessità. Se i tesori materiali funzionano come un attrattore per la coscienza e la cultura, è perché essi possono presentarsi come mezzi di alleggerimento della realtà reale. Ad un’esistenza deficitaria può contrapporsi, grazie alla possibile scoperta del tesoro, un’esistenza compensata: l’esempio viene dall’eroe di un racconto anonimo, *Fortunatus*, pubblicato nel 1509 e poi ripubblicato nel corso dei secoli, cui viene donata una borsa magica che conterrà sempre quaranta monete d’oro del conio del paese in cui di volta in volta si trova. Si tratta di una favola sulla creazione del valore che segna l’inizio di una serie di fantasie d’ingresso verticale del benessere entro vite affaticate. Ma anche la dimensione orizzontale non è sconosciuta: basti ricordare il modello delle *Fortunatae Insulae*, oppure la precisa “cartografizzazione” del “paradiso terrestre” (cfr. Scafi, 2006). Nell’ottica di Bloch in questo modo si svela il segreto di ogni messianismo, e, si potrebbe aggiungere, di ogni contenuto messianico della politica moderna. Ciò che però ci interessa vedere è che la mappa di *Utopia* segna un cambio di direzione rispetto a tali proiezioni: ora la ricerca del tesoro

il concetto di Stato sia un prodotto accessorio della carta stampata, che rende possibile diffondere carte geografiche, atlanti ecc., in modo tale che ci si rappresenti come “Stato” un territorio visibile su queste carte geografiche (mentre il signore medievale non poteva farlo e doveva invece attenersi alla rappresentazione di un fascio di diritti)” (Luhmann, 1993, 109-110).

<sup>11</sup> Come accade nella Firenze del Brunelleschi, in cui la soluzione spaziale da avvio al primo stato territoriale su scala regionale, poi imitato nelle sue forme, dalle più estese “nazioni” europee, in primo luogo la Francia (cfr. Arrighi, 1994, p. 121-171).

<sup>12</sup> Nell’interpretazione di Bloch il modello dell’utopia si è trasmesso a un socialismo di cercatori del tesoro.

può essere fatta *anche* su linee orizzontali, come testimonia il marinaio Itlodeo. La fuga nell'abbondanza, di qui in avanti, viene temporalizzata<sup>13</sup>. Ciò che viene anticipato nel simbolo si realizzerà alla fine della storia e, secondo un'indicazione che viene sempre da Bloch, sarà vera e reale solo come *telos* raggiunto da tutte le produzioni della società. Ed è questa la ragione per cui il sistema di Bloch, condiviso da alcune "fedi" politiche del XX secolo, piazza la "finzione razionale" della vita ricca all'inizio, ma deve sistemare l'abbondanza reale alla fine, riproducendo la teleologia della vecchia Europa. La *terra incognita* si trasforma nel nascondiglio di un tesoro, che costituisce l'indirizzo cui "postare" le speranze di una vita che attende di essere migliorata.

### 3. Escapologia II: La fuga nella rappresentanza

Sarebbe però limitativo circoscrivere la logica cartografica d'Utopia ad una caccia al tesoro con conseguenze sulla società. Vi è un secondo elemento di cui si tratta d'indicare la "scoperta" grazie ai linguaggi della finzione razionalizzata della realtà. Esso tocca da vicino elementi tutt'ora operanti nella teoria politica (e anche nella teoria della società), il che li rende in buona misura poco visibili (oltreché poco tematizzati). Per renderli espliciti occorre nuovamente ripercorrere un itinerario a ritroso, osservando la specificità delle architetture chiave della politica moderna.

Quando, nella Parigi del 1789, il terzo Stato decide di riunirsi il problema dello spazio adatto allo scopo si pone subito. Fino a quel momento i deputati degli Stati Generali si riunivano nella sala comune ai tre Ordini, una sala dominata da un palco dove si ergeva il trono del Re e dove sedeva la Corte. Davanti a questa alta e larga tribuna sveltava un gran tavolo dove sedevano i segretari di Stato; al di là di questo, si trovavano i banchi dei deputati. Per il Clero e la Nobiltà, delle panche più o meno imbottite; per il Terzo Stato, di legno semplice. Nessun gradino, dunque. Sembra davvero arduo che un'assemblea di 1200 persone potesse discutere in questo in maniera intelligibile. E infatti il Terzo Stato si auto-costituisce in Assemblea Nazionale senza abbandonare questo locale. Lo fa nell'assoluta confusione di uno spazio ingombro di panche, e che è stato esplicitamente concepito per ascoltare e contemplare, non per dibattere e prendere la parola. Non è un caso che i Francesi, almeno da principio, non avessero alcuna esperienza di un vero dibattito parlamentare (cfr. Brasart, 1988). Per questa ragione i Costituenti dovranno inventare un ordine del giorno, scegliere un luogo fisso dove prendere la parola secondo l'ordine previsto, preparare i lavori organizzando le questioni da dibattere in comitati e commissioni.

