

La distopia totalitaria. Zamjatin, Huxley, Orwell

di Sante Maletta

Publicato in: «La Nuova Europa», n. 6, novembre-dicembre 1996, pp. 71-85

Il termine *utopia* è un termine complesso. Esso indica allo stesso tempo un genere letterario, inaugurato dall'opera di San Thomas More comparsa nel 1516, e un modo di pensare, considerato da alcuni come astratto ed irrealistico, da altri come una dimensione insopprimibile e decisiva del comportamento libero ed intelligente dell'uomo. Il termine *utopia* è inoltre abitato da un'intima ambiguità: "Gli antichi mi chiamarono Utopia per il mio isolamento; adesso sono emula della Repubblica di Platone, e forse la supero (infatti ciò che quella a parole ha tratteggiato, io sola la attuo con le persone, i beni e le ottime leggi), sicché a buon diritto merito di essere chiamata Eutopia". Queste parole, apposte all'opera di Moro, evidenziano come, sostituendo al prefisso greco *ou-* (= non) quello di *eu-* (= bene), anziché i caratteri di lontananza dalla realtà vengono messi in luce quelli di bontà e perfezione della costruzione utopica.

A partire da questo secondo significato del termine, si è sviluppata nel Novecento una letteratura *antiutopica*, polemica contro l'utopia come modo di pensare, che ha trovato espressione saggistica e artistico-letteraria (romanzi, film, fumetti). Col termine *distopia* si intende in genere l'espressione artistico-letteraria della tendenza antiutopica.

È indubbio che l'atmosfera spirituale oggi prevalente è caratterizzata da una crescente sfiducia nelle utopie, da una visione pessimistica ed a volte tragica del futuro. Sono le forme letterarie di massa a segnalarci la diffusione di questo atteggiamento, con i film del genere "catastrofista", i fumetti e i romanzi fantascientifici di taglio "apocalittico". L'avvenire appare costellato di disastri

naturalistici e di società totalmente pianificate. Disagio, sospetto, se non paura ed angoscia: ecco la disposizione spirituale dei contemporanei nei confronti del futuro. Tale sentimento trova una sintetica formulazione in Berdjajev, in un brano posto da Huxley come esergo del suo *Il mondo nuovo*:

Le utopie appaiono oggi assai più realizzabili di quanto non si credesse un tempo. E noi ci troviamo attualmente davanti a una questione ben più angosciata: come evitare la loro realizzazione definitiva? [...] Le utopie sono realizzabili. La vita marcia verso le utopie. E forse un secolo nuovo comincia; un secolo nel quale gli intellettuali e la classe colta penseranno ai mezzi d'evitare le utopie e di ritornare a una società non utopistica, meno "perfetta" e più libera.

È questo l'atteggiamento che informa le tre distopie che analizzeremo.

La letteratura distopista

Prima di iniziare con tale analisi, occorre chiedersi a quale genere letterario appartengano le distopie. Alcuni critici sostengono che la distopia individua un contromovimento all'interno del genere letterario utopico. Tale tesi evidenzia una non piena consapevolezza dell'utopia come genere letterario, che è essenzialmente spurio, a metà strada tra il trattato politico e l'opera narrativa: "l'utopia, di per sé, è una forma ibrida di narrazione, un romanzo, se è lecito il paradosso, necessariamente mancato"¹.

¹Questa citazione, come quelle seguenti in questo



Occorre tenere in considerazione il carattere "anfibia" dell'utopia, per non incorrere in problemi interpretativi e non attribuire ad essa una pretesa di verità che non intende avere, oppure trattarla come una mera fantasticheria. Le moderne distopie, invece, "hanno spostato decisamente l'accento di questa doppia natura sul momento letterario: l'antiutopia è un romanzo e, negli esemplari più alti (da Zamjatin a Huxley e a Orwell), un buon romanzo, mentre di solito lo stesso riconoscimento non si può fare per il romanzo utopico". La ragione di questo paradosso, secondo Strada, sta nel fatto che "l'utopia racconta la perfezione, mentre la narrazione (e il romanzo in particolare) riguarda l'imperfezione, ossia il movimento, il contrasto, la varietà. L'utopia diventa organicamente narrativo-romanzesca soltanto quando la si confronta con la complessità reale della vita per piegare la vita all'utopia o per combattere l'utopia in nome della vita. Insomma l'utopia diventa romanzo vero e proprio quando introduce, accanto a se, la disarmonia".

Molti critici dell'utopia hanno insistito sul carattere antistorico dei personaggi utopici (M. Baldini), sulla loro non verosimiglianza (Th. Molnar), sulla loro inconsistenza psicologica (V. Fortunati). Le narrazioni utopiche, infatti, non si preoccupano di caratterizzare psicologicamente i personaggi - che sono invece meramente stilizzati - quanto di esporre le posizioni dottrinali di cui i personaggi si fanno portavoce. Al contrario, i protagonisti dei romanzi distopici presentano una vicenda drammatica in cui essi acquistano uno spessore psicologico sempre più marcato: sono personaggi umani a tutto tondo. Già solo per tale circostanza, essi

si collocano ai margini della società utopica in cui vivono, potenzialmente avversi ad un mondo nel quale l'individualità è fuori corso e la personalità è diventata un segno di sovversivismo. Le vicende dei protagonisti delle distopie descrivono la traiettoria del passaggio del personaggio dallo stato di individuo-massa a quello di persona umana nella lotta contro un potere totalitario che cerca di impedirne l'evoluzione. Da questo punto di vista la distopia ha come obiettivo polemico non solo le utopie totalitarie e tecnocratiche, ma anche alcuni aspetti delle società di massa contemporanee. L'antiutopismo distopico riguarda non possibilità astratte, bensì utopie in fieri, concrete possibilità di sviluppo delle moderne società di massa, urbane e industrializzate. Zamjatin ed Orwell si riferiscono a fenomeni storici (soprattutto al totalitarismo sovietico), Huxley al coevo processo di rivoluzione tecnocratica, che - a distanza di 26 anni dall'edizione del romanzo in *Ritorno al mondo nuovo* - gli appare progredire più velocemente di quanto egli avesse precedentemente previsto.

Zamjatin: l'inventore della distopia

La creazione della prima vera e propria distopia è da attribuire a Evgenij Zamjatin - sicuramente il meno noto dei tre distopisti che esamineremo. Nato nel 1884, di professione ingegnere, partecipa ai moti rivoluzionari del 1905 e paga questa sua iniziativa con alcuni mesi di prigione e con il confino. Nel 1913 si reca in Inghilterra per lavoro, ma fa repentino ritorno in patria alla notizia della Rivoluzione d'ottobre e si schiera coi bolscevichi. Al pari dell'amico Gor'kij, si rese ben presto conto che il bolscevismo non soddisfaceva i propri ideali rivoluzionari, ma, a differenza dell'amico, rimase in Russia, dove animò il gruppo letterario dei "Fratelli di Serapione". Nel 1922 ultima

capoverso, si riferiscono a V. Strada, *L'antiutopia come liberazione*, <Fondamenti> n.3, 1985, 91.

il romanzo *Noi*, che viene pubblicato in Inghilterra nel 1924. Nel 1930 dà le dimissioni dall'Unione panrusa degli scrittori e l'anno dopo - grazie all'interessamento di Gor'kij - ottiene da Stalin il permesso di abbandonare l'Unione Sovietica e si stabilisce a Parigi, dove muore nel 1937.

