

Utopie liberamente fattibili.

Perché il fattibile ha bisogno del possibile

Ambrogio Santambrogio

È vero che la storia non si fa con i “se”, però...
(Nanni Moretti, *Il sol dell'avvenire*)

There are two predominant models of utopia present in the literature of today. The first sees utopia as a model of a perfect society, characterized by total harmony. The second sees a non-place in utopia, a place we will never reach, in the knowledge that what counts is the journey and not the arrival. On one hand, there is an end without a clear path; on the other, a path without a clear end. A third model is possible, however, and that is to conceive of utopia as a project of collective action, particularly broad and far-reaching, whose general characteristics are outlined, but which are realized within the project itself. Utopia is a project that is realized 'in doing it', along a path that foresees continual corrections and adjustments. It is not a promised land, a place of perfection; and it is not even a non-place, a mere aspiration. The destination exists but the road we take to reach it ends up by determining it.

Introduzione

Scopo del presente saggio è spiegare l'apparente paradosso presente nel titolo. Il sostantivo “utopia” rimanda a qualcosa che ancora non c'è (*teoria*). L'aggettivo “fattibile”, invece, sta a indicare l'aspetto pragmatico, legato all'azione concreta (*prassi*). Infine, l'avverbio “liberamente” ha a che vedere con il modo in cui l'utopia diviene fattibile, articolando così il *rapporto tra teoria e prassi*. L'avverbio vuole dunque suggerire l'idea di un'utopia attuabile non in modo precodificato o imposto da una dottrina, ma piuttosto liberamente realizzabile, aprendosi così all'imprevedibilità dell'agire e all'autonomia dei soggetti. In generale, un'utopia liberamente fattibile ha a che vedere con il *rapporto tra senso e tempo*: in linea con una teoria finalistica dell'agire sociale, di ispirazione fenomenologica, è impossibile dare senso all'agire senza un'appropriata articolazione temporale, di cui l'utopia è di fatto espressione.

Così definita, l'utopia si distingue sia dall'*eutopia* che dall'*outopia*. Non prefigura la realizzazione di un mondo perfetto (*eutopia*), ma neppure sta ad indicare una meta irraggiungibile (*outopia*): non disegna una meta senza percorso (teoria senza prassi); ma neppure un percorso senza meta (prassi senza teoria). La meta è identificabile e identificata, ma la forma definitiva che assumerà non è indifferente al percorso che a essa conduce. Teoria e prassi, questa l'ipotesi, non sono separate tra di loro. La prima non disegna una realtà da raggiungere senza tener conto dell'influenza che ha la fattiva e concreta prassi umana. Allo stesso modo, la prassi non si muove al di fuori da schemi mentali, aspirazioni, desideri, valori, teorie che la orientano. Vive nel tempo e di tempo, così che ogni fattibile, come si cercherà di dimostrare, è sempre

imbevuto di possibile. Allo stesso modo, il possibile è tale solo se può diventare concretamente fattibile.

In ultimo, e di conseguenza, l'utopia si radica e prolifica inevitabilmente dentro il quotidiano, poiché il suo aspetto di realizzabilità riguarda la vita di tutti i giorni, anche se la dimensione normativa che porta con sé rimanda a un futuro molto lontano e dai confini incerti. La dialettica tra fattibile e possibile, da questo punto di vista, assume così la forma di quella tra quotidiano ed extra-quotidiano, una dialettica che sarà interpretata con le nozioni complementari di *radicamento nel quotidiano* e di *distanza dal quotidiano*.

1. Utopie reali e utopie quotidiane

Il tema dell'utopia è tornato a essere centrale nel dibattito sociale e politico. La cosa è quasi inevitabile: viviamo tempi in cui contrazione e accelerazione del tempo hanno assunto una forza talmente eclatante da farci pensare che si possa vivere solo dentro il presente e di presente (Leccardi 2009; Rosa 2015). La reazione dei soggetti, individuali e collettivi, a questa condizione esistenziale prima ancora che sociale, inevitabilmente torna a richiedere quel respiro temporale intrinseco alla stessa nozione di agire.

Dentro al vasto e articolato dibattito internazionale (Goodwin 2001; Shostak 2003; Wallerstein 2003; Jameson 2005; Levitas 2013; Koensler 2020; Petit, Trupiano 2022), può essere utile ragionare su due proposte apparentemente antitetiche, anche se in realtà complementari: mi riferisco ai lavori di Cooper (2016) e di Wright (2020). Per entrambi gli autori, l'utopia appare nella forma del processo e non del risultato. Si tratta naturalmente di un processo indirizzato, perché senza indirizzo non esiste alcun percorso, ma anche dotato di una sua autonomia. Quest'ultima è rintracciabile nelle prassi ordinarie, così che le caratteristiche di realtà e di quotidianità vengono incontro all'esigenza sopra espressa: costituire *utopie concrete*, al cui interno l'azione nel presente ha una forte carattere di proiezione nel futuro.

La proposta di Wright si nutre di un marxismo del tutto originale. Lo scopo è reinterpretare i temi classici dell'auto-realizzazione e dell'emancipazione nel quadro di una prospettiva di *democrazia radicale*. Tutto ciò, abbandonando temi tradizionali del marxismo, anche contemporaneo, come la critica all'ideologia; i concetti di alienazione e di contraddizione; la teoria della trasformazione sociale; il riferimento a una teoria delle classi, in un modo che avvicina Wright agli autori del cosiddetto marxismo analitico (Cimmino, Santambrogio 1998). Tra l'altro, egli rifiuta le soluzioni di tipo stalinistico, tipiche del comunismo realizzato: dal suo punto di vista, capitalismo e mercato sono elementi tra di loro scindibili, e il loro ruolo non deve essere condannato a priori, ma valutato a partire dalle concrete esigenze del processo di costruzione di una democrazia reale. Trovo interessante il fatto che il concetto di *utopia reale* proposto dall'autore richieda, al tempo stesso, uno sguardo sul futuro, anche lontano, e una definizione di obiettivi raggiungibili a partire dalle conoscenze al momento a disposizione. In questa prospettiva, risulta fondamentale l'attenzione alle motivazioni degli attori:

«il nostro vero compito è cercare di pensare istituzioni che siano capaci da sé di cambiamento dinamico, di rispondere alle necessità delle persone e di evolvere conseguentemente, anziché

istituzioni che siano così perfette da non necessitare di cambiamenti successivi» (Wright 2010 [2020], 13).

L'utopia reale ha perciò bisogno di istituzioni capaci di cambiare per venire incontro alle persone. Non è un punto di arrivo, non coincide con istituzioni perfette: non è una *eutopia* incarnata in un astratto modello di perfezione. Piuttosto, vive in una sfera intermedia, collocabile tra il modello teorico e la possibilità concreta di perseguire riforme praticabili nell'immediato: in sintesi, ha a che vedere con un riformismo lungimirante e radicale, in grado di «fornire un fondamento empirico e teorico a visioni radicali di tipo democratico egualitario per un'alternativa sociale globale» (ivi, 23).