Bisogna attendere, però, l'11 ottobre del 1791 perché un deputato, Quatremère de Quincy, richieda e ottenga che alla sala venga data la forma di un cerchio o di un ellisse, in modo tale che ogni membro dell'Assemblea sia sotto lo sguardo di tutti gli altri. Si suggerisce così l'idea di uno spazio egualitario, ma in modo da capire e vedere, senza però essere obbligati a gridare, perché, come osserva uno dei deputati, "un uomo che grida è in una condizione forzata, e, per questa stessa ragione, è portato a diventare

<sup>13</sup> Per Bloch ciò vale, d'altra parte, per ogni utopia geografica, si tratti dell'Eldorado o dell'Eden cui mirava, ad esempio, il "viaggio di scoperta" di Colombo: "Bensi in ogni utopia concreta ciò che è scopribile riguarda una presenza rispetto al futuro: una presenza della tendenza conforme a leggi, del contenuto latente della meta nella possibilità obiettivo-reale. E in questo ambito le utopie geografiche furono in modo eminente utopie di strade nuove, di nuove merci e di nuovi beni, anzi di un sogno estremo come quello della scoperta e dell'accesso a un Eden. Per questo aspetto qualunque altra intenzione utopica è anzi debitrice nei confronti di quella delle scoperte geografiche; poiché ognuna di esse al centro della positività sperata ha il topos del paese dell'oro, della terra della felicità" (1954, p. 866).

violento [...] e questa disposizione in cui si trova, la comunica a coloro che l'ascoltano" (Detienne, 2003, p. 19). Alla fine si decide per una sala semi-ellittica: il presidente dell'assemblea al centro, un sistema di gradini semi-circolari che si sviluppano intorno. Resta da scegliere il posizionamento migliore per la tribuna dell'oratore: di fronte all'assemblea ma rivolto verso colui che la presiede. Non è difficile cogliere subito come questo principio della parola posta al centro, tipico dell'eloquenza rivoluzionaria francese, vada profondamente a differenziarsi da quella dei *Commons*, delle assemblee inglesi dove, almeno a partire dal XVII secolo, ciascuno parla dal suo posto, indirizzandosi al presidente (ib.).

L'attenzione allo spazio dell'assemblea non è prerogativa esclusiva della politica occidentale. Già Simmel, impegnato coi problemi del criterio di unanimità, tra quelle schierate a suo favore aggiungeva, a fianco delle consociazioni territoriali in Germania, delle Cortes aragonesi, della Dieta imperiale polacca, anche il consiglio tribale degli Irochesi (Simmel, 1984, p. 627). Oggi sempre nuovi materiale si accumulano: dal punto di vista di un'antropologia storica si possono osservare gli etiopi Ochollo, dei monti Gamo, le comunità di Cosacchi del XV secolo, perfino le comunità monastiche del Giappone medievale (p. 15 e sg.).

Se l'Assemblea generale costituisce però la scena di un debutto assoluto, lo si deve al fatto che con essa diviene per la prima volta evidente in modo esplicito che la "società" moderna ha una costituzione asinodica: la sua prima caratteristica, e forse la più importante, è il fatto che essa non è più un'entità capace di riunirsi, di entrare in un'assemblea. Lo sforzo dei rivoluzionari di costruire uno spazio adeguato alla formazione di un *plenum* repubblicano della "società" (che nel 1793, durante la Convenzione, prevederà una sala di riunione contenente settecento seggi per i deputati e mille e quattrocento seduti per il pubblico) mostra che la nazione dei cittadini non è fisicamente riunibile fisicamente in un'assemblea (un problema che nessun parlamento francese precedente, come nessun parlamento inglese si era mai posto). Se è vero che il ritmo del suo sviluppo, come mostra la Rivoluzione, riposa su una misura a due tempi (la decomposizione dei conglomerati sociali in unità complesse individualizzate e la loro ricombinazione all'interno d'insiemi cooperativi), è altrettanto evidente che il cosiddetto "ingresso delle masse nella storia" attinge strettamente a problematiche architettoniche. Tra le risorse esistenti e quelle immaginabili, non esiste struttura che permetta la deliberazione di un popolo-nazione che si presenta come la nuova società. Ciò non ha ovviamente impedito che l'entusiasmo assembleare portasse i modelli degli edifici antichi, destinati alle grandi assemblee, a nuove suggestive rivisitazioni: l'anfiteatro dei greci, il circo o l'arena dei romani, sono soggetti a riprese continue. Così l'idea suggestiva di un'assemblea popolare reale e integrale dovrà trovare una nuova localizzazione: il debutto della "società" di massa, preconizzato nel cambio di destinazione del Terzo Stato, dovrà attendere il 14 luglio 1790 (primo anniversario della presa della Bastiglia) durante la prima Festa della federazione sul Campo di Marte a Parigi. Durante questa festa, cui presero parte secondo le testimonianze più di quattrocentomila persone, divenne

