

UNIVERSITA' DEGLI STUDI "G. d'Annunzio" Chieti-Pescara

SCUOLA SUPERIORE "G. d'Annunzio"

DOTTORATO DI RICERCA IN SOCIAL SCIENCE

CICLO XXXVIII

RIPENSARE IL FUTURO. UTOPIE CONTEMPORANEE TRA AUTOMAZIONE E FINE DEL LAVORO.

Coordinatrice

Chiar.ma Prof.ssa Mara Maretti

Relatore: *Dottoranda:*

Chiar.mo Prof. Fabrizio Fornari *Martina De Marco Agrosì*

Anni accademici 2022/2025

Dipartimento di Scienze Filosofiche, Pedagogiche e Sociali

INDICE

INTRODUZIONE p. 6

CAPITOLO I:
UTOPIA: PENSARE L'IMPOSSIBILE p. 9

1.1 Utopia: non-luogo o luogo-buono? p. 10
1.2 Le utopie prima dell'Utopia: l'antichità come laboratorio del possibile p. 15
1.2.1 Tra Repubblica e Atlantide: Platone e l'ingegneria politica dell'utopia p. 17
1.3 Le grandi utopie della modernità nascente p. 21
1.3.1 Utopia come eredità e progetto: il Rinascimento e la città ideale p. 28
1.4 Il Seicento: l'utopia tra scienza e ingegneria sociale p. 31
1.4.1 L'utopia programma: l'Oceana di James Harrington p. 34
1.4.2 L'utopia fantascientifica di Cyrano de Bergerac p. 35
1.4.3 L'utopia archeologica di Fénelon p. 37
1.5 Dell'utopia come esercizio della ragione: il Settecento p. 38
1.5.1 Il viaggio immaginario come dispositivo utopico p. 43
1.5.2 L'Icosameron di Giacomo Casanova: la storia di Edward ed Elizabeth p. 44
1.5.3 I viaggi di Gulliver di Jonathan Swift p. 45
1.5.4 La Scoperta australe di Nicolas-Edme Réstif de la Bretonne p. 48
1.5.5 Il futuro come luogo. L'ucronia come soglia dell'utopia moderna p. 50
1.5.6 L'an 2440 p. 51
1.5.7 L'utopia tardo settecentesca: verso nuove direzioni p. 53
1.6 L'utopia scende nella storia: il secolo XIX p. 58
1.6.1 Saint-Simon e i nuovi archetipi sociali nella società industriale p. 59
1.6.2 Il Falansterio di Charles Fourier p. 61
1.6.3 Le matrici teoriche dell'utopia foureriana p. 61
1.6.4 Il Falansterio delle passioni p. 63
1.6.5 Il lavoro come dispositivo di civiltà e come luogo della sua dissoluzione: Fourier contro l'etica produttivista p. 65
1.6.6 La New Armony di Robert Owen p. 67
1.6.7 L'«insopportabile paradiso» di Cabet. Come il Voyage en Icarie è diventata una delle utopie sociali più famose di sempre p. 69
1.7 Le ultime utopie ottocentesche: tra razionalizzazione industriale e rifiuto della modernità p. 72
1.7.1 Bellamy: la razionalizzazione industriale come via "nazionale" al collettivismo p. 73
1.7.2 Morris: l'utopia del lavoro come espressione creativa p. 73
1.8 Utopie e distopie nel Novecento p. 76
1.8.1 Aldous Huxley: l'antiutopista "psichedelico" p. 79
1.8.2 1984 di George Orwell: il classico delle distopie p. 81

CAPITOLO II
PERCHÉ LA SOCIOLOGIA HA BISOGNO DELL'UTOPIA. LA COSTRUZIONE DI UNA CATEGORIA ANALITICA TRA TEORIA SOCIALE E IMMAGINAZIONE DEL POSSIBILE p. 84

2.1 L'utopia come costruzione concettuale del sociale p. 88
2.1.1 L'idealtipo utopico di Weber p. 89
2.1.2 Utopia e modernità riflessiva: la prospettiva di Giddens p. 90
2.1.3 Pierre Bourdieu: habitus, pratiche e orizzonte del possibile p. 91
2.2 Utopia, immaginazione e critica dell'ordine sociale p. 92
2.2.1 Mannheim e l'utopia come forza storica antagonista p. 93
2.2.1.1 Il chiliasmo orgiastico degli Anabattisti p. 94
2.2.1.2 La mentalità utopica liberale-umanitaria p. 95
2.2.1.3 L'ideale conservatore p. 97
2.2.1.4 L'utopia socialista-comunista p. 98
2.2.2 Charles Wright Mills: immaginazione sociologica e tensione utopica p. 101
2.2.3 Alain Touraine: ideologia, utopia e conflitto per la storicità p. 102
2.3 Utopia, emancipazione e i suoi limiti p. 105
2.3.1 Ernst Bloch: dall'utopia astratta all'utopia concreta p. 105
2.3.2 Marcuse: dalla "fine dell'utopia" alla nuova sensibilità. Libertà, lavoro, natura p. 107
2.3.3 L'utopia dopo la fine delle certezze: ambivalenza, possibilità e libertà nel pensiero di Zygmunt Bauman p. 109
2.4 Le critiche sociologiche all'utopia: razionalità, apertura del sociale e limiti del progetto totale p. 110
2.4.1 Ralf Dahrendorf: l'utopia come modello di immobilità e la "fuga" della sociologia dal problema p. 112
2.4.2 Utopia, razionalità politica e violenza: la critica popperiana del metodo utopistico p. 114
2.4.3 Dall'utopia alla società chiusa: la lettura critica di Mumford p. 117
2.4.4 Norberto Bobbio: la marginalizzazione dell'utopia e il primato della riforma possibile p. 119
2.5 Perché la sociologia ha bisogno dell'utopia? p. 122

CAPITOLO III
OLTRE IL LAVORO. AUTOMAZIONE E IMMAGINARI UTOPICI DEL PRESENTE p. 127

3.1 Lavoro e riconoscimento: grammatica morale e identità sociale p. 128
3.2 Siamo davvero arrivati alla fine della storia? p. 131
3.2.1 Da Mont Pelerìn al mondo: come un «club di perdenti» ha conquistato il globo p. 131
3.2.2 *There is no alternative*: la rivoluzione (neoliberista) d'ottobre p. 136
3.3 Precarietà, flessibilità e crisi del valore lavoro p. 143
3.4 *Work ethic*, *workism* e processi di soggettivazione p. 146
3.5 *Post-work*: per una società senza lavoro p. 154
3.5.1 Antilavorismo: breve genealogia critica da Marx al Movimento italiano del '77 p.156
3.5.1.1 Operaismo italiano: il rifiuto del lavoro come pratica politica p. 162
3.5.1.2 Vogliamo tutto: il Movimento del '77 fra vita, desiderio e critica dell'etica del lavoro p. 163

3.6 Miseria del presente, ricchezza del possibile: il post-lavoro come utopia di libertà p. 166
3.6.1 Ridurre p. 167
3.6.2 Rivalutare p. 171
3.6.3 Settimana lavorativa corta p. 177
3.6.4 Reddito di base universale p. 187
3.6.4.1 L'UBI nel post-work p. 194
3.6.4.2 Conclusioni: come il reddito di base si intreccia con l'etica post-work p. 198
3.7 L'automazione nel pensiero post-work p. 200
3.8 La questione della riproduzione sociale p. 204
3.9 Conclusioni p. 208
3.10 Pretendi la piena automazione. Pretendi il reddito universale. Pretendi il futuro: immaginari utopici del post-lavoro. Oltre la critica, verso una filosofia della libertà p. 208
3.10.1 Il comunismo acido e il controesorcismo del futuro p. 209
3.10.2 La lezione del neoliberismo: l'utopia come strumento del potere p. 210
3.10.3 Utopie scientifiche post-work: tecnologia, progresso e immaginazione politica p. 228
3.10.4 Reddito di base, giustizia climatica e alleanze post-work p. 231
3.10.5 Lavoro, energia e politica planetaria: verso una critica ecologica del produttivismo p. 232
3.10.6 Utopia come metodo: dal possibile al praticabile p. 234
3.10.7 Conclusione: il futuro del *post-work* p. 236
3.10.8 La persistenza del post-work p. 236
3.10.9 Utopia come progetto politico p. 237
3.10.10 Verso una coalizione post-work p. 238
3.10.11 Il movimento del lavoro p. 238
3.10.12 I movimenti dei disoccupati p. 239
3.10.13 Disabilità, lavoro e diritto a non lavorare p. 241
3.10.14 Verso una nuova cultura del lavoro p. 242

CAPITOLO IV
UTOPIE IN MOVIMENTO. PER UNA TASSONOMIA DEI FENOMENI UTOPICO-SOCIOLOGICI p. 244

4.1. Perché una tassonomia: dall'utopia come oggetto di analisi all'utopia come metodo p. 245
4.2. I livelli di esistenza dell'utopia: dove prende forma l'immaginazione sociale p. 247
4.3 Che cosa promettono le utopie contemporanee: oggetti della trasformazione sociale p. 253
4.4 Regimi di legittimazione delle utopie contemporanee p. 259

CONCLUSIONI PER UNA SOCIOLOGIA DEL POSSIBILE p. 262
BIBLIOGRAFIA p. 264

Alla mia famiglia,

a Giulio,

al mio professore,

a Bonnie e Luna,

ai miei amici,

ai lavoratori di tutto il mondo.

INTRODUZIONE

C'è una parola che, per oltre un secolo, ha organizzato le nostre vite con la forza di una legge naturale: lavoro. Non soltanto come attività economica e mezzo di sostentamento, ma come un vero e proprio principio morale e criterio di legittimazione sociale. Lavorare ha significato, nel corso delle generazioni, appartenere, contribuire, meritare. Di contro, non lavorare – o non farlo nei termini socialmente riconosciuti come legittimi – è divenuto di conseguenza sinonimo di devianza, fallimento o marginalità. La modernità industriale ha edificato attorno al lavoro una vera e propria ontologia sociale, attribuendo ad esso non solo la capacità di regolare la produzione, ma di organizzare l'intero tempo della vita, strutturando il concetto di cittadinanza e modellando l'identità individuale. Divenendo fondamento dell'integrazione collettiva, il lavoro si è configurato come il punto di sutura in cui economia, etica e politica si sono intrecciate fino a risultare quasi indistinguibili. Eppure, ciò che per lungo tempo è apparso come una necessità immutabile, si presenta oggi come un assetto storicamente determinato e, di conseguenza, trasformabile. La crisi del paradigma fondato sulla centralità del lavoro coincide, in tal senso, non soltanto con una mutazione dei mercati occupazionali, ma con una vera e propria crisi di legittimazione sociale. Il lavoro salariato, pur restando un elemento cardine nella definizione della soggettività, non sembra più in grado di garantire né sicurezza materiale, né un riconoscimento simbolico lineare. Ne sono un esempio paradigmatico la precarietà lavorativa e l'intensificazione dei ritmi produttivi, che hanno condotto a una frammentazione delle biografie individuali e a una saturazione temporale capace di erodere ogni spazio di autonomia. Dal punto di vista sociologico, diventa allora necessario interrogarsi su quali conseguenze si verifichino nell'immaginario sociale quando questa "naturalità" del lavoro viene meno. Per rispondere a tali quesiti, l'analisi deve necessariamente chiamare in causa il tema dell'utopia. Come ricordato da Baczko, le utopie «si impongono come immagini-guida e idee-forza che orientano le speranze e mobilitano le energie collettive» (1979, p. xi). Tuttavia, affinché l'utopia possa essere assunta come una categoria euristica rigorosa – capace di resistere alla frammentarietà del dibattito contemporaneo – è indispensabile dotare la ricerca di un'architettura teorica che ne delimiti i confini rispetto ai discorsi dominanti. L'indagine si articola dunque attraverso un duplice registro classificatorio, concepito come un dispositivo volto a isolare la "tensione al possibile" dal rumore di fondo della realtà amministrata. In prima istanza, la *macro-classificazione epistemologica (Tabella 1)* fornisce il lessico fondamentale della ricerca: seguendo la lezione di Mannheim, essa permette di distinguere l'utopia – intesa come mentalità capace di trascendere la situazione e rompere l'ordine prevalente – dall'Ideologia, la cui funzione è invece quella di naturalizzare un *habitus* produttivista ormai sclerotizzato. Questo passaggio è cruciale per chiarire il valore dell'indagine: rivendicazioni quali il reddito di base universale o la riduzione

dell’orario non vengono qui analizzate come semplici proposte di riforma tecnica o amministrativa (Teoria Politica), ma come vettori di una trasformazione ontologica del legame sociale. A questo filtro macro-teorico si raccorda la *micro-classificazione fenomenologica (Capitolo 4),* che agisce come una mappa della circolazione concreta di questo immaginario. Attraverso una tassonomia dei fenomeni utopico-sociologici, la ricerca intercetta le tracce dell'alternativa nei luoghi dove esse prendono corpo: dai livelli discorsivo-normativi delle piattaforme politiche, fino alla potenza estetica delle narrazioni memetiche che scardinano l’orizzonte di intelligibilità neoliberale. Il nucleo della ricerca non risiede dunque nell'analisi di una crisi occupazionale, ma nell'interrogazione dell'utopia come metodo capace di rendere visibile il possibile inscritto nelle contraddizioni del presente. Seguendo Bloch, l’utopia è "principio speranza", tensione verso il "non-ancora" che abita il reale senza fuggirlo. Con Horkheimer e la Teoria Critica, essa diventa condizione della critica stessa: senza la capacità di immaginare che l’ordine esistente possa essere altrimenti, la sociologia rischia di scambiare il reale per il necessario. La struttura del lavoro riflette questo intento programmatico. La prima parte ricostruisce la genealogia dell’utopia, mostrandone l'evoluzione da modello totalizzante a metodo critico. La seconda parte delinea la cornice epistemologica, strutturando l’utopia come categoria sociologica analitica e tipologica rigorosa (Tabella 1). La terza parte indaga la crisi del paradigma lavorista e le utopie *post-work* contemporanee, intese come manifestazione della tensione verso la libertà. La quarta parte propone infine la tassonomia fenomenologica delle configurazioni utopiche, distinguendone livelli di esistenza e regimi di legittimazione. L’obiettivo non è stabilire se la fine del lavoro sia attuabile, ma mostrare come l’utopia operi come un ideale regolativo che impedisce la chiusura dell’orizzonte del possibile. Questa ricerca nasce dunque dalla convinzione che le crepe del presente non siano solo segni di declino, ma feritoie attraverso cui immaginare una diversa gestione del tempo e della vita. Interrogare l’utopia significa chiedersi se ciò che appare inevitabile lo sia davvero. Finché esiste la capacità di immaginare altrimenti, nessun ordine può dirsi definitivo e la storia potrà così restare un campo aperto.

Capitolo 1

UTOPIA: PENSARE L'IMPOSSIBILE

«Una cartina del mondo che non contenga Utopia
non è degna neppure di uno sguardo,
perché tralascia il paese nel quale l'umanità continua ad approdare.
E, quando vi approda, l'umanità si guarda intorno,
vede un paese migliore e issa nuovamente le vele.
Il progresso è la realizzazione di Utopia.»

Oscar Wilde *L'anima dell'uomo sotto il socialismo* (1891), traduzione di Francesca Ricci, in *Tutte le opere*, a cura di Masolino d'Amico, Newton Compton Editori, 2010.)

Se l'Utopia di Thomas More compie oggi 510 anni, il gesto che essa inaugura – nominare un altrove per interrogare l'aldiquà – è molto più antico e, al tempo stesso, straordinariamente attuale. Chiamarla '*utopia*' significa riconoscere la storia di una parola che ha cambiato forma molte volte. Eppure quel nome resiste, muta, si allarga e si contrae, continuando a designare un esercizio critico che attraversa epoche e crisi, interrogando la nostra capacità di immaginare il possibile. Intraprendere qui la rielaborazione esaustiva della sua storia si rivela – data la sua natura – compito tutt'altro che semplice, ed è per tale ragione che si procederà dal punto di vista metodologico a fornirne un quadro definitorio per poi procedere, solo successivamente, a ricostruirne la traiettoria di sviluppo delineandone il valore paradigmatico. Pur nella loro profonda differenza, i vari approcci sono stati accomunati dalla percezione che il mondo dato non sia sufficiente a contenere tutte le infinite possibilità del vivere umano. Il tentativo di colmare la distanza fra realtà e possibilità è stato l'obiettivo ultimo di tutti quegli autori che hanno provato, attraverso i loro contributi, a rendere visibile una società alternativa a quella esistente. Le utopie, d'altronde, nascono proprio in quel momento in cui la storia rivela la propria non-definitività, quando inizia cioè a vacillare la convinzione che l'ordine esistente sia l'unico possibile. Prima di essere un genere letterario o un progetto politico, l'utopia si è infatti manifestata come una risposta a una crisi di senso, andando a configurarsi come un dispositivo attraverso il quale immaginare – e in alcuni casi rendere possibile – ciò che la realtà non consentiva di fare. Un'ambivalenza semantica dovuta anche dalla varietà del ventaglio delle proposte multidisciplinari a cui è stata soggetta, e il cui vento ha iniziato a soffiare nella direzione opposta rispetto a quella inizialmente concepita nell'opera di Thomas More. Questa tensione concettuale e terminologica tra «l'utopia come costruzione letteraria, come romanzo politico» e l'utopia «come utopismo, come mentalità utopica» ci spiega la difficoltà di andare a «tracciare una [sua] storia organica e unitaria» (Verra, 1984, par. 1). D'altronde, come poc'anzi anticipato, la difficoltà è ontologicamente insita nella stessa struttura dell'utopia, essendo essa una forma di pensiero liminale che esiste in quello spazio intermedio fra ciò che è e ciò che dovrebbe

essere. Essa agisce come risposta a momenti di crisi e instabilità sociale, creando a sua volta retroattivamente una destabilizzazione dell'ordine costituito, disancorando i limiti con il reale nella sua natura di pratica cognitiva. D'altronde, come chiarisce Max Horkheimer (1978), l'utopia presenta una duplice fisionomia, in quanto essa «è la critica di ciò che è, e la rappresentazione di ciò che dovrebbe essere» (p. 63). Il procedimento di natura utopistica, avverte Bronislaw Baczko (1978), muove dalla consapevolezza di «una frattura fra il dover essere, l'ideale e la realtà sociale», e di conseguenza non può esistere utopia «senza l'opposizione ideale-realtà» (p. 21). Una critica, dunque, ma anche uno slancio a un futuro idilliaco, che talvolta si è declinato in senso geografico e letterario e talvolta politico[1]. Questa oscillazione semantica non è, ad ogni modo, soltanto il frutto delle trasformazioni storiche che hanno interessato l'utopia, ma affonda le radici nella stessa origine del termine. *Utopia* è infatti un neologismo ontologicamente ambiguo, un'ambiguità – voluta o subìta – che ne ha determinato da un lato la sua fortuna ma dall'altro la sua ridefinizione continua. Per comprendere come tale concetto sia divenuto progressivamente un prezioso strumento critico per la sociologia contemporanea, occorrerà tornare alla sua genesi linguistica, oltre che alle intenzioni o paradossi che dir si voglia, che ne hanno accompagnato l'invenzione nel 1516.

1.1 Utopia: *non-luogo* o *luogo-buono*?

L'apparizione del celebre *libellus* di Sir Thomas More, *De optimo reipublicae statu deque nova insula Utopia libellus vere auereus, nec minus salutaris quam festivus*, ha inaugurato una disputa che trascende la dimensione puramente filosofica per investire un ambito prettamente filologico circa lo statuto del termine 'Utopia'. Come rilevato da Massimo Baldini (1996), il dibattito si polarizzò, in particolare, su due interpretazioni antitetiche. Nello specifico alcuni autori ritennero «che l'*u* iniziale fosse la contrazione di *ou*, che cioè *utopia* equivalesse a *non-luogo*» ossia un luogo che non esiste (p. 9). Altri umanisti, invece, posero in evidenza il fatto che «in greco le forme negative si costituiscono premettendo un *ou* nel caso delle forme verbali e una *a* (alfa privativo) per i sostantivi» (*ivi*, p. 10). Stando alla ricostruzione operata da Baldini, secondo questa ultima ipotesi il termine *utopia* sarebbe, di fatto, la conseguenza di un errore, trattandosi in effetti di una negazione di un sostantivo, e non di un verbo. La forma corretta sarebbe

[1] L'inclusione delle opere oggetto di analisi nel canone dell'utopia risponde a una scelta guidata dal massimo rigore metodologico, volta a rintracciare la pluralità di forme in cui l'impulso trasformativo si manifesta storicamente. Tale selezione trova fondamento nel consolidato orientamento della letteratura storiografica e sociologica internazionale (Trousson, 1999; Baczko, 1979), secondo cui l'utopismo non può essere ridotto al solo sottogenere della "società perfetta", ma comprende un campo morfologico vasto che include satire, distopie e viaggi immaginari. La rassegna critica che seguirà nel presente capitolo analizza specificamente tali opere – dai viaggi satirici di Swift alla fantascienza novecentesca – proprio per dimostrare come esse agiscano quali dispositivi di straniamento e «utopie critiche» (Moylan, 1986, p. 10) capaci di rivelare le aporie dell'esistente. In quest'ottica, il ricorso paritetico a trattati di filosofia politica e testi letterari puri è strumentale a indagare l'utopia come «mentalità» sociologica (Mannheim, 1929/1972, p. 194) e come «desiderio di essere altrimenti» (Levitas, 2013, p. 209), garantendo una comprensione olistica dell'immaginario del possibile che verrà declinata nei paragrafi successivi (Claeys, 2010, pp. 3-8).

quindi «*a-topia* e non *ou-topia*» (*ibidem*). Qualora si considerasse tale ipotesi come corretta, ne deriverebbe il fatto che la *u* sarebbe una contrazione di *eu*, e che dunque non si tratterebbe più di un luogo immaginario, ma di un luogo felice, ideale. In tale ottica, l'ambiguità terminologica non appare come un'imprecisione accidentale, bensì come un dispositivo semantico intenzionale. La decisione di adoperare utopia – continua Baldini – deriverebbe secondo alcuni da un rimando a un testo medievale della mistica inglese, e secondo altri, invece, sarebbe stata proprio questa ambiguità a garantire la sua fortuna. D'altronde fu lo stesso More a giocare su questa equivocità, considerando che nella versione del 1518 edita a Basilea compare la parola έυτοπεία (eutopeìa), in contrasto con la prima versione nella quale si parla di utopia, derivante da oύ «non» e τόπος «luogo»: un luogo, dunque, «che non esiste» (Treccani, s.d.). Emerge qui in tutta la sua chiarezza l'ambivalenza del termine, che da un lato vuole indicare un qualcosa di immaginario, e dall'altro non un semplice miglioramento, ma il progetto di una vera e propria società nuova, una società *optima*. Quel che è certo, ad ogni modo, è che il termine sarà destinato ad avere una enorme fortuna, declinandosi progressivamente nella sua natura polisemica. Dubois (1968) tuttavia, evidenzia come il termine, divenendo comune, abbia visto il suo significato diversificarsi ed estendersi, perdendo tuttavia in precisione ciò che guadagnava in estensione. L'autore parla, in tal senso, di una vera e propria «ambiguità genetica», non essendo possibile stabilire se l'utopia debba intendersi come il Paese del nulla o il Paese in cui si sta bene (Dubois, 1968, p. 8). Nel primo caso «si insisterà sul suo carattere di fantasia deliziosamente o pericolosamente irreale» mentre nel secondo «sull'esigenza etica e politica, a base concreta, che presiede all'elaborazione del sogno utopico» (*ibidem*). Un'etichetta, dunque, «applicata a una varietà di concetti e idee», che hanno assunto una variante di significato in base ai differenti autori e alle varie scuole di pensiero. Concettualizzare in modo sistematico tale concetto si rivela complesso alla luce soprattutto del fatto che esso, come chiarisce Baczko (1979), non è un neutro, ma bensì intriso di valori. Per lo storico polacco si può definire *utopia* «ogni testo che segua il modello narrativo proposto da More» ma anche a testi come la *Repubblica* di Platone, ossia un idealtipo legislativo (p. 9). Anche Trousson (1999) ha evidenziato come il termine sia stato esposto, fin dalle sue origini, a un processo di progressivo riadattamento analogo a quello che ha interessato parole come 'mito', comportando il fatto che un suo uso ripetuto, estensivo e improprio ne abbia progressivamente indebolito il senso, rendendolo così polisemico e instabile. Nella fase originaria della nascita del termine, chiarisce lo storico belga, l'utopia è connotata da una funzione normativa e critica: il modello immaginario serve a giudicare implicitamente, attraverso quelli che vedremo essere una serie di *escamotage* narrativi, le istituzioni reali. Tuttavia, già a partire dal XVI secolo, il termine comincia a sganciarsi progressivamente dal testo di More per indicare in modo più generico un paese fittizio, una sorta di metafora geografica e non più, dunque, una determinata opera. Come si avrà modo di vedere nei paragrafi successivi, avviene un paradosso secondo Trousson per il quale il genere utopico si svilupperà a discapito della parola 'utopia', la quale sarà progressivamente eclissata. Nel XVII secolo, ad esempio, si si inizierà a parlare di 'viaggi immaginari' o di 'repubbliche immaginarie', ragione per la