L'accento viene messo sulla sfera politica, intesa quale dimensione che può consentire il dispiegamento del potere sociale. Questo modello di democrazia radicale, attraverso il riassorbimento dell'economia sotto il controllo democratico, punta a sviluppare il più possibile la partecipazione sociale e il potere dei soggetti. Per Wright, una scienza sociale dell'emancipazione deve rispondere a tre compiti: sviluppare una diagnosi critica della società; immaginare alternative alla realtà; progettare percorsi di trasformazione. I tre compiti hanno come obiettivo la trasformazione delle istituzioni: la misura della loro efficienza e del loro rendimento – riprendendo un tema caro agli studi sulla cultura politica democratica (Putnam 1997; 2004; 2020) – sta nella capacità di realizzare le potenzialità individuali. Il principio egualitario su cui si basa questo modello non riguarda solo, e forse anche non principalmente, le disuguaglianze di classe, ma è attento a quelle di genere e di formazione, così che potenzialmente tutti possano avere accesso agli strumenti, materiali e immateriali, che rendono possibile l'autorealizzazione individuale. Perciò, politiche del riconoscimento e politiche redistributive devono essere complementari, e vanno sottolineate le zone di sovrapposizione tra le une e le altre. L'idea di autorealizzazione coincide sostanzialmente con quella di autonomia:

«le persone dovrebbero avere più controllo possibile sopra quelle decisioni che afferiscono la loro vita. Libertà è il potere di compiere scelte riguardo la propria vita, così che la “democrazia” è il potere di partecipare all'effettivo controllo delle scelte collettive che riguardano la vita del singolo in qualità di membro della comunità» (Wright 2010 [2020], 40).

Il punto centrale - attraverso una critica delle ingiustizie prodotte dal capitalismo (disuguaglianze insopportabili, distruzione dell'ambiente, limiti alla democrazia, produzione di inefficienze, ecc.) (ivi, 52-106) – è sviluppare «una organizzazione democratica ed egualitaria dell'economia e della società» (ivi, 107), caratterizzata da una profonda ispirazione socialista. Superando ogni forma di determinismo, secondo Wright:

«il meglio che possiamo fare è pensare al progetto di un cambiamento sociale come a un viaggio di esplorazione. Lasciamo il mondo a noi noto con una *bussola*, che mostra la direzione verso cui vogliamo andare, e un *contachilometri*, che ci dica di quanto ci siamo allontanati dal punto di partenza, ma senza una mappa che descriva completamente la strada dal punto di partenza alla destinazione finale» (ivi, 127, corsivi miei).

La bussola ha a che vedere con una particolare sintonia tra democrazia e socialismo: «se democrazia è l'insegna per la subordinazione del potere statale al potere sociale,

socialismo è il termine per la subordinazione del potere economico al potere sociale» (ivi, p. 139). Il percorso misurato dal contachilometri è segnato da tutta una serie di possibili conquiste concrete, in grado di aumentare gradatamente l'*empowerment* sociale. Tra questi passi realmente fattibili, ad esempio, Wright cita la progressiva affermazione dell'economia sociale; le varie forme di democrazia diretta, partecipata e deliberativa; la crescita dell'associazionismo; il reddito di base incondizionato (Van Parijs, Vanderborgh 2017); lo sviluppo dell'economia cooperativa di mercato; ecc. Riassumendo, «l'idea di utopia concreta fa propria questa tensione tra sogni e pratica» (ivi, 28).

Nel libro di Cooper troviamo la stessa tensione produttiva tra sogni e pratica. La differenza sta nel tentativo di portare l'utopia direttamente dentro il quotidiano, così che le utopie reali siano *utopie quotidiane*. Se per Wright il modello astratto e teorico di democrazia radicale si realizza attraverso la concreta esperienza dei soggetti sociali, per Cooper è la reale invenzione tutta interna al quotidiano ad avere una portata concettuale che va al di là dei confini entro cui si colloca. Il percorso viene, in un certo senso, rovesciato. Attraverso lo studio di sei casi concreti - la sfera del tatto all'interno dell'eguaglianza amministrativa; il nudismo pubblico; l'etica della cura in un bagno turco pubblico per donne e trans a Toronto; il ruolo delle monete locali per lo sviluppo di comunità integrate nel West Midland; l'idea di proprietà come appartenenza sviluppata nella Summerhill School; i giochi di mercato che si sviluppano allo Speaker's Corner di Hyde Park a Londra -, Cooper si sforza di mostrare come la concretezza di una invenzione quotidiana possa avere una portata imprevista, e produrre innovazioni di più ampia portata.

Tutto ciò è possibile perché gli aspetti concreti messi in luce nei casi studiati potenzialmente sollevano questioni più generali e astratte. In Cooper, c'è il convincimento che si possa cambiare partendo dalla dimensione micro-sociale, dai gesti ordinari e solo apparentemente banali della vita di tutti i giorni, capaci di essere la base di nuove narrazioni. Non c'è una teoria che mostra la via dall'esterno: è l'analisi critica di pratiche sociali innovative a indicare strategie di più ampia portata, capace di imporre questioni generali. Il possibile non viene tematizzato, viene piuttosto praticato dentro esperienze concrete di nicchia:

«le utopie quotidiane non si incentrano su campagne o attività di patrocinio, né investono energie per forzare il cambiamento delle istituzioni convenzionali, per ottenere consenso elettorale, o per appropriarsi delle strutture sociali dominanti. Piuttosto, esse operano attuando il cambiamento cui desiderano andare incontro, costruendo e forgiando nuovi modi di sperimentare la vita sociale e politica» (Cooper 2014 [2016], 24).

Il possibile coincide con ciò che è immediatamente fattibile perché perde il suo predominio cognitivo: l'innovazione si fa subito realtà, impatta sul mondo delle possibilità, dischiudendone le prospettive. In questo modello, sono le pratiche a fare da motore a una riflessione di più ampio respiro: di fatto, il processo che viene intrapreso, anche attraverso l'evidenziazione concreta dei suoi limiti, innesca un adattamento continuo, stimolando così la riflessione.

Tutte le esperienze studiate da Cooper hanno caratteristiche comuni. Non costituiscono un'occasione straordinaria e irripetibile, ma invadono la quotidianità, sono luoghi disponibili e accessibili, di prossimità. La critica che esprimono non è

astratta e ideale, ma basata su un'innovazione che si è fatta reale. Non coprono l'intera esperienza dei soggetti coinvolti, ma la attraversano in maniera significativa. Non hanno l'aspirazione di cambiare la loro vita, ma quella più modesta di offrire spiragli alternativi, luoghi di autorealizzazione e di sperimentazione. Non sono luoghi perfetti, ma perfettibili, esposti all'auto-correzione e al cambiamento continuo. Sono espressione del pluralismo sociale: i soggetti che vivono queste esperienze sono donne, poveri, immigrati, semplici cittadini, transessuali, ecc. Le idee cui si ispirano sono varie e articolate, poiché riguardano la democrazia sociale, il femminismo *queer*, l'egualitarismo, il comunitarismo, il localismo, ecc. Ma, soprattutto, ed è questo l'aspetto che le caratterizza come utopie e non come semplici esperimenti, nell'interpretazione che ne dà Cooper hanno la capacità di mettere in atto una prospettiva progressista di tipo radicale, mediante l'operativizzazione di concetti quali eguaglianza, proprietà, mercato, lavoro, ecc. in modi alternativi a quelli dominanti. Ed è per questo motivo che hanno la possibilità di fornire la base per una concretizzazione più ampia di quei concetti, così da avere poi un impatto più generale.

Come recita il sottotitolo del libro, questi *spazi sociali inventivi* possono avere un *potere sociale* che va al di là delle loro dimensioni. Si tratta allora di ragionare sul rapporto tra immaginazione e attualizzazione, tra possibile e fattibile. L'immaginazione che si fa realtà nell'immediato, nel quotidiano, evitando di ragionare sul mondo perfetto del futuro, circoscrive necessariamente il suo slancio: il futuro è qui e ora, dentro questo bagno turco, in questo specifico angolo di Hyde Park, in questa particolare struttura scolastica. Si ridefinisce così anche il rapporto tra successo e fallimento. Come scrive Croce:

«se i concetti non sono raffigurazioni di stati di cose e se le pratiche prestano il fianco a letture dissesantanti, il fallimento delle pratiche non è mai davvero un fallimento. La non-coincidenza tra il modo in cui la pratica è immaginata e il modo in cui essa viene attuata offre continue risorse per la ri-contestualizzazione della stessa» (Croce 2016, 17).