<sup>14</sup>Tra gli effetti perversi di questa operazione va ricordato il legame stretto che il “comunicologo” Vilem Flusser stabilisce tra “discorsi d’anfiteatro” e totalitarismo (cfr. Flusser, 1994, p. 27-28). Sloterdijk, commentando il discorso di Talleyrand in occasione della Festa della federazione, sottolinea come in un solo momento si assiste alla nascita del “politico mediatico” dell’era di massa, inteso come *showmaster* e sceneggiatore del consenso (cfr. 2004, p. 614).

<sup>15</sup> Si rammenti che anche in Hobbes l’obbligo di obbedienza alla volontà del sovrano è in rapporto diretto con l’obbligo rispetto alla deliberazione in un’assemblea: “Poiché la maggioranza ha dichiarato un sovrano con voci di consenso, chi dissentiva deve ora consentire con gli altri, deve cioè essere contento di ammettere tutte le azioni che compirà il sovrano, altrimenti verrà giustamente distrutto dagli altri. Infatti, se è entrato volontariamente nell’assemblea di quelli che erano riuniti, con ciò egli ha dichiarato a sufficienza la sua volontà (e quindi tacitamente pattuito) di attenersi a ciò che la maggioranza avrebbe ordinato e quindi, se rifiuta di attenersi o protesta contro qualche suo decreto, agisce contrariamente al suo patto e, quindi, agisce ingiustamente” (Hobbes, 1651, p. 290-91).

<sup>16</sup> L’esempio più semplice lo offre John Rawls con la sua assemblea di uomini senza vista.

evidente che la “massa”, il “popolo” o la “nazione” non possono esistere in quanto soggetti collettivi che nella misura in cui l’assemblea fisica dei suoi componenti diviene l’oggetto di una messa in scena a regola d’arte – col conseguente sospetto di un’inclusione fittizia delle sue parole d’ordine. Di fronte a questo genere di contenitori di “massa” si profila uno dei problemi strutturali della “società” contemporanea: nello stesso momento in cui di esse si dice che accolgono tutti, e quindi non possono avere che una costituzione acefala e asinodica, si mantiene con forza la domanda di istanze cefaliche e sinodiche. Nel fantasma dell’assemblea generale o centrale della “società” le due istanze convivono e diventano la stessa cosa: spetta alla finzione politica, coi problemi noti a tutti, la ripresa di una funzione della testa attraverso un *plenum* popolare<sup>14</sup>. L’arte della sintesi sociale si esercita solo in forma indiretta, e solo a condizione di disporre di tecniche di organizzazione estremamente esplicite.

Ciò che si ottiene così è una densità esemplare – portata all’attenzione degli osservatori grazie ad una sequenza di prese di parola ricche di conseguenze – si compie in nome di un’intenzione costituente. Se già in precedenza abbiamo richiamato l’attenzione sui tratti costruttivi dell’esperienza assembleare come modello esplicativo dell’essere insieme dell’uomo con l’uomo in realtà più complesse ed estese delle linee parentali, ora si tratta di capire in cosa consista il carattere speciale dell’assemblea. La prima risposta e la più semplice può essere la seguente: l’assemblea è il luogo in cui debuttano le volontà individuali, per quanto nella formula ipotetica del contratto, come elementi che contano nella formazione del potere<sup>15</sup>. Nell’assemblea l’individuo ha la possibilità di non contare solo come numero uno, ma rischia al contempo di essere schiacciato dalle voci altrui. Allora da dove viene questa esemplarità dell’assemblea – quasi una forma di costanza iconica della cultura politica dall’*agorà* fino a internet – come vettore delle migliori possibilità dell’uomo che condivide lo spazio con altri uomini? Da dove proviene quell’obbligo per il rispetto della deliberazione presa insieme? Non è inutile ricordare in proposito che l’esempio classico non può bastare a fissare la persistenza normativa di questo dispositivo: Atene sarà pure un’invenzione moderna, bisogna però spiegare perché ancora oggi si ricorra all’idealizzazione di una situazione comunicativa per giustificare alcune delle più influenti teorie normative contemporanee<sup>16</sup>.

