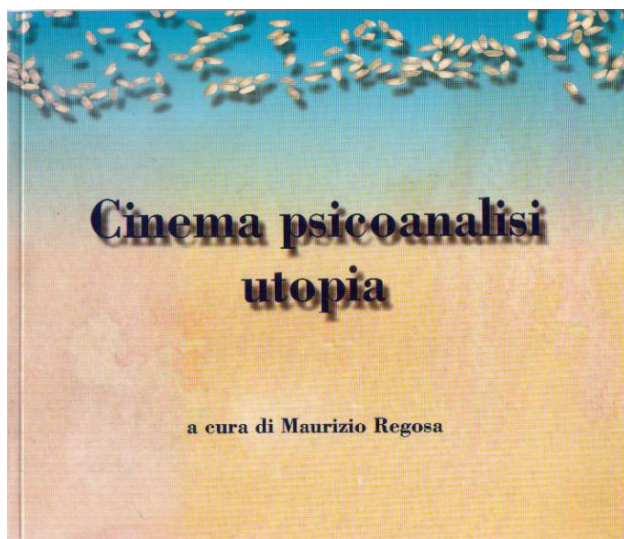


**Sergio Caruso**

# **Utopie sane, utopie malate**

**Sul fantasticare,  
fra immaginazione produttiva e regressione difensiva**

estratto da



**Maurizio Regosa (a c. di ), *Cinema psicoanalisi utopia*  
Fantigrafica, Cremona 1998, pp. 188-198.**

[volume edito in occasione della Rassegna-Convegno  
“Cinema e Psicoanalisi - Il sogno, la memoria, l’utopia”, Milano 10-21 novembre 1998].

**Reprint a c. dell'Autore**

**© Sergio Caruso**

**È vietata la riproduzione integrale senza il permesso dell'Autore.**

**Sono permesse le citazioni nei limiti d'uso,  
facendo salva l'indicazione della fonte secondo le consuetudini bibliografiche.**

**Sergio Caruso, psicologo-psicoterapeuta, docente nella Facoltà di Scienze Politiche "C. Alfieri" di Firenze, è membro ordinario di OPIFER (Organizzazione di Psicoanalisti Italiani Federazione e Registro) e *full member* dell'IFPS (International Federation of Psychoanalytic Associations).**

[www.sergiocaruso.eu](http://www.sergiocaruso.eu)

Fra gli studiosi e i teorici dell'utopia, più d'uno ha cercato di lumeggiarne profili psicologici (la c.d. mentalità utopica) o di chiarificarne aspetti essenziali con categorie *lato sensu* psicologiche. Non posso nascondere, tuttavia, l'impressione che questo ricorso alla psicologia da parte di non addetti ai lavori abbia avuto conseguenze tutto sommato negative sul piano critico. Infatti, il ricorso da parte degli interpreti a una psicologia ingenua e poco scientifica ha favorito una percezione complessiva della letteratura utopica decisamente più rosea e simpatetica di quanto molte opere in essa comprese non meritassero. Mi riferisco, in particolare, alle posizioni espresse da due interpreti illustri quali Bloch e Ruyer.

Secondo Ernst Bloch, l'immaginazione utopica sarebbe un sognare diurno, un sogno ad occhi aperti. Il *sogno notturno* - "spiega" Bloch - comporta una *regressione psichica*; esso può sì costituire una realizzazione simbolica di desideri, però di desideri antichi, di desideri infantili. Al contrario, il *sogno diurno* si volge al non-ancora; non costituisce un ritorno, ma l'anticipazione preconsua di una realtà possibile; va considerato, pertanto, non una regressione psichica, ma una *progressione*.<sup>1</sup> Insomma: coerentemente con l'impostazione di Bloch, dovremmo considerare l'utopia in generale quale espressione di una condizione mentale particolarmente felice o superiore: quasi uno stato di coscienza privilegiato. Ma... siamo sicuri che le cose stiano proprio e sempre così?