quale il *libellus vere aureus* verrà riletto nella forma di un vero e proprio trattato politico. Solo successivamente il termine diverrà a tutti gli effetti un nome comune, perdendo, come già anticipato, la sua neutralità descrittiva. Dal Settecento in poi l'utopia si sposterà, ad esempio, da un piano meramente geografico per posizionarsi su quello istituzionale e politico, fino ad arrivare a designare una forma di governo perfettamente ordinato e astratto. Un processo, questo, che andrà accentuandosi durante tutto l'arco dell'Ottocento. Ne è esempio paradigmatico la *querelle* fra liberalismo e socialismo, nella quale l'utopia diviene un termine ideologicamente intriso a cui si farà spesso ricorso in un senso polemico e, talvolta, dispregiativo. Il vocabolo poteva essere usato per indicare tanto un genere letterario quanto un piano di riforma sociale, una teoria politica irrealizzabile o il socialismo stesso. L'utopia, in sintesi, è una parola che ha assunto, nel corso dei secoli, significati diversi e contraddittori, che dipendevano dal punto di vista di coloro i quali la utilizzavano (*ivi*). Sempre Trousson ha insistito sul fatto che tale deriva semantica sia stata ulteriormente favorita dall'interno delle scienze sociali e della filosofia nel XX secolo. Per autori quali Mannheim, Bloch e Baczko l'utopia non si configura strettamente come un testo o un genere letterario, ma come una 'mentalità', una forma di coscienza collettiva e ancora una disposizione dello spirito orientata al cambiamento, alla contestazione dell'ordine esistente o alla speranza di un futuro diverso. In questo modo, contesta Trousson, l'utopia viene confusa con ciò che Cioranescu (1972) definisce *utopismo*: una categoria sociologica e ideologica distante da quella che è l'utopia propriamente letteraria. Il risultato, secondo lo storico, è una perdita di precisione concettuale: la parola 'utopia' finisce così per designare tutto e il contrario di tutto – chimera, progetto politico, sogno rivoluzionario, anticipazione del futuro – smarrendo così il legame con la sua dimensione storica e formale. Ed è proprio questa proliferazione di significati e la sovrapposizione tra utopia come genere, come idea e come atteggiamento mentale, a rendere problematico ogni tentativo di definirne un'essenza univoca. Questa ambiguità linguistica è dovuta anche al fatto che non sia mai stato raffrontato il termine utopia con altre «entità linguistiche» quali «*mito, ideologia* ed *escatologia*» (Baldini, 1996, p. 14). Baldini, ad esempio, mette a confronto diretto il significato che George Sorel in *Réflexion sur la violence* (1908) e Karl Mannheim in *Ideologie und Utopie* (1929). In questo raffronto emerge, secondo il filosofo, una interpretazione contrastante di tali termini. Sorel, ad esempio, fonda la sua riflessione sul *mito*, ritenendo che essi «non sono affatto descrizioni di cose, ma espressioni di volontà», mentre l'utopia è, per converso, «prodotto di un lavoro intellettualistico […] opera di teorici che, dopo aver conservato e discusso i fatti, cercano di stabilire un modello al quale si possano paragonare le società esistenti, per valutare il bene e il male che esse contengono» (Sorel, 1908/1970, pp. 82-83). Secondo il sociologo francese il mito svolge per gli uomini la funzione di preparare alla critica di ciò che esiste, e come tale non può essere soggetto a confutazioni, al contrario dell'utopia (*ivi*). Mannheim, come si vedrà nel secondo capitolo, impronta invece la sua intera riflessione attorno al rapporto fra l'utopia e l'ideologia. Se la prima produce orientamenti il cui scopo è quello di «rompere con l'ordine prevalente», le ideologie sono invece «idee situazionalmente trascendenti che non riescono mai de facto ad attuare i

progetti in esse impliciti» (1972, pp. 194-196). Si delinea dunque una definizione dell'utopia totalmente antitetica rispetto a quella fornita da Sorel, così come per il *mito* e l'*ideologia*. Se per Sorel il mito esprime «una volontà rivoluzionaria e tende a conseguire un cambiamento radicale» e l'utopia si configura semplicemente come «un possesso intellettuale delle cose e prepara a un cambiamento superficiale», per Mannheim «l'*utopia* è l'idea dinamica e rivoluzionaria, mentre l'ideologia è statica e conservatrice» (Baldini, 1996, p. 15). Pur a fronte di un consenso generale nel riconoscere al mito una funzione legata alla dimensione irrazionale dell'origine e dell'efficacia delle credenze collettive, emerge come i significati concettuali attribuiti a mito, ideologia e utopia restino profondamente divergenti. Lungi dal costituire un campo semantico stabile, questi termini risultano attraversati da tensioni teoriche che ne rendono problematica ogni definizione univoca. Tale instabilità è ulteriormente accentuata dagli studi sull'utopismo sviluppatisi nel Novecento. Come ricorda Baldini, una parte della riflessione critica ha spesso letto l'utopia come una prosecuzione del mito, una sua sopravvivenza in forme storicamente mutate.[2] In questa prospettiva, l'utopia non introduce una vera discontinuità, ma rielabora in immagini nuove un'esigenza antica: quella di colmare le mancanze del presente e di sciogliere in modo simbolico le contraddizioni dell'esperienza storica. Più che come teoria sociale, essa viene così intesa come un mito moderno, di tipo speculativo o simbolico. Altri studiosi, tuttavia, hanno messo in discussione questa assimilazione. Ruyer (1987) e Polak (1961), in particolare, hanno ribadito l'orizzontalità del mito e dell'utopia, collocandoli sullo stesso piano. Se il mito tende a "fissare" ciò che è costante, proiettando sull'ordine del mondo delle strutture antropologiche che da tutti vengono considerate come immutabili, l'utopia, al contrario, nasce da uno scarto, da una presa di distanza di tipo critico che spinge a pensare al futuro diversamente. In tal senso l'utopia indebolisce la coscienza mitica e presuppone inevitabilmente una trasformazione dell'immagine che abbiamo del futuro, slegandolo dal simbolismo arcaico tanto caro ai miti. Più che una continuità con essi, dunque, l'utopia opera uno spostamento decisivo nel modo di pensare il rapporto fra il presente e il possibile. Un'altra distinzione necessaria da porre in evidenza è quella fra l'utopia e l'escatologia. Nella cultura occidentale, osserva Baldini, il futuro non è interpretato o pensato in modo unitario, ma secondo due immagini profondamente differenti: quella, appunto, utopica e quella escatologica. Entrambe sono sì orientate verso ciò che non è ancora, ma divergono radicalmente nel modo in cui esse concepiscono il rapporto fra la storia e il suo compimento. L'utopia, infatti, si configura come una prospettiva interamente immanente. Essa desacralizza il futuro prendendo radicalmente le distanze dall'orizzonte religioso. Secondo tale approccio, l'uomo viene pensato come sufficiente a sé stesso e capace – attraverso la ragione e l'organizzazione sociale – di eliminare il male dalla storia. In tal senso l'utopia non attende la salvezza, ma la produce, costruendo un paradiso terrestre al posto di quello celeste. Il futuro, così, non è più promessa, ma progetto; non è un dono, ma il risultato di una pianificazione razionale. Per tale ragione l'utopismo tende a

[2] Cfr. Duveau (1961); Croce (1966); Saulnier (1963); Northrop (1965).

comprimere il tempo entro schemi perfetti e definitivi, fino a neutralizzare la contingenza. L'escatologia si colloca invece su un piano radicalmente diverso. Essa non coincide con un programma storico né con un ideale istituzionale, ma rimanda a un compimento che resta, in ultima istanza, indisponibile all'azione umana. Mentre l'utopia mira a chiudere la storia, a porre fine al conflitto e all'imperfezione mediante una riorganizzazione totale del mondo, l'escatologia mantiene aperta la tensione tra il presente e il futuro, riconoscendo il carattere strutturalmente incompiuto dell'esperienza storica. In questa prospettiva si comprende la critica cristiana all'utopismo, esemplificata in modo paradigmatico da Rosmini (1985). Il bersaglio della sua polemica non è il miglioramento delle condizioni sociali in quanto tale, ma l'idea che la perfezione possa essere realizzata nelle cose umane. Alla base dell'utopia egli individua un errore antropologico: dimenticare la fallibilità dell'uomo. Poiché la società è composta da uomini e non da esseri perfetti, ogni progetto politico che pretenda di eliminare definitivamente il male è destinato a rovesciarsi nel suo contrario. L'utopia, nel tentativo di abolire il peccato e il conflitto, finisce per negare la libertà, e con essa la storicità stessa dell'umano. Da questo punto di vista, essa appare come una forma secolarizzata e deformata dell'escatologia: ne assume il linguaggio del compimento e della redenzione, ma ne rovescia il senso, trasferendo sul piano storico ciò che, nell'orizzonte religioso, resta oltre la storia. Non a caso Baldini può concludere che l'utopia annuncia una *finis historiae* (1996, p. 18), esprimendo il desiderio di uscire dal tempo. Essa – sentenzia l'autore in chiave decisamente critica – non è l'alternativa all'escatologia, ma la sua imitazione immanente, che promette la salvezza là dove può offrire soltanto ordine, e spesso soltanto coercizione. In un suggestivo saggio del 1950 intitolato *La genesi dell'utopia,* Martin Buber propone una distinzione netta fra utopia ed escatologia a partire dal modo in cui esse configurano il futuro. Se entrambe nascono da una tensione verso ciò che "deve essere", esse divergono radicalmente nel loro statuto ontologico e nel rapporto che instaurano con la storia. L'escatologia, nella sua forma originaria, non è una costruzione sociale né un progetto istituzionale, ma la rappresentazione di un compimento che investe l'intera creazione. Essa rimanda a un tempo perfetto che non coincide con una fase storica determinata, ma con l'evento della redenzione, il cui atto decisivo non dipende dall'uomo, bensì da un intervento che viene dall'alto (Buber, 1950/1966). Proprio per tale ragione l'escatologia non mira a chiudere la storia mediante un ordinamento definitivo, ma mantiene aperta la tensione fra presente e futuro. Anche quando assegna all'uomo un ruolo attivo nella preparazione della redenzione, essa non identifica mai l'azione umana con il compimento stesso. Il futuro escatologico resta indisponibile, non pianificabile, sottratto alla piena padronanza della volontà storica. Secondo Buber, la progressiva secolarizzazione della cultura occidentale ha però indebolito la credibilità dell'escatologia religiosa, rendendo sempre più difficile credere in un evento redentivo che interrompa dall'esterno il corso della storia. È in questo vuoto che l'utopia tende a insediarsi, appropriandosi delle strutture simboliche dell'escatologia e traducendole in forma immanente. Il risultato è una trasposizione mondana dell'attesa messianica, nella quale il compimento non è più affidato a un atto trascendente, ma alla volontà cosciente

e organizzatrice dell'uomo (*ivi*). In questo senso, l'utopia appare come una escatologia secolarizzata: essa conserva il linguaggio del compimento e della redenzione, ma ne rovescia il fondamento, trasformando l'attesa in progetto e la promessa in costruzione storica. Proprio questa sostituzione, osserva Buber, segna il punto di maggiore ambiguità dell'utopismo moderno, che pretende di realizzare nella storia ciò che, nell'orizzonte escatologico, resta oltre la storia stessa. Chiariti i principali nodi concettuali e le distinzioni che delimitano il campo dell'utopia rispetto ad altre categorie affini, è ora possibile adottare una prospettiva storica e retrospettiva. Tale passaggio consente di interrogare quelle configurazioni del possibile che, pur precedendo la nascita dell'utopia come genere e come concetto, ne anticipano alcuni tratti fondamentali, aprendo così l'analisi alle proto-utopie dell'antichità.

1.2 Le utopie prima dell'Utopia: l'antichità come laboratorio del possibile

Prima ancora della codificazione linguistica del termine, tuttavia, è doveroso specificare come anche l'età antica aveva elaborato – seppur a suo modo – forme di pensiero che possono essere ricondotte con le dovute cautele sotto l'ombrello della categoria dell'utopia. Come chiarito nel volume *Utopia e utopie nel pensiero storico antico* (2008), tuttavia, questa operazione solleva non poche difficoltà persino agli stessi antichisti. Individuare configurazioni di pensiero utopico in un contesto storico nel quale il termine non era ancora disponibile comporta, infatti, rilevanti questioni di ordine metodologico, tanto più se si considera la prossimità strutturale di tali elaborazioni al linguaggio e alle funzioni del mito. Eppure, come osservano le curatrici del volume menzionato, tali problematicità non rendono l'indagine illegittima. Non si può forse riconoscere, già in Thomas More, un debito semantico nei confronti delle lingue classiche? E non è lo stesso umanesimo a nascere dal «dialogo costante e dal confronto fecondo con gli Antichi», confronto che costituirà, peraltro, il terreno culturale entro cui prenderà forma la madre di tutte le utopie? (p. 1). Proprio queste premesse consentono di comprendere come una simile ricostruzione non solo sia praticabile, ma risulti in qualche misura necessaria. Le civiltà classiche rappresentano infatti «l'ambito originario in cui germinarono testi, categorie ed esperimenti di convivenza pre-utopici» (*ibidem*). In questa prospettiva, come mostrato da Bertelli (2006), emerge una significativa differenza tra il mondo greco e quello romano. Mentre i Romani fondavano le riforme costituzionali sul richiamo ai precedenti storici del proprio Stato, i Greci tendevano a elaborare i loro ordinamenti affidandosi all'«*ingenium unius*», privilegiando la costruzione di vere e proprie «*imagines civitatis*» (p. 1). Era dunque inscritto nel loro stesso *modus pensandi* la consuetudine, per così dire, di affiancare all'attività legislativa la costruzione di modelli politici alternativi a quelli esistenti. Ciò consente di comprendere come una prassi utopica fosse già intimamente connessa alla natura stessa del pensiero politico greco, e come tali elaborazioni potessero assumere la forma di veri e propri «esperimenti mentali» (Baldini, 1996, p. 30). In questo senso, l'antica Grecia può essere a pieno titolo considerata, come già anticipato, un autentico *laboratorio del possibile*. Le prime testimonianze risalgono

al V secolo a.C ed erano legate, in particolare, alla realizzazione delle città.[3] Il bisogno di pianificare la gestione delle nuove colonie si configurò in tal senso come il fattore scatenante di tutta una serie di progetti proto-urbanistici visionari, e i lavori di Ippodamo di Mileto e Falea di Calcedone ne sono esempio paradigmatico. Le uniche fonti certe su quest'ultimo ci giungono grazie al secondo libro de la *Politica* di Aristotele. Nel quarto capitolo, in particolare, il filosofo discute le tesi egualitarie di Falea all'interno di una tassonomia delle costituzioni che separa i modelli ideati da privati cittadini da quelli teorizzati da filosofi e statisti (Lana, 1950).[4] Rappresentante emblematico della prima categoria, Falea sosteneva che la concordia dello Stato risiedesse nel livellamento patrimoniale e in un'istruzione paritaria per l'intera cittadinanza. Egli fu, storicamente, il primo a formalizzare una proposta di egualitarismo radicale, ritenendola attuabile sia in contesti urbani già consolidati sia, con maggiore agevolezza, nelle città di nuova fondazione. Il meccanismo individuato per conseguire l'uguaglianza patrimoniale era quello della dote matrimoniale: i cittadini più ricchi avrebbero dovuto fornirla, mentre i più poveri ne sarebbero stati esentati. Tuttavia, nel suo progetto, Falea riservava agli artigiani un destino di schiavitù, escludendoli dalla piena appartenenza al corpo civico e mantenendoli come proprietà dello Stato (Aristotele, 2019). Si delineò, così, la prima industria di Stato *ante litteram.* Ma dietro quella illusione di un socialismo egualitario, ammonisce Poehlmann (1925), vi era uno spirito fortemente oligarchico e antidemocratico. Quel progetto protoutopico era stato infatti disegnato a vantaggio di una sola classe sociale, e non è un caso che Aristotele avesse intuito che si sarebbe potuto adattare unicamente a una città di piccole dimensioni. L'elemento, per così dire, più innovativo del progetto di Falea non riguarda tanto il sistema di redistribuzione fondiaria, quanto piuttosto l'organizzazione dell'industria, che egli concepiva come integralmente statalizzata (Lana, 1950). In una direzione diversa, ma ugualmente significativa, si colloca la figura di Ippodamo di Mileto, il quale, pur non occupandosi direttamente di politica, elaborò un progetto originale volto a delineare una costituzione più razionale (Aristotele, 2019). Architetto e filosofo, Ippodamo seppe cogliere, proprio grazie a questa duplice formazione, come la pianificazione urbana possedesse una valenza intrinsecamente politica, ancor prima che tecnica. Al suo nome è associato l'impianto urbano a scacchiera, meglio noto ai tecnici come «griglia ippodamea» (Mazza, 2009, p. 86). Se tuttavia Ippodamo non può esserne considerato l'inventore (la griglia, infatti, era in uso già da molto tempo) è suo indubbio merito quello di aver creato la pianificazione urbana, intesa qui come «strumento di controllo sociale attraverso il controllo spaziale» (*ibidem*). In tal senso l'aspetto maggiormente innovativo propugnato dall'architetto riguarda la proposta costituzionale di ridefinire l'uso dei suoli e la distribuzione dei relativi profitti come strumento di regolazione e organizzazione dei gruppi sociali. Nello specifico, chiarisce

[3] È possibile parlare di veri e propri prototipi di quelle che, in seguito, sarebbero state definite utopie urbane. Si vedano, a titolo esemplificativo, Mumford (2017) e Choay (1996).
[4] È utile anticipare come tali proposte si differenziassero nettamente da quelle di Platone, non vertendo queste ultime su «idee comunistiche» – come quelle riguardanti donne e figli – ma mirando a soluzioni di carattere effettivamente pratico e, proprio per questo, meno idealistiche (*ivi*, p. 266).

Aristotele, Ippodamo progettò uno stato formato da diecimila uomini, una popolazione estremamente ristretta ma suddivisa in tre classi principali: artigiani, agricoltori e coloro i quali potevano detenere le armi per difendere la collettività. Una impostazione basata sulla «tricotomia», anche quella della terra (sacra, pubblica e privata) e quella delle leggi (oltraggio, danno e omicidio) (Baldini, 1996, p. 31). Per l'architetto anche la magistratura avrebbe dovuto essere di tipo elettivo, giungendo a un sistema che, secondo Italo Lana, provava a conciliare oligarchia e democrazia, progressisti e conservatori. Dal punto di vista del contributo alla storia delle utopie il progetto di Ippodamo si configura come uno dei più innovativi dell'epoca. Le sue concezioni, infatti, sono fortemente moderne rispetto ai suoi contemporanei, se si pensa, ad esempio, al fatto che tutte e tre le classi sociali da lui teorizzate godono, senza esclusione, di diritti politici. Il visionario architetto si svincola, così, dai grandi pensatori del suo tempo quali Platone e Aristotele, per i quali sono le prime due classi erano, di fatto, portatrici di diritti. Doyne Dawson (1992) ha definito i progetti di Falea e Ippodamo un *low utopianism,* in quanto essi mostrano: «un programma organico per uno Stato-città ideale, concepito per essere messo in atto, se possibile, e, nel frattempo, per offrire una critica delle istituzioni esistenti e un modello per riforme più limitate» (p. 7; trad. mia).

1.2.1 Tra Repubblica e Atlantide: Platone e l'ingegneria politica dell'utopia

Fra i filosofi dell'antichità che hanno fornito un contributo decisivo alla formazione del pensiero utopistico, Platone occupa indubbiamente una posizione centrale. La *Repubblica* – composta verosimilmente intorno al 375 a.C. – rappresenta infatti l'esempio paradigmatico di utopia antica, configurandosi come un vero e proprio esperimento mentale attraverso il quale il filosofo elabora il modello di una *kallípolis*, una "società bella" e giusta. Pur non trovando alcuna realizzazione storica concreta, tale modello assume una funzione eminentemente epistemica, fungendo da criterio di valutazione critica delle forme politiche esistenti e da orizzonte ideale verso cui orientare le trasformazioni future. L'opera si sviluppa nella forma dialogica tipica della produzione platonica e si apre nella cornice della dimora di Cefalo, spazio che fa da sfondo alla progressiva costruzione teorica della città giusta attraverso il confronto tra i diversi interlocutori. Quest'ultima, situata presso il porto del Pireo attiguo ad Atene, si configura come una posizione privilegiata per osservare i drammi che attanagliavano la *polis*, ma anche per riflettere circa un possibile spiraglio di rinascita della vita pubblica nelle sue dimensioni istituzionali e valoriali (Vegetti, 2007). Ed è proprio alla luce di tale crisi politica e culturale che va letta e interpretata l'opera di Platone, che si ritrovò a vivere in pieno il tramonto dell'età della Grecia di Pericle. La sconfitta subita nella guerra del Peloponneso (404 – 403 a.C), il fallimentare tentativo di instaurare il governo aristocratico dei Trenta tiranni e un ritorno disastroso a una democrazia segnata dal sangue di Socrate concorsero a delineare un quadro di crisi politica senza precedenti. Ne risentì, ovviamente, anche la sfera culturale e filosofica, come testimoniato dalla fine del socratismo, che andò dissolvendosi in scuole minoritarie e di inferiore importanza. Dal suo canto Platone, di famiglia aristocratica, fu fortemente influenzato da tali avvenimenti,

additando la ragione di tale crisi politica a un decadimento del mondo intellettuale. Per tale ragione il filosofo ribadì con fermezza la necessità di operare per le vie di una radicale riforma dell'esistenza, la quale si sarebbe potuta compiere solo e soltanto attraverso un netto cambio di passo da parte della filosofia, la quale avrebbe dovuto condurre in modo naturale a un progetto politico in grado di ribaltare l'ordine esistente. La *Repubblica* è, in questo senso, lo specchio delle riflessioni maturate da Platone in quel preciso periodo storico. Costituita da dieci libri, l'opera è articolata principalmente sul tema della giustizia, ma è ben più composita e ricca di teorie di assoluta rilevanza nell'impianto teorico del filosofo. Fra questi, i libri II e III – inerenti alla fondazione dello stato e della città ideale – sono quelli in assoluto di maggiore interesse per l'analisi delle tendenze utopiche in Platone. La *Repubblica*, ad ogni modo, ordina tutti i temi precedentemente trattati da Platone per indirizzarli verso l'obiettivo di una comunità perfetta, il cui obiettivo è quello di perseguire la giustizia, senza la quale non potrebbe esistere. Essa è dunque la *conditio sine qua non* per la sopravvivenza dello Stato (Platone, 2009). Quest'ultimo dovrà essere costituito da tre classi: 1) la classe dei governanti o filosofi re; 2) La classe dei guerrieri o custodi; 3) La classe degli artigiani, mercanti detta anche dei cittadini. Ad ogni classe corrisponderà a sua volta una virtù: la saggezza per i primi, il coraggio per i guerrieri e la temperanza per i governanti e i filosofi (*ivi*). Per Platone, infatti, una città ideale degna di questo nome dovrà avere i filosofi al potere, pena il fatto che sarebbe impossibile far cessare i mali che affliggono l'umanità intera. Attraverso la giustizia garantita dai filosofi re, si genererà tanto l'unità dello Stato quanto quella dell'individuo, all'interno della cui anima il filosofo distingue tre parti distinte fra loro: a) la parte razionale (ossia quella attraverso la quale riusciamo a controllare i nostri impulsi); b) la parte concupiscibile (principio di tutti i nostri impulsi corporei); la parte irascibile (che supporta quella razionale lottando per ciò che l'anima ritiene giusto). A sua volta, ancora, a ciascuna parte dell'anima corrisponderà, in ordine: la saggezza, il coraggio e la temperanza. La giustizia potrà dunque compiersi pienamente solo quando ogni parte avrà finalmente portato a termine la funzione che le è propria. L'appartenenza a una classe piuttosto che un'altra sarà frutto unicamente di una predisposizione personale. La suddivisione sarà dunque necessaria, per Platone, alla luce del fatto che ciascuno, secondo le proprie capacità, dovrà svolgere compiti differenti. Non, dunque, un diritto di nascita, ma unicamente una questione di attitudini, che consentiva – nell'ottica del filosofo – una mobilità sociale, seppur in realtà apparente in quanto, per Platone, difficilmente verranno generati figli differenti dai padri. Affinché lo Stato possa funzionare perfettamente, e venga dunque perseguito l'obiettivo della giustizia, Platone avanza la proposta di eliminazione della proprietà privata, ma solo per i reggitori (ossia i filosofi) e i guerrieri «vige la comunanza dei beni, delle donne e dei figli», in modo da poter condurre a termine al meglio il conseguimento della *utilitas publica* (Baldini, 1996, p. 33). Essi, tuttavia, non potevano possedere oro e argento, per poter garantire la salvezza dello Stato, e tale comunismo dei beni avrebbe garantito, nell'ottica del filosofo, che le classi più importanti ragionassero in un'ottica comunitaria di "nostro" e non "mio", nell'interesse del bene comune. I custodi, invece, dovranno avere delle case più modeste

da condividere insieme, e l'unica retribuzione sarà ciò che è necessario per sopravvivere, senza denaro aggiuntivo e senza possibilità di possedere oro e argento. La stessa *ratio* per la quale le prime due classi non potranno godere della possibilità di avere una famiglia. Gli unici matrimoni consentiti non solo saranno temporanei, ma anche decisi dallo Stato sulla base di criteri di eugenetica per dare vita a figli sani, che verranno poi tolti dai loro genitori in modo che essi non sappiano chi siano questi ultimi. Questo è, dunque, per Platone lo Stato ideale, il cui governo, come poc'anzi ribadito, è articolato sull'aristocrazia dei filosofi. Esso è infatti l'unico possibile per garantire la felicità contro tutte le altre degenerazioni quali: a) la timocrazia – ossia il governo basato sull'onore e sul riconoscimento come unico valore – che nasce quando coloro che sono al potere si appropriano in modo indebito di case e possedimenti terrieri. A questa forma politica corrisponde l'uomo timocratico, ossessionato dal comando e diffidente nei confronti degli intellettuali; b) l'oligarchia – il governo di pochi basato sulle ricchezze possedute – proprio di uomini avidi; c) la democrazia – da intendersi, per Platone, in un senso peggiorativo rispetto alla demagogia – ossia una forma di governo nella quale ognuno si sente libero di fare ciò che vuole. L'uomo proprio del regime democratico è particolarmente avvezzo a lasciarsi andare ad ogni desiderio; d) infine, la forma peggiore di tutte: la tirannide, una condanna per l'umanità intera in cui i cittadini non solo altro che servitù dello Stato. Il tiranno è – come il democratico – schiavo delle proprie passioni, ma in senso ulteriormente degenerativo (Reale, 2009). L'impianto utopico del progetto delineato nella *Repubblica* ha alimentato, nel corso dei secoli, un dibattito particolarmente intenso. L'opera, del resto, ha rappresentato un riferimento imprescindibile per tutti quegli autori che, in forme diverse, hanno affrontato, criticato o teorizzato l'utopia; non sorprende dunque che i giudizi espressi nei suoi confronti, come ricorda Baldini, risultino profondamente divergenti. Prima di soffermarsi su tali valutazioni, è tuttavia necessario richiamare un punto preliminare: secondo alcuni interpreti, infatti, non è la *Repubblica* a costituire la vera opera utopica di Platone. Con il *dialogo di Timeo e Crizia* e mito di Atlantide, infatti, Platone sancisce definitivamente la creazione di una nuova forma utopica (Bertelli, 2006). L'antefatto viene esposto da Crizia, che riferisce una storia che avrebbe ascoltato da Solone, depositario, a sua volta, di un'antica tradizione sacerdotale. Questa storia narra di un'Atene antica, governata da filosofi custodi, che incarnava la forma paradigmatica della città giusta. Si pone dinanzi a essa Atlantide, un'isola oltre le colonne d'Ercole «più grande della Libia e dell'Asia messe insieme» e così chiamata dal nome del fondatore (Platone, 1906). Uno dei primissimi dialoghi dell'opera ci offre un esempio unico del meccanismo di cambiamento del mondo, principio base di qualsiasi utopia (Trousson, 1999). Civiltà ricchissima e tecnicamente avanzata, Atlantide viene costruita come uno spazio architettonicamente e politicamente ordinato, organizzato secondo cerchi concentrici di terra e acqua – tre di mare e due di terra, per la precisione – che vanno a circondare un nucleo centrale da proteggere in quanto sacro. Una disposizione non derivante da criteri estetici ma da una logica fortemente simbolica: la forma del territorio circolare vuole richiamare l'ordine cosmico, riproducendo così il principio dell'armonia, quella stessa armonia che un buon

governo dovrebbe garantire. Al centro dell'isola si trova il santuario di Poseidone, luogo originario da cui ha avuto origine la civiltà di Atlantide. Attorno a esso sono organizzati i palazzi reali, le strutture civili e gli spazi militari. L'impostazione ad anelli e il sistema dei canali consente una circolazione agevole, oltre a poter garantire un controllo capillare ed efficiente delle attività sia economiche che difensive. Questa impostazione urbana appare dunque concepita da Platone in funzione di una società complessa e articolata, nella quale la stratificazione edilizia funge da supporto e da riflesso dell'ordinamento politico. Dieci sono gli Stati in cui è suddivisa come dieci sono i re che li governano. Essi hanno la potestà su ciascuna sfera della vita dei propri cittadini, compreso il diritto di vita e di morte. Questo aspetto è molto importante se letto alla luce del fatto che, per Platone, questo diritto a governare fosse derivante dalla natura ibrida dei re – ossia metà uomini e metà divinità – e che dunque avessero già una disposizione naturale a distinguere ciò che è giusto per un buon governo. Atlantide è infine destinata alla sconfitta da parte di Atene a causa della propria *hybris*, nonostante l'evidente sproporzione tra le due realtà politiche e militari. In quest'opera Platone, come rilevato da numerosi interpreti, inaugura ciò che può essere definito un vero e proprio romanzo utopico, introducendo una dimensione favolistica che risulta invece del tutto assente nella *Repubblica* (Trousson, 1999). È proprio su questo aspetto che, ad esempio, Alexandre Cioranescu si mostra fortemente critico, sottolineando come la *Repubblica* debba essere intesa innanzitutto come un testo letterario utopico, e non come un'utopia in senso propriamente politico (Cioranescu, 1972, come citato in Baldini, 1996). Oltre alla forma, anche il contenuto dell'opera è stato oggetto di ampie discussioni e di aspre critiche; tra le più note figura quella avanzata da Popper, secondo cui

> La lezione che noi dunque dovremmo apprendere da Platone è esattamente l'opposto di quanto egli vorrebbe insegnarci. È una lezione che non deve essere dimenticata. Per quanto eccellente fosse la sua diagnosi sociologica, lo sviluppo stesso di Platone dimostra che la terapia che raccomandava è peggiore del male che tentava di combattere. Arrestare il cambiamento politico non costituisce un rimedio e non può portare la felicità (2014, p. 16).