Bisognerebbe compattare, a questo punto, materiali molto vari che si vanno accumulando con una certa regolarità. Se si può riconoscere un ruolo determinate alla “logica spaziale” (ma qui intesa in senso largo: spazio, scrive Farinelli è propriamente solo quello moderno, ovvero la misura *standard* che omogeneizza il calcolo di dimensioni e distanze) nel modellare la forma del sociale più consona ad aggregazioni umane sempre più complesse, occorre raccogliere e sistemare quegli strumenti concettuali che restituiscono al meglio le dinamiche di ordinamento topologico delle conglomerazioni umane. Un esempio su tutti può essere fatto a partire dagli argomenti che fanno cenno ad un problema esplosivo, almeno in forma crescente, legato all’addensamento delle relazioni sociali. Il punto di vista, una volta tanto, potrebbe però non riguardare i fenomeni specifici dell’urbanizzazione

o della crescente prossimità tra elementi differenti: potrebbe al contrario provare a sondare lo statuto di plausibilità di quei luoghi o spazi densi per antonomasia che sono le assemblee. Anche qui, se vogliamo, nulla di nuovo: resta però tutto sommato inindagata la fiducia quasi religiosa che la nostra cultura politica conferisce verso il buon esito atteso dall'interazione strategica tra individui o gruppi in quello spazio recintato speciale che sono le assemblee<sup>17</sup>. Il fatto che tale fiducia decresca precipitosamente quando si parli di "parlamenti" istituzionali non diminuisce l'impressione a certe forme (controllate) di densità (comunicativa) sia attribuita una particolare aspettativa rispetto alla possibilità di risolvere problemi altrimenti lontani dalla soluzione. Non è un caso, infatti, che nei giochi di simulazione della teoria democratica contemporanea, una scappatoia possibile all'isterilimento e alla crescente chiusura autoreferenziale dei processi decisionali delle istituzioni (e al parallelo dileguamento del potenziale utopico della democrazia nella conformistica revisione *political scientist* dei paradigmi novecenteschi della stessa) si provi a dare risposta con gli strumenti della deliberazione. Più che a un vero e proprio rigurgito della vocazione parlamentare burkeana (su cui con molto acume ha provocatoriamente portato l'attenzione in anni recenti Alessandro Pizzorno) si tratta di una ripresa di una delle passioni arendtiane della prima ora. Si delibera sempre in spazi stretti, dove parole e discorsi si accumulano e si scontrano senza tregua, con un guadagno di non poco conto: l'eccellenza (e si potrebbe aggiungere: l'attenzione) conquistata in questo modo non manca di essere vincolata strettamente ad una prestazione e, dal momento che conquista il consenso dell'assemblea, può essere ammessa di diritto nel novero delle conquiste democratiche. Le discussioni assembleari accorciano le distanze, ciò facendo alimentano il conflitto, ma tutto sommato, proprio perché la collisione è altamente probabile, diminuisce la possibilità che si scelgano le vie più spicciole, e si passi dalle parole ai "fatti". Detto altrimenti: il guadagno in termini di procedure non autoritarie, magari imposte altrimenti con la forza, non è cosa da poco. E ciò non in ragione di una presunta maggiore onestà degli attori che si rapportano *face to face*: come ricorda Hannah Arendt la politica è sempre o quasi sempre menzogna, ovvero verità simulata che mira a convincere. Ciò che si dimentica di ricordare in questa revisione deliberativa della democrazia è la cosa più banale di tutte, ovvero che questi luoghi di addensamento particolare sono innanzitutto luoghi d'elezione e di distinzione, luoghi destinati strutturalmente a minoranze (elette da qualcuno o autoelette, fa lo stesso) che hanno molto più a che fare con sistemi di decisione aristocratici che non con quelli democratici. Non a caso quando ciò diventa palese, come nei parlamenti nazionali, il credito attribuito alla densità deliberativa scema o addirittura crolla, come nel caso italiano.