Quel po' di psicoanalisi di cui Bloch poteva allora disporre, appartiene a un'epoca in cui gli psicoanalisti - nonostante il *Phantasieren* freudiano - non avevano ancora prestato al fantasticare, la dovuta attenzione. Oggi che il *day-dreaming* è stato fatto

---

<sup>1</sup> E. BLOCH, *Der Geist der Utopie*, Duncker u. Humboldt, München-Leipzig 1918<sup>1</sup> (Cassirer, Berlin 1923<sup>2</sup>); tr.it. *Lo spirito dell'utopia*, La Nuova Italia, Firenze 1980.

oggetto di studi numerosi e approfonditi,<sup>2</sup> con strumenti allora affatto ignorati, sappiamo che le fantasie a occhi aperti non sempre sono di natura ludica ed esplorativa. Benché soggettivamente vissute con piacere, molte fantasticherie condividono la natura difensiva delle fantasie inconscie (nel senso kleiniano di questa espressione) nei confronti di angosce inelaborate che emergono dal profondo, e non sono in realtà che la trasformazione socialmente accettabile di fantasie *inconscie*. Ciò vale in particolare per le fantasticherie ricorrenti, rigide nel contenuto e concepite in maniera più o meno ossessiva. Esistono, certo, delle fantasie realmente creative: ricombinazioni originali di elementi già mentalizzati, le quali emergono sempre diverse dall'immaginazione *preconscia* (un livello della mente a lungo trascurato nella riflessione psicoanalitica, a cui David Lopez ha finalmente dedicato molto della sua riflessione). Ma ciò non toglie che *magna pars* del fantasticare, persino nel soggetto relativamente sano e normale, sia piuttosto un'alternativa al pensare che non un alimento di esso; e che, nei casi francamente patologici (laddove l'evocazione ricorrente delle fantasie predilette assume nella coscienza caratteristiche fortemente invasive), un fantasticare siffatto sia spesso diagnosticabile come l'equivalente simbolico di una masturbazione compulsiva. Dove la rigidità di tale non-pensiero sta alla *creatività* del pensare originalmente, come la sterilità di un orgasmo solitario sta alla *procreatività* di un rapporto genitale. Insomma: l'espressione volgarmente in uso per qualificare in negativo un certo tipo di elucubrazioni senza costrutto, «seghe mentali», si rivela più che una semplice metafora; come se il linguaggio popolare avesse intuito una verità profonda circa le scaturigini dello pseudo-pensiero in generale (e di certe utopie in particolare).

---

<sup>2</sup> Si va da J. SINGER, *Day-dreaming and Fantasy*, G. Allen & Unwin, London 1975, a D. RAPHLING, «The Interpretations of Daydreams, I», *Journal of the American Psychoanalytic Association*, Vol. 44, No. 2, 1966, pp. 533-547; tr.it. «'interpretazione dei sogni a occhi aperti, I», *Gli Argonauti*, 76, marzo 1998, pp. 15-29 (con ricca bibliografia).

Vi sono, ovviamente, punti di vista diversi. Secondo la definizione molto benevola di Ruyer, l'utopia sarebbe «un esercizio mentale sui possibili laterali» e, insomma, un esperimento mentale.<sup>3</sup> Qui parrebbe di essere sul terreno delle valutazioni epistemologiche, più che psicologiche; e infatti Ruyer si rifà al Mach di *Conoscenza ed errore* (1905)<sup>4</sup>, paragona l'invenzione utopica all'invenzione geometrica e sottolinea la parentela dell'utopia con la scienza. Nondimeno, osserva Silvia Rota Ghibaudi, lo stesso Ruyer «rileva che mentre un'ipotesi scientifica dimostrata falsa viene abbandonata, *l'utopia può persistere immutata, nonostante ogni prova negativa*. [Peraltro] Ruyer dimentica di sottolineare che l'utopista *non può* dimostrare la verità o la falsità dell'utopia, non essendogli consentita la prova».<sup>5</sup> E' ben vero che la simulazione mentale tiene essa stessa il luogo dell'esperimento; e che proprio da una tale simulazione, calandosi fino in fondo nel mondo da lui escogitato, l'utopista avveduto si aspetta una verifica delle proprie invenzioni (non tanto nel senso del vero/falso, quanto nel senso del valere più o meno rispetto alle aspettative). Però: premesso che deve trattarsi di un mondo sì *laterale* ma comunque *possibile*,<sup>6</sup> di quale “esperimento mentale” si tratta?

L'esperimento mentale di cui parlano gli epistemologi consiste in un'argomentazione peculiare del tipo “che succederebbe se...”, al confine tra logico ed empirico. Tale simulazione ha senso solo sotto condizioni rigorose ed equivale, entro certi limiti, a una esperienza; è possibile, cioè, apprendere da essa. Col che torniamo sul terreno psicologico, per domandarci: l'utopia in quanto simulazione mentale di una

<sup>3</sup> R. RUYER, *L'utopie et les utopies*, Puf, Paris 1950.