Questa dialettica può portare alla luce possibilità concrete non esplorate, non perché tematizzate in teoria, ma perché appaiono nelle pieghe problematiche di ciò che concretamente si fa¹.

Detto questo, quale può essere allora il rapporto tra concetto e realtà, tra teoria e pratica? Secondo Cooper, «poiché né l'immaginazione né la pratica possono mai risponderci o corrisponderci in modo pienamente adeguato, l'oscillazione rimane inevitabile e senza fine» (Cooper 2016, 67), in modo che «ciò che è immaginato e ciò che è fatto si rafforzino reciprocamente» (ivi, 295). Proprio qui appare la complementarità dell'approccio di Cooper e di Wright: essi appaiono come due percorsi simili, al cui interno Cooper va da ciò che è fatto a ciò che si può immaginare, dalla pratica alla teoria; Wright, al contrario, da ciò che è immaginato a ciò che si può fare, dalla teoria alla pratica. Entrambi, però, sottolineano la necessaria interazione tra i due aspetti. La mia impressione è che occorra una teoria dell'utopia capace di esplicitare e di descrivere questo percorso, in modo da valorizzare il

¹ Ad esempio, Cooper, a proposito di Summerhill School, scrive che «le linee concettuali di comunità come Summerhill, orientate all'appartenenza anziché al controllo, rinviano a modi di considerare la proprietà che potrebbero avere valore in altri contesti» (Cooper 2014 [2016], 247).

potenziale sia delle pratiche che dei concetti. Occorre cioè una articolazione teorica, praticamente percorribile, che articoli il rapporto tra immaginazione e attualizzazione, tra teoria e prassi, in maniera più esplicita e coerente. Il primo passo è fornire una teoria normativa dell'agire sociale.

2. Una concezione finalistica dell'agire sociale

Come sopra si accennava, l'agire sociale è intrinsecamente normativo perché implica il riferimento a un fine, quindi la scelta tra alternative. Weber, a mio parere, è l'autore che ha maggiormente messo in luce questo aspetto. La sua analisi si sofferma sulla struttura dell'agire sociale, e non sul suo contenuto. In altri termini, egli non ci indica quale sia il fine maggiormente meritevole di essere raggiunto, non ci dà cioè una teoria etica capace di distinguere tra ciò che è meglio e ciò che è peggio. Mostra però che l'azione in quanto tale si apre alla dimensione etica nel momento in cui si orienta al raggiungimento intenzionale di un fine. Esistono comportamenti che non sono azione: sbattere le ciglia, muovere le mani mentre si parla, ecc. non hanno propriamente un fine; e anche qualora ce l'abbiano, non è intenzionale, ma risponde a bisogni fisiologici, oppure è del tutto reattivo. Aprire un ombrello quando si mette a piovere è qualcosa che sta al confine tra comportamento e azione: la natura reattiva del gesto riduce al minimo il grado di consapevole intenzionalità soggettiva². Per Weber, l'agire sociale è raramente agire in senso proprio. Nella maggioranza dei casi, «l'agire reale si svolge nella gran massa dei suoi casi in una oscura semi-coscienza o nell'incoscienza del suo 'senso intenzionato' (...) istintivamente o in conformità all'abitudine» (Weber 1922 [1981], 19). Di conseguenza, «l'agire effettivamente, e cioè pienamente *consapevole* e *chiaro*, è in realtà sempre soltanto un caso limite» (*Ibidem*, corsivi miei). Anche se «ciò non toglie che la sociologia elabori i suoi concetti mediante una classificazione del possibile senso intenzionale *come se* l'agire di fatto procedesse in modo consapevolmente orientato in base ad un senso» (*Ibidem*, corsivi miei).

I quattro ideal-tipi di agire esprimono i diversi modi con cui si dà il rapporto tra autonomia e passività: i tipi ideali affettivo e tradizionale sono per lo più passivi e non consapevolmente orientati in base al senso; al contrario, nei due ideal-tipi razionali il senso appare in modo più “consapevole e chiaro”, cioè evidente all'attore, che fa così della propria azione l'espressione della sua consapevole, e perciò razionale, capacità di intervento intenzionale nel mondo. Va sottolineato che, per Weber, coerentemente con quanto appena detto, i fini non sono mai giustificabili

² Sul concetto di intenzionalità cfr. Searle 1985. Per Searle, intenzionalità «è quella proprietà di molti stati ed eventi mentali tramite la quale essi sono direzionati verso, o sono relativi a oggetti e stati di cose del mondo» (Searle 1983 [1985], 11). L'intenzionalità dell'azione si distingue dalla credenza perché ha una diversa direzione di adattamento tra mente e mondo. Una credenza «è un contenuto proposizionale in un certo modo psicologico, dove il modo determina una *direzione di adattamento mente-a-mondo*, e il contenuto proposizionale determina un insieme di condizioni di soddisfazione» (ivi, p. 24, corsivi miei). Un'azione intenzionale, invece, «non è altro che le condizioni di soddisfazione di un'intenzione»; perciò, «non ci sono azioni senza intenzioni» (ivi, 86-88) e, nella sua struttura finalistica, l'intenzionalità «ha la *direzione di adattamento mondo-a-mente*» (ivi, 94, corsivi miei). Ad esempio, “credo che fuori ci sia il sole” è una credenza che può essere verificata aprendo la finestra (condizione di soddisfazione): la mia mente si ‘adatta’ alla realtà del mondo (modo o direzione di adattamento). “Vado a comperare il giornale” è invece un'azione perché richiede la messa in atto delle condizioni che rendono possibile l'acquisto del giornale (condizioni di soddisfazione): il mondo si “adatta” alla mente (modo o direzione di adattamento). Trovo che l'impostazione di Searle sia in sintonia con la teoria finalistica dell'agire di Weber e, in particolare, con gli sviluppi che ne dà Schütz.

razionalmente. I due tipi ideali di agire razionale sindacano il primo sulla efficacia dei mezzi rispetto al raggiungimento del fine; il secondo sulla coerenza dell'azione rispetto a un fine. Ma entrambi nulla dicono della razionalità del valore di riferimento.

Faccio un esempio. Uno studente del mio corso che vuole superare l'esame deve studiare con impegno il programma. Studiare il programma è un mezzo efficace per conseguire il fine e testimonia la coerenza del comportamento dello studente³. Superare l'esame è a sua volta utile per un fine più ampio, così che lo studio della sociologia può essere valutato rispetto ad un fine ulteriore (laurearsi?). Il fine intermedio – superare l'esame – è allora anch'esso “mezzo” rispetto ad un fine più ampio. Esistono allora fini di ampia portata, capaci di sostenere un'intera catena di azioni, con la loro dialettica interna mezzi-fini? In effetti, anche laurearsi può essere, per studenti lungimiranti, mezzo per un fine ancora più ampio, maggiormente proiettato nel futuro. Di tutte queste azioni può essere evidenziata sia la razionalità strumentale (efficacia del mezzo rispetto al fine), sia quella relativa al valore (capacità di testimoniare il valore di riferimento). Come si può facilmente capire, alla fine ciò che è in gioco è l'autorealizzazione individuale, la capacità di dare autonomamente, e cioè intenzionalmente, un senso alla propria esistenza attraverso le proprie azioni. Se esiste per Weber una normatività interna all'agire sociale, essa sta nella capacità di ognuno di noi di essere/diventare sé stessi, di perseguire il proprio demone, responsabilmente e con convinzione⁴. Ma mai e poi mai Weber si sognerebbe di dirci quale debba essere il nostro demone, quale sia la migliore strada da seguire, sicuramente non in quanto sociologo. Naturalmente, Weber, in quanto protagonista della *sua* vita, ha dato valore alle proprie azioni, scegliendo fini per lui meritevoli di essere perseguiti. Il significato di testimonianza che noi diamo alle nostre azioni, in quanto più o meno coerenti rispetto a un valore, implica che ognuno – in un certo senso, quotidianamente – metta in atto un *processo di valorizzazione*⁵, capace di scegliere tra fini alternativi. Ogni mattina, al suo risveglio, il mio studente deve scegliere tra continuare a poltrire o dedicarsi allo studio.