Nell'ambito letterario russo *Noi* si presenta come una novità di genere: la Russia non aveva infatti ai tempi una tradizione di letteratura utopica, né tantomeno distopica. Sappiamo però che Zamjatin pubblicò nel 1922 un saggio su H.G. Wells, di cui imitò sicuramente la satira scientifica. Il romanzo si può infatti intendere come indirizzato ad evidenziare i rischi di una società scienziata e tecnocratica, i cui prodromi Zamjatin aveva forse scorto nel mondo della produzione industriale inglese. Ma nelle intenzioni di Zamjatin non c'era solo questo, se il romanzo venne da subito inteso in Russia come metafora satirica del regime sovietico. Il mancato successo del romanzo in Inghilterra (1924) e in Francia (1928) si deve proprio alla mancata percezione di questo livello interpretativo, che invece verrà colto nelle successive opere di Huxley ed Orwell.

La storia narrata da Zamjatin obbedisce ai canoni classici delle innumerevoli distopie cui la fantascienza, i fumetti, il cinema ci hanno abituati negli ultimi trent'anni. D-503, matematico, fa parte - numero tra numeri - di una società totalmente pianificata che pretende di raggiungere una felicità matematicamente esatta. Egli, di nascosto, scrive rivolgendosi agli antenati, reputandoli gli unici in grado di comprendere il travaglio di un "numero" che sta diventando "anima", che sta acquisendo una coscienza di sé, di fronte all'anonimato della massa di atomi individuali che costituisce la società dello Stato Unico. Il tema della scrittura come

racconto di sé ritornerà - come vedremo - anche in Orwell nei termini della necessità della narrazione per la costituzione di un io personale.

Gli atomi umani di questa società vivono in appartamenti trasparenti, in cui hanno diritto ad una sola ora al giorno di *privacy*, che vengono d'altra parte incoraggiati a spendere in rapporti sessuali pianificati da un apposito ufficio. In generale la solitudine è scoraggiata e viene vista come sintomo di devianza. La famiglia non esiste, come non esiste ogni altro ente intermedio tra individuo e stato. Tutta l'esistenza è organizzata in associazioni statali, dal lavoro al tempo libero.

D-503 è il progettista dell'Integrale, l'astronave che porterà questa civiltà su altri pianeti, emancipandola dal pianeta Terra, sul quale, in fondo, essa rappresenta solo un'isola circondata da una natura selvaggia ed inquietante, poiché non sottomessa e non razionalizzata, dalla quale la città è difesa dal "Muro Verde".

La metamorfosi di D-503 - il suo farsi uomo vero da numero che era - segue canoni classici per la letteratura europea: l'innamoramento per una donna, membro di un gruppo terroristico che si propone di far fallire la spedizione dell'Integrale e di distruggere lo Stato Unico. Ai fini dell'interpretazione del romanzo, però, occorre sottolineare che da tale vicenda amorosa l'autore tende ad espungere tutti gli aspetti spirituali per rimarcare l'aspetto carnale, sensuale, istintivo. Non è forse nemmeno il caso di parlare di amore, quanto di attrazione fisica non scevra di strumentalizzazioni (D-503 è il progettista dell'Integrale e quindi è una preda appetibile per i terroristi).

La vicenda interiore che viene narrata dal protagonista si muove intorno a coppie di opposti: ragione/istinto; felicità/libertà; ordine/disordine; energia/entropia; collettività/individuo;



omologazione/follia. Tali opposti sono compresenti nell'animo di D-503 e ne determinano lo spessore psicologico: la lotta è prima di tutto *interna* a D-503, per esternarsi in azioni ostili al sistema solo alla fine della vicenda. D-503 è uno scienziato, forse il miglior scienziato della città, che gode della razionalità della scienza e della società scienziata e tecnocratica in cui opera, dove tutto è chiaro e distinto, netto e delimitato, persino i colori:

Che cielo! Azzurro, non turbato da una sola nuvola [...] lo amo - e sono sicuro di non sbagliarmi se dico: noi amiamo - soltanto questo cielo sterile e irreprensibile. In simili giorni tutto il mondo sembra fuso dello stesso vetro eterno e impassibile del Muro Verde e di tutti i nostri edifici. In giorni come questi si vede la profondità azzurra delle cose e le loro stupefacenti equazioni, ignote fino ad ora - anche in ciò che vi è di più abituale, quotidiano.²

C'è qualcosa in lui, però, che sin dall'inizio della vicenda - ancor prima dell'incontro erotico - lo differenzia dagli altri atomi e quindi lo turba: una certa inquietudine che lo porta a porsi fastidiosi quesiti e una prorompente villosità, inutile rimasuglio di tempi selvaggi. La vicenda è la storia del destarsi dell'istintualità, dell'animalità del protagonista che lo conduce non solo ad un'aperta ribellione verso il "Benefattore", il tiranno dal volto buono, ma anche verso la propria ragione, scoperta nella sua funzione repressiva interiore.

Ma l'opposizione centrale nel romanzo è quella tra felicità e libertà, la quale viene indicata fin dalla prima pagina. Scrive il "Giornale Statale":

²E. Zamjatin, *Noi*, Feltrinelli, Milano 1990, 22 (nelle righe seguenti i numeri tra parentesi si riferiranno a questa edizione).

Tra 120 giorni sarà portata a termine la costruzione dell'*Integrale*. È vicina la grande ora storica, in cui il primo *Integrale* si lancerà nello spazio dei mondi. Mille anni or sono i vostri eroici antenati piegarono al potere dello Stato Unico tutta la sfera terrestre. Una gesta ancor più gloriosa vi attende: integrare la sconfinata equazione dell'universo per mezzo dell'*Integrale* elettrico di vetro, dal respiro di fuoco. Spetterà a voi di piegare al benefico giogo della ragione gli esseri ignoti che abitano su altri pianeti, forse ancora nello stato selvaggio della libertà. Se essi non comprenderanno che noi portiamo loro la felicità matematicamente esatta, è nostro dovere costringerli ad essere felici (21).