<sup>4</sup> E. MACH, *Erkenntnis und Irrtum*, Leipzig 1905; tr.it. *Conoscenza ed errore*, Einaudi, Torino 1982.

<sup>5</sup> S. ROTA GHIBAUDI, *L'utopia e l'utopismo. Dalla grande progettualità al ripiegamento critico*, FrancoAngeli, Milano 1987, p. 93 [corsivi miei].

<sup>6</sup> Per una discussione critica di tale categoria, “possibile”, com'è impiegata nel pensiero politico, cfr. S. CARUSO, *Intellettuali e mondi possibili*, Cusl, Firenze 1989, pp. 26-36.

condizione inesistente, lungi dal potersi configurare come un *esperimento* rigoroso, costituisce almeno, per chi la scrive e per chi la legge, una *esperienza* degna di questo nome? Cioè, per dirla con Bion, un momento da cui è possibile “apprendere”?<sup>7</sup> La risposta, per rimanere nei termini teorici di Bion, è la seguente: sì, qualora la simulazione mentale di un mondo possibile sia espressione di un pensare «insaturo»; no, quando sia espressione, invece, di un pensiero «saturo».

E' dunque possibile in teoria, e qualche volta anche in pratica, che l'escogitazione di un utopista produca conoscenza; ma si tratta di un'evenienza per nulla garantita e, forse, alquanto rara. Si tratta, in ogni caso, di un'evenienza felice che ha molto a che fare con l'immaginazione del poeta e ben poco a che fare col gusto ossessivo per i dettagli che, storicamente e di fatto, caratterizza larga parte della letteratura utopistica. Fatto sta che molte opere di questa letteratura, non escluse le più illustri (si pensi alla vita nei falansteri di Charles Fourier) sono espressione di un pensiero decisamente «saturo» e, per così dire, privo di valenze libere. L'analisi semiologico-comparativa di Roland Barthes<sup>8</sup> ha ben mostrato come tre autori ideologicamente così diversi come Sant'Ignazio di Loyola, Fourier e Sade hanno questo in comune: che non si limitano a immaginare ricombinazioni originali di esperienze possibili, ma indulgono (in particolare Fourier e Sade) alla stesura di griglie da cui nessuna possibilità venga esclusa; tutto ciò che è astrattamente possibile dev'esservi contemplato e tutte le combinazioni contemplabili devono trovarvi un'effettiva collocazione. Come nelle orge sadiane, dove ogni possibile accoppiamento di due o più persone dev'essere praticato e nessun orifizio deve rimanere vuoto - rappresentazione emblematica di quello che, con Bion, abbiamo chiamato pensiero *saturo*; cioè, in definitiva, pensiero *bloccato*,

---

<sup>7</sup> Cfr. W.R. BION, *Learning from Experience*, W. Heineman, London 1962; tr.it. *Apprendere dall'esperienza*, Armando, Roma 1972.

<sup>8</sup> Cfr. R. BARTHES, *Sade, Fourier, Loyola*, Eds. du Seuil, Paris 1971; tr.it. *Sade, Fourier, Loyola. La scrittura come eccesso*, Einaudi, Torino 1977.

perché senza almeno una casella libera, ogni gioco si ferma. In realtà, nelle pagine dello stesso Fourier, la dimensione ludica è più spesso auspicata o prescritta che non realmente messa in pratica quale struttura interna del testo.

Vi sono dunque testi che invitano a giocare, eppure molto poco giocosi essi stessi. Di tal genere di esortazioni dovremmo diffidare. Paralizzanti come ogni ingiunzione paradossale (“sii spontaneo!”), esse ci *comandano* di sognare ad occhi aperti con assoluta *libertà*. Ma non si tratta, in realtà, che di andarsi a collocare nella casella che l’Autore ha già sognato per noi; perché la griglia, la matrice generativa del testo, quelle non si toccano; son, anzi, una gabbia d’acciaio.

Insomma: la stranezza delle soluzioni escogitate non è di per sé garanzia di vera originalità né di libero pensare. Come nota Massimo Baldini, vi sono utopie che lungi dal celebrare il trionfo dell’immaginazione, si avvalgono del fantasticare per uccidere l’immaginazione.<sup>9</sup> Il paradosso qui sta nell’immaginare un mondo dove l’immaginazione non trova più spazio. E’ questo un pericolo segnalato con acume dalle “distopie” o utopie negative (generalmente più ricche di valenze critiche e ironiche che non quelle positive). Il romanzo di Evgenij I. Zamjatin, *Noi* (1922), descrive - prima di Huxley e prima di Orwell - uno Stato totale dove lo spazio per l’io è così ristretto che le fantasie e i sogni vi vengono considerati come sintomi di malattia mentale. Ma già Swift, nei *Viaggi di Gulliver* (1726), notava come agli abitanti di Laputa «immaginazione, fantasia e invenzione [fossero] totalmente estranei», a tal punto che «non hanno neppure nella loro lingua le parole che possono renderne l’idea».