³ Sottolineo il fatto che, in Weber, mentre l'adeguatezza può essere in qualche modo calcolata, e in ciò consiste la strumentalità della razionalità, la coerenza rispetto al valore può essere solo testimoniata. Un valore, questo mi sembra il punto centrale, non è un fine: in effetti, un valore (come lo è, per l'appunto, l'autorealizzazione) non si realizza mai direttamente, ma solo attraverso la realizzazione di fini con esso coerenti. È possibile identificare e realizzare una molteplicità di fini, tra di loro anche potenzialmente incompatibili, che siano coerenti con il valore di riferimento senza però mai realizzare il valore in sé. Ad esempio, il valore dell'eguaglianza è compatibile con una molteplicità di fini possibili, anche tra di loro incompatibili. La razionalità rispetto al valore esprime il valore di dignità e di coerenza del fine rispetto al valore: alcuni fini possono essere considerati più degni e coerenti di altri. La razionalità rispetto al valore, si potrebbe dire, ha a che vedere con il modo con cui si persegue un valore, non con i mezzi. I due ideal-tipi di agire razionale hanno allora a che vedere con due diversi rapporti: quello tra mezzo e fine, di cui si misura l'adeguatezza; quello tra fini e valori, di cui si testimonia la coerenza.

⁴ Per questi motivi trovo che sia centrale nella riflessione weberiana la nozione di condotta di vita, che ha a che vedere, per l'appunto, con la capacità di autorealizzazione. La modernità è l'epoca del disincanto, quindi – e la cosa non deve apparire paradossale – del pluralismo dei valori. Una volta fuoriusciti dall'orizzonte religioso e da quello della metafisica, appare lo spazio della autonoma scelta etica. Come scrive Müller nel suo recente libro su Weber, la ricerca del proprio demone «è una questione di scelta. Non di scelta razionale, giacché non siamo nel mondo della *rational choice*, ma di una “scelta faticosa”. Che ci riporta al concetto di condotta di vita» (Müller 2022, 449), dal momento che «un presupposto della vita umana, se non il suo presupposto centrale, è quello di *condurre* la propria vita» (ivi, 450).

⁵ Per un approfondimento di questo concetto, mi permetto di rimandare a Santambrogio 2022, pp. 200-214.

Dentro questo quadro concettuale si inserisce l'approccio fenomenologico di Schütz, che può essere visto come uno sviluppo e un approfondimento della teoria weberiana. Secondo Schütz:

«mai prima il problema della riduzione del “mondo dello spirito oggettivo” al comportamento degli individui era stato usato in maniera tanto radicale come nella determinazione dell'oggetto della sociologia comprendente di Weber, che egli ha inteso come una scienza il cui tema è l'interpretazione del senso *soggettivo* (...) dei modi di comportamento sociale.» (Schütz 1932 [1974], 10-11).

In effetti,

«solo l'azione dell'individuo e il significato che questi le attribuisce è comprensibile, e solo entro l'interpretazione dell'azione individuale la scienza sociale può conseguire l'accesso all'interpretazione di quelle relazioni e strutture sociali che si costituiscono per l'azione dei singoli attori del mondo sociale» (Schütz, *ibidem*).

Almeno due, ed estremamente importanti, sono i contributi fenomenologici che Schütz introduce nel modello weberiano.

1. Dal momento che il senso è collegato ai vari punti di vista dei singoli soggetti, non possiamo dare per scontato che tali punti di vista siano “intersoggettivamente congruenti” (ivi, 14). Il fatto che appaiano congruenti deve perciò essere spiegato. La spiegazione che Schütz ci offre fa riferimento alle caratteristiche della vita quotidiana, intesa come il luogo in cui domina il senso comune, cioè un senso condiviso perché diventato opaco ai soggetti. Da qui deriva tutta la sua riflessione fenomenologica sulla intersoggettività, sulla vita quotidiana, sul senso comune e sui sistemi di rilevanza che lo caratterizzano.
2. Il secondo ha a che vedere con la nozione di intenzionalità. Si ricordi che per Weber il senso è sempre intenzionato soggettivamente. Secondo Schütz, la costituzione del significato è un'operazione intenzionale della coscienza, non separabile dalla questione del tempo, poiché l'intenzionalità, in quanto elemento originario della coscienza, è connessa «alla consapevolezza del decorso della mia vita, alla mia durata vissuta, alla mia *durée*, come dice Henri Bergson, o, per usare un'espressione di Edmond Husserl, alla mia coscienza interiore del tempo» (ivi, 51-52). Il senso comune è senso diventato opaco ai soggetti perché «nel vivere irriflessivamente, nell'atteggiamento *naturale*, io vivo *entro* gli atti stessi che danno il significato e non vedo che il significato obiettivo dell'oggettività da essi costituita» (ivi, 52). All'interno del divenire continuo della durata, il soggetto non si accorge del trascorrere, sia del tempo che dei significati, ma vive al loro interno, in un flusso “unidirezionale irreversibile”. Fosse solo così, la coscienza coinciderebbe con il suo flusso: alla fine, il soggetto si “trova invecchiato”, ha vissuto “semplicemente la durata nella sua direzione”, senza accorgersi dello scorrere. La coscienza, al contrario, ha la possibilità di accorgersi, ed è una capacità riflessiva:

«Perché si possa cogliere il flusso della durata, si presuppone un rivolgimento dello sguardo in direzione contraria al flusso della durata, un atteggiamento particolare nei confronti del flusso della durata che è ciò che chiamiamo “riflessione”. Solo perché questo “adesso-e-così” è stato preceduto da un “prima”, l'adesso è un così e quel prima che costituisce l'adesso mi è dato in questo adesso nella

modalità del ricordo. Il *prendere coscienza* del vivere per esperienza vissuta nel puro corso della durata muta in ogni fase, facendosi di istante in istante un appena stato ricordato» (ivi, 66).

La riflessione permette di “prendere coscienza del vivere”: il senso intenzionato all’interno del flusso della durata della coscienza emerge così in modo riflessivo.

Congiungiamo ora i due elementi, ordinarietà della vita quotidiana e intenzionalità della coscienza. Nella vita di tutti i giorni, le azioni scorrono in un fluire continuo che non richiede di riflettere su quale sia il loro senso, che diamo per scontato e che non ci appare riflessivamente. Per poter cogliere il senso, bisogna allora fermare – metaforicamente – la durata, lo scorrere del tempo e della vita. Il soggetto si ferma e riflette: perché sono qui? qual è il senso della mia azione? Così facendo, va perso il flusso nella sua unità: si separa l’adesso da un prima; il prima viene colto nell’adesso come un passato; il passato appare come ricordo. Riflettere è sempre un ricordare. Dal flusso intenzionale, ma irriflesso, della coscienza, attraverso la riflessione separo unità di tempo dotate di senso nella forma del ricordo. Il senso intenzionato, per Schütz, «non è altro che un prodotto dell’intenzionalità che diventa visibile allo sguardo riflessivo» (ivi, 71).