C'è in tale impostazione ideologica del romanzo l'anticipazione letteraria di quella critica all'utopismo sviluppata in campo filosofico soprattutto da Karl Popper e che trova in autori russi pre-sovietici importanti antecedenti³. Tale critica individua nella "mentalità utopica" i germi di un atteggiamento antiliberalista, dirigista, potenzialmente totalitario, poiché l'utopista, mirando a progettare la società perfetta, tende a non considerare necessario il passaggio attraverso un confronto con gli altri membri di tale società, in nome della razionalità della propria idea. Popper scorge un legame necessario tra utopia e violenza, proprio perché l'utopista arriva a imporre con la forza il proprio progetto laddove esso non venga spontaneamente accolto. Nata per costruire una società adatta alle persone, l'utopia arriva ad affermare la necessità di adattare le persone alla società

³Cfr. AA.VV., "Vechi". *L'"Intelligencija" russa tra il 1905 e il 1917*, Jaca Book, Milano 1990²; AA. VV., *La critica al marxismo in Russia agli inizi del secolo*, Jaca Book, Milano 1991.

utopica, di modificarne i bisogni e la mentalità mediante un'opera educativa. Tale esito paradossale rivela, secondo Popper, il carattere *irrazionale* dell'utopismo, che rifugge da ogni falsificazione empirica del proprio progetto: in termini popperiani, l'utopia non è scienza ma *ideologia*.

Nella prospettiva *liberal* popperiana - oggi così largamente condivisa nei paesi occidentali da formarne il sottofondo ideologico comune - la felicità è un affare privato, individuale, e ognuno deve avere la possibilità di decidere cosa sia il bene per sé e di perseguirlo. In ciò sta la vera libertà per l'uomo. La pretesa da parte della società, della politica, dello stato di interessarsi del problema della felicità, seppur con l'intento lodevole di trovare soluzioni positive per tutti, genera inevitabilmente illibertà e violenza.

È opportuno, per capire meglio il rapporto libertà/felicità, ricondurlo alla coppia energia/entropia, che compare spesso nel romanzo. La felicità dello Stato Unico è il termine di un processo entropico che porta ad una stasi assoluta, alla morte cosmica. La libertà è energia, libero sfogo della propria istintualità, lasciarsi andare, scioglimento dai vincoli della ragione. Tale spontaneismo anarcoide - che troverà entusiasti sostenitori nei vari movimenti di liberazione degli anni '60 - rappresenta per il protagonista l'alternativa all'omologazione spersonalizzante dello Stato Unico e al predominio della razionalità strumentale, allo scientismo tecnologico. La ribellione allo Stato Unico è ribellione anche nei confronti della ragione.

Orwell: la distopia totalitaria

L'esito tragico accomuna il romanzo di Zamjatin al celebre *1984* di Orwell, il

quale lesse *Noi* nella traduzione francese del 1928.

In *1984* Orwell compie la più formidabile descrizione letteraria del totalitarismo, individuando con precisione alcuni aspetti che gli scienziati e i filosofi della politica coevi (siamo nel 1948) stavano appena cominciando a delineare⁴.

La trama è nota. Winston Smith è un funzionario del Ministero della Verità di Oceania, uno dei tre superstati che si spartiscono il mondo. Londra, luogo di ambientazione della vicenda, e l'Inghilterra sono una parte marginale di Oceania, anche se strategicamente importanti. La massima autorità di Oceania è il Grande Fratello, che appare in immagine in ogni luogo e sovrasta la vita pubblica e privata di ognuno, ma che in realtà nessuno conosce e nessuno ha mai visto di persona. I cittadini sono controllati da vari ministeri, preposti al loro imbonimento ideologico e morale che li rende totalmente succubi al sistema, pronti a tradire qualsiasi sentimento di affetto e di amore verso i propri cari per servire lo stato.

La società descritta da Orwell, pur essendo altrettanto repressiva dello Stato Unico zamjatiniano, è assai meno razionalizzata ed asettica. È una società della penuria, non del benessere, anche perché è perennemente in guerra con uno degli altri due superstati mondiali, Eurasia ed Estasia. La razionalizzazione della società è più apparente che reale, poiché sussistono larghe fette della popolazione - i cosiddetti *prolets* - esclusi dall'ordinamento repressivo e da ogni responsabilità politica.

Il lavoro di Smith consiste nell'"aggiornamento" dei vecchi numeri

⁴Il primo studio approfondito sul totalitarismo è quello di Hannah Arendt dal titolo *Le origini del totalitarismo* (tit. orig. *The Origins of Totalitarianism*, Harcourt Brace, New York 1951; trad. it. Comunità, Milano 1967).

del *Times* in modo da farli corrispondere alla versione della storia voluta di volta in volta dal partito.

Anche per Smith, come per D-503, il processo di risveglio di una coscienza critica passa prima attraverso il bisogno della narrazione di sé, poi attraverso un rapporto erotico con una donna (Julia); tale processo lo porta infine al tentativo di collaborazione con il movimento di resistenza interna allo stato.

La parte finale del romanzo è forse la più interessante dal punto di vista filosofico. Winston e Julia, sorpresi nel loro nido d'amore segreto, vengono arrestati e imprigionati separatamente. Le torture cui Winston è sottoposto sono sia fisiche che psicologiche, poiché il loro ultimo scopo non è la confessione o la delazione, bensì esse mirano ad intaccare l'anima del prigioniero. Le violenze fisiche hanno come obiettivo non l'adesione esteriore del protagonista ad una ideologia, bensì la sua rinuncia interiore alla fede nell'esistenza di una verità oggettiva. Dice l'inquisitore O'Brien:

Tu credi che la realtà sia qualcosa di oggettivo, di esterno, che esiste per proprio conto. E credi che anche la natura stessa della realtà sia evidente per se stessa. Se ti persuadi che stai pensando qualcosa, credi che tutti gli altri vedano quella stessa cosa. Ma io ti dico, Winston, che la realtà non è esterna. La realtà esiste nella mente degli uomini, e in nessun altro luogo. Non nelle menti individuali, e cioè in questa o in quella, che invece possono commettere errori, e che in ogni caso è destinata a svanire prima o poi: ma solo nella mente del Partito, che è collettiva e immortale. Qualsiasi cosa il Partito ritiene sia vera, è

vera. È impossibile vedere la realtà se non attraverso gli occhi del Partito.⁵

In altre parole, Orwell intuisce che lo scopo ultimo del terrore non è politico ma metafisico ed ontologico: *il cambiamento della natura umana*. Dice O'Brien:

Noi controlliamo la vita, Winston, in tutti i suoi gangli. Tu ti sei messo in mente che esista qualcosa come una natura umana che verrebbe talmente oltraggiata da ciò che stiamo facendo da ribellarsi contro di noi. Ma siamo noi a creare la natura umana. Gli uomini sono infinitamente malleabili (298).

Attraverso il terrore il Partito è padrone del presente e del futuro; attraverso la manipolazione dei documenti, attuata dal Ministero della Verità, il Partito è padrone persino del passato. Il vero nemico del totalitarismo, infine, risulta essere la realtà nella sua totalità, in altre parole l'Essere. L'ordine più essenziale del Partito, infatti, si rivela quello di "non badare alla prova fornita dai propri occhi e dalle proprie orecchie" (105). Tant'è vero che Winston, ad un certo punto, comprende l'intimo legame sussistente tra verità e libertà: "*La libertà consiste nella libertà di dire che due più due fanno quattro. Se è concessa questa libertà, ne seguono tutte le altre*" (105).