Vi sono del resto altri studiosi (e non necessariamente psicologi, psicoanalisti o psichiatri) che hanno prodotto, su questo terreno del fantasticare, considerazioni di

una certa finezza. «Beatrice Fink - riferisce con interesse uno fra i massimi studiosi dell'utopia, Baczko - ha tentato una semantica attraverso i cibi; il tipo di alimentazione che in particolare quattro scrittori utopisti (Morelly, Fénelon, Mercier, Sade) propongono nelle rispettive opere (*Basiliade*, *Thélémaque*, *L'an 2140*, *Aline et Valcom*)». <sup>10</sup> Ed è proprio l'analisi del cibo, nonché delle bizzarre forme di alimentazione non-umana o non-adulta che certe utopie volentieri descrivono, che può confermare - secondo Jean Servier - il carattere di regressione condiviso da quel genere di letteratura. Si va dalla stramba alimentazione dei pigmei immaginari descritti dal rev. Joshua Barnes nel 1750, che succhiano il cibo da uno stretto orifizio, <sup>11</sup> alla perversa coprofagia dei festini sadiani. In altri termini, se guardiamo alle forme di alimentazione in chiave di simbolismo onirico, molte opere della letteratura utopistica non appaiono ambientate in un mondo adulto, sia pure inesistente, ma in un irraggiungibile universo perinatale oppure, peggio, nel cuore di un'infanzia perverso-polimorfa.

Una caratteristica comune di moltissime utopie per così dire "classiche" sta nella rappresentazione dettagliatissima della *vita quotidiana*. Si fa cenno talora ad imprese rilevanti che, coinvolgendo singoli personaggi o lo Stato come tale, eccedono la *routine*, ma generalmente al di fuori di ogni narrazione dal vivo, come imprese che stanno all'origine di quella comunità oppure *in abstracto* come situazioni (per es. guerre) nelle quali essa potrebbe eventualmente trovarsi. C'è, a livello propriamente narrativo, un evidente privilegio accordato al quotidiano. Ora, questo privilegio non consegue solo di trarre l'utopia fuori dal corso storico; se pensiamo all'analisi heideggeriana

---

<sup>9</sup> Di M. BALDINI, cfr. *Il linguaggio delle utopie. Utopia e ideologia: una rottura epistemologica*, Studium, Roma 1974, e *Il pensiero utopico*, Città Nuova, Roma 1974. Su questo specifico punto, dello stesso, «I "nemici" dell'utopia», *La Nazione*, 22 settembre 1986.

<sup>10</sup> B. BACZKO, intervista a C. di P. VERONESE, *il manifesto*, 2 settembre 1979, p. 3.

<sup>11</sup> J. SERVIER, «Il simbolismo onirico dell'utopia», in: AA.VV., *L'utopia nel mondo moderno*, uipc/Vallecchi, Firenze 1969, pp. 10-25 (p. 19).



dell'*Alltägliches*, del Quotidiano appunto, comprendiamo come un tale “taglio” ottenga altresì di rimuovere dalla coscienza il problema della morte.<sup>12</sup> Ma produzione e distruzione, inizio e fine, imprendere e fallire sono pensabili solo *insieme*. Insistendo solo sulla ri-produzione del quotidiano, l'utopia perde, assieme alla coscienza della morte, ogni senso tragico della umana convivenza. Onde, fatalmente, il ritorno del rimosso.

In quanto limite dell'esistenza e figura di ogni possibile limite, la morte non può essere vinta. Con essa si può solo “scherzare”. Ma non sono poi molte le persone capaci di un (sano) gioco con la Morte, sul difficile confine fra tragedia e ironia. Troppi, invece, *agiscono* (più che “vivere”) come se dovessero esistere in eterno (polarità maniacale) oppure, al contrario, come se l'esistenza loro fosse già finita (polarità depressiva); come se *ogni* problema potesse risolversi o come se non ci fosse *nessun* problema passibile di soluzione. Non c'è niente di male (e può esserci, anzi, molto di bene) nell'indulgere al sogno di una vita o di forme di convivenza radicalmente diverse; purché si tratti comunque di una vita e di una convivenza realmente “umane”, cioè congrue con l'essere umano com'è o come può essere, non con l'Uomo come vorremmo che fosse.