Anche J.H. Randall (1967) esprime la medesima opinione quando asserisce che in realtà più che aver realizzato la prima utopia «offrendo una sorta di vaccinazione contro lo spirito utopico» (p. 320; trad. mia). Un altro studioso dell'utopia che, oltre a Popper, ha espresso un giudizio critico nei confronti di Platone è Lewis Mumford, secondo il quale egli «aveva stabilito un cattivo precedente per tutti gli utopisti che sarebbero seguiti» (p. 4). Nel complesso, i giudizi negativi sulla proposta platonica sembrano dunque prevalere; resta tuttavia indiscutibile il contributo fondamentale della *Repubblica* alla storia del pensiero utopico. Se si accoglie la definizione proposta da Baczko (1979) secondo cui l'utopista è un «visionario nel senso etimologico del termine» poiché «vede la Città Nuova» e spinge il lettore a ricercare «analogie e delle contrapposizioni fra la città sognata e la società attuale», ponendo a confronto due differenti «progetti di società», allora Platone può essere considerato, a tutti gli effetti, un utopista del suo tempo. La *Repubblica*, anzi, può essere letta come la prima forma compiutamente strutturata di utopia apparsa nel corso della storia (pp. IX–X). Platone stesso, d'altronde, non ha mai

fatto mistero della sua assoluta convinzione nei confronti del mondo da lui immaginato. Vegetti (1999), in tal senso, ammonisce coloro i quali hanno considerato «i contenuti del disegno sono così aberranti che non è possibile neppure pensare che Platone li abbia considerati desiderabili», etichettando quelle proposte come «una pura provocazione intellettuale, destinata a dimostrare i pericoli che l'utopia filosofica può suscitare allorché si tenti di trasferirla nella realtà politica» (p. 86). Secondo lo storico della filosofia, infatti, le dichiarazioni di Platone non lasciano dubbi alcuni sul fatto che egli abbia considerato la *Repubblica* «tanto desiderabile quanto, entro certi limiti e a certe condizioni, realizzabile» al punto di aver egli stesso anticipato possibili critiche in merito, negando a più riprese (456 c, 499 c, 540 d) «di voler esprimere questo genere di vani desideri o formulare sogni a occhi aperti: si tratterebbe di un esercizio «ridicolo», degno di un uomo pigro e inetto che pregusti nella fantasia un banchetto senza averlo preparato o esservi stato invitato.» (*ivi,* p. 87).

1.3 Le grandi utopie della modernità nascente

Seppur fra i dubbi e le criticità che finora sono state evidenziate, le opere di Platone analizzate finora ebbero l'indubbio merito di inaugurare quel lungo filone del pensiero utopico che avrebbe trovato il suo pieno sviluppo a partire dall'età rinascimentale. Per quanto concerne il Medioevo, invece, l'elaborazione di utopie in senso proprio risulta sostanzialmente assente lungo quasi tutta la sua durata, lasciando spazio a forme diverse di proiezione del futuro e di riflessione sul perfetto ordine sociale. Secondo Raymond Ruyer (1987) ciò sarebbe dovuto alla forza di cui in quel momento godeva «l'altro mondo religioso», in quel momento così potente da non lasciar spazio a pratiche immaginative di ispirazione tutta teorica (p. 90). In una società nella quale tutti credono negli stessi valori è di fatto estremamente difficile che l'utopia possa mettere radici. Ne sono testimonianza l'ostilità palesata da parte di certi scrittori cattolici – quali G.K. Chesteron e Paul Claudel – nei confronti del pensiero utopico. Tuttavia, segnala Ruyer, nel corso del Medioevo molte eresie celavano, di fatto, un fondo di ispirazioni utopiche (*ivi*). Questi movimenti – pur non avendo elaborato in modo sistematico dei progetti di società ideali – esprimevano comunque una tensione verso una trasformazione dell'ordine sociale, economico e religioso. Si può parlare, in tal senso, di 'utopie praticate', ossia tentativi fattuali di creazione di una comunità alternativa a quella esistente, quali povertà volontaria, comunione dei beni e rifiuto delle gerarchie ecclesiastiche e feudali. È necessario interpretare tali tentativi alla luce del contesto storico in cui essi si collocano. Se nel XII secolo si assiste al fiorire delle città, all'emergere del ceto borghese e al consolidarsi di una religione capace, almeno in apparenza, di garantire un consenso diffuso a tutti i livelli della società, permane tuttavia una questione particolarmente problematica: quella della corruzione della Chiesa feudale. La tensione tra autorità ecclesiastica, potere secolare e istanze popolari si acuisce fino a rendere sempre più pressante la richiesta di una riforma. Una riforma che, tuttavia, giunge in una direzione opposta rispetto alle attese. Con il *Dictatus Papae* di Gregorio VII (1075) viene infatti sancita la supremazia assoluta del papato, attribuendo al pontefice un'autorità tale da

poter deporre persino gli imperatori (Le Goff, 1980). In questo processo, quella stessa base popolare e laica che aveva invocato il cambiamento viene progressivamente esclusa. Si rafforza così la domanda di un ritorno a una Chiesa povera, apostolica e fraterna: alcuni movimenti religiosi si fanno portatori di istanze quali la povertà e la comunione dei beni, finendo però, in diversi casi, per essere stigmatizzati come eretici. I Fraticelli, i Catari, i Patarini e i Fratelli Apostolici di Fra Dolcino sono solo alcuni esempi di quei movimenti che tentarono in modo pragmatico di costruire una società altra basata su giustizia, uguaglianza e condivisione (talvolta anche ipotizzando l'abolizione della società privata), elementi che li rendono strutturalmente utopici. In questo contesto emerge, in particolare, la figura di Gioacchino da Fiore (ca. 1130–1202) abate e teologo di origini calabresi che eserciterà una forte influenza sui movimenti clericali successivi. Gioacchino elaborò una visione della storia su tre distinte successioni di età: L'età del Padre: il tempo dell'Antico Testamento, della Legge e della paura; L'età del Figlio: il tempo del Nuovo Testamento, della Grazia, legato però ancora alla gerarchia ecclesiastica; L'età dello Spirito: un futuro imminente, senza istituzioni oppressive, nel quale l'umanità potrà vivere in piena libertà spirituale, fratellanza e conoscenza diretta di Dio senza bisogno di autorità esterne. Quest'ultima si configura, a tutti gli effetti, come una sorta di utopia escatologica, nella quale viene meno la distinzione fra il clero e i laici all'insegna di una comunità basata sull'uguaglianza (McGinn, 1990). Ed è proprio questa «fede escatologica nel regno venturo» ad aver sbarrato «tutti i sentieri che portano alle città utopiche» (Baldini, 1996, p. 45). Estremamente esemplificativo è in tal senso questo passaggio di Mannheim:

> In ogni periodo della storia vi sono state idee trascendenti l'ordine esistente, ma esse non assolvevano la funzione di utopie: esse costituivano piuttosto, nella misura in cui erano armoniosamente e organicamente integrate con la visione prevalente nell'epoca e non suggerivano possibilità rivoluzionarie, le ideologie più adeguate del periodo. Finché l'ordine medievale, organizzato su basi clericali e feudali, fu capace di situare il suo paradiso fuori della società, in una sfera sovramondana che trascendeva la storia e attenuava le sue punte rivoluzionarie, l'idea del paradiso rimase ancora un elemento essenziale della società medievale (1929/1972, p. 195).

Il cambio di passo nel Rinascimento è, in tal senso, radicale. Epoca d'oro delle utopie ma anche, come ammonisce Michele Ciliberto (2005), del disincanto, il Rinascimento è stato teatro non solo delle meraviglie del progresso, ma anche di profonde crisi e sconvolgimenti politici. Ne è testimonianza la vastissima, e straordinaria, produzione letteraria italiana – si pensi a Machiavelli, Giordano Bruno e Guicciardini, solo per dirne alcuni – che nulla aveva a che fare con la sfera valoriale dell'Umanesimo. Le opere di questi grandi autori, segnala ancora Ciliberto, sono state anzi votate al disincanto, e quasi sempre improntate sul carattere tragico della vita umana. Si assiste, in tal senso, alla forte diffusione di motivi profetici e apocalittici, testimonianza terrena di quella presenza divina che smonta, di fatto, la credenza comune che ha visto per lungo tempo il Rinascimento come un'epoca mondana (Michelet, 2016).[5] Con alle spalle il Medioevo e

[5] Opera originariamente pubblicata nel 1855 (settimo volume della Histoire de France); edizione italiana a cura di L. Perini, Firenze University Press, 2016.

dinanzi la modernità, la parabola rinascimentale si inserisce in un orizzonte caratterizzato da mutamenti sistemici e sconvolgimenti di portata epocale, capaci di ridefinire radicalmente gli assetti sociali, culturali e politici del tempo. In questo scenario, eventi quali la scoperta del Nuovo Mondo (1492), la progressiva espansione dell'Impero Ottomano, la frattura della Riforma Protestante e la genesi degli Stati moderni concorsero a scardinare l'ordine preesistente, proiettando l'esperienza umana verso le soglie della modernità. In questo quadro assume una centralità crescente il tema della *renovatio*, espressione della necessità di prefigurare un «nuovo mondo» capace di superare le crisi che attanagliavano la realtà coeva. La figura che, più di ogni altra, ha incarnato tale istanza è Sir Thomas More. Statista di alto profilo, umanista e intellettuale poliedrico, egli è divenuto – in virtù della sua opera e della sua stessa parabola biografica – il padre dell'utopia moderna, nonché l'artefice e fautore del concetto stesso. Della sua vita tantissimi sarebbero gli aspetti da mettere in evidenza, come testimoniato dalla biografia più intima e più bella – nonché la più antica – redatta dal genero William Roper (Faro, 2023). Uomo «dalle singolari virtù» e dalla coscienza «più pura e candida della più candida neve», Sir Thomas More scrisse il suo *libellus* durante la sua attività come ambasciatore per conto di Re Enrico VIII (Roper, 2023, p. 20).[6] La sua celebre opera *Libellus vere aureus, nec minus salutaris quam festivus de optimo rei publicae statu, deque nova insula Utopia* – tradotto in italiano come *L'Utopia o la forma migliore di Repubblica* – venne realizzata fra il 1515 e il 1516, anno in cui vide ufficialmente la luce a Louvain (Hexter, 1976). Redatta originariamente in latino, bisognerà attendere il 1551 per fruire della prima traduzione inglese realizzata ad opera di Ralph Robinson (*ivi*). More, che scrisse dapprima il secondo dei due volumi di cui si compone l'opera, si trovava in viaggio ad Anversa per ragioni diplomatiche quando il testo vide la luce per la prima volta. Le sue abilità diplomatiche erano divenute talmente note che l'intera categoria dei mercanti inglesi in Belgio chiese a gran voce alla Corona che i loro interessi fossero rappresentati esclusivamente da More. Il successo dell'impresa fu tale che il Re volle fortemente che quest'ultimo entrasse a far parte del suo governo.[7] Nella prima parte dell'opera – ispirata dalle *Leggi* ancora più che dalla *Repubblica* di Platone – More sviluppa una critica serrata dei mali che affliggono l'Inghilterra del suo tempo, da lui individuati nel diffondersi del vagabondaggio, dei furti e della corruzione. Questi fenomeni, a detta dell'autore, sono riconducibili all'oziosità di una classe nobiliare che prospera in modo indiscriminato sulla miseria altrui. Ad aggravare la situazione, secondo l'intellettuale, è l'affermarsi di un diritto penale feroce, il quale non fa altro che acuire il

[6] La *Vita di Sir Thomas More* di William Roper conobbe una prima edizione a stampa a Parigi nel 1626. La citazione fa riferimento alla traduzione italiana edita da Ares nel 2023.

[7] In quell'occasione lo studioso fu ospitato da Pietro Gilles, umanista discepolo di Erasmo da Rotterdam. La centralità del filosofo olandese nella parabola intellettuale e personale di Thomas More emerge con particolare nitidezza nel carteggio raccolto in «Più di metà dell'anima mia». Corrispondenza (a cura di G. Gangale), che documenta la profondità di un legame radicato in una comune sensibilità umanistica e visione del mondo. Tale affinità trova ulteriore conferma nei Ritratti di Thomas More, in cui Matteo Perrini definisce il loro rapporto come una «simpatia totale», sottolineando come More ed Erasmo, alimentati dalle medesime fonti ideali, siano rimasti nella storia come «la coppia più affiatata e insieme di più alto profilo dell'età moderna».

divario fra il lusso sfrenato dei pochi e la povertà dilagante dei molti (Ruyer, 1987). Il libro, in tal senso, va ad assumere i connotati di una indagine sociologica che ritrae un paese all'alba di una serie di profondi stravolgimenti che influenzeranno, peraltro, in modo significativo la vita di More.[8] L'autore è particolarmente attento – sempre in un'ottica sociologica – ad analizzare sia nel primo che nel secondo volume il tema del lavoro. In questa sezione More insiste, ad esempio, sulle conseguenze dell'allevamento intensivo di pecore, sviluppatosi in seguito al vertiginoso aumento della domanda di lana agli inizi del Cinquecento. Tale processo comportò un grave danno alle colture cerealicole e, soprattutto, ebbe effetti devastanti sulla popolazione contadina, la quale venne espulsa dalle proprie terre ritrovandosi priva di mezzi di sussistenza. Nella seconda parte More tenta invece di delineare un possibile rimedio ai mali del suo tempo attraverso l'elaborazione di una serie di istituzioni utopiche. Attraverso di esse, segnala Ruyer, «l'uguaglianza viene radicalmente instaurata […] attraverso la proprietà collettiva», la pena di morte per il furto «viene sostituita da un diritto penale più umano» e vengono meno tanto la classe nobiliare quanto una politica estera dispendiosa e priva di reale utilità (p. 147). La ferma opposizione alla pena capitale è affidata alla voce di Itlodeo, il quale denuncia l'intrinseca sproporzione di tale sanzione, specialmente laddove applicata a reati di natura patrimoniale, quali il furto, indotti da condizioni di indigenza e necessità.[9] L'architettura narrativa del *Libellus* approda alla rappresentazione di Utopia quale spazio paradigmatico per l'attuazione della felicità sociale. Il tramite di tale svelamento è Raffaele Itlodeo, il «filosofo viaggiatore» che documenta le istituzioni dell'isola istituita dal re Utopo. La genesi stessa di questo territorio risiede in un atto di radicale volontà politica e ingegneristica: la rescissione dell'istmo che originariamente congiungeva la penisola al continente. Attraverso lo scavo di un canale, il sovrano ne sancì l'isolamento geografico, presupposto indispensabile per la preservazione di un ordinamento etico e sociale impermeabile alle corruzioni esterne. Proprio il tema dell'isolamento risulta centrale ed emerge con assoluta chiarezza tanto nella descrizione della popolazione quanto nella conformazione geografica dell'isola. L'atollo è infatti circondato da scogli impervi, al punto da essere difficile per gli stessi abitanti approdare senza incappare in qualche problematica causata dal fondale. Utopia è suddivisa in cinquantaquattro città – tante quante le contee inglesi – tutte perfettamente identiche tra loro. Al centro di ciascuna si trova il mercato, mentre gli ospedali sono collocati nelle zone periferiche, così da garantire la tranquillità dei cittadini ed evitare problemi di salubrità. La proprietà privata

[8] Fra questi l'*Act of supremacy* del 1534, con cui Enrico VIII sancì la rottura definitiva con Roma divenendo il capo supremo della Chiesa anglicana (e che, peraltro, fu la causa per la quale More venne condannato a morte).

[9] Si dovrà attendere una lunga evoluzione del sistema sanzionatorio affinché le istanze morali sollevate da More nel XVI secolo trovassero una traduzione normativa definitiva: se l'ultima esecuzione capitale per il reato di furto in Inghilterra risale al 1836, l'abolizione integrale della pena di morte nell'ordinamento britannico si è perfezionata soltanto nel 1998. Tale dato storico evidenzia la radicale lungimiranza della critica moreana nei confronti della sproporzione sanzionatoria propria del «diritto penale feroce» della modernità nascente.

è abolita e i beni sono detenuti in comune. La fiducia di More nei confronti dell'umanità emerge in modo lampante: tutto ciò che è prodotto dal lavoro comune viene riposto in magazzini che sono a disposizione di tutti, rigorosamente non sorvegliati e da cui ciascuno può dunque rifornirsi come vuole. Sono gli anziani ad assicurare la stabilità della famiglia, la quale viene articolata in vasti nuclei. Tutti lavorano, ma lavorano poco: non più di 6 ore al giorno. L'assenza di proprietà privata comporta come primaria conseguenza il fatto che tutti gli abitanti di tutte le cinquantaquattro città possano disporre a loro piacimento di un ampio margine di tempo libero, da dedicare alle attività per le quali ciascuno mostra maggiore inclinazione. La condivisione dei beni, inoltre, garantisce che nessuno patisca la fame, poiché le risorse sono distribuite in modo egualitario. Quando i prodotti sono sufficienti per sfamare tutti, la produzione si ferma: lo scopo, in Utopia, non è produrre in eccedenza, ma fornire solo il necessario per il benessere dei suoi cittadini, in modo tale che essi possano avere a propria disposizione tutto il tempo per coltivare il proprio spirito e le proprie passioni. In questo contesto, ovviamente, il lusso e gli agi una rivolta riservati ai nobili oziosi non sono che un lontano ricordo, ed anche l'abbigliamento ha la funzione sociale di equiparare ciascuno sullo stesso livello (gli abiti, ad esempio, sono uguali e vengono cambiati ogni due anni). In tale contesto non esiste la guerra né tutti i mestieri legati ad essa. Si combatte solo quando la propria terra è in pericolo a causa di possibili attacchi. Un rilievo particolarmente significativo è assunto dallo statuto epistemologico che More assegna alla scienza all'interno della compagine utopica. Essa viene interpretata come il fondamento razionale del progetto sociale, costantemente promossa da un ordinamento che intende valorizzare la tensione euristica e la naturale curiosità speculativa degli individui quale strumento imprescindibile di elevazione civile. Il nesso tra progresso civile e avanzamento scientifico si configura in Utopia come un legame indissolubile, al punto che l'autore ne anticipa e risolve le potenziali implicazioni sistemiche. Sotto il profilo delle conoscenze, gli Utopiani avrebbero eguagliato i vertici raggiunti dall'antichità classica nelle discipline del *quadrivio* – musica, matematica e geometria – conseguendo al contempo risultati straordinari in ambiti quali l'astronomia. Coerentemente con tale centralità del sapere, l'ordinamento sociale garantisce alla classe degli eruditi il necessario *otium* intellettuale, dispensandoli dalle incombenze manuali affinché possano dedicarsi interamente alla speculazione. Una prerogativa, questa, estesa anche agli studiosi stranieri, a conferma di una visione cosmopolita della circolazione del sapere. Infine, l'equilibrio della compagine sociale non necessita di un dirigismo demografico coercitivo: l'Isola si affida a processi spontanei di compensazione e a una logica di solidarietà distributiva, in cui le eccedenze, in ogni ambito della vita, fluiscono naturalmente verso laddove sussista una carenza. Per quanto concerne la religione essa assume una forma 'naturale', non avendo vissuto gli Utopiani la rivelazione del cristianesimo *tout court*. Essi, tuttavia, ne hanno ad ogni modo assimilato una sua versione per così dire più purificata – o umanista – agli antipodi di quella luteranense. Si manifesta, così, una forma di deismo provvidenzialista e non superstizioso, il quale non

aspira a identificare l'avvento di un salvatore[10] (Ruyer, 1987). È proprio l'impostazione religiosa dell'opera uno degli aspetti sui quali gli interpreti si sono maggiormente concentrati. Maurilio Adriani, ad esempio, ritiene che *Utopia* costituisca a tutti gli effetti il segno dell'inizio della «crisi del cristianesimo», nella misura in cui l'assetto dell'isola risulta modellato su una forma di religione naturale (1961, p. 94). Altri studiosi, al contrario, vedono in More l'incarnazione dell'«ideale di impegno civile dell'umanista cristiano» (Wegemer, 1990, p. 303). Ed è proprio questo nodo interpretativo uno dei più complessi dell'opera di More. Per quanto concerne il ruolo assegnato alla religione all'interno della Città ideale, una parte della critica ha ritenuto che la sfera spirituale degli Utopiani non riflettesse, effettivamente, quella dell'autore, collocando così in modo deliberato l'isola al di fuori del cristianesimo storico. In tale prospettiva More avrebbe scelto per Utopia ciò che, dal suo punto di vista, rappresentava la forma più alta di religiosità possibile *dopo* il cristianesimo, spiegando così la divergenza tra la tolleranza religiosa degli abitanti dell'isola e l'ortodossia cattolica del suo creatore (Trousson, 1999). Tuttavia, come osserva Trousson, una simile lettura rischia di trascurare una motivazione più profonda, che non dipende tanto dalle convinzioni personali di More quanto dalla logica interna del genere utopico. In ogni utopia, infatti, la Città, la sua organizzazione e il suo divenire terreno costituiscono l'elemento centrale: essa è una costruzione eminentemente umana, fondata sulla fiducia nella capacità dell'uomo di salvare sé stesso attraverso l'ordinamento sociale, e non mediante il ricorso a una grazia trascendente. Non è un caso che le utopie esplicitamente cristiane siano rare all'interno di un genere che, per sua stessa essenza, tende a divinizzare l'impresa umana. Il problema della religione in Utopia si configura, dunque, come una questione strutturale: in un universo radicalmente antropocentrico e orientato alla perfezione dell'ordine politico e sociale, quale spazio può essere concesso alla trascendenza? Trousson richiama, a tal proposito, gli studi di Wilfried Decoo (1974), il quale ha analizzato numerose utopie inglesi e francesi, da More a Morris, giungendo alla conclusione che la presenza stessa della religione in utopia segnali l'incapacità della Città ideale di bastare pienamente a sé stessa, rivelando il permanere di un bisogno metafisico che l'utopia non riesce del tutto a estinguere. Eppure, osserva ancora Trousson, questa interpretazione non esaurisce la questione. Se da un lato gli universi utopici sono notoriamente caratterizzati da un forte dirigismo politico e sociale, dall'altro essi mostrano spesso una sorprendente tolleranza in materia religiosa. Mentre l'uniformità e l'ortodossia sono rigorosamente imposte nell'organizzazione politica ed economica, la religione costituisce una significativa eccezione: pluralismo delle coscienze, rifiuto delle Chiese istituzionali e atteggiamento deista ricorrono con notevole continuità, ben prima dell'utopia illuministica. Questa tolleranza non nasce da un'indifferenza verso la religione, ma da una lucida consapevolezza del suo potenziale conflittuale. L'utopia riconosce infatti l'utilità della religione come cemento sociale, ma rifiuta ogni forma di istituzione ecclesiastica che possa porsi come organizzazione concorrente rispetto alla Città. Una religione strutturata,

[10] D'altronde per la stessa ragione per la quale in Utopia non vi è alcuna morale eroica.