Il tentativo del Partito - attraverso la manipolazione dell'informazione, il monopolio statale dell'educazione, l'atomizzazione della società, il terrore - è quello di ridurre la realtà a pensiero: "l'unica cosa che ci interessa è il pensiero" (281). Una volta distrutta la realtà, una volta ridotto l'essere al pensiero, tutto diventa manipolabile,

⁵ 1984, Mondadori, Milano 1973, 277 (nelle righe seguenti i numeri tra parentesi si riferiranno a questa edizione).

tutto diventa *processo* in continuo divenire, persino le realtà che di solito si considerano imm modificabili: il passato ("Non solo il passato mutava, ma mutava continuamente"), le verità logico-matematiche ($2 + 2 = 5!$), le leggi scientifiche:

perché, dopo tutto, in che modo sappiamo che due e due fanno quattro? O che esiste la forza di gravità? O che il passato non si può mutare? Se sia il passato sia il mondo esterno esistono solo nella mente, e se la mente stessa è soggetta ad essere controllata... che ne segue? (104).

Il Partito totalitario è in realtà un movimento, nel senso che è movimento senza fine, senza cioè uno scopo trascendente sé:

Il potere non è un mezzo, è un fine. Non si stabilisce una dittatura nell'intento di salvaguardare una rivoluzione; ma si fa una rivoluzione nell'intento di stabilire una dittatura. Il fine della persecuzione è la *persecuzione*. Il fine della tortura è la *tortura*. Il fine del potere è il *potere* (292).

È sorprendente notare la convergenza della descrizione orwelliana con le più acute analisi del totalitarismo del secondo dopoguerra, da Hannah Arendt a Erich Voegelin, da Augusto Del Noce a Domenico Fisichella. Il totalitarismo non è mai regime (e se si fa regime, non è più totalitario), bensì è sempre movimento, un movimento rivoluzionario senza fine, un processo senza direzione; per usare le parole di Novalis: un enorme mulino che macina se stesso. In altre parole, l'essenza del totalitarismo è il *nichilismo*, la negazione della verità, della realtà oggettiva, dei valori assoluti e soprattutto del senso, del significato dell'Essere.

Huxley: la distopia post-totalitaria

Tratto per ultimo il romanzo di Huxley, il quale, pur essendo stato pubblicato sedici anni prima di *1984*, descrive una società distopica totalitaria non più legata per via negativa a modelli presenti o appena trascorsi - come per Zamjatin ed Orwell - quanto a una possibile società totalmente pianificata di stampo scienziata e tecnocratico. Lo stesso Huxley - in un articolo pubblicato sul *Mondo* del 4 dicembre 1956 - si riferiva a *1984* come a "un'ottima proiezione nel futuro di un presente che conteneva lo stalinismo, e di un passato prossimo che aveva visto il fiorire del nazismo". Huxley però sostiene che una società totalitaria può imporsi anche con metodi non terroristici e crede che questo sarà il caso dei futuri tentativi di pianificazione sociale.

Il protagonista della vicenda è il Selvaggio, uno degli esseri umani appartenenti alla razza che popolava il mondo prima dell'imporsi dell'Era Ford. Tali progenitori sono relegati dall'attuale elite dominante in alcune riserve naturali dove continuano a riprodursi alla "vecchia maniera". Nel Mondo nuovo, invece, gli ovuli fecondati vengono conservati artificialmente e la nascita è anonima, spesso plurigemina.

Il Selvaggio entra in scena, però, solo a metà romanzo. La prima parte è dedicata alla descrizione delle caratteristiche del Nuovo mondo. Il genere umano è diviso in varie caste: gli Alfa e i Beta sono gli esseri superiori; quelli inferiori, impiegati in mansioni umili, sono i Gamma, i Delta e gli Epsilon. Gli ovuli degli individui destinati alle varie classi sono geneticamente manipolati e gli individui stessi condizionati sin dalla primissima infanzia ad accettare la propria sorte, in modo che non ci sarà nemmeno il tentativo di ribellarsi all'ordine costituito. Durante la maturità,



altre tecniche di persuasione occulta intervengono per conservare l'individuo nello stato di condizionamento: la proiezione subliminare, l'ipnopedica. Se ciò non bastasse, i momenti di insoddisfazione nei confronti della propria condizione sono superati grazie al ricorso al *soma*, una droga che induce una sensazione di estasi quasi onirica. Uno dei fondamenti della società, infatti, è l'assenza di disagio e di insoddisfazione: nessuno deve essere mai "costretto a subire un lungo intervallo di tempo tra la coscienza di un desiderio e il suo compimento"⁶.

L'incontro tra il Selvaggio e la "civiltà" si trasforma ben presto in uno scontro: ciò che egli non sopporta è la mancanza di *thymos*, di ambizione morale di sé, che comporta l'identificazione del fine dell'esistenza umana con il mantenimento del benessere, la mancanza di valori (il vero, il bene, il bello) che individuino dei fini cui tendere; l'assenza, insomma, di un'*anima*. D'altra parte, questa condizione è consapevolmente voluta e prodotta dai responsabili politici della "civiltà"; è lo stesso Governatore che lo spiega al Selvaggio:

la civiltà non ha assolutamente bisogno di nobiltà e di eroismo. Queste cose sono sintomi d'insufficienza politica. In una società convenientemente organizzata come la nostra nessuno ha delle occasioni di essere nobile ed eroico. Bisogna che le condizioni diventino profondamente instabili prima che l'occasione possa presentarsi. Dove ci sono guerre, dove ci sono giuramenti di fedeltà condivisi, dove ci sono tentazioni a cui resistere, oggetti d'amore per i quali combattere o da difendere, là certo la

nobiltà e l'eroismo hanno un peso. Ma ai nostri giorni non ci sono guerre. La massima cura è posta nell'impedirci di amare troppo qualsiasi cosa. Non c'è nulla che rassomigli a un giuramento di fedeltà collettiva; siete condizionati in modo tale che non potete astenervi dal fare ciò che dovete fare. E ciò che dovete fare è, nell'insieme, così gradevole, un tal numero di impulsi naturali sono lasciati liberi di sfogarsi, che veramente non ci sono tentazioni alle quali resistere. E se mai, per mala sorte, avvenisse in un modo o nell'altro qualche cosa di sgradevole, ebbene, c'è sempre il *soma* che vi permette una vacanza, lontano dai fatti reali. E c'è sempre il *soma* per calmare la vostra collera, per riconciliarvi coi vostri nemici, per rendervi paziente e tollerante. Nel passato non si potevano compiere queste cose che facendo grandi sforzi e dopo anni di penoso allenamento morale. Adesso si mandano giù due o tre compresse di mezzo grammo, e tutto è a posto. Tutti possono essere virtuosi adesso. Si può portare indosso almeno la metà della propria moralità in bottiglia. Il Cristianesimo senza lagrime, ecco cosa è il *soma*. (212)

Il giudizio del Selvaggio sulla "civiltà" è perentorio: "Ebbene, io preferirei essere infelice piuttosto che avere questa specie di falsa, menzognera felicità che avete qui" (162).