Di conseguenza, per essere “sana”, una utopia dovrebbe essere capace nel contempo di senso tragico e d'ironia (il che vuol dire anche auto-ironia). Ciò che appare, ahimè, alquanto raro. Succede allora che la pulsione di morte, scacciata dalla porta, rientri dalla finestra e finisca col proporsi come l'invisibile Regina di molte utopie; in particolare, di quelle che si vogliono “serie”. Se non sappiamo scherzare con essa, la pulsione di morte si ripresenta, a livello del sociale, in due forme egualmente temibili. La prima (riconducibile alla mancanza di senso tragico) deriva dal non sapere o

---

<sup>12</sup> M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen 1927, cap. IV; tr.it. *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1927, pp. 401-446.

volere tener conto di quello che Nietzsche chiamò «l'eterno ritorno dell'Identico», inteso qui come il residuo dell'azione, l'*écart*, quel residuo non-voluto del volere che infallibilmente si ri-presenta sotto forma di effetti controfinalistici. Volevamo realizzare un bel sogno e ci ritroviamo dentro un incubo. La seconda forma nasce dalla ricerca della perfezione ed è riconducibile alla mancanza d'ironia (un termine greco che, giova ripeterlo, corrisponde più o meno all'inglese *understatement*). Un uomo che ha sinceramente creduto nel comunismo (ma che non mancò di denunciarne le perversioni, quando farlo era tutt'altro che comodo), lo jugoslavo Milovan Gilas, amava dire, parafrasando Schiller, che una società *imperfetta*, e perciò *perfettibile*, è la vita, mentre l'idea di società "perfetta", dove non c'è più niente da fare, è l'immagine della morte.

Intesa al modo del secondo Bloch, come «principio speranza» (1959), la tensione utopica, più che indulgere alla raffigurazione puntigliosa della vita quotidiana di un improbabile "altrove", dovrebbe mostrare la capacità di trascendere la vita quotidiana nell'*hic et nunc*. In questo senso c'è spesso più tensione utopica e più spirito critico in quelli che Bloch chiama «i piccoli sogni», e nelle fiabe che volevamo sentire da bambini ("dimmi quella..."), che non all'interno di pompose filosofie della storia o di volumi ambiziosi fra politica e letteratura.<sup>13</sup>

Marcuse si trova, rispetto all'utopia, in una posizione molto ambigua. Da un lato, egli viene correntemente citato fra gli *studiosi* dell'utopia, sopra tutto per il dibattito berlinese del 1967 e per la distinzione ivi espressa fra ciò che è "utopico" per "immaturità delle condizioni" e ciò che lo è in quanto "confligente con leggi

---

<sup>13</sup> Cfr. E. BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung*, Suhrkamp. Frankfurt/M 1959; tr.it. parz. *Dialettica e speranza*, Vallecchi, Firenze 1967.

scientificamente riconosciute”.<sup>14</sup> D'altro canto il suo pensiero politico, quale espresso in particolare in *Eros and Civilisation*,<sup>15</sup> sospinge ad annoverarlo piuttosto fra gli *utopisti*. In particolare, fra gli autori di quel singolarissimo genere letterario che è l'utopia “psicoanalitica” - generalmente coltivato (con qualche eccezione) da studiosi che della psicoanalisi hanno una conoscenza solo libresco e non professionale. Infatti, in *Eros and Civilisation*, il filosofo francofortese si spingeva - ben al di là del collega Fromm, psicoanalista - fino a ritenere possibile, in un quadro economico-sociale diverso da quello dominato dal principio capitalistico di *performance*, una radicale trasformazione della stessa struttura istintuale dell'essere umano: una trasformazione così profonda da cancellare, con le tendenze fallocratiche, ogni distruttività e così radicale da sospingere verso forme ludiche di convivenza, cioè verso forme di tipo orfico-estetico, all'insegna di una *libido* pre-genitale finalmente liberata dal giogo borghese della “rimozione addizionale”.