Sia chiaro: non si tratta di attualizzare critiche al parlamentarismo dell'inizio del XX secolo. Quelle critiche possono essere date per acquisite, e semmai qualcuno ne riproponesse senza correzioni gli argomenti occorre subito alzare la guardia. Si tratta piuttosto di mettere da parte quella fiducia quasi metafisica che ancora si nutre per situazioni idealizzate di

<sup>17</sup> A riprova del valore persistente di questa fiducia si potrebbero citare i tentativi di applicare il modello assembleare allo spazio del mondo. Quando si pensa in termini politici, la società si autorappresenta (e si sogna) sempre come una macroassemblea (cfr., ad esempio, Strauss & Falk, 1997, p. 8).

addensamento (qui si potrebbe anche scrivere: di comunicazione, se il termine non fosse tanto confuso quanto apparentemente evidente) che nel mondo contemporaneo, dietro un'apparenza di critica dell'esistente, alimentano una forma crescente di consenso (e si può perfino sospettare che veicolino forme nuove di autoritarismo, se non altro intellettuale). Le assemblee in quanto luoghi topologici deputati alla deliberazione costituiscono un punto di mediazione aristocratica sulla strada delle decisioni da prendere, sia che si svolgano in un parlamento nazionale, in una società letteraria, in un soviet o in un centro sociale. Il problema semmai a questo punto sarebbe quello di capire come questi individui addensati nell'assemblea siano riconosciuti da tutti coloro che subiscono gli effetti della decisione come veri *aristoi*, o migliori, se le procedure che li selezionano, oppure le procedure con cui si auto eleggono, sono davvero riconosciute come valide ed efficaci. Una cosa è certa: per nessuno di questi potrebbe essere fatta valere la qualifica di *socius* e come si può vedere, nuovamente la società è sciolta. A meno di non ridefinire su base allargata i candidati all'assemblea.

In anni recenti il sociologo della scienza Bruno Latour ha proposto il neologismo *Dingpolitik* ("Politica della cosa") per qualificare questa sequenza di problemi e temi, e avanzare una proposta di allargamento contraria alle logiche *realpolitiche* della tradizione. Nel termine *Dingpolitik*, Latour valorizza il particolare doppio significato che in lingua tedesca ha la parola *Ding*. Rifacendosi anche a una celeberrima conferenza di Heidegger, Latour ricorda come *Ding* (così come l'inglese *Thing*) originariamente designasse un certo tipo di assemblea arcaica. "Prima di indicare un oggetto estromesso dalla sfera politica e posto là oggettivamente e indipendentemente, la *Ding* o cosa [*Thing*] ha significato per molti secoli l'istanza che riunisce le persone *proprio perché* le divide. La stessa etimologia si trova dormiente nel Latino *res*, nel Greco *aitia* e nel Francese o Italiano *causa*" (Latour, 2005, p. 13). Nella proposta di rivitalizzare questa vecchia etimologia, Latour suggerisce che quando ci si riunisce non lo si fa sulla base di un accordo, di un'identità condivisa, di una compatibilità sociale con lo scopo di fondersi, piuttosto perché vi si è costretti dalla divisione delle opinioni e delle preoccupazioni. *Ding* indica il luogo neutralizzato in cui convergono non solo uomini in disaccordo, ma cose, oggetti, opinioni, innovazioni tecniche e rappresentazioni poste tutte sullo stesso piano. L'obbiettivo è costruire un forum ibrido, in cui le rappresentazioni non hanno la pretesa di essere vere, trasparenti, fedeli. Una cosa infatti è riunirsi; altra cosa è rappresentare agli occhi e alle orecchie di coloro che sono riuniti che cosa è in ballo. Le architetture assembleari classiche sono sempre partite dalla premessa che il "corpo politico" della "società" dovesse trovare accoglienza in un'architettura mentale, che poteva prendere il nome di "bene comune", "volontà comune" oppure "sfera pubblica", all'interno della quale collettivamente coloro che erano chiamati a riunirsi, anche solo virtualmente, sarebbero stati dotati di una visione più acuta e di una virtù più alta. Durante l'illuminismo gli architetti hanno preso alla lettera questo genere di visione, disegnando, progettando e talvolta riuscendo a costruire cupole, globi e palazzi finalizzati a una chiara rappresentazione (cfr. Heurтин, 1999). Prima e durante la

Rivoluzione altri costruttori hanno tentato di dare forma a questa “sfera pubblica” che non coinvolgeva più solamente deputati e congressisti, ma anche l’intero popolo o il proletariato o il *Volk*<sup>18</sup>.

Da Boullée a Speer, da Pierre Charles L’Enfant al nuovo parlamento scozzese, da John Soane a Norman Foster, agli architetti è sembrato possibile fornire un’interpretazione esatta e letterale di ciò che significa riunirsi col fine di produrre la volontà comune (Latour, 2005, p. 20).