È chiaro che l'obiettivo polemico di Huxley non è più - come in Zamiatin e, soprattutto, in Orwell - il totalitarismo sovietico, quanto la società consumistica. Secondo l'autore inglese, le più moderne tecnologie permettono di sperimentare nuove forme di totalitarismo, più *soft* rispetto a quella nazista e sovietica, ma ugualmente disumanizzanti. Nel 1959 - riesaminando la prospettiva aperta dal romanzo nel saggio-commento *Ritorno al mondo nuovo* - Huxley afferma

⁶A. Huxley, *Il mondo nuovo. Ritorno al mondo nuovo*, Mondadori, Milano 1971, 55 (nelle righe seguenti i numeri tra parentesi si riferiranno a questa edizione).



esplicitamente che "anche nei paesi a tradizione di governo democratica, la libertà, e persino il desiderio di essa, paiono in declino" (236). Egli denuncia l'azione di "forze impersonali" che - senza più bisogno di grandi tiranni - "paiono spingerci tutti quanti nella direzione dell'incubo del *mondo nuovo* [...] esse hanno perfezionato nuove tecniche per manipolare, nell'interesse d'una minoranza, i pensieri e i sentimenti delle masse" (238). Tali forze agiscono attraverso la concentrazione del potere economico, la centralizzazione del potere politico, la burocratizzazione e l'organizzazione tecnocratica della società, la propaganda mediante i mezzi di comunicazione di massa. L'esito è una società composta di individui amorfi, capaci di muoversi solo dentro la massa secondo impulsi istintivi predeterminati, meri esecutori, privi di ragionamento astratto e di giudizio personale.

In tale forma di "totalitarismo dolce" del *mondo nuovo* possono venire individuate delle strutture omologhe a quelle dei totalitarismi violenti, così ben descritti da Orwell in *1984*: all'ideologia ufficiale corrisponde l'opinione pubblica del "si sa..., si dice..."; al terrore corrisponde l'emarginazione; al partito unico mobilitante le masse corrisponde il monopolio dei mass media.

La denuncia esplicita della possibilità di una decadenza morale delle società democratiche risale ad Alexis de Tocqueville. Questi, nel suo celebre *La democrazia in America* (1835-40), descrive il primo popolo caratterizzato da uno "stato sociale democratico": gli Stati Uniti. Per "stato sociale democratico" Tocqueville intende una società senza distinzioni di classe, dove è assente un'aristocrazia e dove la proprietà è estremamente diffusa. Presso tali tipo di popoli il valore supremo non è la libertà, bensì l'eguaglianza: "Essi si slanciano verso la libertà con rapido impulso e con

improvvisi sforzi, se mancano allo scopo si rassegnano; ma nulla li potrebbe soddisfare senza l'eguaglianza e preferirebbero piuttosto perire che perderla"⁷. Tale egualitarismo rischia di generare un livellamento verso il basso ed un'omologazione; è noto, infatti, che Tocqueville denunciò la possibilità di una "tirannide della maggioranza" e di un'"onnipotenza della opinione pubblica". Come il Selvaggio huxleyano, anche Tocqueville individua come causa di tale singolare tirannide nella mancanza di *tymos*, nello stato di *apatia generale* che caratterizza spesso le società democratiche.

Il grido d'allarme tocquevilliano è stato recentemente fatto proprio da Francis Fukuyama nel suo celebre *La fine della storia e l'ultimo uomo*: "Fine della storia perché non intravvedo alternative nascenti e con capacità egemoniche al liberalismo; l'ultimo uomo perché sento diffondersi la paura intravvista da Friedrich Nietzsche, un uomo libero, ma sedotto dal liberalismo, ideologia di schiavi, che lo trasforma in un derelitto senza più ambizioni"⁸. L'individuo liberale, "travolto dal consumo e dal liberalismo", è in realtà "uno schiavo affrancato socialmente, ancora in catene nello spirito".

Ma la corrispondenza più sorprendente con la profezia di Huxley si ha nel caso di un intellettuale italiano contemporaneo: Pier Paolo Pasolini. È soprattutto negli anni '70 che Pasolini cerca di evidenziare nei suoi romanzi, nei suoi film e soprattutto nella sua attività pubblicitaria l'attività di un nuovo potere impersonale che, mediante i mezzi di comunicazione di massa, impone una nuova ideologia omologante e quindi

⁷A. de Tocqueville, *La democrazia in America*, Rizzoli, Milano 1984, 63.

⁸Intervista di Gianni Riotta a Francis Fukuyama, <Corriere della sera>, 18 febbraio 1992.



una nuova forma di "totalitarismo dolce". È interessante notare come Pasolini si renda conto che - nell'Italia del boom economico che segna il passaggio dall'economia prevalentemente contadina alla società industriale - questo nuovo potere si serve delle istanze emancipatrici e libertarie per "far piazza pulita di un universo 'morale' che le impedisce di espandersi". Come nel *mondo nuovo*, è soprattutto l'ideologia edonistica a depotenziare l'ambizione morale, a creare "uomini deboli", privi di identità personale, la cui esistenza sia caratterizzata dall'"elasticità formale" tipica del consumatore.

È Pasolini stesso che - in un articolo pubblicato sul *Corriere della sera* il 27 settembre 1974 - collega tale forma di omologazione al totalitarismo: "Quando vedo introno a me i giovani che stanno perdendo gli antichi valori popolari e assorbono i nuovi modelli imposti dal capitalismo, rischiando così una forma di disumanità, una forma di atroce afasia, una brutale assenza di capacità critiche, una faziosa passività, ricordo che queste erano appunto le forme tipiche delle SS: e vedo così stendersi sulle nostre città l'ombra orrenda della croce uncinata".

La distopia: alcune considerazioni critiche

Come s'è visto, le distopie sono state spesso capaci di individuare caratteristiche essenziali del totalitarismo (nelle sue forme *hard* o *soft*) prima che vi pervenissero gli approcci analitico-concettuali. In particolare, del totalitarismo esse hanno evidenziato, come s'è visto: la repressione del desiderio; la riduzione dei rapporti umani a interazioni tra atomi sociali; la distruzione degli enti intermedi, in particolare della famiglia; la cancellazione della memoria individuale e collettiva. Da rimarcare, inoltre,

l'intuizione orwelliana dell'essenza nichilistica del totalitarismo, tendente alla perpetuazione indefinita del momento rivoluzionario, finalizzato al cambiamento radicale della natura umana - intuizione poco sviluppata dagli altri due autori, i quali tendono, invece, a caratterizzare i regimi totalitari come *conservatori*.

Sarebbe però errato contrapporre la distopia dall'utopia: la prima condivide con la seconda alcuni assunti dipendenti dal loro comune orizzonte ideologico "moderno"⁹.