Dopo l'apparizione del libro gli interpreti non mancarono di rilevare come l'utopia “psicoanalitica” di Marcuse avesse molto più a che fare con Fourier e con Reich che non con Marx e con Freud; e - giova ricordarlo - più duri di tutti, con eccellenti argomenti, furono proprio gli psicoanalisti (fra cui il nostro Fornari, al quale si devono chiarificazioni preziose sul fraintendimento marcusiano della “genitalità” come forma di dominazione).<sup>16</sup> Per non parlare degli equivoci ingenerati allora - presso lettori meno esperti e fortemente ideologizzanti - dalla scorretta traduzione di *surplus repression* in termini di “repressione” e di “società repressiva”, anziché in termini di “rimozione innecessaria”.

---

<sup>14</sup> H. MARCUSE, *Das Ende der Utopie*, Berlin 1967; tr.it. *La fine dell'utopia*, Bari 1968.

<sup>15</sup> H. MARCUSE, *Eros and Civilization. A Philosophical Inquiry into Freud*, Boston 1955; tr.it. *Eros e civiltà*, Torino 1964.

Ci si domanda a volte se possa esistere un irrazionalismo politico di sinistra oppure se l'irrazionalismo non possa che rimanere appannaggio delle destre radicali, secondo tradizione. A questa domanda risponderai oggi che sì, esso può esistere e di fatto esiste nella forma appunto dell'utopia (di certe utopie). Certo, si tratta di un irrazionalismo più "freddo" che non "caldo": più rivolto a crearsi una scienza *ad hoc* che non ad attaccare la scienza e la ragione come tali. Ma dell'irrazionalismo esso conserva quel carattere distintivo che è la traduzione di problemi politici in termini estetici. Di questo irrazionalismo moderato che viene da sinistra l'utopia orfica di Marcuse mi pare un buon esempio (la scienza *ad hoc* essendo, nella fattispecie, una falsa psicoanalisi). Un altro esempio dello stesso tipo potrebbe essere il pensiero di Lefebvre, per certi aspetti simile a quello di Marcuse: (a) nel denunciare una *sur-repression* che dal sociale procede verso il biologico passando per la psiche dei singoli; (b) nell'evocare, con la fine della pressione sociale sulla psiche degli individui, una felice ricongiunzione del *festivo* col *quotidiano*<sup>17</sup> (la scienza *ad hoc* essendo, nella fattispecie, una falsa antropologia, affatto ignara delle caratteristiche strutturali della "festa").

Ecco: Marcuse e Lefebvre sono, ai miei occhi, due esempi di letteratura utopica del Novecento: due opere genuinamente *utopistiche*, però travestite - come il secolo esige - da saggi *scientifici*. La "perversione" irrazionalistica - sia detto con qualche simpatia per i due autori - consiste qui nell'usare le scienze umane (psicoanalisi, antropologia) non per criticare l'utopia, bensì al contrario per costruirla. Qualcosa di simile farà Toni Negri ne *Il dominio e il sabotaggio* con le scienze sociali (in particolare con la scienza marxiana del capitale).<sup>18</sup>

---

<sup>16</sup> F. FORNARI, *Genitalità e cultura*, Milano 1975 (in particolare alle pp. 149-184: «Pregenitalità e cultura in Herbert Marcuse»).

<sup>17</sup> H. LEFEBVRE, *Critique de la vie quotidienne*, deux vols., Paris 1958<sup>2</sup>-1961; tr.it. *Critica della vita quotidiana*, due voll., Bari 1977 (II, p. 398).

<sup>18</sup> T. NEGRI, *Il dominio e il sabotaggio. Sul metodo marxista della trasformazione sociale*, Feltrinelli, Milano 1978.

Erich Fromm gode, tra i filosofi, di una peggiore stampa che non Marcuse. Il suo pensiero, supposto “roseo”, appare *cheap* a cospetto del più accademico Marcuse. In realtà, nella filosofia dell'ultimo Marcuse rimane ben poco del *Pessimismus* francofortese. E, a dispetto dei titoli (decisi da chi?), ci sono più realismo e più ricchezza problematica in *The Revolution of Hope* di Fromm (1968) che non nel coevo *Das Ende der Utopie* di Marcuse (1967). Sarà pur vero che Fromm concede troppo credito alle ipotesi di Bachofen sul matriarcato primitivo; ma chi dei due coltiva più nostalgie edeniche di una vita totalmente disalienata, Fromm o - come credo - Marcuse?