Come se il sogno di Sieyès, fatto prima della Rivoluzione, di costruire un parlamento tanto grande – e tanto virtuale – da essere esteso a tutta la Francia, fino alle province più remote, potesse prendere forma in una costruzione reale. Riunire gli individui sotto la medesima cupola, indipendentemente dalle loro debolezze e deficienze particolari, significa dotare le loro teste di una visione allargata che li mette in grado di comunicare con la ragione. Ma i limiti “spaziali” di queste costruzioni, che amano presentarsi come riedizioni dei “palazzi della ragione”, sono destinati a confinare la stessa democrazia entro il recinto di una concezione monologica del consenso, inteso come reinterpretazione comunicativa del “corpo politico”. Come simulacri del consenso, infatti, tendono a nascondere il fatto che i parlamenti sono solo uno dei macchinari della rappresentazione disponibili, mentre altri, già esistenti, attendono solo di essere riuniti. Il fatto che con essi si sia tentato e si tenti ancora di dare una rappresentazione legittima della “società”, secondo un dispositivo aggiornato della medesima proiezione, più che suggerirci qualcosa sui limiti della rappresentanza-rappresentazione – talmente verbalizzati da suonare oramai banali – ci indica piuttosto la limitata capacità di spiegare di chi continua a preferire un’immagine così semplificata di una totalità che tutti contiene. E sulla strada di queste semplificazioni, non si deve attendere molto per trovare chi è disposto a metterle in pratica, come dimostra la più efficiente tra le soluzioni proposte al problema della mancanza di assemblee, quella che vorrebbe vedere nella democrazia – e nel suo spazio di deliberazione simbolo, il parlamento – un meccanismo esportabile come qualsiasi altra merce. O, peggio ancora – seguendo una provocazione di Peter Sloterdijk<sup>19</sup> –, addirittura un congegno autogonfiabile – una specie di scialuppa politica di salvataggio – paracadutabile dietro la linea delle truppe del bene che occupano militarmente un paese.

#### 4. Conclusione provvisoria: L’uomo che volò nello spazio dal suo appartamento (Escapologia III?)

Se anche i problemi di spazio fossero risolvibili, rimarrebbero quelli del tempo. Anche lo “spirito dell’utopia” ha bisogno di tempo. Il dilagare della contingenza è in grado di provocare più di una conseguenza, soprattutto se si è sprovvisti della fiducia in un telos che attende solo di essere realizzato. La costruzione dell’Utopia richiede uno sforzo collettivo che si può prostrarre di generazione in generazione. Ma non tutti hanno voglia di avere a che fare con questo genere di rinvii: anche l’aspettativa

<sup>18</sup> Sulla cosiddetta “architettura della Rivoluzione”, che però cronologicamente precede la Rivoluzione, cfr. Hernandez, 1972 e Philipp, 1994.

<sup>19</sup> In occasione di una mostra d’arte, e non solo, del 2005 curata da Bruno Latour e Peter Weibel per il *Zentrum für Kunst und Medientechnologie* di Karlsruhe (il cui titolo era *Making Things Public- Atmospheres of Democracy*) Peter Sloterdijk contribuisce al catalogo con un breve scritto dal titolo *Dyed-in-the-Wool Citizens. Atmospheric Politics* (2005) in cui propone l’aggiornamento delle attrezzature dell’esercito americano con un progetto inedito. La *US Force* dovrebbe dotarsi, secondo Sloterdijk, di un “parlamento pneumatico” che può essere paracadutato oltre le linee nemiche un istante dopo che le forze liberatrici del Bene abbiano sconfitto le forze del Male. Toccando il terreno questo parlamento dovrebbe essere in grado di aprirsi e autogonfiarsi proprio come i canotti di salvataggio in caso di ammaraggio di un aereo. A quel punto la cupola di plastica potrebbe ospitare immediatamente i delegati del “nuovo popolo liberato”, dando vita a quella democrazia istantanea che rientra negli auspici delle forze oggi in azione sul fronte occidentale. La provocazione è perfino ovvia: trasformando una delle icone della quasi millenaria autolegittimazione politica della civiltà occidentale, il parlamento appunto, in un’infrastruttura facilmente trasportabile e paracadutabile, l’obiettivo di esportare la democrazia potrebbe diventare un’impresa realizzabile tecnicamente. Il parlamento gonfiabile potrebbe riuscire laddove falliscono le truppe occidentali e i loro collaboratori in materia retorica: offrire una parvenza di legittimità a