Per quanto riguarda la repressione totalitaria del desiderio, per esempio, è evidente (soprattutto in Zamjatin e Orwell) la confusione tra istinto e desiderio, per meglio dire, la riduzione del secondo al primo. La coppia energia/entropia viene usata come strumento euristico-ermeneutico per caratterizzare il rapporto tra libertà e felicità e la loro inconciliabilità - secondo il modello paradossale del Grande Inquisitore dostoevskiano de *I fratelli Karamazov*. Istinto, desiderio, energia, libertà - nella prospettiva ideologica anarcoide tipica di Zamjatin ed Orwell - sono sinonimi ed individuano la dimensione *positiva* dell'esistenza umana, cui si contrappone quella *negativa* dell'ordine, dell'entropia (stasi), della felicità e della razionalità. L'unica via d'uscita che Zamjatin e Orwell sanno immaginare è, quindi, *irrazionalistica*: un *nascondiglio* dove possa aver luogo la libera espressione della propria istintualità e sentimentalità, avente come cifra il rapporto erotico¹⁰. La distopia condivide

⁹Uso il termine "moderno" non come mera categoria cronologica, bensì nel suo valore assiologico di "età della maturità" dell'umanità. Non tutta la cultura moderna è "moderna": ci sono autori moderni che rifiutano di porsi in questa prospettiva progressiva e quindi di attribuire alla categoria di "moderno" un valore assiologico.

¹⁰Cfr. F. Ricci, *Orwell e il nascondiglio*, <Il Nuovo Areopago> n.3, 1984, 162.

con l'utopia la visione della libertà come *autonomia*, ma non riesce più a credere nella capacità emancipativa della ragione umana autolegiferante la quale, anzi, evidenzia sempre più la propria essenza repressiva. La "cultura" non può che contrapporsi alla "natura": è per questo motivo che l'unica 'legge' non alienante l'uomo da se stesso è l'istinto. In ciò la distopia non fa altro che far emergere il filone secondario della filosofia moderna, quello irrazionalista e nichilista, rispetto a quello razionalista e utopista, prevalente sino alla fine dell'Ottocento. Libertinismo contro illuminismo, Sade contro Kant: ecco il significato storico-filosofico della distopia contemporanea.

Un secondo limite della distopia si può individuare all'interno della sua denuncia della massificazione sociale propria del totalitarismo, la quale riduce - come s'è detto - i rapporti umani a interazioni tra atomi sociali. A tutti e tre gli autori esaminati sfugge il legame tra massificazione ed individualismo - legame ben presente alle scienze umane contemporanee, ma evidenziato sin dall'Ottocento da autori quali Tocqueville e Rosmini. La più alta forma di resistenza al totalitarismo che i distopisti riescono ad immaginare è quella di un'ideologia libertaria e garantista, molto vicina al liberalismo popperiano, avente come fulcro la difesa dell'individuo nei confronti dello stato onnipervasivo.

Il limite ideologico individualista della distopia si evidenzia laddove emerge la sua visione degli enti intermedi, in particolare della famiglia. Il distopista si accorge giustamente che il totalitarismo ha come tratto essenziale la distruzione della famiglia, ma giudica questo frangente come un aspetto particolare della repressione totalitaria della libertà individuale nella sua accezione anarcoide, poiché il valore della famiglia risiede nel suo essere un libero ambito

espressivo di sentimenti e di soddisfazione di istinti. Ciò è evidente nella distopia orwelliana, l'unica in cui è permessa una forma familiare, da cui, però, è espunto ogni momento spontaneo e creativo in quanto essa trova la propria ragione di esistenza all'interno del regime totalitario nel permettere la generazione di nuovi individui.

Studiosi contemporanei hanno invece evidenziato come l'ostilità del totalitarismo verso la famiglia ha ragioni e motivazioni più profonde, poiché è la famiglia, assieme agli altri enti intermedi, a costituire l'ambito di formazione dell'individuo maturo e a porre le condizioni per l'esercizio della sua libertà¹¹. La distruzione totalitaria della memoria individuale e collettiva - così bene individuata da Orwell - non passa solo tramite il controllo delle istituzioni culturali e dei mezzi di comunicazione, bensì anche e soprattutto tramite l'attacco a quelle "lealtà sociali" (famiglie, comunità religiose, associazioni lavorative) costituite essenzialmente di rapporti personali intergenerazionali che donano alla persona (non più all'individuo!) il senso di far parte di una storia passata che continua nel presente e che si protende nel futuro, che trasmettono alla persona quelle possibilità esistenziali che, vagliate criticamente e attualizzate, le permettono un'azione efficace e originale all'interno della più ampia compagine sociale. L'alternativa alla società massificata di Huxley non è la società individualistica - che, oggi è sotto gli occhi di tutti, individualismo e massificazione vanno sempre a braccetto - bensì la società pluralistica degli enti intermedi.

¹¹Cfr. ad esempio R.A. Nisbet, *La comunità e lo stato* (1953), Ed. Comunità, Milano 1957, 273-6.

La demitizzazione del mito illuminista

In conclusione possiamo affermare che la distopia esplicita le conseguenze paradossali della mentalità utopica, l'eterogenesi dei fini per cui da un progetto di emancipazione umana nasce una forma di repressione peggiore di quella da cui si cerca di fuggire. All'ottimismo antropologico utopistico la distopia sostituisce un pessimismo che colpisce soprattutto l'idea di poter coniugare libertà e felicità, libertà ed uguaglianza sociale.

La distopia gioca allora un ruolo *demitizzante* nei confronti del mito sottostante il progetto utopistico, che, secondo Mircea Eliade, è quello della *rigenerazione universale*. Alla reintroduzione di tale mito all'interno della *Christianitas*, operata dal variopinto e multiforme fenomeno del gioachimismo nel XIII secolo, corrisponde nella cultura europea la ristrutturazione dell'esperienza e quindi della concezione della *temporalità*¹².

La filosofia della storia gioachimita, nel suo tentativo di rispondere al profondo dramma spirituale, diffuso soprattutto nell'Italia meridionale del XIII secolo e originato dal contrasto tra l'altissimo ideale di perfezione individuale e collettiva e l'opposta realtà degli eventi (le lotte tra il Papato e la dinastia imperiale sveva, nonché la repressione di questa nei confronti della nobiltà di fede normanna)", coglie in un colpo solo due obiettivi: da un lato si afferma la prospettiva di una fuoriuscita dal

presente, con tutti i suoi limiti e difetti; dall'altro appare la possibilità di un *controllo umano sulla storia*, di una *scienza della storia*.