La riflessività non è altro dall’intenzionalità: è il modo con cui il senso intenzionato appare, il modo con cui ne divento cosciente. È un processo con cui il soggetto, rivolgendo l’attenzione al proprio vissuto trascorso, lo costituisce, e non più solo lo vive, come dotato di senso. Con la riflessione:

«il mio Sé, che fino a questo momento era rimasto nascosto dagli oggetti dei miei atti e dei miei pensieri [e delle mie emozioni, si potrebbe aggiungere], emerge (...). Conseguentemente, tutti gli atti e i pensieri compiuti e i sentimenti avvertiti si rivelano come originantisi nel mio previo agire, nel mio pensare, nel mio sentire» (Schütz 1973 [1979], 168).

Attraverso lo sguardo riflessivo, il soggetto si costituisce perché costituisce il *suo* mondo, fatto di pensieri, emozioni e azioni. Questione questa in totale sintonia con l’impostazione weberiana: il soggetto si costruisce dando intenzionalmente un senso alla propria esistenza, senso che ha la possibilità di riconoscere riflessivamente.

Ai fini del nostro tema, è possibile cogliere il nesso tra senso e tempo anche in un’altra direzione. Per Schütz, «il senso dell’agire è l’azione progettata che lo precede» (Schütz 1932 [1974], 82): l’azione è *sensata perché è progettata*⁶. Tutto ciò consente di riprendere il discorso sopra fatto a proposito di fini e valori. Secondo Schütz, esistono fini intermedi e fini finali. La distinzione è solo operativa e dipende dallo sguardo riflessivo sul flusso intenzionale della durata. La catena dei fini può essere spezzata, in modo da far emergere, attraverso l’identificazione di un progetto d’azione, fini finali ognuno dei quali è sempre però inserito in progetti d’azione più ampi. Per riprendere l’esempio dello studente, le sue azioni sono inserite in progetti di azione che nella sua vita quotidiana egli vive in maniera irriflessa. Solo per cinica cattiveria dicevo sopra che egli ogni mattina si trova nella condizione di decidere se continuare a poltrire o mettersi a studiare: di fatto, le nostre giornate iniziano e continuano senza che ci si debba necessariamente chiedere il senso di ciò che

⁶ Come scrive Schütz, «ciò che differenzia l’agire dal comportamento è quindi il progetto dell’azione che mediante l’agire deve pervenire ad auto-dati» (Schütz 1932 [1974], 82): l’azione tende a realizzare il progetto al cui interno si inserisce e da cui trae il proprio senso.

andiamo a fare. Lo studente però potrebbe porsi riflessivamente il problema se continuare il suo corso di studi o cambiarlo: sono i momenti decisivi, in cui emerge riflessivamente il senso intenzionato e abbiamo la possibilità di confrontarci con noi stessi e, eventualmente, cambiare i nostri progetti di azione. Il soggetto raramente produce senso: per lo più, *riproduce* senso condiviso, adattandolo ai suoi progetti di azione.

Il senso comune è un sapere per l'appunto comune, costituisce cioè un'appartenenza condivisa. Mentre al livello dell'io solitario, come lo chiama Schütz, lo sguardo riflessivo coglie vissuti individuali trascorsi, qualora diventi oggetto di riflessione il noi comune osservo vissuti collettivi passati: il senso comune ha sempre a che fare con un noi già costituito. Può manifestarsi così quella stessa duplicità tipica dell'io: posso *vivere il noi*, nella comune intenzionalità vivente; posso *pensare il noi*, se lo sguardo riflessivo si posa su vissuti passati del noi irriflesso. All'interno del mondo-ambiente della quotidianità, l'io e il tu sono entrambi presenti nell'adesso-e-così, vivono nel medesimo mondo concreto del noi, che non è di nessuno: è il *mondo comune*, che si aggiunge al *mio mondo* e al *tuo mondo*. Il reciproco orientamento avviene nella forma specifica del vivere assieme, all'interno di un mondo fatto di senso, anzi che è senso: senso irriflesso, nella pura intenzionalità vivente comune. È un eufemismo dire che il mondo comune è sensato: non esiste una relazione insensata.

Possiamo allora concludere che, così come si danno progetti di azione individuale, possiamo pensare a progetti di azione collettivi, che si sedimentano nelle routine quotidiane, ma che possono diventare oggetto di riflessività collettiva⁷.

Utopie liberamente fattibili

Una volta chiarito il senso in cui l'agire sociale è intrinsecamente normativo, in quanto cioè orientato ad un fine inserito in progetti di azione, diviene possibile anche definire il concetto di utopia. Definisco *utopie liberamente fattibili* progetti di azione di ampio respiro, che possono coinvolgere anche più generazioni. Mi riferisco qui al lavoro di Bloch, al suo concetto di *utopia concreta*, nel tentativo di uno sviluppo sociologico della sua impostazione. L'utopia concreta è capace di mettere in luce ciò che “non è ancora cosciente”, così da rendere possibile ciò “non è ancora divenuto” nei processi storici. A questo riguardo, Bloch parla di *coscienza anticipante* (Bloch

⁷ Anche a proposito del concetto di riflessività collettiva esiste una affinità tra Schütz e Searle. Per Searle, «nessun insieme di “coscienza dell'io” anche integrato da credenze equivale a una “coscienza del noi”. L'elemento cruciale dell'intenzionalità collettiva è un senso del fare (volere, credere, ecc.) qualcosa insieme, e l'intenzionalità individuale che ogni persona possiede è derivata dall'intenzionalità collettiva che essi condividono (...). Perché così tanti filosofi sono convinti che l'intenzionalità collettiva debba essere ridicibile all'intenzionalità individuale? Perché non intendono riconoscere l'intenzionalità collettiva come un fenomeno primitivo? (...). I requisiti dell'individualismo metodologico sembrano forzarci a ridurre l'intenzionalità collettiva all'intenzionalità individuale. È sembrato, in breve, che dovessimo scegliere tra il riduzionismo, da una parte, o una Super mente fluttuante al di sopra delle menti individuali dall'altra. Io intendo sostenere, al contrario, che l'argomento contiene una fallacia e che il dilemma è falso. È sicuramente vero che tutta la mia vita mentale è nel mio cervello, e tutta la tua vita mentale nel tuo, ed è così per chiunque altro. Ma non segue da ciò che tutta la mia vita mentale debba essere espressa nella forma di un solo sintagma nominale che si riferisce a me. La forma che la mia intenzionalità collettiva può assumere è semplicemente “noi intendiamo”, “stiamo facendo così e così”, e simili (...). L'intenzionalità che esiste in ogni singolo individuo ha la forma “noi intendiamo”» (Searle 1995 [1996], 34-35).

1994, I, parte seconda). Secondo Bloch, «il non-ancora-conscio deve diventare consapevole in base al suo atto e conosciuto in base al suo contenuto» (Bloch 1959 [1994, I], 169). Perciò,

«la fantasia della funzione utopica così determinata si distingue dal mero fantasticare proprio perché soltanto essa ha dalla sua un non-ancora-essere di tipo attendibile, cioè non si mette a giocare e a vagare in una possibilità vuota, ma *anticipa psichicamente una possibilità reale*» (ivi, 169-170, corsivi miei).