dotata di dogmi e gerarchie, rischierebbe di costringere l'individuo a una scelta di appartenenza alternativa – tra Dio e la Città – incompatibile con la coesione utopica. Per questo motivo, come mostra l'episodio del convertito cristiano in *Utopia*, non è l'eresia a essere punita, bensì la perturbazione dell'ordine civile (*ivi*). Ne consegue che l'utopia non elimina il religioso, ma lo trasforma. Essa sostituisce alla trascendenza una forma di religione civile, non teologica ma sociale, integrata nella costituzione dello Stato. L'intolleranza teologica lascia il posto a un'intolleranza di tipo civile: ciò che viene sanzionato non è l'empietà, bensì l'insociabilità. Il bisogno metafisico viene così recuperato e canalizzato al servizio della Città, attraverso rituali, cerimonie e pratiche collettive che rafforzano il senso di appartenenza. In questa prospettiva estrema, l'utopia tende a farsi essa stessa religione. Come osserva Trousson, in autori come Cabet o Zamiatine è la teoria della vita sociale a diventare la vera metafisica dell'utopia: non è più Dio a fondare la Città, ma la Città a farsi oggetto di una forma di auto-adorazione collettiva. La fede in un Dio trascendente si dissolve in una religiosità vaga, mentre si rafforza una fede laicizzata e temporale nella comunità politica, elevata a fine ultimo dell'esistenza umana. È proprio questa ambiguità a spiegare l'apparente contraddizione tra la tolleranza religiosa dell'utopia e il suo rigido controllo sociale. L'utopia non è teocratica, ma, per usare l'espressione di Trousson, *teandrica:* Dio si fa uomo affinché il sociale possa farsi religione. In tal senso, l'*Utopia* di More fissa in modo esemplare una delle caratteristiche più durature del genere, mostrando come il divino, lungi dall'essere espulso, venga riassorbito e riplasmato all'interno dell'ordine civile. Emerge con assoluta evidenza, coerentemente con l'intero impianto dell'opera, il principio della tolleranza religiosa. Tale istanza trova riscontro nell'intero capitolo *De religionibus utopiensium*, nel quale More effettua una disamina estremamente analitica e puntuale del vissuto religioso degli Utopiani. La dimensione spirituale non viene qui intesa come una «configurazione sociale ideale e priva di problemi», bensì come «una strada quantomeno percorribile», capace di «armonizzare differenti concezioni dottrinali senza inefficaci riduzionismi o offensivi disconoscimenti sul piano pratico» (Arrigo, 2023, p. 28). L'opera in sé, ad ogni modo, ha generato un enorme interesse fin dalla data della sua pubblicazione. *Utopia*, infatti, si configura a tutti gli effetti come la pietra miliare nel definire tanto il genere letterario quanto il neologismo stesso. Essa, con la sua struttura che spazia «dal dialogo conviviale a quello satirico» che rimanda a Platone e Luciano, dalle «relazioni di scoperte geografiche» di cui «è evidente la mimesi nelle pagine dove si racconta la partecipazione di Raphael alla spedizione di Vespucci» ai «viaggi immaginari» si colloca nella storia come un'opera senza precedenti (Petrucciani, 1983, p. 21). Secondo Luigi Firpo (1979), *Utopia* rientra in quella tipologia di opere che hanno esercitato un'influenza duratura e concreta sulla storia del pensiero e della società. In virtù della densità teorica e della sua vasta risonanza storica, l'opera di More è stata inevitabilmente oggetto di una complessa stratificazione ermeneutica, venendo indagata, nel corso dei secoli, attraverso una serie di prospettive critiche estremamente eterogenee. La figura di Moro, innanzitutto, ha suscitato differenti reazioni, spaziando da coloro che lo ha etichettato come interprete precursore delle istanze comuniste – come i marxisti –

a coloro i quali lo hanno ritenuto interprete e sostenitore del progetto imperiale britannico – come gli storicisti tedeschi – chi, ancora, come espressione di una cultura politica liberale e chi, infine, come sociologo di matrice cristiana (Baldini, 1996). Un orientamento analogo è espresso da Bertrand Russell (1945/1967), il quale considera l'Utopia un'opera di stampo marcatamente liberale. Tale matrice emerge chiaramente nell'analisi di temi quali la guerra e la tolleranza religiosa, ma trova espressione anche nell'inedita critica di More alla caccia – e più in generale all'uccisione degli animali – e nella proposta di una legislazione penale significativamente più mite rispetto a quella coeva. Per Hexter (1976) «il discorso utopico» è il prodotto di «un'umanista cristiano dotato in modo unico di uno sguardo e di una mente da statista», nonché di «una vasta esperienza mondana e di una coscienza di rara sensibilità», che vedeva «il peccato dell'orgoglio come il cancro dello Stato» (p. 78). Morton (1969), invece, osserva come il *libellus* non sia soltanto una fantasia letteraria, ma un momento decisivo nello sviluppo del pensiero sociale inglese. *Utopia* diventa infatti un riferimento costante per la tradizione utopica successiva e, soprattutto, un punto di snodo verso il socialismo moderno. Morton sottolinea che il sogno di questa Città ideale ha contribuito in modo decisivo alla formazione della concezione di socialismo, la quale non è più una costruzione immaginaria e fittizia, ma una vera e propria realtà storica in crescita. Il testo, dunque, pur essendo collocato in un contesto strettamente umanistico, getta di fatto le basi per lo sviluppo di quella corrente che sarà il socialismo scientifico, fungendo da stella polare lungo tutto il percorso che conduce dalla critica della società contemporanea alla fattuale formulazione di un progetto politico concreto. Anche Pareto, come evidenzia Ruyer (1987), nei suoi *Sistemi socialisti* colloca l'opera all'interno dei sistemi scientifici veri e propri. Questo ha comportato, come accadde per Platone, che venissero sollevate una serie di critiche da parte di alcuni autori che hanno tacciato *Utopia* – e le opere a cui ad essa si sarebbero poi ispirate in seguito – di totalitarismo. A tal proposito Baczko (1981) ha argomentato:

> L'utopia, in questa prospettiva, è l'anticipazione dell'universo totalitario, se non addirittura dell'universo dei campi di concentramento. Così la formula viene trovata alla svelta: l'utopia è il gulag. E allora ci si è messi febbrilmente a cercare nel libellus aureus di Moro o nei falansteri di Fourier la prefigurazione del gulag. La messa sotto accusa dell'utopia, o addirittura la sua condanna a morte, è stata formulata in maniera non meno semplice che sbrigativa (p. 902)

Per Cosimo Quarta (1991), una simile ricezione sarebbe imputabile a un utilizzo distorto del concetto di utopia, ovvero all'aver «esteso cioè arbitrariamente tale concetto a fenomeni aberranti come il fascismo, il nazismo, lo stalinismo» (p. 316). Al netto delle singole interpretazioni dell'opera di More fin qui sinteticamente richiamate, un punto fermo è delineato da Trousson (1999), il quale osserva che:

> la stessa diversità delle interpretazioni mette sufficientemente in evidenza l'interesse verso un'opera in cui si ritrova la complessità dello stesso More, con il suo triplice attaccamento al passato (rispetto per Roma e fedeltà alla Chiesa), al presente (conoscenza degli affari e consapevolezza dei problemi sociali) e al futuro (visione umanista dell'uomo). Si è concordi,

per lo meno, nel riconoscere che More ha fissato, per lungo tempo, le caratteristiche ambigue dell'utopia (p. 52).

Emerge, dunque, con straordinaria lucidità l'enorme eredità di Thomas More, la cui opera ha assunto la funzione di un vero e proprio spartiacque, inaugurando la più fortunata, o per lo meno una delle più floride, stagioni del pensiero utopico.

1.3.1 *Utopia* come eredità e progetto: il Rinascimento e la città ideale

Come anticipato, il Rinascimento si configura come una stagione straordinariamente feconda di utopie, elaborate in risposta a una società proiettata verso la modernità, ma allo stesso tempo ancora incerta nella piena comprensione di sé. Questo sentimento di tensione tra l'eredità di un passato prossimo e l'apertura verso il nuovo attraversa come un *fil rouge* l'intero immaginario rinascimentale, trovando sintomatica espressione non solo nella letteratura e nella filosofia, ma anche nelle arti figurative e nell'organizzazione simbolica dello spazio, e dunque nell'urbanistica. Ciò è dovuto al fatto che l'utopia non si propone come un semplice stile narrativo, ma come un vero e proprio dispositivo critico, attraverso il quale ripensare il presente mettendone in discussione gerarchie, paradigmi, saperi e istituzioni. Questa particolare funzione dell'utopia va intensificandosi durante il Rinascimento in ragione del profondo mutamento antropologico e cosmologico che attraversa il pensiero dell'epoca. Non si tratta, infatti, di un mero ritorno ai fasti dell'antichità, ma di una profonda riconfigurazione del rapporto fra uomo, natura e l'ordine politico. La *Città del Sole* di Campanella si colloca all'interno di questo orizzonte, rappresentando uno degli esiti più compiuti e radicali dell'utopismo tardo-rinascimentale. L'opera viene concepita agli inizi del Seicento, anni durante i quali l'Europa viene travolta da profondi sconvolgimenti socioeconomici, quali l'inizio della Guerra dei Trent'anni, la frattura dell'unità cristiana e l'affermazione degli Stati Moderni, ma anche da un'intensa fioritura scientifica e artistica. Frate domenicano di origini calabresi, Tommaso Campanella nacque nel piccolo borgo di Stilo, un territorio all'epoca taglieggiato dai feudatari, «mal difeso da esigui presidi spagnoli» e «saccheggiato periodicamente dalle scorrerie dei barbareschi e dei Turchi» (Firpo, 2008, p. IX). Alle drammatiche condizioni della sua terra d'origine si sommarono le ristrettezze economiche familiari. Figlio di un modesto ciabattino che, a prezzo di grandi sacrifici, riuscì a garantirgli un'istruzione, Campanella decise in giovanissima età di prendere i voti, vestendo così «il saio bianco dei vigilanti "cani del signore"». Tale scelta non fu dettata da una reale vocazione religiosa, quanto piuttosto dal desiderio di sottrarsi alla precarietà e alla marginalità sociale in cui versava (ivi, p. X). Fin dai primi anni di formazione emerse il suo temperamento audace e insofferente, ben evidenziato dalla pubblicazione della *Philosophia sensibus demonstrata* (1589), testo con cui si schierò apertamente in difesa di Telesio. Quest'ultimo, sostenitore di una concezione della fisica interamente naturalistica, si poneva in netto contrasto con l'aristotelismo allora dominante nelle scuole, orientamento al quale la formazione di Campanella avrebbe dovuto conformarsi. La rottura con la scolastica dominante, l'attrazione per un sapere universale fondato sull'esperienza e sulla natura e la precoce

aspirazione a un rinnovamento integrale dell'ordine civile ed ecclesiastico esposero ben presto Tommaso Campanella alla repressione inquisitoriale. I lunghi anni di processi, torture e detenzione non soffocarono tuttavia la sua attività speculativa, anzi. Questi eventi spinsero al limite il suo orizzonte teorico ad ampliarsi, come dimostrato dall'eclatante congiura che ordì ai danni degli spagnoli, nel tentativo di liberare la Calabria dalla loro dominazione (Servier, 2002). La dura persecuzione che ne seguì, culminata nella simulazione della follia per sottrarsi alla condanna capitale, costrinse Campanella a rinunciare all'azione politica diretta e a orientare le proprie energie verso l'elaborazione teorica. È proprio nella condizione estrema vissuta nei castelli napoletani che Campanella – tra il 1602 e il 1603 – elabora *La città del Sole*, concepita come risposta teorica e profetica alla crisi del proprio tempo, opera che verrà poi pubblicata nel 1623 all'interno di un più ampio e rilevante trattato filosofico (*ivi*). Il testo, strutturato in forma di dialogo poetico secondo un modello caro alla tradizione antica, narra l'avventura del capitano di un vascello genovese il quale, dopo essere approdato a Taprobane, giunge a visitare una misteriosa città. Quest'ultima sorge su di una collina ed è composta da sette cerchi concentrici che riportano il nome dei sette pianeti. Il viaggiatore si reca così su una sommità ove si trova un maestoso tempio la cui cupola rappresenta il cielo stellato. Esso è consacrato al Sole, detto anche Metafisico, nonché il nome del re-sacerdote a capo della città, a cui sono affiancati tre principi: *Pon* (Potenza), *Mor* (Amore) e *Sin* (Sapienza). Pon si occupa della difesa della città, e dunque delle arti militari e della guerra; Mor veglia la questione dei rapporti sessuali (i quali sono regolati in modo rigido), ma anche sull'agricoltura, la salute e il vestiario, e Sin dell'istruzione, dei mestieri e dello sviluppo delle scienze in generale, assistito da una serie di aiutanti, ciascuno formato sulle varie diramazioni del sapere umano. Già dall'analisi dell'ordinamento politico descritto nell'opera emergono con chiarezza i riferimenti al concetto di Dio, facendo emergere parallelamente il tema cosmologico, il quale diverrà elemento centrale all'interno dell'intero impianto di pensiero campanelliano. Tale orientamento è ulteriormente confermato dal fatto che, all'interno dei manoscritti redatti in lingua italiana, il Sole venga rappresentato attraverso il suo simbolo astrologico di riferimento, segno di una visione in cui dimensione religiosa e cosmica risultano strettamente intrecciate (Baldini, 1996). Per Campanella la proprietà privata è la ragione scatenante tutti i conflitti fra gli uomini, ed è per tale ragione che nella sua *Città del Sole* regna in tutti i settori il comunismo.[11] Gli uomini hanno pari accesso a ogni bene o servizio, e ogni quartiere è dotato ugualmente di granai e cucine. Tutto è in comune, anche i figli, che così come gli utopiani vengono cresciuti insieme. Sulla procreazione, come anticipato, vigono rigide regole: le donne non possono generare figli prima dei diciannove anni, gli uomini dei venti; a regolare gli incontri devono essere medici e astrologi perché la riproduzione deve essere di competenza della Repubblica. Una volta raggiunti i due anni i bambini saranno poi cresciuti insieme e dovranno imparare tutte le scienze e le arti. Quest'ultimo aspetto è

[11] Il tema della comunione dei beni – spesso estesa, nelle formulazioni utopiche classiche, anche alla sfera familiare e affettiva – rappresenta un elemento ricorrente in gran parte della letteratura utopica compresa tra il XVI e il XIX secolo.

particolarmente rilevante: come evidenziato da Baldini, infatti, Campanella «nel costruire la sua società perfetta […] non parte dalla riforma politica, ma da quella riforma che più gli sta a cuore: la riforma dell'eduzione» (p. 55). I Solari, infatti, già dai tre anni vengono immessi all'interno di un percorso educativo che durerà per tutta la loro esistenza. All'acquisizione delle competenze manuali si lega intimamente la peculiare organizzazione del lavoro. Su questo fronte, il filosofo calabrese fa un ulteriore passo in avanti rispetto a More, riducendo l'impegno lavorativo dei cittadini a sole quattro ore giornaliere. Tale assetto temporale garantisce a ciascun individuo, in modo rigorosamente egualitario, il tempo per dedicarsi ad altre attività quali la lettura, la preghiera, l'arte e l'esercizio fisico, concretizzando a tutti gli effetti quel modello di "educazione permanente" precedentemente richiamato (Baldini, 2012, p. 5). Per quanto concerne la religione, invece, i Solari non sono descritti come cristiani, ma neanche come dediti a una religione di tipo naturalistico – primitivo. In qualche modo si tratta, come chiarisce ancora una volta Baldini, di una vera e propria forma di religione di Stato, dal momento che l'autorità religiosa coincide pienamente con quella politica. Analogamente a quanto avvenuto per l'opera di More, anche quella di Campanella è stata oggetto di interpretazioni molteplici e talvolta divergenti. Un elemento che emerge con evidenza è la sua stretta vicinanza, tanto sul piano tematico quanto su quello strutturale, ai modelli di Platone e di More, come testimonia, tra gli altri aspetti, il ricorrere del motivo della simmetria.[12] Se da un lato Ruyer propone una lettura sostanzialmente positiva dell'opera di Campanella, pur riconoscendone le evidenti affinità con gli autori precedenti, definendolo come «sconcertante e complesso» e ritenendo che non possa essere interpretato come «un comunista nel senso moderno, né ateo, né deista […] è forse meno un eterodosso che un conciliatore… frainteso» (pp. 63–64), dall'altro lato emerge una posizione decisamente più critica in Mumford (2017). Secondo quest'ultimo, infatti, una volta eliminati gli elementi chiaramente derivati dai suoi predecessori, nell'opera campanelliana rimarrebbe ben poco di realmente originale. *La Città del Sole* può, ad ogni modo, essere letta come il compimento di un'intera stagione dell'utopia: essa chiude idealmente il ciclo umanistico-rinascimentale, mostrando fino a che punto sia possibile spingere l'idea di un ordine razionale integralmente progettato. Al tempo stesso, proprio tale chiusura apre implicitamente nuovi interrogativi, destinati a emergere con forza nel secolo successivo.

1.4 Il Seicento: l'utopia tra scienza e ingegneria sociale

A differenza della stagione precedente, il Seicento non può indubbiamente considerarsi come un secolo prolifico per il pensiero utopico (e *utopista*, come distinguerebbe a ben guardare Cioranescu). Se infatti nel Rinascimento l'utopia nasceva da un intrecciarsi di umanesimo, religione, cosmologia e progetto politico, nel nuovo secolo essa va a confrontarsi con un mutamento radicale dei saperi. La rivoluzione

[12] Secondo Ruyer (1987) nell'opera di Campanella sarebbero evidenti le influenze di Platone e More, ma anche del suo percorso monastico. Nell'ambito urbanistico, invece, è presente l'influenza di Erodoto.

scientifica, la crisi delle metafisiche tradizionali, il definitivo consolidarsi degli Stati Moderni e le guerre di religione ridefiniscono, inevitabilmente, le condizioni di possibilità del pensiero utopico. Il panorama letterario e filosofico del Seicento permette di distinguere tra opere di matrice realistica e testi in cui «l'elemento romanzesco è ipersviluppato», sino a giungere a scritti che si configurano più come programmi politici piuttosto che come utopie propriamente dette (Baldini, 1996, pp. 61–62). Se le prime decadi del secolo sono dominate dalla produzione inglese – prevalentemente orientata verso le cosiddette 'utopie-programma' secondo la definizione di Cioranescu (1972) – a partire dagli anni Sessanta si afferma una significativa tradizione francese. Tuttavia, per autori come Ruyer, tali contributi non risultano strettamente assimilabili al genere utopico, mancandone sia negli obiettivi sia nella forma. In questo articolato contesto di passaggio, prima di giungere alla *Nuova Atlantide* di Francis Bacon – indubbiamente la grande utopia del secolo – è necessario analizzare un'opera che ne ha preparato il terreno concettuale: *Christianopolis* di Johann Valentin Andreae (1619). Come evidenziato da Lewis Mumford (2017), Andreae è una figura ambivalente: da un lato umanista, viaggiatore e riformatore sociale, ma dall'altro predicatore protestante incline a frequenti digressioni teologiche. Questa duplicità – che attraversa l'intera opera – rappresenta, d'altronde, un chiaro segno dei tempi, e trova nell'utopia una forma privilegiata di espressione. Essa appare, infatti, costantemente sospesa tra due poli: da un lato, la costruzione di un progetto razionale di organizzazione sociale, e dall'altro l'esercizio di una funzione di edificazione morale e religiosa. In tale prospettiva, l'opera si colloca in una posizione di transizione, poiché anticipa una serie di questioni centrali della modernità, in particolare per quanto riguarda i temi legati alla dimensione urbana. La città cristiana, in tal senso, non è una metafora morale, ma un vero e proprio organismo funzionale, che Andreae pensa con l'obiettivo di garantire la coesione sociale, la formazione, la sicurezza e l'efficienza produttiva. Quest'ultima è particolarmente rilevante in *Christianopolis*, nella quale l'autore prevede una netta distinzione fra le funzioni urbane e la distribuzione delle attività sia agricole che artigianali, anticipando di fatto criteri funzionali che ritroveremo più tardi nell'urbanistica moderna e, persino, nei modelli del Novecento. Se da un lato Andreae guarda alle città ideali del Rinascimento – con le sue forme geometriche regolari, l'orientamento basato sui punti cardinali, la decisione di porre al centro gli edifici simbolici come fatto da More e Campanella – egli li rielabora in un'ottica più pragmatica. Gli edifici, infatti, sono disposti secondo criteri rigorosamente logici. Come anticipato, l'assetto urbano risponde a un ordine razionale anziché cosmologico, con l'obiettivo di strutturare una vita collettiva governata da princìpi organizzativi moderni, superando così l'ideale di armonia universale tipico dei modelli precedenti. Un elemento che qui ci interessa porre in evidenza è il ruolo attribuito alla scienza e alla tecnica, vero elemento di discontinuità con il secolo precedente. In *Christianopolis*, infatti, vige una concezione lavorativa basata sulla formazione scientifica e su una analisi dei processi produttivi che potremmo definire di tipo empirico. Gli artigiani, ad esempio, non sono semplici manovali, ma persone istruite e dunque capaci di comprendere come poter, di volta in volta, migliorare le proprie tecniche. La

concezione per la quale il progresso dell'industria dipenda interamente dalle nuove conoscenze anticipa la grande questione della progressiva razionalizzazione scientifica tipica del Seicento e che ritroveremo, di fatto, in Bacon. Letta in tale prospettiva l'opera svolge la funzione di cerniera fra le utopie rinascimentali e quelle – seppur esigue – del Seicento, mantenendo sì intatta l'idea di una comunità che ha come obiettivo il bene comune, ma abbandonando, di fatto, la concezione di una totalità cosmica. Si aprono così le porte a una concezione dell'utopia come progetto orientato al miglioramento delle condizioni di vita grazie alla tecnica, tema caro alle utopie contemporanee. Questo cambio di passo ci aiuta a comprendere le condizioni in cui nasce la *Nuova Atlantide di* Francis Bacon. Personaggio illustre quanto controverso, Bacon è stato, come evidenziato da Ruyer, «agli antipodi di Campanella» (1987, p. 156; trad. mia). Di lui Trousson disse: se «Thomas More fu un santo, Campanella un martire, Francis Bacon, invece, fu un grande individuo poco stimabile e una figura affascinante in questa sua contraddizione» (1999, p. 64; trad. mia). Nato a Londra nel 1561 in una famiglia legata agli ambienti del potere politico giuridico, Francis Bacon era nipote di un potentissimo ministro.[13] Filosofo anch'egli orientato all'azione politica, fu inizialmente il favorito del conte di Essex; ciò nondimeno «non esitò a screditarlo dopo il fallimento della sua congiura», giungendo persino «a pubblicare contro il suo stesso protettore un pamphlet per il quale il potere lo ricompensò con milleduecento sterline», importo che, a ulteriore beffa, venne «prelevato dall'eredità del condannato» (*ibidem*). La sua carriera pubblica fu a dir poco velocissima: guadagnatosi le simpatie di Giacomo I d'Inghilterra incarnando la figura dell'intellettuale promotore della Monarchia assoluta, divenne nel 1616 suo consigliere privato, guardasigilli nel 1617, Lord Cancelliere nel 1618 e persino barone di Verulam lo stesso anno, quindi visconte di Saint Albans nel 1621. La sua smania di potere lo portò in disgrazia, valendogli una condanna per corruzione dalla Camera dei Lord, con una multa di quarantamila sterline, la reclusione e l'interdizione da qualsiasi pubblico ufficio. Nonostante ciò, e al di là dei tratti venali e opportunistici del suo carattere, Bacon rimase indubbiamente un convinto promotore della scienza e della rivoluzione scientifica, uno «spirito illuminato» e «animato da una profonda passione per il sapere» (*ibidem*). L'esperienza maturata in ambito politico e la sua profonda fiducia nel metodo scientifico confluirono nella *Nuova Atlantide*, la cui redazione iniziò nel 1624. Rimasta incompiuta e data alle stampe postuma nel 1627, l'opera racconta la storia di un gruppo di viaggiatori che, spinti fuori rotta da venti avversi, si ritrovano alla deriva e trascorrono mesi errando nelle acque del Pacifico. Ma il fato è dalla loro parte, e il gruppo intravedete una città «non grande, ma ben costruita, che offriva una vista piacevole sul mare» (Bacon, 2009, p. 7). Dopo un iniziale divieto di sbarco, il gruppo di esploratori viene infine accolto dagli abitanti del luogo, i quali si premurano di rifocillarli e di prestare cure agli ammalati. Soltanto nei giorni successivi i protagonisti scopriranno di essere approdati sull'isola di Bensalem e di condividere con la popolazione locale la medesima fede cristiana. La vita

[13] Nello specifico nella York House sullo Strand, «che all'epoca non era una strada ma - come dice il nome - una spiaggia affacciata sul Tamigi» (Massarenti, 2006).

degli isolani ruota tutta attorno alla casa di Salomone, nella quale sono presenti dei laboratori messi a disposizione degli scienziati, i quali collaborano fra di loro in base a una divisione del lavoro funzionale. Se Bacon non si sofferma particolarmente sulla descrizione dell'impostazione sociopolitica di Bensalem, lo fa però sullo sviluppo tecnologico dell'isola. I ricercatori bensalemiani, infatti, lavorano per la realizzazione di grandi progetti futuristici, quali caverne nelle quali è possibile allungare la vita degli individui e la cura di tutte le malattie possibili, navi che salpano sotto le acque, stanze con climi specifici, cibi e giochi d'ogni tipo, altissime torri, laghi artificiali, fabbriche di macchine, case dei profumi. Si delinea così quello che, ai nostri occhi, Baldini definisce come «il prototipo geniale di tutte le future fondazioni scientifiche e degli istituti di ricerca» (1996, p. 65). Emerge in tal modo il quadro di un'utopia di natura tecnologica – la prima del suo genere – maturata in un contesto di radicali trasformazioni come quello del XVII secolo. In quel periodo, infatti, «i cieli e la terra stavano attraversando una straordinaria trasformazione non solo nella mente, ma anche negli stessi occhi dell'uomo», il quale, grazie al tubo ottico di Galileo, era ormai in grado di contemplare «mondi lontani e possibili» (Eurich, 1967, p. 103; trad. mia). In tal senso l'utopia di Bacon era la testimonianza della convinzione che, attraverso la conoscenza scientifica, fosse possibile progredire verso il mondo utopico, e il suo fu il primo tentativo di realizzazione di «un sistema operativo per il progresso della conoscenza», nonché «la prima evidenza della specializzazione nei compiti dei lavoratori» (*ivi*, p. 217). Questo carattere scientifico della *Nuova Atlantide* gli valse una serie di critiche, quale quella di Servier, secondo cui era più una fantascienza che una vera e propria utopia. Posizione ancor più radicale quella di Mumford, che descrive Bacon mentre parla di scienza come un «costumista di corte nell'atto di descrivere le proprietà sceniche di una maschera» (2017, p. 76). L'opera del Cancelliere, ad ogni modo, possiede un'indubbia natura scientifica, e non è un caso che Ruyer l'abbia definita «profetica». La fondazione della *Royal Society*, avvenuta circa trent'anni dopo la pubblicazione della *Nuova Atlantide*, assieme al rapido sviluppo della scienza europea nella seconda metà del XVII secolo sembrano in qualche modo confermare l'intuizione baconiana circa l'avvento di una nuova era del sapere (1987, p. 158). L'istituzione di accademie scientifiche nelle principali capitali europee e la diffusione di pratiche di ricerca collettiva potrebbero essere in tal senso interpretate come una realizzazione, per lo meno parziale, del modello delineato nella Casa di Salomone. Tuttavia, osserva Ruyer, questa corrispondenza regge solo a un livello superficiale. Le accademie reali non hanno mai svolto il ruolo attribuito da Bacon alla Casa di Salomone, né la scienza moderna si è sviluppata secondo le modalità sociali e istituzionali immaginate nell'utopia bensalemita. Il lavoro scientifico effettivo si è strutturato in forme molto diverse, sia per organizzazione sia per finalità. Ruyer suggerisce però che alcuni tratti della visione baconiana potrebbero trovare una risonanza più forte nel mondo contemporaneo. Le grandi *équipe* impegnate nella ricerca strategica – come ad esempio quelle attive nel campo della fisica nucleare – ricordano più da vicino i Salomoniani che non gli scienziati delle prime accademie moderne: gruppi vincolati al segreto, depositari di conoscenze potenzialmente pericolose e responsabili di comunicarle solo parzialmente

alle autorità politiche. In questo senso, Bacon non prefigura tanto una società trasformata dalla scienza, quanto una società in cui la scienza occupa una posizione centrale, prestigiosa e protetta e gode di un primato istituzionale e simbolico (*ivi*). Come anticipato, ad ogni modo, a parte qualche eccezione particolarmente significativa come quella baconiana, il Seicento non è stato un secolo di grandi utopie. Si è ritenuta in tal senso valida la suddivisione proposta da Baldini, il quale ha individuato e selezionato nel panorama seicentesco quattro utopie degne di nota ad eccezione di quella baconiana: «l'utopia programma» di Harrington, la già citata «utopia cristiana» di Andreae, «l'utopia archeologica» di Fénelon e l'utopia «in cui prevale il meraviglioso e il fantastico» come quella di Bergerac (1996, p. 68).