In *Man's Picture of His World* (un libro di estrema importanza per la comprensione in chiave psicoanalitica degli atteggiamenti politici e delle idee politiche), Roger Money-Kyrle analizza le origini infantili del c.d. mito dell'età dell'oro e le conseguenze, psicologicamente prevedibili, che fatalmente derivano da ogni tentativo di riattualizzare tale mito nella realtà.<sup>19</sup> Premetto che Money-Kyrle, uno psicoanalista kleiniano con interessi notevoli nel campo della filosofia politica, ma non un addetto ai lavori in questo campo, *non* distingue qui fra il “mito dell'età dell'oro” propriamente detto, collocabile in un immaginario *passato*, e la rappresentazione di un mondo armonico che l'immaginazione politica degli ideologi proietta nel *futuro*. E' vero però che, nella intemporalità del processo primario (Freud), passato e futuro possono ben equivalersi; e che ci sono eccellenti ragioni per assumere le due rappresentazioni esse

---

L'opera di Negri conferma in maniera inequivocabile sia l'esistenza di un irrazionalismo politico di sinistra (con caratteristiche, direbbe Cofrancesco, accentuatamente “romantiche”), sia l'esistenza di uno schietto utopismo risorgente nei paraggi di certo marxismo (si pensi solo al concetto di “autovalorizzazione proletaria”). Dal punto di vista linguistico-letterario l'opera di Negri appartiene al genere delle utopie pedagogiche (sia pure come esempio di una pedagogia alquanto sadica). Per una lettura in chiave psicoanalitica de *Il dominio e il sabotaggio*, cfr. M. BIONDI, S. CARUSO, G. MAGHERINI, F. TANI, *Quel maledetto cielo. Su “Il dominio e il sabotaggio” di A. Negri*, Vallecchi, Firenze 1984.

<sup>19</sup> R. MONEY-KYRLE, *Man's Picture of His World*, London 1961; tr.it. *All'origine della nostra immagine del mondo*, Roma 1971, pp. 232-248.

pure come equivalenti, se non a livello di storia delle idee,<sup>20</sup> almeno a livello di fantasie inconscie. Del resto, nel pensiero politico moderno sono molte rare le immagini del futuro *esplicitamente* riconducibili a un mitico passato di armonia - con la parziale eccezione del contratto rousseauviano, da cui il Ginevrino (che non è, a mio avviso, catalogabile fra gli utopisti) si aspetta di veder nascere una comunità politica solo per certi aspetti *simile* allo stato di natura.

Il passato vagheggiato, dunque, non affiora nelle rappresentazioni edeniche delle società avvenire se non a livello inconscio. Ma quale passato? Per Money-Kyrle la forma generativa, la matrice delle rappresentazioni edeniche non è tanto l'infanzia quanto la condizione pre-natale. L'infanzia come periodo beato è una fantasia conscia della mente adulta, ma non corrisponde all'infanzia vissuta che riemerge nelle fantasie inconscie. Freud ha dimostrato come la prima infanzia non sia per nulla quel periodo felice e privo di conflitti di cui i pedagogisti favoleggiavano. La Klein, poi, ha dimostrato come la più tenera età (la fase pre-ambivalente di Abraham, corrispondente ai primi mesi di vita) sia anch'essa un periodo caratterizzato da angosce e conflitti perfino più violenti delle fasi successivi. E' dunque nel grembo materno - per meglio dire nel grembo "ricordato" e rimpianto da un pensiero senza parole - che bisogna riconoscere le origini infantili di quel mito: un mondo privo di bisogni, esonerato da qualunque responsabilità.

La madre di tutte le utopie, la *Repubblica* di Platone, mostra - a una rilettura in chiave psicoanalitica - questa stessa struttura profonda. Anche per questo non c'è bisogno, in essa, del denaro: i bambini in essa "contenuti" ricevono quanto loro serve senza pagare alcun prezzo; a condizione, però, di non nascere mai come individui a sé

---

<sup>20</sup> Al declino del mito aureo corrisponde, non prima del Seicento, l'emergere di un "sentimento del futuro" tipicamente moderno. Da questo punto di vista, il Progresso va considerato il nuovo mito polarmente opposto a quello classico dell'Età dell'oro - con implicazioni considerevoli per quanto

stanti. Ci sono due temi, nella *Repubblica*, che non hanno in apparenza nulla a che fare l'uno con l'altro, eppure rivelano, riletti in questa chiave, una solidarietà sotterranea: il rifiuto della famiglia e l'esclusione dei padri, da un lato; l'emarginazione del denaro, dall'altro. Infatti, se assumiamo il denaro - come suggerisce Fornari<sup>21</sup> - quale rappresentante del codice paterno, l'odio invincibile che Platone manifesta per il denaro (condiviso da innumerevoli utopisti fra Cinque e Settecento) può essere inteso quale conferma della struttura affettiva che sorregge dal basso l'utopia politica di Platone: una collusione fra codice materno e codice del bambino alle spalle del padre.<sup>22</sup>