Ritengo che la nozione di senso intenzionato, nella sua articolazione di intenzionalità e riflessività, sia capace di interpretare sociologicamente questo rapporto tra ciò di cui nulla si sa e il cambiamento sociale, anticipando una possibilità sulla base di un'esperienza passata. L'anticipazione psichica di una possibilità reale è, da un punto di vista fenomenologico, espressione della possibilità di riflettere sul senso intenzionato, aprendo così alla possibilità di mettere in luce il senso per proiettarlo verso prospettive nuove e inaspettate. Da un lato, è vero che l'apparire riflessivo del senso non necessariamente implica una sua critica e la ridefinizione di nuovi progetti; dall'altro, senza il momento di riflessività, si vive dentro l'opacità del senso comune. Insomma, il progetto di azione utopico non è una "possibilità vuota", non è un fantasticare, perché, sempre con Bloch, "pensare significa oltrepassare" (ivi, 6) qualcosa, cioè un'esperienza già vissuta.

L'ampiezza delle utopie, in senso temporale e spaziale, dipende dal progetto di azione che incorporano. Naturalmente, più quest'ultimo è lungimirante e impegnativo, tanto più l'utopia che porta con sé è "utopica". La portata del possibile ha a che vedere con la *distanza dal quotidiano*. Ogni progetto di azione, e il senso che esso porta con sé, sono incorporati nel quotidiano. Si possono però sempre identificare, attraverso un atto riflessivo, fini via via più ampi, che vanno al di là del singolo momento, fuoriuscendo dalla quotidianità. Si innesca in questo modo un processo di progressivo allontanamento dal quotidiano, la cui portata varia a seconda della portata temporale e spaziale del progetto che riflessivamente porto alla luce. Un mero *radicamento nel quotidiano* rende la propria visione opaca, intrappolata nelle routine: in sostanza, senza senso. L'atto riflessivo, invece, dà senso al presente perché apre lo sguardo ad una finestra temporale che articola il mio qui e ora all'interno di un passato proiettato nel futuro. E, potenzialmente, può intervenire nella continua dialettica tra fattibile e possibile.

Alcune osservazioni su questo ultimo punto. Il fattibile, lo abbiamo visto, non coincide mai del tutto con il senso intenzionato nel qui ed ora, perché il senso incorporato rimanda ad un progetto d'azione, collegato al passato e al futuro. Il fattibile, in sintesi, ha bisogno del possibile, per quanto di breve respiro sia il progetto d'azione. Per fare un esempio banale, se ora decidessi di interrompere il mio lavoro per prendere un caffè al bar qui sotto, le singole azioni che andrò a compiere rimandano tutte al progetto nel suo insieme. Come dice Schütz, farò diverse cose senza pensarci troppo, ma, se volessi chiedermi cosa sto facendo e perché, il senso mi apparirebbe nel modo sopra descritto, con un "rivolgimento dello sguardo in direzione contraria al flusso della durata". I progetti interni alla quotidianità sono per lo più fattibili, anche se la vita di tutti i giorni non è priva di imprevedibilità. Le azioni che li compongono sono tra di loro relativamente coerenti. Il fine in genere

viene raggiunto. Lo scarto tra fattibile e possibile non è mai molto ampio – sempre a patto che il bar qui sotto oggi non sia inspiegabilmente chiuso.

Più ci si allontana dal quotidiano, più il progetto di azione diventa impreciso e incoerente: lo sforzo riflessivo e di fantasia comporta una presa di distanza dalle routine, dalla loro prevedibilità. La pianificazione minuziosa di progetti di ampio respiro, che coprono anni o addirittura decenni delle esistenze dei singoli, non solo appare in sé disumana e irragionevole, ma ovviamente impatta sugli ostacoli e sugli imprevisti indipendenti dalle intenzioni soggettive e sulla qualità e quantità delle conoscenze che, volta a volta, i soggetti hanno a disposizione. A maggior ragione, tutto ciò vale per i progetti di azione collettivi. La fattibilità delle utopie implica l'impossibilità di definirle nei dettagli. Nelle utopie classiche e letterarie, la fantasia e il desiderio di configurare un mondo ideale e perfetto spingono alla accurata definizione dei particolari: al contrario, progetti di azione di ampio respiro non consentono la stessa precisione. Come abbiamo visto, il progetto d'azione si fa facendo, all'interno della continua dialettica di intenzionalità e riflessività. Va da sé che tutto ciò vale a maggior ragione per i progetti utopici. Ogni scelta configura un bivio, esclude possibilità e apre agli imprevisti. Il cambiamento – se letto fenomenologicamente attraverso la nozione di senso intenzionato – non ha una legge interna. Questo non significa che non esista un percorso dentro al progetto: quest'ultimo non è un fantasticare, e non è un mero vagabondare. La meta indica, per usare Bloch, il modo con cui diamo forma alla speranza, forma che si concretizza però sempre nel quotidiano.

Perciò le utopie liberamente fattibili, in quanto utopie reali, riguardano il futuro, ma impegnano il presente: il carattere di fattibilità riguarda il nostro concreto rapporto con la quotidianità, i passi che facciamo ogni giorno. Il senso di possibilità interno alle utopie non è un traguardo precisamente delineato che riguarda un futuro inaccessibile e sognato: implica piuttosto uno stretto legame con la realtà di ogni giorno⁸. Le utopie liberamente fattibili sono dei possibili di ampio respiro, al cui interno la speranza gioca un ruolo fondamentale, a patto che ci si impegni nel fattibile quotidiano. Non si tratta di una speranza vana e vuota: essa ha un rapporto diretto con l'intenzionalità irriflessa della nostra quotidianità. Il rapporto tra intenzionalità e riflessività, il fatto cioè che si possa in qualunque momento riflettere sulle credenze alla base delle nostre intenzioni, garantisce una certa elasticità ai nostri progetti di azione, elasticità che ragionevolmente aumenta mano a mano che ci si allontana dal quotidiano. Anche il progetto più ampio e folle che si possa immaginare, se vuole considerarsi una utopia fattibile, non può che basarsi su un ineliminabile radicamento nel quotidiano e nella sua ineludibile prevedibilità. Si potrebbe allora dire che il quotidiano è tutto, dal momento che al suo interno si dà l'esperienza soggettiva; ma, al tempo stesso, è nulla, perché esso rimanda sempre ad altro, al rapporto tra senso e tempo, ignorando il quale rimarrebbe solo il meccanismo cieco delle routine. Solo in questo senso, tutte le utopie sono quotidiane: pur essendo progetti di azione che, per definizione, ci allontanano dal quotidiano, rimangono pur sempre radicate in esso, sottoposte alla logica che lo governa. Va da

⁸ Il senso di possibilità che viene intrappolato in futuri irrealizzati viene bene affrontato da Jedlowski (2015; 2017). Per Jedlowski, il futuro che abbiamo davanti dipende anche dai futuri che nel passato abbiamo immaginato e dal senso di possibilità in essi incorporato.

sé che non tutta la quotidianità è utopica. Le utopie quotidiane discusse da Cooper sono utopie perché portano con sé qualcosa che va al di là del quotidiano: potremmo ora dire che i progetti di azione in esse incorporati proiettano quella quotidianità dentro orizzonti potenzialmente più ampi. In sintesi, l'utopia liberamente fattibile è una *indeterminatezza determinabile* attraverso i passi che la costituiscono.