1.4.1 L'*utopia programma*: l'*Oceana* di James Harrington

Nobile inglese di orientamento repubblicano, Harrington definì egli stesso la propria opera come un romanzo politico – più che un'utopia – volto a trattare in maniera sistematica la formazione degli Stati. Il testo vide la luce nel 1656, all'interno di un contesto politico e culturale, quale quello inglese, nel quale i temi della partecipazione politica, della sovranità e della proprietà erano oramai divenuti centrali. Nel clima di profonda crisi apertosi dopo la decapitazione di re Carlo I, che segnò la messa in discussione dell'ordine monarchico, Harrington elaborò un sistema di governo volto a superare tanto le derive autoritarie della monarchia assoluta quanto le possibili instabilità della democrazia diretta, offrendo una soluzione equilibrata e innovativa rispetto ai modelli tradizionali. Nel farlo, Harrington partì dal presupposto che le istituzioni politiche fossero solo delle sovrastrutture rispetto al fondamento effettivo del governo, ossia l'economia. Come evidenziato da Giuseppe Schiavone (1985), il filosofo era convinto che

> per modificare efficacemente un'organizzazione statuale occorre incidere nell'equilibrio proprietario (da lui chiamato *balance*), che costituisce il suo fondamento. Tutto il resto, l'ordinamento giuridico-istituzionale viene dopo, sta sopra la base economica; è sovrastruttura che statuisce con le leggi corrispondenti l'equilibrio in qualunque modo aggiunto (Schiavone, 1985, p. 40, come citato in Baldini, 1996, p. 68)

Oceana di James Harrington è un'opera che immagina una repubblica ideale fondata su una rigorosa distribuzione della proprietà fondiaria e su un sistema politico articolato, volto a garantire l'equilibrio tra potere e partecipazione. La sua Repubblica si fonda su una costituzione di tipo repubblicano, instaurata in seguito alla rivoluzione guidata da Olphaeus Megaletor, e prevede la separazione dei poteri, la rotazione delle cariche e un articolato meccanismo di rappresentanza, con l'obiettivo di prevenire la formazione di oligarchie e garantire la stabilità dello Stato. Olphaeus, figura che allude in realtà a Cromwell, per realizzare tale progetto affida l'elaborazione del nuovo ordinamento a cinquanta legislatori, sottoponendo successivamente la proposta costituzionale all'approvazione del popolo. Quest'ultima prevedeva un Parlamento bicamerale, composto da un Senato e da una Camera del Popolo, ciascuno con funzioni ben distinte e complementari. Il Senato, concepito come organo di esperti, ha il compito di proporre le

leggi, mentre alla Camera del Popolo spetta il potere deliberativo: essa può approvare o respingere le proposte, ma non modificarle o discuterle nel merito. Di contro, il potere esecutivo non è accentrato, bensì diffuso: esso viene esercitato da una pluralità di consigli eletti e da una giunta presente in ciascuna delle cinquanta tribù in cui è suddiviso il popolo di Oceana. Tale struttura garantisce una distribuzione dell'esecutivo sull'intero territorio nazionale, impedendo così una pericolosa concentrazione del potere. Il potere giudiziario, generalmente affidato ai magistrati, può essere esercitato, in casi speciali, direttamente dalla Camera del Popolo. Il Senato è composto da 300 membri, dei quali 100 ruotano annualmente, e vi possono accedere i cavalieri. La Camera del Popolo, invece, conta 1050 membri – 450 cavalieri e 600 fanti – con una rotazione annuale di 350. I cavalieri corrispondono ai grandi proprietari, mentre i fanti rappresentano i piccoli proprietari; salariati e nullatenenti risultano invece esclusi da ogni carica pubblica. Questa articolazione istituzionale riflette la volontà di Harrington di costruire un sistema politico capace di bilanciare competenza, rappresentanza e partecipazione, evitando derive oligarchiche e garantendo la stabilità dello Stato. Attraverso la legge agraria e la suddivisione delle ricchezze, Harrington delinea un modello di governo che si propone come alternativa concreta sia al dispotismo monarchico sia alle derive della democrazia diretta, offrendo una soluzione pragmatica alle tensioni politiche del suo tempo. *Oceana* non è dunque solo un testo utopico, ma si presenta più che altro, come già anticipato, come un progetto pragmatico, che trae origine dalla convinzione che un buon governo sia possibile solo mettendo in atto un bilanciamento fra gli interessi di tipo economico e le strutture giuridiche. Harrington, anticipando temi che diverranno centrali nel pensiero politico successivo, individua nella legge agraria e nella distribuzione della ricchezza il perno attorno a cui ruota la possibilità stessa di una repubblica stabile e giusta. In tal senso la sua opera influenzerà pensatori marxisti e socialisti, ma anche vere e proprie costituzioni quale quella del Massachusetts (Baldini, 1996). La sua utopia si offre dunque come una risposta concreta alle inquietudini del suo tempo, proponendo una via di mezzo tra il sogno di una società perfetta e la necessità di un ordine politico efficace e durevole.

1.4.2 L'*utopia fantascientifica* di Cyrano de Bergerac

La maggior parte delle configurazioni utopiche finora esaminate si sviluppava attorno alla dimensione prettamente geografica. Tuttavia, a partire dal Seicento, le isolate e idilliache città esotiche cedono il passo a narrazioni proiettate verso lo spazio cosmico. I viaggi interplanetari iniziano ad affermarsi come fulcro dell'immaginario collettivo, riflettendo le scoperte scientifiche e le nuove aspirazioni del secolo; tale tendenza emerge chiaramente sia in *The Man on the Moon* (1638) di Francis Godwin, sia in *Les États et Empires de la Lune et du Soleil* (1657) di Cyrano de Bergerac. Questi ultimi, composti probabilmente intorno al 1643 e pubblicati postumi nel 1657 in forma incompleta, occupano una posizione significativa nella genealogia dell'utopia moderna. Essi si inseriscono lungo una linea narrativa che era stata inaugurata dall'opera di Godwin. La data di composizione dell'opera di quest'ultimo, vescovo di Chester, rimane incerta: alcune fonti la collocano tra il 1601 e il 1603, altre tra il 1627 e il 1628. Ciò che è certo è

che nel 1638 viene pubblicato il suo viaggio interplanetario, *The Man in the Moon*, considerato il primo del suo genere e rapidamente tradotto in olandese e in tedesco. Il romanzo si apre con un impianto picaresco, seguendo le peripezie di Domingo Gonzales, ultimo di diciassette figli, che l'autore trascina attraverso una serie di avventure dall'Olanda al Portogallo, dalla Spagna fino alle Indie (Trousson, 1999). Dopo essere stato abbandonato a Sant'Elena, Gonzales riesce ad addomesticare delle oche selvatiche che, legate a una leggera navicella, lo condurranno fino alla Luna. Questo passaggio introduce così il lettore in una società ideale popolata da esseri quasi divini, moralmente impeccabili che vivono in un'ambiente nel quale vige l'armonia politica e l'abbondanza naturale (Ruyer, 1987). La presenza di un sovrano supremo assistito da ventiquattro principi, l'assenza di conflitti e la selezione dei pochi individui ritenuti malvagi, deportati sulla Terra fin dalla nascita, riflettono un immaginario utopico che combina ordine, purezza morale e una rigida regolamentazione sociale. L'interesse per la pluralità dei mondi abitati, molto diffuso nella cultura scientifica e filosofica del primo Seicento, fornisce il contesto intellettuale entro cui si collocano tanto Godwin quanto Cyrano (*ivi*). Pur presentando una forte componente fiabesca – particolarmente evidente nel *Viaggio negli Stati del Sole* – l'opera di Cyrano contiene numerosi elementi riconducibili alla tradizione utopica. Ruyer sottolinea come nei *Viaggi* ricorrano molti dei procedimenti tipici del genere: l'esperimento mentale, l'estrapolazione di possibilità latenti, l'inversione paradossale delle norme terrestri, la deduzione di assetti sociali alternativi a partire da nuovi postulati, fino ai *pastiche* letterari che giocano con modelli precedenti. In questo senso, Cyrano non si limita a imitare l'utopia classica, ma la reinventa attraverso un immaginario cosmologico e una libertà inventiva che anticipano sensibilità illuministiche e proto-scientifiche. Nel *Les Etats et Empires du Soleil* (1657) Cyrano narra di aver effettuato un primo tentativo di raggiungere la Luna legandosi ai fianchi delle ampolle piene di rugiada, le quali si ruppero e lo fecero precipitare in Canada. L'autore tenta poi di farlo una seconda volta, sollevandosi tramite una macchina da lui realizzata a cui aveva legato moltissimi razzi volanti. Una volta atterrato sulla Luna, egli verrà considerato un animale – peraltro di sesso femminile – dagli abitanti del luogo. Significative, ci dice Baldini, sono le riflessioni dei lunari sulle imperfezioni fisiche del visitatore, e che fanno emergere in modo lampante il tema dell'antropocentrismo tanto caro anche a Montesquieu. Il protagonista si ritrova a confrontarsi sulla Luna con il demone di Socrate, e sul Sole con quello di Campanella, venendo così a conoscenza di alcune bizzarre usanze. Sulla Luna, ad esempio, «ci si nutre col fumo delle pietanze, i lunari per i loro fucili hanno cartucce in grado di uccidere, spennare, rosolare e condire selvaggina», o ancora «i conti vengono saldati nelle osterie o nei negozi con poesie debitamente stimate dai poeti giurati del regno» (Baldini, 1996, p. 74). Finito il suo viaggio sul satellite, egli ritornerà sulla Terra – per la precisione in Italia – prima di rimettersi in viaggio verso il sole, ove incontrerà «alberi parlanti che sapientemente filosofeggiano», persino uccelli «che discettano sulla inferiorità degli uomini» (*ibidem*). Nonostante la fantasiosità delle proposte, per Trousson non si può parlare di un'opera utopica vera e propria, a differenza, ad esempio, di Ruyer, secondo cui è un'opera

importante nella storia delle utopie. Al di là delle singole interpretazioni emerge, ad ogni modo, il fatto che tanto le opere di Bergerac quanto quella di Godwin abbiano aperto la strada a un filone di utopie cosmiche che conoscerà un'enorme fortuna nel XVIII secolo.

1.4.3 L'*utopia archeologica* di Fénelon

Arcivescovo, teologo ed esperto di pedagogia, Fénelon, pseudonimo di François de Salignac de La Mothe-Fénelon, iniziò la stesura della sua opera *Avventure di Telemaco* nel 1694. Il testo, insieme ad altre opere di carattere più leggero, fu concepito con una chiara finalità educativa, poiché in quegli anni Fénelon ricopriva il ruolo di precettore del duca di Borgogna. Proprio quest'ultimo si cela dietro la figura di Telemaco – il protagonista – che intraprende un viaggio per mare alla ricerca del padre accompagnato da Mentore, personaggio che rappresenta chiaramente lo stesso Fénelon.[14] L'avventura si svolge attraverso una serie di paesi antichi attanagliati da questioni politiche (guerre soprattutto), situazione molto simile a quella francese di quel tempo, e si narra di due società che, invece, sono estremamente felici: *Betica* e *Salente*. La prima, *Betica*, si distingue per la sua organizzazione sociale armoniosa e la felicità dei suoi abitanti. La città è prospera grazie al lavoro dei suoi cittadini, tutti dediti all'agricoltura e alla pastorizia. La vita pubblica è tutta improntata alla moderazione: vi è assenza di eccessi, il denaro non esiste e il lusso e il commercio sono invisi agli occhi di tutti. Al contrario Salente è una terra di corruzione, che riuscirà a risollevarsi dai vizi grazie all'intervento di Mentore che introdurrà una serie di nuove norme. Essa appare inizialmente come una comunità profondamente segnata da una decadenza morale e dal disordine sociale, causate da un governo votato al lusso e all'abuso di potere. Corruzione, distribuzione ineguale delle ricchezze sono sintomi di una profonda crisi che investe il rapporto fra il sovrano e la sua comunità. È grazie a Mentore che si avvia una fase di rigenerazione politica e morale, tramite l'introduzione di una serie di riforme che riconducono la città verso un equilibrio basato sulla sobrietà e la giustizia. Salente diventa così il luogo in cui si sperimenta un modello di buon governo basato sulla moderazione dei desideri, sulla valorizzazione dell'agricoltura e del lavoro utile, nonché sulla riduzione del lusso e delle spese superflue. La prosperità della città non è affidata all'espansione militare o al commercio aggressivo, ma alla stabilità interna e alla virtù dei cittadini. Sul piano dell'organizzazione sociale, Salente è descritta come una comunità armonica, in cui le leggi sono semplici e orientate al bene comune, e in cui il sovrano governa non attraverso la coercizione, ma alla saggezza. La pace, sia interna sia esterna, costituisce uno dei principi cardine dell'ordine politico, mentre l'educazione morale assume un ruolo centrale nella formazione dei cittadini e, in particolare, del governante. In questo senso, Salente non è presentata come una città perfetta o definitiva, ma come uno spazio di

[14] La figura di Mentore, così delineata, ha esercitato un'influenza duratura nella cultura occidentale, contribuendo a diffondere l'antonomasia di 'mentore' come sinonimo di consigliere e guida. Da tale tradizione deriva anche il termine *mentoring*, oggi impiegato in psicologia delle organizzazioni per indicare una specifica relazione di accompagnamento e sostegno formativo. Per un approfondimento sull'origine e sull'evoluzione del termine, cfr. Andy Roberts, "The origins of the term mentor", *History of Education Society Bulletin*, vol. 64, novembre 1999, pp. 313–329.

riforma e di apprendimento politico. La sua funzione non è quella di offrire un modello statico di società ideale, bensì di mostrare come un cattivo governo possa essere corretto attraverso la virtù, la razionalità e il rispetto dei limiti naturali e sociali. Salente si configura così come un luogo paradigmatico dell'utopia morale e politica di fine Seicento, in cui l'immaginazione utopica è posta al servizio di una riflessione critica sul potere, sulla responsabilità del sovrano e sulle condizioni della felicità collettiva (Fénelon, 1842). Sebbene l'opera inizialmente fu sequestrata e soppressa a causa delle critiche allo sfarzo estremo di Luigi XIV, essa avrebbe poi avuto un enorme successo durante l'illuminismo (Baldini, 1996). Un successo che, a ben vedere, Gianni Marocco definisce insolito poiché accanto all'attacco al dispotismo c'è in essa il tentativo di «voler esorcizzare l'avvento al potere della nuova classe borghese "borghesizzando", entro certi limiti, l'aristocrazia» (1982, p. 24). Al di là del contenuto proposto, *Les Aventures de Télémaque* rimane, indubbiamente, uno dei più importanti e influenti romanzi politici di tutti i tempi, sebbene Fénelon stesso avrebbe rifiutato tale dicitura (Duflo & Revel, 2021).

1.5 Dell'utopia come esercizio della ragione: il Settecento

Dopo il Rinascimento, è senza dubbio il Settecento il secolo maggiormente attraversato dalla produzione e dalla diffusione di opere utopiche. Esso, non a caso, è stato definito da Baczko come il «periodo caldo nella storia delle utopie», e questo sia in ragione dell'enorme numero dei testi utopici che videro la luce sia per la «ricchezza dei temi stessi e delle forme del discorso» (1979, p. 29). «Qualcosa avvenne nel XVIII secolo che costrinse gli uomini a "pensare furiosamente", ed un intero gruppo di utopie sorse dal terreno sconvolto della rivoluzione industriale», scrive Mumford nel brillante incipit del suo capitolo dedicato alle utopie di questo secolo (2017, p. 97). Questo tipo di pensiero, come visto finora, si sviluppa, in particolare, durante quei periodi caratterizzati dalla crisi dei paradigmi imperanti o da grossi sconvolgimenti sociali. Nei tre secoli che seguirono le grandi utopie rinascimentali la tendenza ad esplorare posti esotici e lontani viene sempre più messa in ombra da una nuova conquista: «quella che l'uomo tenta di fare sulla natura» (*ivi,* p. 98). Nel corso della transizione tra la fine del XVIII e l'inizio del XIX secolo si assiste, in particolar modo in Inghilterra, alla diffusione di una nuova figura sociale: una tipologia di individui privi di una formazione specialistica sistematica ma dotati di competenze pratiche e di un'ingegnosità utilissima per migliorare gli strumenti utilizzati quotidianamente al lavoro. È in questo contesto che avviene una diffusione senza precedenti delle innovazioni tecniche, le quali se apparentemente sarebbero potute sembrare di scarso valore, erano in realtà destinate a produrre degli effetti cumulativi di vastissima portata: macchine di filatura, nuovi sistemi per i pavimenti, sistemi meccanici innovativi finalizzati a ridurre progressivamente la dipendenza dal lavoro manuale diretto (*ivi*). L'energia viene creata da fonti esterne – quali la forza idrica e il carbone – e la produzione artigianale cede progressivamente il passo a quella meccanizzata. È in «questo nuovo mondo di turbine ad acqua, di carbone che brucia, di macchine ronzanti, rinasce ancora una volta l'utopia» (*ivi,* p. 99). La storia, in questo secolo, «sembra aprirsi al sogno come un enorme cantiere e l'utopia, pur fissando un lontano orizzonte di attese,

si installa al centro stesso di un'esperienza collettiva diffusa» (Baczko, 1979, p. 30). In tale contesto sorgono una serie infinita di utopie, al punto da risultare difficile una catalogazione esatta del numero effettivo. Esse prendono forma al di là dei generi letterari – che furono comunque moltissimi – configurandosi così come un modo di pensare e rappresentare un mondo alternativo attraverso arti di natura differente. Ne sono un esempio l'utopia pittorica di Watteau, che nelle sue scene galanti e sospese nel tempo costruisce un mondo ideale, lontano dalla realtà sociale e l'utopia architettonica di Ledoux, che immaginò città e edifici perfetti, razionali, simbolici, spesso irrealizzabili (Hartig & Soboul, 1976). Nel XVIII secolo «l'ambito dell'utopia» è, infatti, «di una ricchezza affascinante e di un'ambiguità capace di sconcertare» (Baczko, 1979, p. 19). Questa diffusione rilevante ma tutt'altro che lineare è ben rappresentata da una persistente incertezza semantica. Come evidenziato da Hartig e Soboul, la parola utopia per buona parte del secolo non gode effettivamente di uno statuto concettuale autonomo, come dimostrato anche dal fatto che esso non comparisse né nel *Dictionnaire historique et critique* di Bayle del 1697, né nell'*Encyclopédie* di Diderot e d'Alembert, né ancora nell'indice dei volumi che Ferdinand Brunot dedica al Settecento nella sua *Histoire de la langue française* (p. 164). Questa assenza sistematica è inoltre sintomo del fatto che tale nozione non fosse ancora riconosciuta come una vera e propria categoria linguistica e concettuale autonoma. Per lungo tempo, spiegano gli autori, si preferì utilizzare l'espressione *roman politique* (o *Staatsroman*) – come mostrano i casi di Naudé (1642), Lenglet-Dufresnoy (1734) e Thomas Rousseau (1789) – che insistono maggiormente sulla dimensione narrativa e politico-morale dei testi oggi definiti "utopici". Questa peculiare instabilità terminologia dell'utopia non è sinonimo della marginalità del fenomeno ma, al contrario, della sua progressiva diffusione trasversale, e dunque della difficoltà di poterlo rinchiudere all'interno di un'unica categoria. Ne è ulteriore testimonianza il fatto che i dizionari dell'epoca registrano un uso intensivo del termine: *utopia* designa tanto un paese immaginario privo di esistenza reale quanto un progetto di governo ideale; nel senso più lato, essa può indicare una chimera, una fantasticheria o un piano irrealizzabile (Baczko, 1979). Da queste differenze semantiche si può facilmente comprendere come tale oscillazione rifletta a tutti gli effetti i variegati atteggiamenti nei confronti dell'utopia, la quale viene così ad essere progressivamente percepita da un lato come mero esercizio dell'immaginazione, e dell'altro come strumento fattuale di riflessione politica. Un primo segnale effettivo della circolazione del termine si avrà nel 1730, quando Gueudeville, nella prefazione alla sua traduzione francese dell'*Utopia* di Thomas More, utilizza il verbo *utopier*. Si tratta, tuttavia, ancora di un utilizzo sperimentale e isolato del termine. Anche Voltaire nel 1739 dimostra una certa incertezza e indecisione nell'utilizzo della parola *utopie*, segnale pragmatico del fatto che essa non è ancora entrata a far parte stabilmente del vocabolario filosofico politico dell'epoca (Hartig & Soboul, 1976). Bisognerà attendere il 1752 per avere la prima, vera attestazione lessicale del termine, quando nel *Dictionnaire de Trévoux* la parola *utopie* è definita in modo estremamente elementare come *«Région qui n'a point de lieu, un pays imaginaire»*. La definizione è accompagnata da un rinvio esplicito all'universo fantastico di Rabelais,

«le royaume de Grandgousier ou de Gargantua», il che contribuisce a collocare l'utopia nell'ambito della finzione immaginaria piuttosto che in quello della riflessione politico-sociale (*ivi*, p. 164). Nell'edizione del 1777 del *Dictionnaire de Trévoux* la definizione viene ampliata, ma emerge ancora una volta l'assenza di familiarità con il termine: «La parola *Utopia* (titolo di un'opera) si usa talvolta in senso figurato per indicare il progetto di un governo immaginario, sull'esempio della *Repubblica* di Platone. – *L'Utopia* di Thomas More» (trad. mia). Il fatto che il termine sia stato qui ricondotto in modo esplicito al titolo di un'opera e utilizzato solo talvolta in senso figurato conferma nuovamente come il suo statuto continui a rimanere incerto. L'ambivalenza che ha caratterizzato l'utilizzo del termine nei dizionari e nelle enciclopedie dell'epoca si rifletteva, inevitabilmente, anche nel dibattito filosofico. Nel 1767 Jean-Jacques Rousseau, difendendosi dall'accusa di utopismo, colloca la *Repubblica* di Platone, l'*Utopia* di More e l'*Histoire des Sévarambes* di Veiras d'Allais nel *«pays des chimères»*, utilizzando il termine in senso polemico per designare progetti astratti e irrealizzabili. Come osserva Bronisław Baczko (1979), questa presa di distanza non è un segnale della marginalità dell'utopia all'epoca, ma, al contrario, la sua centralità nel discorso politico dell'età dei lumi. Una versione più compiuta e definita del termine arriverà solo alla fine del XVIII secolo. Nell'edizione del 1798 del *Dictionnaire de l'Académie*, *utopie* viene finalmente definita come «un progetto di governo immaginario, nel quale l'intero ordinamento è razionalmente strutturato in funzione del bene collettivo» con un riferimento esplicito al libro di Thomas More (trad. mia). È in questo momento che il termine assume una configurazione semantica prossima a quella moderna, identificando l'utopia come progetto politico-sociale ideale. Come evidenziato da Baczko, questo processo di stabilizzazione terminologica riflette una dinamica più ampia. Nel corso del XVIII secolo, infatti, l'utopia cessa di essere percepita come mera chimera o fantasia narrativa per assurgere a forma pienamente riconosciuta di riflessione politica e sociale. La storia semantica del termine mostra dunque come l'utopia preceda il proprio concetto: ampiamente praticata prima di essere nominata, essa si impone come categoria solo quando il contesto storico e ideologico rende possibile riconoscerla come tale. L'*exploit* del numero di opere riconducibili sotto tale genere rende impossibile quantificarne l'effettivo numero, al punto che sarebbero state, solo in Francia, circa duemila (Lichtenberg, 1970). L'eccezionale incremento del numero di opere riconducibili a tale genere rende impossibile quantificarne con precisione l'effettiva consistenza, al punto che, nella sola Francia, esse sarebbero state circa duemila (Lichtenberg, 1970). Grazie a questa straordinaria diffusione, l'utopia, come sottolinea Baldini (1996), cessa di essere un genere riservato esclusivamente agli ambienti intellettuali, raggiungendo così un pubblico molto più ampio (come dimostrato dall'elevato numero di copie in circolazione nelle librerie). Proprio per tali ragioni, come già anticipato, risulta di fatto impraticabile tentare una rassegna esaustiva di tutte le opere di questo tipo, anche in considerazione del fatto che moltissimi autori, a causa della censura ancora vigente, scelsero di non firmare i propri testi o di ricorrere all'uso di pseudonimi. Ciò che si può affermare con certezza è che in questo secolo fiorirono molteplici forme di utopia. Come osserva Baczko:

> Come si è detto, il secolo XVIII costituisce un periodo «caldo» nella storia delle utopie. Periodo «caldo» sia a causa del numero dei testi utopistici che per la ricchezza dei temi e delle forme del discorso. Troviamo utopie egalitarie e comunitarie, ma anche utopie che aspirano a un' «equa» proprietà borghese; utopie spontaneistiche e di carattere anarchico, ma anche utopie stataliste in cui il potere regolamenta tutti gli aspetti anche particolari della vita; utopie agrarie e utopie urbane; utopie retrospettive e primitivistiche che si riconnettono ai temi dell'Arcadia, dell'età dell'oro e del buon selvaggio, ma anche utopie prospettiche, rivolte al progresso delle scienze e delle tecniche o anche semplicemente al progresso; utopie che si accontentano di sognare l'eliminazione degli abusi e altre che immaginano un mutamento radicale dei rapporti umani. I viaggi immaginari si svolgono in «Terre australi», in Barberia, sulla Luna, sotto il mare, all'interno del globo ecc. e i progetti di legislazione propongono di realizzare la pace perpetua, la felicità, la virtù, l'abbondanza e la razionalità perfetta (1979, pp. 29 – 30).