Tale nuovo e affascinante potere è acquisito nel gioachimismo tramite l'applicazione della teoria dell'esemplarismo divino anche alla storia e la pratica sistematica e quasi ossessiva del principio della *concordia* tra i due Testamenti. La Trinità è "il prototipo trascendente ed il centro supremo di convergenza di tutta la storia umana"¹³ e quindi anche la storia, come tutte le realtà temporali, deve essere esemplata sul modello divino. Ecco, allora, Gioacchino proporre, a partire dal modello agostiniano delle sette età, una scansione interpretativa della storia fortemente innovativa divisa in tre "stati": dopo il primo stato - corrispondente, secondo lo schema agostiniano, alle prime cinque età agostiniane e in particolare alla storia del popolo ebraico narrata dall'Antico Testamento (*tempus legis*) - e dopo il secondo stato - corrispondente al periodo che va dall'Incarnazione al 1260 avente come testo fondamentale il Nuovo Testamento (*tempus gratiae*) - sopravvenire *dentro il tempo*, e precisamente dal 1260 alla fine dei tempi, una nuova età (*tempus amplioris gratiae*), una nuova condizione umana caratterizzata dall'intelligenza esaustiva della Rivelazione, cioè dal pieno possesso della verità e della libertà, nonché dalla "vera pace" e dalla "vera giustizia", insomma da uno stato generale di felicità e fratellanza dovuto all'effusione universale dei doni dello Spirito Santo. C'è di più: non solo possiamo essere sicuri del prossimo avvento di tale nuova *aetas*, ma il principio della concordia tra i due

¹²E proprio Eliade che suggerisce di cercare nelle pieghe della temporalità - per come viene esperita e concepita - il travestimento di un comportamento mitologico, in quanto il mito ha la funzione di aprire al "tempo primordiale", sottraendo l'uomo alla schiavitù del presente; cfr. *Miti, sogni e misteri*, Rusconi, Milano 1976, 26. Per quanto riguarda il mito della rigenerazione universale come fondamento della mentalità utopica cfr. M. Eliade, *Mito e realtà*, Borla, Roma s.d., 215.

¹³A. Crocco, *Gioacchino da Fiore e il gioachimismo*, Liguori, Napoli 1976, 77.

Testamenti ci permette pure di calcolare, sulla base del computo delle generazioni che dividono Cristo da Abramo, la durata del secondo stato e quindi l'inizio del terzo, il 1260 appunto¹⁴.

È anche questa nuova disposizione spirituale - questo sentimento di dominio della storia basato sulla piena comprensione del suo senso - che permette la nascita dell'utopia all'inizio dell'evo moderno: la categoria di *trascendenza intramondana* - come tensione verso lo stato finale e perfetto dell'uomo *dentro la storia* - caratterizza il "moderno" rispetto al "medievale", individua cioè una scansione storica, ma, allo stesso tempo, indica un *ideale* da realizzare - l'utopia - come riattualizzazione, ad un nuovo e superiore livello di consapevolezza, di quel Paradiso terrestre perduto delle origini.

La maggiore resistenza culturale all'affermazione di tale filosofia della storia è venuta dalla Chiesa cattolica. La strategia di resistenza cattolica si è catalizzata intorno alla difesa del dogma del *peccato originale* e quindi sulla tesi che lo *status naturae lapsae*, la ferita ontologica che lo abita, impedisce all'uomo non solo una completa realizzazione delle virtù, ma innanzitutto una piena comprensione della realtà e quindi anche della storia e del suo senso, ponendo un ostacolo insormontabile per ogni tentativo, individuale o collettivo, di previsione e produzione di una nuova e superiore versione del Paradiso terrestre: l'uomo, in quanto creatura, non è

padrone del creato e quindi neanche della storia.

In particolare, la Chiesa cattolica non si stanca di ricordare: che la condizione umana nel Paradiso terrestre, in quanto informata dalla grazia della santità originale, è caratterizzata da uno stato di perfezione dove l'uomo può essere veramente se stesso ("Tutte le dimensioni della vita dell'uomo erano potenziate dall'irradiazione di questa grazia"¹⁵); che Adamo, prima della caduta, è veramente libero, in quanto capace di aderire a ciò che la propria ragione riconosce come vero (377); che il dogma del peccato originale, pur non essendo spiegabile, è ciò senza cui non è spiegabile nulla della condizione terrena degli uomini, la loro miseria materiale e spirituale e la loro inclinazione al male e alla morte (403).

Non è casuale che l'interpretazione ortodossa del racconto del libro della *Genesi* si trovi quasi agli antipodi di quella diffusa nella mentalità comune, in cui la condizione umana adamitica è considerata come uno stato di ingenuità e purezza infantile, quindi di dipendenza e minorità, in cui le potenzialità umane giacciono ancora inesprese: Adamo è l'uomo che ancora non conosce la libertà e quindi vive ad un livello sub-umano (più che essere buono è un 'bonaccione'...). Secondo questa interpretazione, di matrice illuministica¹⁶, la storia propriamente umana ha inizio con un atto di ribellione, con un gesto di

¹⁴I fatti storici [...] divengono qui i tipi ideali di un processo ideal-eterno che si realizza tanto nell'Antico, quanto, in forma analoga, nel Nuovo Testamento. In tal modo lo studio della Scrittura consente di delineare una scienza della storia per la quale, corrispondentemente a quanto accadde nel passato, è possibile dedurre anche il futuro, la cui forma non può che ripetere fatti e avvenimenti già accaduti" (M. Borghesi, *L'età dello Spirito e la metamorfosi della città di Dio*, <Il Nuovo Areopago> n. 4, 1994, 6).

¹⁵*Catechismo della Chiesa cattolica*, 376; i successivi numeri tra parentesi si riferiranno ai paragrafi di tale opera.

¹⁶In realtà la matrice più originaria di tale interpretazione è *gnostica*: "Il rovesciamento rivoluzionario del simbolo - la detronizzazione degli dei, la vittoria di Prometeo - si pone oltre la cultura classica: è opera dello gnosticismo. Soltanto con la rivolta gnostica dell'era romana, Prometeo, Caino, Eva e il serpente diventano simboli della liberazione dell'uomo dallo strapotere del dio tirannico" (E. Voegelin, *Il mito del mondo nuovo*, Rusconi, Milano 1993, 87).

hybris simile a quello prometeico, che indirizza l'uomo verso il raggiungimento della maggiore età, seppur al prezzo della rinuncia al "giardino incantato". L'utopia è allora la restaurazione del paradiso terrestre in cui, però, l'uomo è pienamente consapevole di sé ed unico artefice della propria condizione. In tale interpretazione è implicito lo schema dialettico hegeliano del passaggio da un momento di felicità inconsapevole (tesi) ad uno di felicità consapevole (sintesi) attraverso il dramma dell'estraneazione e dell'alienazione (antitesi).