Col che si arriva a un'ultima, decisiva connotazione delle fantasie inconsce che rinveniamo al livello latente di molte utopie (rilette come sogni ad occhi aperti). Queste fantasie, come tutte le fantasie inconsce, hanno a che fare col corpo umano e con i ruoli naturali della famiglia. L'influenza che esse esercitano sul contenuto manifesto è tanto più potente e meno controllata quanto meno esse affiorano all coscienza (di chi scrive e di chi legge). Non è dunque nell'apologo di Menenio Agrippa, né nel paternalismo dei *réactionnaires* che dovremmo andare a cercare l'utopia dispiegata. Questo genere di letteratura può non piacere, ma non ha nulla di utopistico: i riferimenti al corpo, alla famiglia, sono in essa del tutto espliciti (e ciò concorre, forse, a conferirle perfino un certo realismo). Diverso il caso di quelle opere politiche dove l'equazione società=corpo e stato=famiglia rimangono inconsce.

D'altronde, ciò che rende un testo "utopistico" (e non solo "utopico") non è neppur questo, ma qualcosa di più. Infatti, le comunità e gli stati disegnati dagli utopisti non sono tali solo nel senso tecnico del contenuto manifesto, bensì anche sotto il profilo affettivo del contenuto latente. Non è tanto il fatto che la comunità e lo stato

---

riguarda la struttura complessiva di quello che chiamerei l'immaginario politico dell'Occidente. Mi permetto su ciò di rinviare ancora al mio *Intellettuali e mondi possibili*, cit., pp. 21-26.

<sup>21</sup> Cfr. F. FORNARI, *Introduzione alla lettura della Repubblica di Platone*, Unicopli, Milano 1980, p. 137.

assumano nel profondo forme e movenze di un corpo o di una famiglia (in fondo ciò succede sempre per qualunque argomento); è piuttosto il fatto che si tratta di un *corpo impossibile* e di una *famiglia impossibile*. Ciò che troviamo al fondo dell'utopia dispiegata sta proprio nel peculiare contenuto delle fantasie inconsce che l'ispirano: l'autogenerazione del corpo, corpi che si alimentano da se stessi, famiglie di soli fratelli oppure di soli figli, grembi dove si rimane senza nascere mai oppure dov'è possibile rientrare dopo nati... e così via sognando!<sup>23</sup>

Riesaminate in questa chiave certe utopie anche illustri (ripeto: non tutte), ci appaiono come la rielaborazione letteraria di fantasie difensivo di carattere primitivo, *molto* primitivo, che impoveriscono le fonti del conoscere naturale-sociale più di quanto non le possano arricchire. Questo genere di utopie sono predestinate al fallimento o, comunque, a produrre una notevole sofferenza; non solo perché tecnicamente irrealizzabili, ma perché tali, nel contenuto latente, da pre-selezionare un certo tipo di destinatari (con le cui fantasie inconsce entrano in risonanza). Né si tratta, com'è facile intuire, di quel genere di persone sane dal cui concorso ci possiamo ragionevolmente aspettare una riforma in positivo della società civile o della società politica.

---

<sup>22</sup> Cfr. s. CARUSO, «Alle origini del moralismo occidentale. Platone e il denaro», *Il pensiero politico* (1999, in prep.).

<sup>23</sup> Non ho modo qui di argomentare meglio questa tesi. Si tratta comunque di una conclusione raggiunta dopo una ricerca empirica condotta su vari testi sia antichi (Platone), sia moderni (Morelly, Mably, Dom Deschamps, Mercier, Retif de la Bretonne), sia contemporanei (Toni Negri), tutti riletti in chiave psicoanalitica. Su Platone, cfr. la nota precedente. Sui moderni, cfr. s. CARUSO, «Le strutture affettive dell'utopia», in appendice a: C. DE BONI, *Uguali e felici. Utopie francesi del secondo Settecento*, D'Anna, Messina-Firenze, 1986, pp. 247-278. Sui contemporanei, cfr.. M. BIONDI, S. CARUSO, G. MAGHERINI, F. TANI, *Quel maledetto cielo*, cit. *supra*. Fra tutti gli autori esaminati Retif de la Bretonne è apparso quello ispirato da fantasie meno primitive..