La varietà delle forme utopiche che caratterizza il XVIII secolo non riflette soltanto una proliferazione testuale, ma rimanda a una più profonda eterogeneità del campo illuministico. Parlare di 'utopia settecentesca' significa infatti confrontarsi con un universo teorico attraversato da tensioni interne, nel quale la fiducia nella ragione convive con atteggiamenti di scetticismo nei confronti di costruzioni sistematiche di società idealtipiche. L'utopia, in questo contesto, può essere vista come uno strumento attraverso cui rivelare le differenti anime dell'Illuminismo. Per Charles Rihs (1970), ad esempio, nel XVIII secolo è stata spesso individuata una frattura interna che attraversa il movimento sin dalle sue origini. Da un lato si colloca una linea riformatrice, scientifica e sostanzialmente ottimista incarnata dai *philosophes* (espressione perlopiù dei ceti borghesi e dell'aristocrazia colta). Dall'altro emerge una corrente più radicale, egualitaria e talvolta apertamente comunistica, riconducibile agli utopisti e radicata in ambienti sociali più popolari. Una parte della storiografia, tuttavia, ha ridimensionato questa lettura dicotomica, mettendo in luce piuttosto elementi di continuità, intersezione e circolazione concettuale tra le elaborazioni utopistiche e il pensiero dei *philosophes*, più che una loro netta opposizione (Baldini, 1996). Sempre Baldini, tuttavia, ci ammonisce dal prendere una o l'altra lettura come totalmente esatta, in quanto entrambe presentano dei rischi: la prima, ponendo eccessivamente l'accento sui motivi di rottura e contrasto, rischia di mettere in secondo piano l'effettivo interesse degli ambienti intellettuali dell'illuminismo nei confronti dell'utopismo; la seconda, invece, proponendo l'idea di una comunità di visioni, porta a una potenziale eliminazione della distinzione netta che sussiste, effettivamente, «tra utopia e riforma» (*ivi,* p. 88). L'illuminismo, in tal senso, non può ridursi a un progetto unitario, ma deve essere inteso come un insieme di orientamenti talvolta fra essi divergenti, accomunati in parte da un lessico condiviso ma non dalla medesima visione di cambiamento. Tale ambivalenza si rispecchia chiaramente nel modo in cui alcuni pensatori si sono rapportati alle grandi opere utopiche della tradizione. Se da un lato, infatti, l'utopia può apparire come un'estensione coerente del razionalismo illuministico – dunque la possibilità di poter immaginare un mondo altro grazie alla forza della ragione – dall'altro essa viene percepita come un rischio di semplificazione eccessiva del reale. Quest'ultimo aspetto può essere dovuto anche al fatto che in questo secolo la disciplina della sociologia

non abbia raggiunto la maturità e la compiutezza che avrebbe avuto poi nell'Ottocento. Nel XVIII secolo, infatti, i temi sociologici prevalenti sono abbastanza vaghi, consentendo agli utopisti più estremi di «potersi esprimere audacemente su tutto» grazie al «velo della finzione» (Ruyer, 1987, p. 172). Un ulteriore fattore che, alla fine del XVII secolo, contribuì alla diffusione delle utopie fu la necessità di prudenza politica. In un contesto ancora rischioso come quello della monarchia di Luigi XIV – in particolare gli ultimi anni del suo regno – il modo più sicuro per criticare le istituzioni era ricorrere alla descrizione di popoli immaginari, collocati in luoghi remoti o in epoche lontane. L'esempio del *Télémaque*, che nonostante il velo della finzione costò a Fénelon la perdita dei favori del r, aveva mostrato chiaramente quali fossero i pericoli di una critica poco velata. Per gli autori minori, in tal senso, l'*escamotage* della funzione narrativa era abbastanza sufficiente per mettersi al riparo da possibili conseguenze (*ivi*). La centralità dell'utopia in questo secolo può spiegarsi anche alla luce del mutamento che avvenne nel rapporto con la storia e con il tempo. Se nelle epoche precedenti l'alterità utopica tendeva a collocarsi in uno spazio separato – isole lontane ed esotiche, mondi nascosti, comunità isolate – nel Settecento essa comincia progressivamente a intrecciarsi con una concezione dinamica del divenire storico. L'idea di progresso, pur declinata in modi differenti, apre la possibilità di pensare il futuro come uno spazio di realizzazione delle potenzialità umane, e non più soltanto come un orizzonte escatologico o provvidenziale (Koselleck, 1986). Ciò non significa, ad ogni modo, che tutte le utopie settecentesche debbano essere necessariamente inserite all'interno dell'ambito progressista o futuristico. Molto di esse, a contrario, oscillavano tra l'idealizzazione di un idillico passato, dunque modelli retrospettivi, e proiezioni razionali di un possibile, nuovo ordine. Tale fluttuazione conferma, ancora una volta, il carattere sperimentale dell'utopia nel secolo dei Lumi. Essa, infatti, non offre soluzioni univoche, ma mette in scena una pluralità di risposte possibili alle stesse domande fondamentali. Ed è proprio tale apertura a rendere l'utopia un luogo privilegiato di osservazione delle trasformazioni culturali e politiche dell'epoca. D'altronde, come chiarito da Baczko, «dal momento che ogni capo delle esperienze sociali è circondato da rifiuti e di attese, di timori e di speranze, è impossibile studiare le mentalità di un'epoca senza tener conto di questi orizzonti su cui si situano appunto le utopie» (1979, p. 17). Occorre infine evidenziare come l'utopia settecentesca non possa essere automaticamente identificata con le posizioni rivoluzionarie emerse sul finire del secolo. Sebbene alcune opere anticipino effettivamente tematiche che diventeranno poi centrali nel discorso rivoluzionario – quali uguaglianza, critica dei privilegi, riforma delle istituzioni – molte utopie restano inscritte in un orizzonte riformatore o pedagogico più che insurrezionale. L'utopia, prima della Rivoluzione, opera prevalentemente come spazio di elaborazione teorica e simbolica, contribuendo a ridefinire il pensabile piuttosto che a prescrivere l'agire immediato. È alla luce di queste considerazioni che diventa possibile affrontare, nei paragrafi successivi, le diverse configurazioni dell'utopia settecentesca e le opere che ne incarnano le molteplici declinazioni, senza ridurle a un catalogo indistinto né a un semplice preludio alla stagione rivoluzionaria. Quel che è certo, come vedremo, è che uno degli aspetti indubbiamente più interessanti è il fatto che:

> Sugli affollati sentieri dell'utopia si incamminano personaggi dalle avventure umane e intellettuali più diverse. Si incontrano, infatti, abati (Desfontaines e Terrason) e filosofi celebri (Voltaire e Diderot), nobili (il marchese de Lassay e il barone di Lahontan) e modesti insegnanti (Morelly), celebri scrittori (Marivaux, Montesquieu, Swift) e autori sconosciuti, monaci benedettini (Dom Deschamps) e celebri libertini (Giacomo Casanova), feroci reazionari (Varennes de Mondasse) e ferventi rivoluzionari (Jean Meslier) (Baldini, 1996, p. 86).

Pur nella loro diversità, si rimane colpiti, leggendo queste opere, dalla «presenza di un complesso di sentimenti comuni» (Baczko, 1979, p. 448). In alcuni testi, segnala l'autore, questi ultimi non trovano un effettivo compimento se non sotto forma di evasione; altri, invece, esprimono in modo più rigoroso, diretto e puntuale una critica della società, e spesso sono accompagnati da proposte che esprimono un desiderio di cambiamento. In tal senso le esperienze e conoscenze di tali pensatori hanno contribuito a nutrire l'immaginazione sociale propria di quell'epoca, intesa, qui, non come «elemento regolatore e stabilizzatore», ma come «facoltà che consente di non considerare i modi di sociabilità esistenti come definitivi e come i soli possibili, ma di ideare altre formule e altri modelli» (*ivi,* p. 442). Proprio la ripetizione di tali schemi fa sì che lo storico, nello scoprire questa enorme fioritura di testi, rimanga colpito dalla loro «indiscutibile monotonia» (*ibidem*). Di fatto, pur muovendo dal presupposto che «sulle strade dell'utopia sono possibili gli incontri più inattesi» come ad esempio «i riformatori moderati [che] incrociano i contestatori radicali e gli aristocratici disillusi passano accanto ai piccoli scrittori, rappresentanti di una intelligencija in fase di crescita, se non in soprannumero, che cercano di imporsi e fare carriera», essi sono soggetti, in qualche modo, al riproporre temi e idee simili (*ibidem*). Questo se da un lato potrebbe derivare dal fatto che si tratta di società nelle quali il conflitto è assente, così come qualsiasi contraddittorio, dall'altro è potenzialmente frutto di una «certa struttura del pensiero illuminista» (*ivi*, p. 450). Questo secolo, ci dice ancora Baczko, da una parte è alla ricerca di un ordine di tipo razionale, ma dall'altra «si interessa all'indagine del concreto e dell'individuale nella loro ricchezza e diversità» (*ibidem*). Per armonizzare questi due aspetti si è ricorsi ai «racconti quasi romanzeschi sulle città immaginarie», romanzi «spesso piatti e mediocri» rispetto a quello che ci si potrebbe aspettare e che hanno trovato espressione nella formula dei «viaggi immaginari» che, nonostante ciò, conobbero un enorme successo (*ibidem*).

1.5.1 Il viaggio immaginario come dispositivo utopico

Il viaggio immaginario come *escamotage* narrativo inizia a diffondersi in letteratura a partire dal XVII, ma è solo in quello successivo che troverà pieno compimento. Essa è infatti una «attività intellettuale specifica che contraddistingue la cultura di questo secolo» (Baczko, 1979, p. 450). In questo periodo, come anticipato, quell'*altrove* a cui tende l'utopia cambia direzione, e abbandona progressivamente quei luoghi esotici e inesistenti, e si innesta progressivamente su un aspetto maggiormente pragmatico, su un *altrove* più vicino, più possibile, e viene dunque concepito come «possibilità latente delle esperienze da fare» (*ivi*, p. 451). Si va manifestando, di fatto, una forma di utopia che concretamente – anche grazie alla scienza e al progresso tecnologico – propone alternative in cui la

dimensione onirica e quella sensazione di un possibile si toccano, e che si riflette anche nel campo semantico quando questi autori rifiutano l'etichetta di utopia intesa come 'chimera'. Questo processo è strettamente connesso all'affermarsi dell'idea di storia come progresso, concezione che in quel periodo muove i suoi primi passi ma che andrà progressivamente consolidandosi. Si era infatti diffusa la convinzione che la Città Nuova si collocasse «al termine del divenire storico» e che la storia, pertanto, «si aprisse necessariamente sulla grande promessa dell'avvenire»; in tal modo essa – ormai assunta a oggetto di una disciplina scientifica – finiva per «vedersi incaricata di produrre ed instaurare le utopie» (*ivi*, p. 452). È in questo contesto che si diffondono i viaggi immaginari, nei quali – per l'uomo del secolo dei Lumi – risulta spesso più significativo il viaggio stesso che non il Paese da scoprire. Tali narrazioni non si configurano di frequente come un semplice esercizio di fantasia, ma piuttosto come strumenti e stratagemmi per la critica al potere e alle istituzioni o come mezzi di propaganda. In virtù di tali dinamiche, l'accostamento della narrativa di finzione – e in particolare del viaggio immaginario – alla riflessione utopica in senso stretto si rivela un passaggio di notevole utilità analitica. Come evidenziato da autorevoli studiosi (Sargent, 1994; Levitas, 2013; Moylan, 1986) e supportato dalla ricognizione storica dell'utopia condotta da Baldini, esplorare l'utopia intesa come 'mentalità' sociologica suggerisce di guardare oltre i confini del genere letterario inteso nella sua accezione più statica. Già dalle sue origini, del resto, il paradigma utopico moderno palesa una natura fecondamente ibrida: il *Libellus* moriano si impone quale pietra miliare proprio per la sua capacità di coniugare il dialogo filosofico con la mimesi delle relazioni di viaggio (Petrucciani, 1983). Seguendo questa traiettoria, il viaggio immaginario non rappresenta dunque una mera deviazione finzionale, ma si qualifica come un dispositivo euristico a pieno titolo, capace di affiancare il trattato politico nel compito di decifrare, proiettare e tradurre le istanze trasformative e le alternative latenti del proprio tempo.

1.5.2 L'*Icosameron* di Giacomo Casanova: la storia di Edward ed Elizabeth

Icosameron, pubblicato da Giacomo Casanova tra il 1788 e il 1789 in forma di cinque volumi, si inserisce pienamente nella tradizione del viaggio immaginario, pur distinguendosene per ampiezza, ambizione enciclopedica e complessità formale. L'opera, ambientata nel 1533, narra il viaggio sotterraneo dei fratelli Edward ed Elizabeth verso un mondo abitato dai Megamicri. Il testo non può essere ridotto a un semplice racconto fantastico, ma va letto come una costruzione utopica atipica, situato al crocevia tra romanzo filosofico, trattato morale e sperimentazione antropologica. Nel racconto i due protagonisti si imbarcano in direzione sul Wolsey in partenza da Plymouth. La nave affonda e, tragicamente, viene risucchiata dritta fino al centro della Terra. È qui che vengono accolti dai Megamicri, degli individui androgini di piccole dimensioni nati da uova che vengono vomitate dalla bocca e che si nutrono del loro sangue purpureo (Casanova, 1986). Il mondo è sotterraneo, ed i Megamicri – che ammontano a trenta miliardi – sono tutti caratterizzati da colore diverso, utilizzato anche per distinguere le varie classi sociali. Il ricorso allo spazio sotterraneo consente a Casanova di collocare l'alterità in una dimensione totalmente

separata dal mondo europeo, senza tuttavia proiettarla in un futuro storico. A differenza delle utopie prospettiche che iniziano a emergere nella seconda metà del secolo, *Icosameron* mantiene una struttura spaziale tradizionale: l'altrove è lontano, invisibile, accessibile solo attraverso un evento eccezionale. In questo senso, l'opera si colloca ancora pienamente all'interno della genealogia del viaggio immaginario settecentesco, condividendone la funzione comparativa e critica. La società dei Megamicri viene descritta da Casanova come un organismo ordinato, fondato sui principi di armonia e stabilità. L'autore, tuttavia, non intraprende il tentativo di dare vita a un modello normativo rigido e codificato nella sua interezza, né tanto meno quello di generare un progetto politico che possa tradursi direttamente in una riforma delle istituzioni. Potremmo definire l'utopia del Casanova come un'utopia osservativa, nella quale l'alterità sociale svolge il ruolo di strumento di riflessione sull'Europa contemporanea ma in modo indiretto. Il confronto fra gli usi e i costumi della società immaginata e quelli delle società europee è un mezzo attraverso cui l'autore pone in luce le contraddizioni e gli aspetti maggiormente disfunzionali della società senza incorrere in polemiche dirette che potrebbero – come anticipato – comportare la censura. L'opera si conclude con i due fratelli che, sposandosi, danno vita a dei figli per poi ritornare in superficie dopo aver generato ben quattro milioni di eredi. L'utopia casanoviana, in tal senso, non si configura come esercizio di rottura radicale, ma come uno spazio di sospensione critica. Come osservato da Baczko (1979), una parte significativa delle utopie settecentesche non mira tanto a prescrivere un nuovo ordine quanto a dislocare lo sguardo, rendendo visibili le possibilità implicite del reale. *Icosameron* risponde pienamente a questa funzione: il mondo sotterraneo non è un ideale assoluto, ma un dispositivo narrativo che consente di interrogare il rapporto tra natura, cultura, educazione e felicità. Casanova sembra anticipare, in forma narrativa, quella curiosità per la diversità culturale che caratterizza una parte significativa del pensiero illuministico, pur senza aderire a un progetto sistematico di riforma sociale. L'alterità non è idealizzata in modo assoluto, ma analizzata come variazione possibile dell'umano. Un ulteriore elemento di interesse è rappresentato dalla dimensione antropologica dell'opera. La descrizione minuziosa dei Megamicri – le loro abitudini, il linguaggio, le relazioni sociali, le loro invenzioni scientifiche – colloca *Icosameron* in una zona di confine tra utopia e una forma potremmo dire di proto-etnografia immaginaria. Proprio in ragione di questa sua ambiguità strutturale, *Icosameron* occupa una posizione peculiare nel panorama delle utopie settecentesche. Essa rappresenta piuttosto una forma di utopia sperimentale, in cui il viaggio immaginario diventa il luogo di un'indagine sulle condizioni della convivenza umana, sulla razionalità sociale e sui limiti della civiltà europea. In tal senso, l'opera conferma come, nel XVIII secolo, l'utopia non si sia configurata come un genere unitario, ma un discorso plurale e variegato in grado di accogliere al suo interno opere ibride e tensioni irrisolte tipiche del secolo.

1.5.3 I viaggi di Gulliver di Jonathan Swift

Come già osservato, il viaggio immaginario costituisce un motivo ricorrente nella produzione utopica tra il XVII e il XVIII secolo. In quel periodo, le scoperte geografiche e

l'esplorazione di nuovi territori assunsero un'importanza crescente, fino a trasformarsi in un vero e proprio genere letterario. Il viaggio, pertanto, non si limitò a svolgere la funzione di mero espediente narrativo, ma si affermò come principio fondamentale nella costruzione stessa dell'utopia. La separazione geografica fra il mondo dato – quello fallibile, corrotto – e un mondo *altro*, fisicamente lontano – caratterizzato dalla perfezione – è uno degli elementi cardine del discorso utopico di quegli anni. L'alterità spaziale, che veniva garantita di solito dall'elemento insultare come nell'opera di More, garantiva quella purezza autentica, quel richiamo tipico delle utopie all'età dell'oro a territori paradisiaci che, in alcun modo, dovevano mescolarsi con il resto del mondo (Hartig & Soboul, 1976). Il sistema utopico va fondandosi, dunque, su un sistema di comparazione fra due mondi, fra due realtà totalmente differenti, separate geograficamente e una raggiungibile sono attraverso il viaggio, che conduce il più delle volte nei paesi dell'utopia in modo accidentale. Come già anticipato nel corso del XVIII secolo questo dispositivo conosce una straordinaria fortuna, andando così a declinarsi in differenti modi. Esso può assumere, infatti, dei toni satirici piuttosto che seri, finalità riformatrici o di mera critica. Ovviamente non tutte le opere che hanno avuto al centro della loro trama un viaggio immaginario possono essere catalogate come opere utopiche in senso stretto, ma nella maggior parte dei casi il viaggio come *escamotage* letterario viene utilizzato, come visto, per avanzare critiche velate alla società odierna e alle sue istituzioni e proporre un modo radicalmente altro, un altrove. Ed è in questo quadro che si colloca uno dei testi più emblematici del secolo, *Gulliver's Travels* (1726) di *Jonathan Swift*. L'opera non utilizza il metodo utopico in un senso riformista, ma si presenta come un vero e proprio esercizio di smascheramento che utilizza il viaggio per interrogare i limiti della società illuminista. Swift, in particolare, fa ricorso a ogni strumento narrativo possibile per mettere in ridicolo, in particolare, la società inglese, senza tuttavia proporre un impianto normativo (Ruyer, 1987). Per questa ragione, *Gulliver's Travels* occupa una posizione del tutto peculiare all'interno della tradizione utopica settecentesca. I mondi visitati da Gulliver – a eccezione del Paese degli Houyhnhnms, il popolo di cavalli saggi e virtuosi – non appaiono come società ideali da seguire. L'autore in tal senso rifiuta l'idea – tipica delle opere utopiche – secondo cui il cambiamento dell'ordine vigente, sia giuridico che istituzionale, debba passare necessariamente da una trasformazione morale dell'umanità. La sua visione, profondamente disincantata e segnata da una marcata misantropia, non mira a contrapporre un ideale alla realtà, ma, come già evidenziato, a mettere in ridicolo tanto le istituzioni inglesi quanto la natura umana in quanto tale (Ruyer, 1987). L'elemento della critica è centrale all'interno del romanzo, la cui stesura, non a caso, avviene in chiave parodistica. Esso si articola secondo una successione di viaggi nei quali il percorso che intraprende Gulliver non segue una progressione lineare, ma una logica di tipo comparativo: ad ogni tappa, il protagonista viene posto in una condizione di isolamento rispetto alla società nella quale approda, e questo è uno strumento attraverso il quale Swift rende visibili, per contrasto, le strutture politiche, morali e cognitive del mondo europeo. Come molti romanzi dell'epoca, l'opera si apre con un viaggio intrapreso dal protagonista – Lemul Gulliver – a cui segue un violento naufragio che lo condurrà su una terra sconosciuta (Swift, 2005).

Ripresosi dallo shock dell'evento il protagonista, un uomo alto circa due metri, si ritrova legato da una serie di ominidi alti soli quindici centimetri: sono gli abitanti di Lilliput e Blefuscu, due isole vicine che rappresentavano in modo metaforico l'Inghilterra e la Francia di quel tempo. Queste popolazioni sono in guerra fratricida a causa di un'annosa questione: stabilire in modo più corretto di rompere le uova. Un *escamotage* narrativo geniale che Swift utilizza per rappresentare la controversia fra i cattolici e la Chiesa d'Inghilterra. Questa procedura di "miniaturizzazione" dello spazio sociale consente infatti di ridicolizzare le dinamiche di potere dell'Inghilterra del Settecento. La corruzione negli ambienti di corte, la totale arbitrarietà delle decisioni del governo e il tema della grandezza sono compendiate nel paradosso di un mondo minuscolo che pretende di fare delle quisquilie questioni di Stato. Dopo aver tentato di aiutare i piccoli abitanti nella risoluzione dei loro conflitti Gulliver si ritrova nuovamente in viaggio, e nuovamente la sua imbarcazione naufraga. Si ritrova, però, in un'isola che è il contrario di quella precedente. Qui, ad accoglierlo, è un contadino alto ben ventidue metri, che lo sfrutterà come fenomeno da baraccone (*ivi*). Invertendo le proporzioni Swift può produrre un netto cambiamento di prospettiva: qui il protagonista non osserva, ma viene osservato, ed esposto dunque al giudizio di una società che lo ritiene inferiore da ogni punto di vista. Qui Gulliver farà, di fatto, quello che i lillipuziani hanno provato a fare nell'avventura precedente, ponendosi in una posizione di orgoglio e strenua difesa delle sue origini. Nel racconto, infatti, si vede Gulliver descrivere al sovrano di Brobdingnag le istituzioni del suo Paese con un fare patriottico, presentando i costumi della sua terra d'origine come il frutto di un complesso processo fatto di genio e raffinatezza politica (*ivi*). Il giudizio dell'imperatore è tuttavia disarmante: ciò che Gulliver considera motivo di orgoglio appare, da una prospettiva esterna, come un insieme di violenze sistematiche, di inganni e di crudeltà istituzionalizzate. La modernità europea, fondata sull'efficienza militare e sul dominio tecnico, viene così implicitamente condannata non per la sua arretratezza, ma per la sua pericolosa razionalità. Alla fine al protagonista viene costruita una piccola scatola da viaggio con la quale salpare, ma incappa in un nuovo naufragio a causa dell'attacco di un'aquila gigante. Viene salvato da una nave che lo riporterà in Inghilterra. Ritornato in patria il protagonista si dirige verso le Indie, ma diventa vittima, per l'ennesima volta, di un'incidente nautico (questa volta un attacco dei pirati). A salvarlo è una città volante, Laputa, e viene portato nel regno dove essa domina: quello di Balnibarbi. I suoi abitanti sono tutti dediti alla musica, le scienze teoriche e la matematica, ma non sono in grado di applicare tali conoscenze nella vita pratica. Essi sono particolarmente distratti, al punto da avere dei servitori che hanno proprio l'incarico di richiamare la loro attenzione colpendoli con appositi strumenti. La città di Laputa esercita un controllo sui territori vicini minacciandoli militarmente e isolandoli (*ivi*). Gulliver viene condotto nel regno e visita la città di Lagado, dove osserva le attività dell'Accademia, un'istituzione dedita a esperimenti scientifici tanto ingegnosi quanto inutili. Qui Swift concentra la sua satira sulla scienza fine a sé stessa e sulla burocrazia del sapere: i ricercatori si impegnano in progetti assurdi – come estrarre i raggi del sole dai cetrioli o trasformare gli escrementi in cibo – mentre il paese cade in rovina per l'incapacità di tradurre il sapere in miglioramento concreto delle

condizioni di vita. In questo viaggio il bersaglio principale della critica non è più la politica in senso stretto, ma una forma di razionalità astratta e autoreferenziale. Swift mette in discussione l'idea, centrale nel discorso illuministico, secondo cui il progresso scientifico coincida automaticamente con il progresso umano. Il viaggio a Laputa e Balnibarbi mostra come la separazione tra conoscenza teorica e responsabilità pratica possa produrre non emancipazione, ma disordine e decadenza. Il viaggio immaginario assume così una funzione epistemologica: non nega il valore della ragione, ma ne denuncia le derive quando essa si sgancia dalla realtà sociale. Nel quarto e ultimo viaggio Gulliver si imbarca come capitano di una nave mercantile, ma non poteva prevedere che l'equipaggio si sarebbe ribellato dandosi alla pirateria. Il protagonista viene abbandonato sulle coste di un'isola abitata dagli Houyhnhnms, cavalli dotati di linguaggio e di estrema razionalità perfettamente sviluppata, che vivono secondo principi di ordine, moderazione e nell'ottica dell'utilità comune. Accanto a loro esistono gli Yahoo, creature dall'aspetto umano ma, al contrario dei cavalli, essi sono totalmente irrazionali e dominati dagli istinti, e per tale ragione considerati dagli Houyhnhnms come esseri inferiori. Un Houyhnhnm decide di accogliere Gulliver e diventare il suo padrone, e viene chiamato a descrivere la società inglese, con le sue istituzioni e pratiche. Man mano che si procede nel racconto emerge la progressiva consapevolezza che molte delle caratteristiche che i saggi animali attribuiscono agli Yahoo (come avidità, violenza e brama di potere) sono, in realtà, quelle degli uomini. La nostra società non è più dunque vista come misura del progresso, ma il contrario. Affascinato dall'ordine e dalla coerenza morale della società degli Houyhnhnms, Gulliver sviluppa un crescente disgusto per la propria specie e un desiderio di assimilazione. Egli aspira a rimanere tra i cavalli razionali, apprendendone i costumi e il modo di vivere. Tuttavia, proprio questa aspirazione segna il limite invalicabile dell'esperimento. Il Consiglio degli Houyhnhnms decide di allontanarlo, ritenendo che la sua natura di Yahoo, per quanto mitigata dalla ragione, possa rappresentare un pericolo latente per l'equilibrio della comunità (*ivi*). Costretto all'esilio, Gulliver costruisce una zattera e riesce infine a tornare in Inghilterra. Il rientro non coincide però con una riconciliazione. Incapace di sopportare la vicinanza degli altri esseri umani (nel testo si parla, ad esempio, dell'odore) Gulliver si isola progressivamente, evitando il contatto fisico e trovando conforto solo nella compagnia dei cavalli. L'esperienza del viaggio produce così un esito radicale: non una proposta di riforma, ma una rottura definitiva con l'umanità. È quest'ultimo viaggio a rappresentare il punto di massima tensione dell'opera. La contrapposizione tra Houyhnhnms e Yahoo non costruisce un modello ideale realizzabile, bensì mette in crisi l'idea illuministica di un progresso fondato sulla razionalità umana. Swift conduce il lettore fino al limite estremo dell'utopia, trasformandola in uno strumento di disincanto radicale, che non apre a una possibilità futura, ma lascia emergere l'irriducibile problematicità dell'essere umano, con i suoi limiti e le sue ambiguità. Proprio in virtù di questa sua peculiare tensione decostruttiva, l'inserimento de *I viaggi di Gulliver* all'interno della presente disamina sul pensiero utopico risulta non solo pertinente, ma del tutto imprescindibile. Sebbene Swift si discosti radicalmente dall'intento normativo tipico delle "città ideali" tradizionali – rifiutando di edificare un modello positivo da emulare –, egli si

appropria appieno dell'impalcatura formale e spaziale dell'utopia (il viaggio, l'isola, l'alterità, il confronto istituzionale) per esercitarne la sua vocazione intrinsecamente critica. Escludere quest'opera dal canone analitico significherebbe ignorare l'altra faccia della medaglia dell'immaginario settecentesco: Swift rappresenta infatti quel fondamentale momento di rovesciamento dialettico in cui l'utopia, smettendo i panni del progetto riformatore, si fa specchio deformante e spietato strumento di demistificazione delle certezze della modernità.