Di fronte agli esiti distopici delle utopie, occorre ancora oggi riaffermare la *ragionevolezza del dogma del peccato originale*, poiché esso pone l'uomo nel giusto atteggiamento verso se stesso e quindi verso tutta la realtà, umana e non umana, che gli sta intorno¹⁷. Il dogma ricorda all'uomo che la propria natura "tende verso il bene ma è pure capace di male; può trascendere il suo interesse immediato e, tuttavia, rimanere ad esso legato". Esso ricorda al politico di tener conto di questo aspetto della natura umana e quindi di cercare di coordinare fruttuosamente interesse personale e sociale, poiché "dove l'interesse individuale è violentemente soppresso, esso è sostituito da un pesante sistema di controllo burocratico, che inaridisce le fonti dell'iniziativa e della creatività". Il dogma mette in guardia verso qualsiasi forma di utopismo - vera e propria forma di "religione secolare" - poiché "quando gli uomini ritengono di possedere il segreto di un'organizzazione sociale perfetta che rende impossibile il male, ritengono anche di potenziare tutti i mezzi, anche la violenza e la menzogna,

¹⁷Non è un caso che i due autori ottocenteschi che meglio hanno intuito i rischi di una deriva dispotica e totalitaria della democrazia, Tocqueville e Rosmini, usino nelle loro opere il dogma del peccato originale in funzione euristico-ermeneutica.

per realizzarla". Riconosce l'autonomia della società politica e quindi condanna ogni forma di millenarismo politico, che pretende di identificare il Regno di Dio con una determinata forma politica. Insegna che "spetta a Dio separare i soggetti del regno e i soggetti del maligno, e che siffatto giudizio avrà luogo alla fine dei tempi". Pur affermando che "la vittoria del regno di Dio è acquisita una volta per tutte [...] grazie al sacrificio di Cristo sulla croce", ricorda che "mentre dura il tempo, la lotta tra il bene e il male continua fin nel cuore dell'uomo". Pone insomma ogni uomo di fronte alla responsabilità personale di scegliere, con la ragione illuminata dalla grazia, tra bene e male, cioè di *giudicare*, qui ed ora¹⁸.

In altre parole, il cristianesimo sottrae l'uomo all'alternativa tra ottimismo e pessimismo - entrambe posizioni incapaci di fondazione razionale - e lo pone in un atteggiamento *realistico*, fiducioso ma non ingenuo, poiché la realtà, essenzialmente buona, è attraversata da un conflitto storicamente ineludibile tra bene e male.

Se il giudizio va annoverato tra le attività fondamentali dell'esser uomo, allora la narrazione distopica - pur con i limiti sopra evidenziati - costituisce per esso uno strumento importante, poiché ci fornisce, spesso in anticipo rispetto all'analisi saggistica, un modello negativo rispetto a cui misurare le proposte

¹⁸Tutte le citazioni di questo capoverso si riferiscono all'enciclica di Giovanni Paolo II *Centesimus annus*, 25. Sarebbe interessante mostrare come la temporalità esistenziale precipua della condizione umana illuminata dall'antropologia cristiana, centrata intorno alla dimensione dell'*attesa operosa* del ritorno di Cristo, individui una modalità esistenziale più autentica di quella caratteristica della temporalità esistenziale millenaristica o utopistica, centrata intorno alla dimensione della *previsione del futuro* e quindi del *dominio sul tempo e sull'essere*. A tal proposito è d'obbligo il rimando all'analisi esistenziale sviluppata da M. Heidegger in *Essere e tempo*.



politiche e culturali. In altre parole, l'intrinseca letterarietà della distopia, permettendoci un'identificazione empatica coi suoi protagonisti, ci fa sperimentare, nel campo del verosimile, le conseguenze totalitarie della mentalità utopica. Immaginare e narrare non sono attività meramente ludiche, bensì sono essenziali per la costituzione di un *giudizio comune*, che superi l'atomismo individualista e unisca le persone in legami comunitari. Non a caso l'immaginazione e la narrazione sono attività scoraggiate, se non espressamente vietate, nelle società distopiche.

Se questo è vero, se è vero che le distopie ci forniscono le dande per condurre il giudizio, allora va tenuta presente, ancora oggi, l'intuizione orwelliana intorno alla natura nichilistica del totalitarismo - tesi confermata dai maggiori studi teorici su questo fenomeno. La negazione di ogni forma di realtà oggettiva - in particolare e soprattutto di quella modalità precipua di realtà che è la natura umana -, la separazione tra l'idea di verità e l'idea di libertà sono caratteristiche del totalitarismo orwelliano che ritroviamo non solo nella mentalità comune odierna, bensì anche e soprattutto nella cultura scientifica e filosofica. L'atmosfera relativistica tardomoderna non solo nega alle teorie scientifiche, spesso con il consenso degli stessi scienziati, ogni valore oggettivo, bensì afferma anche l'inesistenza di una realtà indipendente dal soggetto. La tesi che ogni posizione che parta dall'affermazione di una verità oggettiva limiti la libertà e quindi sia il preludio di posizioni autoritarie è oramai luogo comune. Un altro assunto che ha importantissime conseguenze sul piano della convivenze civile e politica è quello che nega l'esistenza di una natura umana (di un' *essenza* umana,

fondamento dell'attività dell'uomo) e quindi di una legge naturale: paradossalmente, all'interno di una mentalità ecologista di massa, sembra che il solo essere a non presentare limiti oggettivi all'intervento umano sia l'uomo stesso, l'unico animale infinitamente malleabile.

Tale mentalità soggettivistica - vero terreno comune delle società industriali e post-industriali - non si è certo imposta a livello di massa con i mezzi terroristici di *1984*, bensì, attraverso i mezzi di comunicazione di massa, mediante un processo di osmosi che ricorda da vicino la propaganda e l'ipnopia del *mondo nuovo*.

È chiaro che tale "soggettivazione del mondo" (Hannah Arendt), tale negazione di un ordine oggettivo del mondo - vera condizione di possibilità del fenomeno totalitario - è resa possibile dalla secolarizzazione, dalla rescissione cioè dei legami del mondo con l'essere divino e trascendente, vero ed unico garante dell'oggettività di quell'ordine. Non importa che questo fenomeno di secolarizzazione comporti la diffusione di una posizione atea o meno, poiché la secolarizzazione trova il suo tratto essenziale non nella negazione dell'esistenza di Dio, bensì nell'affermazione della non incidenza di Dio sul mondo, sulla sua costituzione naturale come sulla sua evoluzione storica; in altre parole, alla secolarizzazione è consustanziale l'agnosticismo di massa, che trova un'espressione sintetica nella formula "Dio se c'è non c'entra" (C. Fabro).

Ritorna in mente, allora, la leggenda ebraica del Golem - ancora un'altra narrazione a guidarci nell'arduo compito del giudicare... La leggenda del Golem avverte che all'uccisione di Dio - alla negazione dell'efficacia della sua esistenza per il mondo - segue l'autodistruzione dell'uomo. Come spiega



Erich Voegelin: "la natura di una cosa non può essere cambiata; chiunque tenta di 'alterarla' distrugge la cosa. L'uomo non può trasformarsi in un superuomo; il tentativo di creare un superuomo è un tentativo di assassinare l'uomo. Storicamente, all'assassinio di Dio non tiene dietro il superuomo, ma l'assassinio dell'uomo"¹⁹.

¹⁹*Op. cit.*, 116.