stanca, e, infine, si converte molto spesso in delusione. Abbiamo imparato a diffidare e dunque a riscrivere il senso dell'Utopia anche a partire dalle quote crescenti di aspettative deluse<sup>20</sup>: alla fine Utopia indica più un luogo irraggiungibile, che la spazializzazione di una nuova possibilità. È dello stesso parere il protagonista dell'installazione di Ilya Kabakov *The Man Who Flew into Space from his Apartment*. Egli non vuole attendere che il resto della società sia pronto per l'utopia, vuole raggiungerla qui e ora, volando nello spazio cosmico in cui non rimarrà mai più vincolato ad un luogo particolare, a un particolare topos (*ou-topos*). Intende piuttosto raggiungere un non-luogo, senza peso, volando libero in un cosmo infinito. Per questa ragione egli costruisce un marchingegno in grado di catapultarlo direttamente dal suo letto nello spazio. Ed evidentemente l'esperimento funziona poiché tutto ciò che si vede nell'installazione è la stanza che egli occupava abitualmente, ora vuota. Ciò che balza all'occhio, però, oltre l'assenza dell'occupante quel luogo, è il fatto che le pareti sono tappezzate di poster sovietici chiamati a comunicare un senso di ottimismo storico. All'interno della stanza si possono vedere il letto e i resti dell'apparecchio di lancio, unitamente agli schizzi tecnici che ne mostrano la progettazione e il funzionamento. Una piccola sezione del tetto, proprio sopra al letto, risulta distrutta. È probabile che l'uomo sia schizzato nello spazio proprio attraverso quel buco, che figura come punto di fuga verticale. I visitatori non possono entrare nella stanza ma possono guardarvi dentro da un piccolo vestibolo. Sulle pareti del vestibolo ci sono i testi che descrivono l'evento dal punto di vista dei vicini e dei conoscenti.

La tentazione di prendere alla lettera l'installazione è grande. Soprattutto se si tiene conto del fatto che l'opera di Kabakov è stata concepita a Mosca nel 1985 ed esposta per la prima volta a New York nel 1988, quasi si trattasse di un presagio del collasso e dell'implosione di quel sistema di società che per decenni, nel corso del XX secolo, ha catturato l'attenzione di molti come il processo d'instaurazione dell'Utopia egualitaria in terra. Prendere alla lettera le opere d'arte, però – lo si sa da molto tempo –, rischia di produrre una autoinganno ancora più grave. Semmai la possiamo osservare come elementi di una segnaletica che ci indica un procedimento di connessione possibile tra tecniche di fuga, rappresentazione dello spazio e possibilità del discorso utopico. Letta in questo modo l'installazione ci dice in modo semplice e provvisorio che in assenza di spazio disponibile, una volta cioè che lo spazio terrestre si è saturato, la *terra incognita* delle Utopie cartografiche, a partire da quella di Moro, può essere cercata solo al di fuori dell'atmosfera e come progetto singolare e ironico di un cosmonauta illegittimo – ma questo forse è più il segreto dell'arte che di una scienza politica, poiché l'artista è colui che “si appropria, privatizza e spiega le energie utopiche globali per fini privati, senza che in precedenza sia stato selezionato e autorizzato dalla società” (Groys, 2006, p. 5). Davvero, forse, l'unica forma residua di razionalità critica, quella particolare forma di sfida all'improbabilità che per almeno tre secoli ha animato le utopie europee ed extraeuropee, resiste nella forma di una ragione autoironica.

situazioni politiche caotiche e segnate dall'aggressività del più forte. L'anno successivo, colla collaborazione dell'artista Gesa Mueller van der Haegen, Sloterdijk propone una realizzazione del progetto, esibendolo nel foyer del Netherlands Architecture Institute in occasione dell'*International Film Festival* di Rotterdam.

<sup>20</sup> È ancora a decretare le dinamiche di questo scacco: “I conservatori iniziano con la delusione, i progressisti terminano con la delusione, tutti soffrono il tempo e ne convengono. La crisi diventa generale” (Luhmann, 1996, p. 91).