Perciò è possibile parlare di utopie storiche, e quindi concrete e reali. Nel passato, le utopie sono modelli che hanno lo scopo di rappresentare la propria comunità al suo meglio. Ci si spinge così a disegnare mondi fantastici e irreali. La Repubblica di Platone è un esperimento mentale, un luogo disegnato dalla ragione e dalle sue leggi. Il mondo pre-moderno è pieno di posti fantastici e isole felici, suggeriti dalle teogonie, appartenenti alle mitologie o ai racconti delle origini, ed è forte il legame tra utopia e letteratura: per fare qualche esempio sparso, si pensi all'Eden cristiano o all'età dell'oro, all'Atlantide platonica descritta nel *Crizia* o ai progetti di Ippodamo da Mileto presentati da Aristotele nella *Politica*.

Nella modernità, al contrario, l'utopia diventa qualcosa di fattibile, espressione dell'autonomia dei soggetti. Secondo Lerner, il pensiero utopico costituisce addirittura un tipo specifico di teoria politica moderna: «Machiavelli mirava a distinguere il regno di ciò che deve essere da quello di ciò che è. Egli rigettò il primo a favore del secondo. Ma c'è un terzo regno: quello di ciò che può essere» (Lerner 1950, XLVI). La distinzione tra *ciò che è* e *ciò che deve essere* è tipica anche del mondo antico. Il mondo moderno aggiunge una terza possibilità: *ciò che può essere*, anche se ancora non è, perché espressione dell'autonomia dei soggetti. Perciò, l'utopia può essere ora vista come l'espressione di una teoria normativa che agisce nel mondo, dal momento che si è liberata dall'oggettività dei modelli religiosi e metafisici. Il pensiero può liberamente costruire ogni possibile, e l'utopia esprime una predisposizione al cambiamento che è tipicamente moderna, di cui si fanno portatori soggetti sociali autonomi.

È possibile così delineare tre modelli di utopia: 1. *utopie non fattibili*, espressione di un ideale cui la realtà non si uniformerà mai, che funge da modello per quest'ultima; 2. *utopie necessariamente fattibili*, caratterizzate da una libertà che si è fatta necessità, in cui l'*eutopia* diventa un luogo, una meta assegnata e definitiva; 3. *utopie liberamente fattibili*, prodotte da una autonoma capacità di immaginare il futuro, preservandolo dall'idea di perfezione. Questa terza idea di utopia non ha niente di perfetto e il traguardo, in un certo senso, non viene mai raggiunto. Il rapporto tra intenzionalità e riflessività; la tensione tra progetto e fantasia; un'idea del rapporto tra teoria e prassi senza predominio dell'una sull'altra; un'idea di possibilità, capace di esprimere il nesso di prevedibilità e imprevedibilità senza dare a esso soluzione sono alla radice dell'idea di utopie liberamente fattibili. Esse si distinguono non solo dalle utopie classiche, ma anche da quelle della prima modernità, nelle quali l'autonomia dei soggetti, individuali e collettivi, viene ancora contenuta dalla logica della necessità. Il dramma di queste utopie è pensare che il non luogo della perfezione possa essere un obiettivo reale, completamente perseguibile. A quel punto, l'azione diventa indifferente ai costi umani, e ogni mezzo è giustificato. La speranza può trasformarsi in follia⁹.

⁹ Le utopie liberamente fattibili si allontanano anche dal modello di Bloch. Per Bloch, l'ideale, in linea con Marx, è concreto perché è capace di diventare tutt'uno con la prassi dei soggetti, finendo con il riproporre il

Insomma, il traguardo è avvicinabile, ma non nella sua perfezione astratta, anche se tale perfezione ci impegna nei processi quotidiani, costringendoci, di volta in volta, a valutare cosa sia più in sintonia con l'immaginazione anticipata nel progetto d'azione. L'utopia liberamente fattibile può essere già parzialmente presente, così come lo sono le utopie quotidiane di Cooper: in ciò che si è realizzato c'è però ancora qualcosa da realizzare, che probabilmente non sarà mai compiuto. In questo, le utopie liberamente fattibili sono utopie: "qualcosa manca", direbbe Bloch. Il rapporto con il reale, il legame dialettico tra teoria e prassi, porta a far luce sui limiti stessi del possibile¹⁰. Esso non è sconfinato: «come l'uomo è eminentemente la creatura che penetra nel possibile e lo ha davanti a sé, così sa anche che questo non coincide con il vago, che proprio il suo elemento di apertura non è per nulla qualcosa di arbitrario» (Bloch 1959 [1994, I], 263). Wright sottolinea che «i limiti sociali delle possibilità non sono indipendenti dalle convinzioni riguardo a quei limiti» (Wright 2010 [2020], 45). Il possibile è perciò anch'esso un prodotto sociale: è connesso ai potenziali di immaginazione che la società ci offre e dipende strettamente dalla forza di opacità che il quotidiano – con tutte le dimensioni di potere che contiene – ha nei confronti della nostra immaginazione riflessiva.

Per concludere, è necessario fare riferimento a due problemi fondamentali, che qui possono essere solo accennati. È possibile fare qualche esempio di utopia liberamente fattibile? E se sì, quali sono i soggetti sociali che stanno dietro a tali progetti? Provo a fare qualche esempio. In primo luogo, mi viene in mente il progetto di Europa federale, così come pensato da Spinelli. L'Europa è l'utopia degli europei: anche se forse ancora gli europei non esistono del tutto, esiste però un immaginario sociale europeo¹¹, che si è andato sviluppando dal dopoguerra in poi, che si nutre di economia, ma anche di un progetto istituzionale, politico e sociale. Cosa sarà l'Europa del futuro è qualcosa che oggi è realmente nelle mani, e nelle teste, degli europei, di quei partiti, di quelle istituzioni e di quelle soggettività che vorranno far proprio tale progetto. Il percorso alle spalle è già significativamente lungo e complesso; quello davanti a noi è altrettanto incerto e difficile: rimangono però, pur nella loro problematicità, gli ideali federali, democratici e pacifisti a fare da bussola di un cammino lungo, e iniziato da tempo. Il contachilometri segna già molta strada

modello di unità tra teoria e prassi tipicamente marxista: «l'ideale non può essere corretto da semplici dati di fatto (...). L'ideale (...) si aggancia al processo del mondo, di cui i cosiddetti dati di fatto sono astrazioni reificate e fissate. Nelle sue anticipazioni, se esse sono concrete, l'ideale ha un correlato negli obiettivi contenuti di speranza della tendenza-latenza» (Bloch 1959 [1994, I], 204-205).

¹⁰ Per tutti questi motivi, penso non abbia alcun senso la contrapposizione tra utopia e realismo. Il punto fondamentale da riconoscere è che tutto l'agire è normativo, in quanto implica una scelta tra alternative, essendo orientato a un fine. Il cosiddetto realismo politico (Campi, De Luca 2014), perciò, o è in grado - al pari del pensiero utopico - di costituirsi come vera e propria teoria normativa (Portinaro 2014); oppure si riduce a essere un mero atteggiamento nei confronti della realtà, in quanto tale non necessariamente incompatibile con l'utopia. Anche il sognatore più incallito potrebbe molto ragionevolmente assumere un atteggiamento realistico nei confronti di ciò che è concretamente fattibile, tenendo sempre ben fermo l'obiettivo di realizzare l'impossibile cui aspira. E anche il realista più responsabile non può evitare di proiettare gli aspetti normativi presenti nel suo modo di pensare in un futuro che non coincide meramente con il fattibile. In sintesi, un conto è la teoria di riferimento, e l'aspetto normativo ad essa collegato; altra cosa è l'atteggiamento - più o meno "realistico" o sconsiderato - con cui ci si muove nella realtà. In particolare, alla luce di quanto sopra detto, penso si possa parlare di un vero e proprio *realismo delle utopie*: le utopie liberamente fattibili articolano realisticamente il rapporto tra realtà e immaginazione; tra intenzionalità e riflessività; tra fattibile e possibile; tra passato e futuro.