1.5.4 La *Scoperta australe* di Nicolas-Edme Réstif de la Bretonne

Se l'opera di Casanova si presentava, sostanzialmente, come un'utopia conservatrice, agli antipodi troviamo il viaggio utopico proposto da Réstif de la Bretonne, che assume una postura decisamente molto più rivoluzionaria. «Vero precursore della grandi utopie del XX secolo», come lo definì Ruyer, Réstif fu un personaggio tanto controverso quanto geniale, come si evince già dalla sua piccola ma coinvolgente nota bibliografica (1987, p. 204). Egli stesso si definì così: «pastore, vignaiolo, giardiniere, aratore, scolaro, monaco-novizio, artigiano in una città, sposato, cornuto, libertino, savio, stolto, arguto, ignorante e filosofo; e poi sono scrittore» (Réstif De La Bretonne, 1980, p. 38). Réstif fu autore di numerose opere, molte delle quali utopiche ma altrettante altre di tipo erotico, quali il *Pornographe* (1769), *Le paysan perverti* (1776), i *Gynographes* (1777) e l'*Andrographe* (1782), solo per menzionarne alcuni. Fu per tale ragione che venne, erroneamente, «spesso liquidato come un semplice pornografo» (Menin, 2023, p. 1). Il testo utopico indubbiamente più rilevante è la *Scoperta australe,* edito nel 1781. Réstif nell'opera ricorre a uno dei procedimenti utopici più in voga a quell'epoca, ossia l'inversione della realtà così come la conosciamo (Ruyer, 1987). L'utopia, infatti, non nasce necessariamente sempre da un progetto sistematico o elaborazioni particolarmente complesse, ma anche attraverso dei semplici *escamotage* narrativi che consistono nel capovolgimento dei valori e delle gerarchie così come le conosciamo. Si tratta, di fatto, di un'operazione mentale alquanto immediata, attraverso la quale, immaginando che le cose vadano esattamente al contrario, consente che ciò che viene disprezzato diventi, in realtà, tanto centrale nella società quanto desiderabile, stessa cosa per ciò che è dominante (*ivi*). Nel XVIII secolo, questo procedimento trova un terreno privilegiato nelle rappresentazioni delle Terre australi, collocate nell'emisfero opposto della civiltà conosciuta. L'altrove geografico diventa così uno spazio simbolico perfetto per poter sperimentare la pratica dell'inversione. Ed è proprio in questo contesto che si colloca *La Découverte australe* di Restif de la Bretonne, che elegge le regioni australi a luogo di una riorganizzazione radicale dell'ordine sociale. La descrizione dei Mega-Patagoni e della loro capitale, significativamente denominata Sirap – ossia 'Parigi' al contrario – rende esplicito il carattere speculare dell'operazione utopica: non si tratta di creare un mondo del tutto nuovo, ma di capovolgere, in sostanza, quello europeo. *La Découverte australe, ou Le Dédale français* racconta il viaggio intrapreso dal protagonista, Victorin, un giovane francese animato dal desiderio di esplorare le regioni australi della Terra. Il suo viaggio, che intraprende in una serie di circostanze avventurose e scientifiche, lo conduce lontano

dall'Europa, in un territorio fino ad allora sconosciuto e, ovviamente, collocato nell'emisfero australe. A seguito di una serie di vicissitudini che lo vedranno protagonista, Victorin approderà in una terra abitata dai Mega-Patagoni, una popolazione gigante fisicamente ed evoluta dal punto di vista morale. Questi ultimi accolgono il viaggiatore, introducendolo alle proprie leggi e alle proprie usanze. La capitale Sirap – come già anticipato l'anagramma di *Paris* – si configura come il rovesciamento simbolico del modello europeo, e svolge il ruolo di centro politico e culturale degli abitanti. Durante il suo soggiorno Victorin ha modo di osservare le usanze della società dei Mega-Patagoni, nella quale l'ordine sociale è fondato su principi di armonia e cooperazione collettiva. Con particolare dovizia di particolari vengono descritti i rapporti familiari, l'educazione, la sessualità e le modalità di distribuzione dei beni. Un elemento, questo, particolarmente rilevante nelle opere di Réstif, che sostiene l'abolizione della proprietà privata secondo un «comunismo più etico che economico» (Baldini, 1996, p. 92) che, secondo Trousson, «assomiglia a quello dei monasteri» e di fatto «non elimina le distinzioni» ma, anzi, «rafforza la discriminazione fra i sessi» (1999, p. 204). Tutto, di fatto, si configura come un'inversione della società europea e il francese. La lingua è il francese ma al contrario, così come l'abbigliamento, nel quale, ad esempio, i cappelli vengono usati come scarpe (Réstif De La Bretonne, 1980). [15] A illustrare al protagonista le usanze di questa civiltà retta da norme eque è l'anziano Noffub (Buffon), che spiega come fra i suoi concittadini regni l'uguaglianza e il comunismo dei beni (oltre che quello delle donne), il tutto secondo un ordine ciclico basato sulla natura e sulla cosmologia. Molto interessante ai fini dell'analisi successiva è porre in luce come, anche in questo caso, il lavoro abbia nelle utopie un ruolo a dir poco marginale. I Megapatagoni, infatti, lavorano solo quattro ore al giorno, e le restanti della giornata si dedicano a ogni tipo di divertimento. Essi, inoltre, possono cambiare lavoro in qualsiasi momento, optando così per una più equa distribuzione del proprio tempo personale e collettivo. L'opera si conclude con il ritorno del protagonista alla propria isola e il suo tentativo di instaurare un modello ideale a quello australe, ma la tensione comparativa fra i due mondi resta, comunque, aperta. *La Découverte australe* si presenta così come un ampio racconto di esplorazione immaginaria, in cui la trama di viaggio funge da cornice per l'esposizione di un progetto di riorganizzazione complessiva della vita sociale.

1.5.5 Il futuro come luogo. L'ucronia come soglia dell'utopia moderna

L'utopia è stata fin qui esaminata nel suo sviluppo storico, a partire da Platone sino al Settecento. Le opere finora analizzate – mai esaustive ma, indubbiamente, significative nella rappresentanza del genere – sono state tutte caratterizzate, pur nelle loro infinite

[15] In tal senso risulta curioso osservare come, in realtà, i francesi adottino attualmente nelle conversazioni informali la forma del *verlan,* caratterizzato dall'inversione delle sillabe nelle parole. Sebbene la sua origine sia controversa, non è possibile attribuire a Réstif questa invezione. Ad ogni modo é interessante notare come tale inversione si sia consolidata come un'usanza effettiva nello *slang* francese contemporaneo oggi molto utilizzata soprattutto nell'*Île-de-France* e resa particolarmente famosa fuori dalla Francia grazie al cantautore Stromae, il cui pseudonimo deriva dall'anagramma della parola «maestro» in verlan.

differenze e talvolta similitudini, dalla proposta di un altrove geografico, ma mai temporale. In tutte, infatti, i protagonisti intraprendevano viaggi verso un *locus amoenus,* mai verso un *tempus amoenus*, come anche rappresentato dal punto di vista lessicale dal ricorso al termine utopia. Sul finire del XVIII secolo, tuttavia, avviene un cambio di passo straordinario, che porterà gli utopisti non verso un luogo, ma verso un *tempo* che non esiste, e dunque verso quella che viene definita come *ucronia*. A sancire questa novità è l'opera del prolifico scrittore Louis-Sébastien Mercier. Difficile circoscrivere la figura di quest'ultimo, che durante la sua vita di tutto si occupò, dalla politica, alla filosofia, all'insegnamento e alla scrittura. Ma un romanzo, su tutti, ne consacrò l'ingresso negli *annales* degli utopisti: *L'an 2440. Reve si'il en fut jamais*. Pubblicato nel 1771, questo testo ha consacrato Mercier come il padre dell'ucronia, sebbene le origini del termine siano più complesse. Tale neologismo compare infatti per la prima volta nel 1857 nel volume di Charles Renouvier *Uchronie (l'utopie dans l'histoire)*, sottotitolata significativamente *esquisse historique apocryphe du développement de la civilisation européenne tel qu'il n'a pas été, tel qu'il aurait pu être*, ossia *schizzo storico apocrifo dello sviluppo della civiltà europea non come è stato, ma come avrebbe potuto essere*. A partire dalla sua formulazione originaria, l'ucronia designa, in sostanza, una forma di immaginazione storica che propone un andamento alternativo rispetto agli eventi realmente accaduti. In una definizione oramai classica, il *Nouveau Larousse illustré* la descrive come una «utopie appliquée à l'histoire», ossia un'utopia applicata alla storia (1913). Questa formulazione, come è evidente, colloca questo concetto a cavallo fra l'utopia e la riflessione storica, evidenziando una sorta di ambivalenza che è possibile riscontrare anche delle definizioni lessicali più contemporanee. La Treccani, ad esempio, definisce ucronia come «sostituzione di avvenimenti realmente accaduti in un determinato periodo storico con altri, frutto di fantasia ma verosimili» (n.d.), mentre lo Zingarelli (2011) come una «ricostruzione immaginaria della storia di un periodo o di un evento sulla base di dati ipotetici o fittizi», sottolineando la dimensione narrativa e ipotetica dell'operazione. Nel mondo anglofono, invece, assistiamo a una distinzione terminologica decisamente più netta che in italiano, in cui avviene a una separazione dall'ucronia letteraria dalla cosiddetta *counterfactual history*, qui intesa come una forma di storiografia che prova a rispondere a tutte quella serie di interrogativi (come *what if?*) attraverso la formulazione di scenari alternativi a partire da eventi realmente accaduti (Bunzl, 2004). Ciò che qui, ad ogni modo, risulta utile porre in luce non è solo l'aspetto storiografico del processo, ma è la linea interpretativa che riconduce l'ucronia all'evoluzione del concetto di utopia. Assumendo tale prospettiva, come già anticipato, non si può parlare meramente di una variazione della storia, ma quel passaggio fondamentale dalla dimensione spaziale a quella temporale nell'ambito utopico. Con Mercier l'utopia inizia a storicizzarsi e ad assumere un cronotopo concreto, anticipando in qualche modo quel passaggio decisivo dalle utopie del XVIII a quelle del XIX secolo che coinciderà con la transizione dalle utopie maggiormente letterarie a quelle politiche. In questo passaggio «è la storia […] a vedersi incaricata di produrre ed instaurare le utopie», le quali «si aprivano alla storia e al tempo della storia» (Baczko, 1979, p. 452).

1.5.6 *L'an 2440*

Come analizzato poc'anzi è l'opera di Mercier ad incarnare, più di tutte, questo passaggio fondamentale. Sebbene la redazione del testo iniziò nel 1786, esso venne presumibilmente dato alla stampa nel 1771. La necessità di permanere nel campo delle ipotesi è data dal fatto che, come anticipato, l'opera venne pubblicata in forma anonima per paura della censura. L'autore, infatti, lo firmò ufficialmente a suo nome solo nel 1799 (Ferronato, 2023). Il testo, ad ogni modo, situa la società desiderabile non più nelle esotiche isole lontani o in idilliaci paesaggi sconosciuti, ma nella Parigi del futuro. L'inserimento della data nel titolo segna in tal senso un passaggio assolutamente decisivo, fornendo delle coordinate temporali e non un al di là astratto. L'ucronia, in questa accezione, non rappresenta ancora un genere stabilizzato, ma un dispositivo teorico che consente all'autore di poter guardare alla storia come il campo in cui sperimentare possibilità alternative (Bongiovanni, 2001). L'anticipazione mercieriana non è ancora rigorosa, ma consente all'autore di poter collocare le proprie teorie in un quadro futuro e dunque sfuggire ad eventuali ripercussioni personali (Ruyer, 1987). L'opera si apre con il protagonista, un uomo del XVIII secolo che si addormenta e si sveglia nella Parigi dell'anno 2440. Non avviene un viaggio fisico come nei casi visti precedentemente, ma uno sposamento temporale che lo conduce nella capitale, la quale rimane sì riconoscibile ma profondamente mutata. Essa viene presentata con un'impostazione urbana estremamente efficientata e ordinata. Tutti si muovono a piedi, persino il re. Il Louvre non c'è più e la Bastiglia è stata sostituita da un tempio innalzato in onore della Clemenza. I quartieri più soggetti al degrado sono stati eliminati, così come le carceri, i manicomi, i collegi, i monasteri, i conventi. La sanità è migliorata grazie anche a una migliore collocazione degli ospedali verso le periferie, il tutto all'insegna di una enorme salubrità concessa dai progressi della medicina e dalle vaccinazioni di tutti i cittadini. Anche dal punto di vista giuridico sono stati fatti enormi passi avanti: le leggi sono poche e molto più eque che in passato, e vengono cambiate ogni qual volta vi siano importanti nella società; la pena di morte viene inflitta soltanto nei casi di omicidio. L'unica religione esistente è una sorta di deismo naturale, e questo ha comportato che da Parigi scomparissero totalmente i teologi. Dal punto di vista politico, è complesso spiegare la modalità con la quale Mercier vede la sua capitale del futuro, che è sì retta da un re (Luigi XXXIV) ma non rientrante nella forma né nella monarchia né della democrazia. L'economia è interamente fondata sull'agricoltura, gestita direttamente dai proprietari delle terre. Queste ultime possono essere occupate da chiunque non le trovi già in uso. Le industrie, invece, sono pochissime, così come è limitato l'intero commercio. Per quanto concerne i matrimoni essi sono fatti solo per amore e, sebbene le donne siano ancora sottomesse di fatto alla volontà dell'uomo, esiste il divorzio, e i matrimoni combinati sono stati definitivamente debellati (Mercier, 1971). Nella Parigi del futuro vige la libertà di pensiero e, dunque, di potersi esprimere nel modo che si desidera, ma i libri pericolosi che promulgano cattivi ideali sono stati tutti accatastati in una grande piramide di cui si chiacchiera molto sui giornali cittadini. Ed è proprio da questi ultimi che

il protagonista viene a sapere che, come è accaduto in Francia, anche il resto dell'Europa è progredito enormemente nell'anno 2440. Colonialismo, schiavitù, barbarie di sorta sono solo ormai un triste ricordo del passato (*ivi*). Come si può evincere dalla descrizione riportata quella proposta da Mercier non è un'utopia che capovolge interamente il mondo esistente, anzi. Essa è un'utopia moderata, che guarda al futuro basandosi su quanto esisteva al momento della stesura dell'opera, ma ne immagina un miglioramento indubbiamente radicale. Collocare l'utopia nel futuro, assegnarle una data precisa e non fantasiosa, implica inoltre una riduzione della distanza tra l'ideale e la storia. L'utopia, in tal senso, si presenta non come una chimera irraggiungibile, ma come qualcosa che è possibile trovare alla fine del progresso della storia (Baczko, 1979). Ed è in questa soglia di passaggio che si posizione l'*an 2440:* l'utopia è anticipazione, e l'anticipazione è, a sua volta, quella che potremmo definire come la forma più scientifica dell'utopia in quanto non pretende di far nulla se non prolungare l'esperienza storica stessa (Ruyer, 1987). Il futuro merceriano inaugura, così, un nuovo *modus pensandi*, aprendo la strada a quella che sarà poi una progressiva storicizzazione e un intreccio con le idee di progresso, riforma e possibile trasformazione sociale. Questo è, indubbiamente, l'aspetto maggiormente degno di nota dell'opera Mercier, sebbene essa non spicchi certamente per originalità o per le osservazioni che l'autore fa sui temi sociopolitici, assumendo così una natura decisamente didascalica (Baczko, 1979). Dello stesso avviso è Trousson, che è concorde sì nel ritenere che Mercier abbia strappato «l'utopia dalla categoria delle speculazioni fine a sé stesse», ma senza mai uscire da quella cieca fede nel progresso che gli impedirà, di fatto, di avanzare una proposta geniale (1999, p. 153).

1.5.7 L'utopia tardo settecentesca: verso nuove direzioni

Questo atteggiamento moderato, tuttavia, sarà destinato ad avere vita breve. Il Settecento, con i suoi fasti della ragione ma anche le sue contraddizioni, si avviava al termine del suo ciclo vitale con una Rivoluzione francese all'orizzonte che avrebbe cambiato le sorti della Francia e dell'Europa intera. Gli eventi che attraverseranno il finire del XVIII furono a dir poco epocali. La crisi dell'*Ancien Régime* era legata a doppio filo ad un aumento delle disuguaglianze non più sostenibili da parte dei ceti popolari, sui quali gravava una sempre maggiore pressione fiscale. È in questa fase che inizia a manifestarsi quella crisi di legittimità monarchica e religiosa, il cui potere – assieme al tema della proprietà – inizia ad essere progressivamente messo in discussione e pensato non come un qualcosa di immutabile, ma come costruzione storica che può essere riformata o sostituita. A questa crisi interna, vissuta in particolar modo dalla Francia, si affiancheranno a partire dalla seconda metà del secolo trasformazioni di più ampia portata, dall'avvio della rivoluzione industriale all'esperienza americana, fino alle politiche riformiste adottate in Europa per contenere il rischio rivoluzionario, le quali contribuirono a ridefinire l'orizzonte politico, spingendo l'utopia verso forme sempre più radicali di immaginazione sociale. Come chiarito da Baldini, con la sola eccezione dell'«enclave utopica dei fisiocratici», gli utopisti dell'epoca «predicano più volentieri l'uguaglianza e la comunanza, arrivando talvolta all'anarchia» con autori quali «Morelly, Tiphaigne, Deschamps, Réstif», attivi «fra

il 1753 e il 1782» (1996, p. 98). La produzione utopica del Settecento fu caratterizzata da una relativa omogeneità letteraria, attraversata da una fiducia largamente condivisa nella Natura e nella Ragione, concepite come criteri universali su cui fondare l'ordine sociale (Ruyer, 1987). Fino a quando questo orizzonte è rimasto sostanzialmente invariato, l'utopia ha potuto configurarsi come un esercizio critico e razionale, in grado di giudicare il presente dall'esterno anche attraverso gli *escamotage* dell'ironia e della distanza narrativa. Come già anticipato, nell'ultimo quarto del XVIII secolo tale equilibrio andò progressivamente dissolvendosi, lasciando emergere correnti quali l'illuminismo mistico, incline a investire il futuro di un significato escatologico e religioso, e le filosofie della storia, volte ad attribuire al progresso un carattere quasi sacrale (*ivi*). Per quanto concerne il primo vettore di trasformazione, ossia l'illuminismo esoterico, esso riattiva – assieme alle sue ramificazioni ed ovviamente in forme rinnovate – dei motivi escatologici e apocalittici di matrice premoderna (*ivi*). Il mutamento, in tal senso, non riguarda solo l'aspetto simbolico, ma anche il rapporto stesso con la verità. Laddove, infatti, l'utopia settecentesca poteva legittimarsi come artificio esplicitamente fittizio che aveva come finalità la critica della società presente, l'illuminismo esoterico dal canto suo tendeva a considerare i propri contenuti come verità sostanziali che si sarebbero poi dovute manifestare nel corso della storia. Tale tendenza trovò espressione nelle società segrete, nei circoli massonici e nelle confraternite degli illuminati, animate da figure quali Saint-Martin e Fabre d'Olivet; costoro elaborarono teorie fondate su un cristianesimo trascendentale e orientate verso l'attesa di una «Terza Epoca», nella quale si sarebbe compiuta una rigenerazione spirituale dell'umanità già inscritta in un disegno provvidenziale (ivi, p. 193). In questo contesto, come mostrato in modo emblematico da Lessing nelle battute conclusive dell'*Educazione del genere umano* (1780), viene operato un riferimento al già citato Gioacchino da Fiore e al Vangelo eterno che introduce una struttura estremamente teologica, scandita in età successive evolutive e orientata verso quello che sarà il compimento necessario del bene (*ibidem*). Questa struttura escatologica ridurrà, inevitabilmente, lo spazio per la finzione utopica. Dinamica analoga ma nel senso opposto quella che attraversa la filosofia della storia di Joseph de Maistre. Nelle opere di quest'ultimo emergono idee di origine saint-martiniana e temi iniziatici che vanno a sostenere, di fatto, una visione basata sulla convinzione che l'origine dell'umanità sia legata all'esistenza di una conoscenza superiore, andata poi perduta a causa di alcuni eventi e che avrebbe dunque cambiato il corso della storia (Ruyer, 1987). Nelle *Serate di San Pietroburgo* (1823) l'utopia si dissolve totalmente nella profezia: la storia non è più il campo di una sperimentazione immaginaria, ma il teatro di un evento imminente che ricondurrà l'umanità a un ordine superiore. In entrambi i casi, l'utopia non viene semplicemente abbandonata, ma assorbita in una filosofia della storia che ne neutralizza totalmente la funzione critica (*ivi*). Un secondo fattore fondamentale nella trasformazione delle utopie è rappresentato dall'affermazione delle filosofie della storia nel senso stretto del termine. In linea teorica potrebbe, per lo meno inizialmente, apparire come favorevole il diffondersi di una concezione teleologica del divenire, ma in fondo fu l'esatto opposto. In entrambi i casi, l'utopia come costruzione immaginaria e sperimentale trova sempre meno spazio dinanzi a questo atteggiamento fortemente

escatologico della storia, la quale veniva interpretata come già inscritta all'interno di un disegno superiore, non lasciando spazio alla creazione di mondi alternativi. In questo passaggio tra il Settecento e l'Ottocento l'utopia perde così uno dei suoi presupposti fondamentali, ossia l'idea di una natura umana che può essere definita al di fuori della storia. Essa, come vedremo, sopravvive principalmente nell'ambito del pensiero socialista, dove le questioni economiche – che erano, ovviamente, meno riducibili a interpretazioni mistiche – ridanno spazio a una progettazione più razionale, sancendo così in modo definitivo il passaggio dall'utopia morale del XVIII secolo all'utopia sociotecnica del XIX secolo (*ivi*). Nonostante avvenga il passaggio a progetti maggiormente più "concreti", è tuttavia necessario ricordare, come segnala Nesti, come

> l'uso di immagini utopistiche, si pensi alla letteratura del XVIII secolo, ha finalità ben altro che irrazionalistiche o mitiche. Serviva allora a recuperare il momento contraddittorio fra l'essere e il dover essere o il poter essere, a sottolineare le difficoltà esistenti fra la realtà e il fine di ogni operazione intellettuale o politica (1979, p. 36)