**Bibliografia**

- ACCARINO, B. “Tabula constituens’. Tra appropriazione cartografica e geometria politica”. In: B. ACCARINO (a cura). *Confini in disordine. Le trasformazioni dello spazio*. Roma: Manifestolibri, p. 33-66, 2007.
- ARRIGHI, G. *The Long Twentieth Century. Money, Power and the Origins of our Time*. London: Verso, 1994; trad. it., *Il lungo XX secolo. Denaro, potere e le origini del nostro tempo*. Milano: Il Saggiatore, 1996.
- BLOCH, E. *Das Prinzip-Hoffnung*. Berlin: Aufbau, 1954; trad. it., *Il principio speranza*. Milano: Garzanti, 1994.
- BLUMENBERG, H. “Wirklichkeitsbegriff und Staatstheorie”. In: *Schweizer Monatshefte*; 1968/1969, trad. it., “Concetto di realtà e teoria dello stato”. In: ACCARINO, B. *Daedalus. Le digressioni del male da Kant a Blumenberg*. Milano: Mimesis, pp. 123-146, 2002.
- BRASART, P. *Paroles de la Révolution. Les assemblées parlementaires, 1789-1794*. Paris: Minerve, 1988.
- COMPARATO, V. I. *Utopia*. Bologna: Il Mulino, 2005.
- DETIENNE, M. “Des pratiques d’assemblée aux formes du politique. Pour un comparatisme expérimental et constructif entre historiens et anthropologues”. In: DETIENNE, M. (sous la direction de). *Qui veut prendre la parole?* Paris: Seuil, 2003.
- ESPOSITO, E. *La memoria sociale. Mezzi per comunicare e modi di dimenticare*. Roma-Bari: Laterza, 2001.
- FARINELLI, F. “La natura cartografica della città”. In: MARRONE, G., PEZZINI, I. (a cura). *Senso e metropoli. Per una semiotica posturbana*. Roma: Meltemi, 2006.
- FARINELLI, F. *L’invenzione della terra*. Palermo: Sellerio, 2007.
- FIRPO, L. “La città ideale del rinascimento. Urbanistica e società”. In: SCIOLLA, G. C. (a cura di). *La città ideale del Rinascimento*. Torino: UTET, 1975.
- FLUSSER, V. *Von der Freiheit des Migranten. Einsprüche gegen den Nationalismus*. Bensei, 1994.
- FOUCAULT, M. *Les Mots et les Choses. Une archéologie des sciences humaines*. Paris: Gallimard, 1966; trad. it. *Le parole e le cose*. Milano: Rizzoli, 1967.
- GROYS, B. Ilya Kabakov. *The Man Who Flew into Space from his Apartment*. London: Afterall Books, 2006.
- HERNANDEZ, A. *Grundsätze einer Ideengeschichte der französischen Architekturtheorie von 1650-1800*. Bâle, 1972.
- HEURTIN, J.-P. *L’espace public parlementaire. Essais sur les raisons du législateur*. Paris: PUF, 1999.
- HOBBS, T. *Leviathan, The Matter, Forme and Power of a Common Wealth Ecclesiasticall and Civil*. London: Andrew Crooke, 1651; trad. it., *Leviatano*. Milano: Bompiani, 2001.

- LATOUR, B. "From Realpolitik to Dingpolitik, or How to Make Things Public". In: LATOUR, B., WEIBEL, P (a cura). *Making Things Public. Atmospheres of Democracy*. MIT Press, p. 4-31, 2005.
- LUHMANN, N. *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, vol. 3, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993.
- LUHMANN, N. *Protest. Systemtheorie und soziale Bewegungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996.
- MANGANI, G. *Cartografia morale. Geografia, persuasione, identità*. Modena: Franco Cosimo Panini, 2006.
- MÜHLMANN, H. *Die Natur der Kulturen. Entwurf einer kulturgenetischen Theorie*. Wien: Springer, 1996.
- PHILIPP, K. J. (a cura) *Revolutionsarchitektur. Transformation und Utopie des Raums in der Französischen Revolution*. Brunswick&Wiesbaden, 1994.
- SCAFI, A. *Mapping Paradise. A History of Heaven on Earth*. London: The British Library, 2006; trad. it., *Il paradiso in terra. Mappa del giardino dell'Eden*. Milano: Bruno Mondadori, 2007.
- SIMMEL, G. *Philosophie des Geldes*. Leipzig: Duncker & Humblot, 1900; trad. it., *Filosofia del denaro*. Torino: UTET, 1984.
- SLOTERDIJK, P. *Sphæren III. Schaume*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2004.
- SLOTERDIJK, P. "Dyed-in-the-Wool Citizens. Atmospheric Politics". In: LATOUR, B., WEIBEL, P. (a cura). *Making Things Public. Atmospheres of Democracy*. MIT Press, 2005.
- STRAUSS, A. & FALK, R. "For a global people assembly". In: *International Herald Tribune*, 14 nov. 1997.
- TRÜBY, S. *Exit-Architecture. Design between war and peace*. Wien-New York: Springer, 2008.
- WITTKOWER, R. *Architectural Principles in the Age of Humanism*. London: Academy, 1962; trad. it., *Principi architettonici nell'età dell'Umanesimo*. Torino: Einaudi, 1994.