¹¹ Sul concetto di immaginario sociale, mi permetto di rimandare a Santambrogio (2022, 109-154).

percorsa. Poiché il futuro non è pre-determinato, nulla assicura che il progetto europeo stesso potrebbe anche del tutto fallire.

Potrei fare altri due esempi di utopie liberamente fattibili che, a contrario, sono ancora quasi solo nel mondo delle idee, e non hanno ancora sviluppato immaginari collettivi espressi da soggetti socialmente riconoscibili: penso alla teoria etico-politica delle relazioni internazionali incarnata nel diritto dei popoli di Rawls (2001); e a quel grande progetto di trasformazione economico-sociale espresso dall'idea di reddito universale di cittadinanza formulata da Van Parijs (2017). Mentre quest'ultimo progetto sembra iniziare a radicarsi in esperienze concrete e a trovare soggetti disponibili al suo sviluppo, il primo appartiene ancora per lo più ad una pura modellistica astratta¹². Sono però entrambi esempi di una realtà che può prospettare speranze e progetti al momento impensabili¹³.

Bloch indica molto bene il rapporto che questi immaginari utopici intrattengono con il tempo: «il domani nell'oggi vive, si chiede sempre di lui» (Bloch 1959 [1994, III], 1586). È un domani reso vivo da una speranza capace di mostrare «la realtà stessa quale realtà dell'orizzonte» (ivi, 1587). Perciò, con Bloch, possiamo dire che «l'importante è imparare a sperare» (Bloch 1959 [1994, I], 5). Se è vero che la storia non si fa con i se, il passato è però sempre lì a indicarci futuri possibili.

Riferimenti bibliografici

- Bloch E. (1959), *Il principio speranza*, 3 voll., Garzanti, Milano, 1994.
- Campi A., De Luca S. (a cura di) (2014), *Il realismo politico. Figure, concetti, prospettive di ricerca*, Rubbettino Università, Soveria Mannelli.
- Cimmino L., Santambrogio A. (a cura di) (1998), *Il marxismo analitico*, in “Studi perugini”, 5: 9-185.
- Cooper D. (2014), *Utopie quotidiane. Il potere concettuale degli spazi sociali inventivi*, Edizione ETS, Pisa, 2016.
- Croce M. (2016), *Premessa all'edizione italiana*, in D. Cooper, *Utopie quotidiane. Il potere concettuale degli spazi sociali inventivi*, Edizioni ETS, Pisa: 9-18.
- Goodwin B. (2001), *The Philosophy of Utopia*, Routledge, London and New York.
- Jameson F. (2005), *Archaeologies of The Future: The Desire Called Utopia and Other Science Fictions*, Verso, London and New York.
- Jedlowski P. (2015), *Futuri possibili. Immaginario, fantascienza, utopia*, in “Quaderni di Teoria sociale”, XV, 2: 11-32.
- Jedlowski P. (2017), *Memorie del futuro. Un percorso tra sociologia e studi culturali*, Carocci, Roma.

¹² È importante sottolineare il fatto che Rawls per diritto dei popoli intende una particolare idea del giusto e della giustizia applicabile ai principi e alle norme del diritto internazionale, andando a sviluppare quella che egli stesso chiama una utopia realistica. Come scrive Maffettone, “tutto l'argomento di Rawls ha un sapore utopico. Tuttavia esso presuppone una realizzabilità di fatto” (Maffettone 2001, XXVII). Un interessante tentativo di ‘radicare il cosmopolitismo’ all'interno di concrete prassi sociali, con particolare riferimento all'Europa, è stato fatto da Pendenza (2017).

¹³ In effetti, anche pacifismo ed ecologismo stanno sempre più prendendo la forma di utopie reali, liberamente fattibili nel senso qui esposto, soprattutto quando diventano immaginari di riferimento di utopie concrete e quotidiane, nel senso indicato da Cooper. Trovo interessante, dal punto di vista sociologico, che questi esperimenti utopici non siano espressione di soggetti sociali precisi, bensì di soggettività anche molto diverse tra di loro, che attraversano le generazioni, il genere, le religioni, i territori e lo *status* socio-economico.

- Koensler A. (2020), *Prefigurative Politics in Practice: Concrete Utopias in Italy's Food Sovereignty Activism*, in "Mobilization: the International Quarterly Review of Social Movement Research", XXV, 1: 101-119.
- Leccardi C. (2009), *Sociologie del tempo. Soggetti e tempo nella società dell'accelerazione*, Laterza, Roma-Bari.
- Lerner M. (1950), *Introduction*, in N. Machiavelli, *The Prince and the Discourses*, The Modern Library, New York: XXV-XLVI.
- Levitas R. (2013), *Utopia as Method. The Imaginary Reconstitution of Society*, Palgrave MacMillan, New York.
- Maffettone S. (2001), *Premessa*, in J. Rawls (2001), *Il diritto dei popoli*, Edizioni di Comunità, Milano: VII-XXXI.
- Müller H.-P. (2022), *Sulle tracce di Max Weber*, EGEA, Milano (2022).
- Pendenza M. (2017), *Radicare il cosmopolitismo. La sociologia cosmopolita di fronte alle sfide del futuro*, Mimesis, Milano.
- Petito V., Trupiano A. (2022), *Il seme dell'utopia*, Orthotes, Napoli-Salerno.
- Portinaro P.P. (2014), *Sul realismo politico: una sinossi*, in A. Campi, S. De Luca (a cura di), *Il realismo politico. Figure, concetti, prospettive di ricerca*, Rubbettino Università, Soveria Mannelli: 15-34.
- Putnam R.D. (1993), *La tradizione civica nelle Regioni italiane*, Mondadori, Milano, 1997.
- Putnam R.D. (2000), *Capitale sociale e individualismo. Crisi e rinascita della cultura civica in America*, il Mulino, Bologna, 2004.
- Putnam R.D. (2020), *The Upswing: How America Came Together a Century Ago and How We Can Do It Again*, Simone & Schuster, New York.
- Rawls J. (1999), *Il diritto dei popoli*, Edizioni di Comunità, Milano, 2001.
- Rosa H. (2010), *Accelerazione e alienazione. Per una teoria critica del tempo nella tarda modernità*, Einaudi, Torino, 2015.
- Santambrogio A. (2022), *Utopia senza ideologia*, Meltemi, Milano.
- Schütz A. (1932), *La fenomenologia del mondo sociale*, il Mulino, Bologna, 1974.
- Schütz A. (1973), *Saggi sociologici*, UTET, Torino, 1979.
- Searle J.R. (1983), *Della intenzionalità. Un saggio di filosofia della conoscenza*, Bompiani, Milano (1985).
- Searle J.R. (1995), *La costruzione sociale della realtà*, Edizioni di Comunità, Milano, 1996.
- Shostak A. (2003), *Viable Utopian Ideas*, Routledge, London and New York.
- Van Parijs P., Vanderborght Y. (2017), *Il reddito di base. Una proposta radicale*, il Mulino, Bologna (2017).
- Wallerstein I. (1998), *Utopistica. Le scelte storiche del XXI secolo*, Asterios, Trieste, 2003.
- Weber M. (1922), *Economia e società*, Edizioni di Comunità, Milano, 1981.
- Wright E.O. (2010), *Utopie reali*, Edizioni Punto Rosso, Milano, 2020.