È proprio in questa chiave – ossia l'uso dell'immaginario utopistico come strumento capace di trattenere e rendere intellegibile lo scarto tra l'essere e il dover-essere (o poter-essere) – che è possibile comprendere a pieno la fisionomia delle utopie del tardo Settecento. Queste ultime hanno la capacità di funzionare come un vero e proprio laboratorio per l'immaginario sociale all'interno di una complessa congiuntura storica segnata da crisi e profonde trasformazioni. In tal senso, osserva Baczko commentando il fenomeno utopistico nel secolo dei Lumi in un'intervista rilasciata al *Manifesto,* opere fra loro differenti come la *Basiliade* di Morelly (1753) e *L'An 2440* di Mercier (1771) ci consentono di vedere più chiaramente uno dei tratti strutturali della scrittura utopica. Si tratta, in sostanza, di comprendere come l'ordine dell'intera vita collettiva venga ancorato a pochi principi generali – quali l'armonia sociale, la giustizia e la felicità – attraverso un processo deduttivo fondato sulla convinzione che ogni potere «riposi sui costumi» prima ancora che sulle istituzioni (Baczko, 1979a, p. 3). Questa impostazione, tuttavia, non si esaurisce in una trasposizione automatica dell'universale nel particolare: al contrario, ciò che emerge è un dinamismo interno al discorso utopico, un movimento continuo tra il livello dei principi e quello delle descrizioni minuziose del quotidiano, in cui i dettagli non costituiscono semplici elementi decorativi, ma contribuiscono a riplasmare retroattivamente gli stessi concetti generali. Baczko descrive questo processo come un vero e proprio «gioco di specchi tra i principi generali e il modi in cui vengono recepiti», facendo sì che «l'immagine rimbalzi continuamente dall'uno all'altro polo» modificandosi progressivamente (*ibidem*). Questa impostazione implica una conseguenza metodologica rilevante: l'analisi delle utopie settecentesche non può limitarsi alla ricostruzione dei loro principi dichiarati, ma deve interrogare a fondo la modalità con la quale tali principi vengono tradotti in pratiche, abitudini, istituzioni e dispositivi regolativi. Per questa ragione, Baczko richiama la necessità di studiare l'utopia anche come espressione di una «mentalità collettiva», mostrando come categorie apparentemente universali – come la 'Libertà' – assumano significati differenti a seconda delle posizioni sociali e dei contesti di ricezione (libertà come emancipazione dal dominio

feudale e conquista della proprietà per i ceti rurali; libertà come sottrazione alla censura, ai reati d'opinione e ai dispositivi repressivi per gli intellettuali) (*ibidem*). Ne deriva che l'utopia non si limita a delineare un altrove perfetto, ma si configura come un vero e proprio campo di tensioni semantiche, all'interno del quale i valori di una determinata epoca vengono ridefiniti attraverso la loro incarnazione immaginaria. Alla luce di tale prospettiva è possibile comprendere perché, sempre secondo Baczko, risulti fuorviante interpretare l'utopia illuministica come una categoria unitaria e compatta. L'Illuminismo, infatti, non può essere ridotto a una formula globale, ma presenta al suo interno una dimensione utopica, intesa come modo di determinare e comunicare un «grande sogno di società» mediante un discorso che lavora attraverso idee-immagini, capaci di rendere pensabili forme alternative di convivenza e di organizzazione sociale (Baczko, 1979c, p. 26). In questo senso, il Settecento si caratterizza per la tendenza a unificare ambiti intellettuali e assi valoriali che in epoche precedenti erano separati e che in seguito torneranno a dissociarsi: libertà ed eguaglianza non si presentano come termini alternativi, ma come elementi di una stessa promessa; riforma e rinnovamento radicale coesistono all'interno di un medesimo orizzonte di trasformazione; natura e cultura vengono pensate come poli reciprocamente implicati (*ivi*). L'attrazione esercitata dall'Illuminismo può essere letta anche come nostalgia per questa unità promessa e non mantenuta, una promessa che l'utopia contribuisce a rendere visibile e operativa dal punto di vista concettuale. È all'interno di questo quadro che la figura di Morelly acquista una particolare rilevanza. La sua utopia si colloca pienamente nell'orizzonte settecentesco della fiducia nella ragione ordinatrice e nella possibilità di fondare l'ordine sociale su principi universali, ma al tempo stesso introduce un livello di radicalità che segna un punto di svolta. Due sono le opere che rientrano a pieno titolo in questo genere: *Basiliade* (1753) e *Il codice della Natura (*1755). *Le Naufrage des îles flottantes, ou Basiliade*, si presenta fin dal titolo come un'opera *del celebre Pilpaï*, e come un poema eroico tradotto dall'indiano da un'enigmatico "M. m******". Come evidenziato da Labib (1991), è orami acquisito che si tratti di Étienne-Gabriel Morelly (1717–1718), il quale fu attivo anche nei campi della pedagogica, dell'estetica, della filosofia e della politica. L'autocensura da parte dell'autore è un *escamotage* ben noto nel Settecento, che Morelly porta a un ulteriore livello mostrandosi in modo fantasioso nella figura del traduttore di un'epopea attribuita a un certo Pilpaï/Bidpaï, ma di cui non si ha alcun riscontro effettivo. Il dispositivo para testuale e narrativo, ossia le avventure che il traduttore vive in Oriente e che lo conducono al ritrovamento dell'inedito volume fra le rovine della biblioteca del sovrano decaduto, svolge una funzione tipica del XVIII secolo, consentendo all'autore di parlare attraverso un nome autorevole e stimolando la curiosità del lettore proteggendo, al contempo, l'identità del vero scrittore (Labib, 1991). In realtà la vera fonte di Morelly, più che questa traduzione ipotetica di Bidpaï, risiederebbe nella *Bibliothèque orientale* di d'Herbelot, un archivio gigantesco di storia e cultura orientale che l'autore utilizza come riferimento per nomi e immaginari che piega alle esigenze del suo testo utopico (*ivi*). In tal senso l'adozione di una narrazione esotica orientale non si configura come puramente ornamentale, ma consente allo scrittore di dissimulare una problematica tipica del

movimento delle *Lumières*. Labib insiste sul fatto che, qualora si spogliasse l'opera del suo stile metaforico e della sua dimensione estetica pervasiva, le sue idee filosofiche tenderebbero a ricondursi – almeno parzialmente – alle formulazioni più astratte che verranno sistematizzate, come vedremo, nel suo testo più celebre: il *Code de la Nature*. La tesi di base, che come riportato da Baldini «è innacquata in tanti versi per quattordici canti» è quella per la quale «una società per essere felice deve seguire solo le leggi di natura e che la fonte di tutti i mali è la proprietà privata in quanto turba l'armonia della natura» (Baldini, 1996, p. 100). Il volume teorizzerebbe dunque uno Stato anarchico nel quale tutte le leggi, ad eccezione di quelle di natura, sono bandite. Baldini, a differenza di Labib, non è concorde nel ritenere che i due testi debbano essere pensati come parte integrante dello stesso discorso. Essi sono, invece, radicalmente differenti, in quanto il *Codice della Natura* si configura come un trattato in cui «le argomentazioni si susseguono in esso *more geometrico*» (*ibidem*). Indubbiamente coerente è la posizione dell'autore rispetto alla proprietà privata, che anche in quest'opera viene vista come la causa primaria di tutti i mali della società. Come nella *Basiliade,* anche nel *Code* Morelly presenta un modello legislativo basato interamente sulla Natura. Le uniche leggi promulgate erano quelle riguardanti l'abolizione della proprietà privata, il sostentamento di tutti a spese della collettività e ovviamente il fatto che questi ultimi dovevano contribuire – ognuno come poteva – alla pubblica utilità. Nell'opera Morelly divide la popolazione in tribù, famiglie e città. La tribù sarà costituita da un numero uguale di famiglie, e ogni città da un numero uguale di tribù e così via. Qualsiasi forma di estetica vanitosa era bandita, in considerazione anche del fatto che ciascuno aveva a disposizione solo due tipologie di abiti, ed anche quelli da lavoro dovevano essere uniformati. Il matrimonio nel *Code* un'istituzione obbligatoria, ma veniva anche concessa dopo dieci anni la possibilità di poter divorziare. Altrettanto importante è il tema dell'istruzione, la cui responsabilità si divide, in base all'età, fra la famiglia e appositi laboratori. Solo i capi famiglia hanno la possibilità di godere di diritti politici, e sono essi a diventare, compiuta l'età di cinquant'anni, senatori (ogni città è dotata in tal senso di un Senato a cui sottostà un consiglio). Un regime dunque che si configura, un po' come nell'opera precedente, di tipo comunistico, ma non realmente collettivistico (Piscitelli, 1952). In questa prospettiva, *Basiliade* e *Code* non vanno pensati come testi separati, ma come momenti di uno stesso percorso: nel primo, l'elaborazione utopica prende vita in uno stile epico-allegorico, nel quale la critica all'ordine sociale e alla proprietà privata si lega a temi più psicologici quali quello dell'amore. Nel secondo, invece, questo aspetto viene ricondotto a una formulazione esplicitamente più di stampo normativo (Labib, 1991). Ed è proprio questo passaggio dall'utopia intesa come costruzione poetico-allegorica all'utopia più razionale e legislativa che rende Morelly un autore fondamentale per comprendere quel passaggio decisivo che avviene dall'utopia settecentesca a quella che, come vedremo, sarà la produzione tipica della tradizione socialista. L'attenzione centrale alla questione della proprietà e la costruzione di un ordinamento egualitario rigidamente normato mostrano come la tensione tra essere e dover-essere venga tradotta in un apparato sistematico volto a governare non solo le istituzioni, ma anche i costumi e le pratiche quotidiane,

confermando l'assunto secondo cui il potere si radica anzitutto nelle forme della vita sociale (Baczko, 1979a). In questo senso, Morelly non si limita a immaginare una società felice, ma tenta di rendere la felicità l'esito stabile di un dispositivo sociale complessivo, anticipando una concezione dell'utopia come progetto normativo coerente. Questo nodo si chiarisce ulteriormente se lo si colloca entro una riflessione più generale sulla funzione dell'utopia. Come osserva Buber, l'immaginazione utopistica non è una fantasia erratica, ma una costruzione che si organizza attorno a un desiderio fondamentale, dando forma a un'immagine di ciò che 'deve essere' e restando inseparabile da un rapporto critico con il presente (Buber, 1950/1967). L'utopia non sospende la critica del reale, ma la intensifica: il dolore per un ordinamento percepito come assurdo non è che la base più solida per prepararsi a una nuova visione del giusto, rafforzando così la percezione collettiva degli abomini del presente. Inoltre, Buber distingue nettamente l'utopia dall'escatologia: mentre quest'ultima proietta la redenzione in un tempo e in un atto "dall'alto", l'utopia resta circoscritta alla sfera sociale e affida la realizzazione del giusto alla consapevole volontà umana, configurandosi come esplicazione delle possibilità latenti nella convivenza (*ivi*). In questa cornice teorica, Morelly può essere letto come una figura di transizione: la sua opera appartiene ancora al Settecento della ragione e della natura, ma, per la radicalità egualitaria e protocomunista che la caratterizzano, prefigura già quel processo che, nel XIX secolo, condurrà a una sempre più stretta connessione tra progetto sociale, organizzazione economica e lo sviluppo della tecnica. Senza anticipare qui le forme ottocentesche dell'utopia, è possibile tuttavia riconoscere in quest'autore uno snodo concettuale decisivo, attraverso il quale l'utopia illuministica mostra tanto la propria unità quanto le tensioni che ne preparano la trasformazione.

1.6 L'utopia scende nella storia: il secolo XIX

Un discorso decisamente più complesso è quello riguardante le utopie ottocentesche. Come chiarito a proposito dell'opera di Morelly, quest'ultimo anticipò, di fatto, dei temi che avrebbero attraversato tutto il secolo, quali la proprietà privata e il ruolo dei cittadini lavoratori. A differenza del Settecento, però, il XIX secolo non fu, per lo meno inizialmente, un periodo ugualmente florido nella produzione letteraria utopistica. Indubbiamente rilevante fu in tal senso il fallimento della Rivoluzione Francese, che spense, per lo meno parzialmente, quella *verve* che aveva animato la produzione precedente. La trasformazione strutturale che interessò l'utopia in quel periodo non può tuttavia essere così racchiusa né deve essere intesa come semplice evoluzione lineare o cesura netta con il passato. Essa deve, al contrario, essere interpretata alla luce della profonda riorganizzazione del suo statuto teorico, oltre che dal suo rapporto con la storia. Come posto in evidenza da Jean Servier (2002), l'utopia dell'inizio del XIX secolo si colloca ancora nel solco della grande tradizione moderna, ma ne radicalizza le premesse fino a condurle a un punto di tensione che ne compromette l'equilibrio originario. Se l'utopia settecentesca poteva ancora configurarsi come un esperimento mentale volto a immaginare un altrove insieme spaziale e temporale, quella ottocentesca nasce invece all'interno di una società già segnata dall'industrializzazione e ne riflette

inevitabilmente le categorie costitutive: la fede nel progresso tecnico, l'ottimismo scientifico, l'espansione del capitalismo e la crescita del proletariato. Tali elementi, tuttavia, acquisiranno un ruolo davvero centrale solo in una fase successiva, quando cioè le utopie conosceranno uno sviluppo qualitativamente diverso. In questa prima fase l'utopia perde indubbiamente il suo carattere ludico per proiettarsi, invece, in un mondo più strutturato e programmato, che ha alla base un forte desiderio di riorganizzazione sociale. Non si tratta più di porre a dovuta distanza il presente e criticarlo attraverso espedienti letterari e narrativi, ma di offrire soluzioni concrete e sistematiche a tutta quella serie di problematiche che prendevano sempre più piede con la nascita della società industriale. Servier, a tal proposito, parla di una perdita di innocenza dell'utopia: non è più possibile pensare a un mondo ideale che rappresenta una possibilità alternativa. L'utopia può, e deve, presentarsi come un vero e proprio modello alternativo basato sulla razionalità e destinato a realizzarsi nella storia. Nella prima metà dell'Ottocento, infatti, la storia venne investita quasi di un'aurea metafisica al punto da rendere la forma romanzata dell'utopia quasi indegna di essere scritta, diffusa e praticata. Il progresso non è più un obiettivo da immaginare e discutere attraverso la finzione, ma una necessità inscritta nelle leggi stesse della storia: la marcia dello Spirito, della Provvidenza o della Legge positiva. In questo quadro, la scrittura utopica appare come un residuo ludico, incapace di competere con la serietà della filosofia della storia (Ruyer, 1987). È proprio in questo spazio di crisi che il socialismo moderno riapre l'orizzonte utopico, ma lo fa a prezzo di una trasformazione radicale del suo statuto. A differenza delle utopie settecentesche, il socialismo del primo Ottocento – come già anticipato – introduce una sempre maggiore precisione economica, tecnica e organizzativa. L'utopia si sposta progressivamente dal piano della critica simbolica a quello della progettazione concreta nella quale lo snodo principale della produzione utopica divengono il lavoro, l'urbanistica, l'igiene e così via. Questa tendenza è riscontrabile nelle opere di autori quali Saint-Simon, Fourier, Owen, Cabet e i loro epigoni, i quali, pur nelle loro differenze e peculiarità, condivideranno in qualche modo la stessa fiducia nelle possibilità della tecnica e della scienza di poter ordinare l'ordine sociale.

1.6.1 Saint-Simon e i nuovi archetipi sociali nella società industriale

Con Saint-Simon l'utopia ottocentesca assume tratti decisamente nuovi, fondati su una vera e propria sacralizzazione dell'industria e del lavoro. Egli inaugura motivi destinati a segnare profondamente il pensiero utopico successivo quali l'esaltazione della produzione, la fiducia nell'organizzazione scientifica del lavoro, il primato della competenza tecnica, la concezione della società come impresa collettiva e l'attribuzione agli industriali e ai *savants* del ruolo di guida della nuova epoca. Saint-Simon interpretava la storia dell'umanità come «un'alternarsi di periodi organici e di periodi critici» e l'età moderna è, in tal senso, «un'epoca critica» (Baldini, 1996, p. 115). Per uscire dal caos nel quale riversa la società bisognerà costruirne una nuova, basata – come anticipato – sulla scienza e sull'industria. Tali concetti trovano la loro prima e sistematica formulazione in opere centrali della sua produzione, quali *L'Industrie* (1816-1818) e *L'Organisateur*

(1819-1820). È in particolare in quest'ultima opera – resa celebre dalla sua provocatoria "Parabola" – che l'autore esplicita il rovesciamento delle gerarchie sociali: secondo Saint-Simon, i veri capi della società politica moderna non sono più i detentori tradizionali del potere (nobili, clero, apparato militare), ma, appunto, gli scienziati e gli industriali. I primi sono chiamati a sostituire gli ecclesiastici, assumendo una funzione di guida spirituale fondata sul sapere positivo; i secondi prendono il posto dei guerrieri, esercitando il potere temporale attraverso la direzione delle attività produttive. A questa nuova élite funzionale corrisponde una riorganizzazione complessiva delle funzioni statali. In tale prospettiva, Saint-Simon attribuisce agli industriali l'amministrazione del "capitale della società", inteso come l'insieme delle forze produttive materiali e umane. Agli scienziati spetta invece il compito di definire i principi generali che regolano il funzionamento dell'ordine sociale. I banchieri, infine, svolgono una funzione esecutiva e tecnica, incaricati di tradurre operativamente le decisioni elaborate dagli industriali e fondate scientificamente dagli scienziati (*ivi*). Questa minuziosa architettura istituzionale ed economica viene ulteriormente teorizzata in un altro suo celebre scritto, il *Catéchisme des industriels* (1823-1824). In questo testo, il filosofo chiarisce definitivamente come il primato della classe produttrice debba tradursi in una vera e propria riorganizzazione amministrativa dello Stato, segnando il passaggio dal governo degli uomini all'amministrazione delle cose. Nel quadro della riflessione politica francese del primo Ottocento, l'utopia sansimoniana si configura come una risposta originale alla crisi prodotta dall'eredità rivoluzionaria. Essa non assume la forma di una fuga dall'azione politica, ma si presenta piuttosto come un tentativo di rifondazione dell'ordine sociale nell'epoca dell'eguaglianza civile. Il problema centrale non è l'abolizione della politica, bensì il governo di una società individualizzata, attraversata da una dinamica democratica percepita come tendenzialmente disgregatrice (Tomasello, 2015). L'utopia di Saint-Simon si colloca all'interno di quella che Pierre Rosanvallon ha definito un'«unità problematica» del pensiero politico post-rivoluzionario, che si configura come un campo di interrogativi condivisi inerenti alla necessità di sostituire il principio della sovranità popolare con una forma di legittimazione basata su competenza, funzione sociale di ciascuno e conoscenza scientifica (1985, p. 75). In tal senso emerge in modo chiaro la netta differenza le costruzioni immaginarie tipiche delle utopie più classiche e quella sansimoniana, caratterizzata da una natura eminentemente politica che mira a scoprire le leggi della moderna società industriale provando a tradurle secondo un principio di organizzazione razionale del corpo sociale. Il tratto maggiormente utopico di Saint-Simon è ad ogni modo riscontrabile nella classificazione che egli propone degli individui, basata attorno alle figure degli artisti, dei sapienti e degli industriali. Essa non va tuttavia intesa come una pura gerarchia economica, ma come fondamento di una nuova – e possibile – armonia sociale in grado di poter garantire l'ordine senza necessariamente ricorrere al conflitto di natura politica (Tomasello, 2015). L'utopia sansimoniana si propone così di superare l'antinomia tra libertà ed autorità, provando a sostituire alla competizione tra interessi una logica di cooperazione e, potremmo dire, solidarietà. A partire dagli ultimi scritti di Saint-Simon, e in particolare nel saggio *Nouveau Christianisme* (1825), in cui

l'autore traccia le linee guida di una morale basata sulla fratellanza terrena, questa utopia tende ad assumere connotati spiccatamente religiosi. La religione sansimoniana non va interpretata, tuttavia, come un ritorno a un cristianesimo di stampo tradizione, come l'annuncio di quella che possiamo definire una nuova religione sociale, il cui destino ultimo è quello di fondare una nuova tipologia di legame fra gli uomini. In tale prospettiva, l'utopia assume i connotati di un dispositivo simbolico, che punta a ricomporre un corpo sociale oramai piegato dal venir meno dei vincoli tradizionali. Come chiarito da Federico Tomasello, la fase finale del movimento sansimoniano accentua ulteriormente questa vocazione utopica attraverso l'esperienza comunitaria di Menilmontant, in cui l'organizzazione del lavoro, la critica della famiglia borghese e l'ideale dell'amore universale si fondono in un progetto di vita collettiva.[16] Sebbene tale esperienza abbia contribuito a fissare l'immagine del sansimonismo come utopia "irrealistica", essa svolge una funzione politicamente rilevante, soprattutto nel rapporto con i giovani proletari parigini, per i quali la promessa di una nuova comunità rappresenta una concreta alternativa all'isolamento prodotto dall'ordine industriale nascente. In questo senso, l'utopia sansimoniana non si oppone alla politica, ma ne ridefinisce in senso radicale il terreno di azione: essa tenta di sostituire al conflitto democratico una scienza del sociale, capace di garantire ordine, coesione e progresso. Proprio questa ambizione di chiudere la transizione rivoluzionaria attraverso un sapere positivo e una nuova religione civile costituisce il nucleo propriamente utopico del sansimonismo. La riconversione delle classi agiate verso un interesse collettivo volto a migliorare le condizioni delle classi più povere non è, tuttavia, da intendersi in un'ottica comunista, anzi. Egli propugnò, di fatto, un'utopia basata sulla ricchezza e gli agi (Cocozza, 2004). L'orizzonte che qui si delinea anticipa quella razionalizzazione amministrativa che, come mostrerà la riflessione novecentesca, diverrà una delle caratteristiche principali della modernità industriale.

1.6.2 Il *Falansterio* di Charles Fourier

Così come la sua proposta utopica, anche la stessa biografia di Fourier era, per l'epoca, decisamente al di fuori dagli schemi. La sua figura si colloca ai margini dei circuiti intellettuali che oggi definiremmo *mainstream*, e quella posizione di netto isolamento contribuì in modo decisivo a definire i connotati del suo progetto utopico.

[16] L'esperienza comunitaria di Ménilmontant rappresenta la fase più radicale e simbolicamente carica del movimento sansimoniano sotto la guida di Prosper Enfantin. Tra il 1831 e il 1832, Enfantin trasformò una grande proprietà nella periferia orientale di Parigi in una comunità semi-monastica, concepita come realizzazione anticipata della nuova religione sociale annunciata dal sansimonismo. I discepoli vi conducevano una vita comunitaria regolata dal lavoro collettivo e dal celibato, mentre Enfantin, autoproclamatosi "Padre supremo", rivendicava per sé una posizione carismatica e un'interpretazione personale del principio di amore libero. L'esperimento suscitò una forte attenzione pubblica, alimentando curiosità, scandalo e sorveglianza da parte delle autorità. L'8 luglio 1832, il Prefetto della Senna intervenne per porre fine alla comunità, giudicata potenzialmente lesiva della morale e dell'ordine pubblico, avviando procedimenti giudiziari che portarono alla carcerazione dei dirigenti e allo scioglimento del movimento. Enfantin è sepolto nel Cimitero di Père-Lachaise, nei pressi dell'area oggi denominata *Square des Saints-Simoniens*. Per un'analisi dettagliata dell'esperienza dei *moines de Ménilmontant* e delle sue implicazioni simboliche e sociali, cfr. Biger (2013, pp. 78–84).

Lontano dal *milieu* culturale e accademico, Fourier elaborò un sistema basato su una critica dell'ordine esistente, alimentata da una incrollabile fiducia nella verità universale della sua scoperta. In tal senso è possibile affermare come l'esperienza biografia non operò in lui come una semplice matrice psicologica, ma come un vero e proprio campo di tensioni che vennero poi organizzate dal punto di vista teorico (Tundo, 1991). Figlio un commerciante benestante, Fourier praticò l'attività commerciale contro voglia, nell'attesa che qualcuno finanziasse la realizzazione del suo progetto. La distanza siderale fra il suo mondo e quello della sociabilità colta, la contraddizione interna che viveva fra la sua formazione e l'avversione per il commercio assieme alla carenza di rapporti interpersonali non causarono in Fourier una forma di ripiegamento su sé stesso, anzi. Tali elementi funsero da carburante per alimentare la costruzione di quel progetto sociale alternativo che avrebbe dovuto trasformare quel disagio individuale in uno slancio proattivo verso una organizzazione di vita collettiva. Fu proprio tale peculiarità a rendere il pensatore francese uno degli utopisti indubbiamente più geniali di tutti i tempi, creatore di quella nuova società il cui emblematico nome è *Armonia.* Quest'ultima deve essere intesa, tuttavia, non come «un singolo contesto sociale» ma come una «fase epocale e un modello di convivenza che coinvolge il cosmo e l'uomo, la società-storia e la natura, i rapporti politici, economici, amicali, amorosi» (*ivi,* p. 18).

1.6.3 Le matrici teoriche dell'utopia foureriana

Con l'espressione *società armonica* vanno a compendiarsi tutta una serie di significati di riferimenti teorici che attingono a una lunga tradizione del pensiero occidentale, in particolare a quella linea cosmologico-razionale che, da Keplero e Newton fino a Leibniz, ha concepito l'ordine del mondo come un sistema di relazioni intelligibili e misurabili (*ivi*). Tali autori costituiscono degli elementi cardine all'interno del suo impianto teorico, ma non ne esauriscono tuttavia la genealogia. Nell'impianto teorico foureriano è possibile individuare una meravigliosa commistione di arti, discipline e filosofie differenti quali «esoterismo, teologismo e scienza», le quali convivono «senza apparenti contrasti, offrendo un'immagine unitaria e armonica del cosmo naturale ed umano» e che influenzeranno nel profondo Fourier (*ivi*, p. 23). È proprio questa compresenza, priva di una rigida gerarchia disciplinare, a costituire uno dei tratti più originali della sua elaborazione teorica. Il pensiero di Fourier si sviluppa all'interno di un orizzonte culturale stratificato, nel quale confluiscono tradizioni scientifiche, metafisiche, religiose ed economiche eterogenee, riorganizzate in una sintesi estremamente originale. Al centro di questa costruzione si colloca l'idea di *armonia*, che il filosofo intende come una vera e propria legge ontologica capace di governare simultaneamente il cosmo, la natura e la società umana. Come nella tradizione kepleriana, l'armonia cosmica è concepita come il risultato di una relazione ordinata tra molteplici elementi: un principio divino architettonico, una struttura matematica intelligibile, un sistema di rapporti proporzionali di tipo musicale e un metodo analogico capace di collegare il mondo naturale e quello umano (Tundo, 1991). In questo quadro è la geometria a farla da padrona, fornendo un modello oggettivo di ordine. La musica, invece, si presenta come

la scienza dei rapporti misurabili. Il presupposto filosofico che sostiene questa impostazione è l'idea che l'uomo costituisca uno specchio dell'universo. Un concetto, questo, di tradizione leibniziana, che viene tuttavia rielaborato da Fourier in una chiave assolutamente originale. Tale principio di ascendenza leibniziana viene tuttavia profondamente rielaborato da Fourier, per il quale il rapporto fra l'uomo e il cosmo deve assumere un carattere estremamente passionale e dinamico (*ivi*). L'uomo, in tal senso, non è specchio perché riflette passivamente la struttura del mondo, ma perché partecipa esso stesso alla forza originaria che attraversano Dio, la natura e i mondi. In questo quadro le passioni sono dunque intese come entità cosmiche primarie. Da ciò ne deriva un'inversione di rotta rispetto alla tradizione metafisica, per la quale la società attuale non è il compimento dell'ordine naturale, ma una sua distorsione. L'attrazione passionale, che nel cosmo opera come principio di armonia, nella società civile produce disordine e conflitto a causa delle forme istituzionali che ne reprimono il libero sviluppo. L'utopia fourieriana nasce precisamente da questa frattura, configurandosi come un progetto di riallineamento tra l'ordine cosmico e l'ordine sociale. All'interno di questa cosmologia, la musica svolge un ruolo epistemologico centrale. Fourier utilizza categorie musicali – vibrazione, accordo, ritmo, ottava – per descrivere tanto il movimento sociale quanto l'organizzazione delle passioni. La società armonica è concepita come una composizione polifonica, in cui le passioni individuali, lungi dall'essere soppresse, vengono accordate secondo rapporti misurati (*ivi*). La serie, concetto cardine dell'organizzazione del lavoro, risponde alla stessa logica: come in un'ottava musicale, ogni elemento trova il proprio posto in una struttura ordinata di differenze. L'universo stesso viene figurato come una tastiera infinita, di cui la realtà conosciuta rappresenta solo la prima ottava. Accanto a questa matrice cosmologico-analogica, un ruolo decisivo nella formazione di Fourier è svolto dal modello scientifico newtoniano. L'affermazione del paradigma fisico-matematico nel corso del Settecento aveva imposto l'idea che ogni ambito del reale fosse governato da leggi universali, comprese le scienze dell'uomo e della società. Il pensatore francese si colloca pienamente in questa traiettoria: la sua ambizione è quella di individuare la legge dell'attrazione relativa al mondo umano, completando così in modo ideale l'opera di Newton. L'armonia si configura in tal modo non soltanto come ideale cosmologico, ma come modello epistemologico e politico (*ivi*). Il riferimento privilegiato di Fourier resta tuttavia l'età dei Lumi. Il clima intellettuale del XVIII secolo, segnato dal materialismo, dalla critica delle istituzioni e dall'idea di una bontà naturale originaria, costituisce il terreno su cui matura il suo pensiero. L'utopista assimila questo patrimonio in una forma del tutto singolare, intrecciandolo con influenze esoteriche, mistiche e libertine. Da questa costellazione deriva il tentativo di mediare tra scienza ed esoterismo, razionalità e simbolismo, materialismo e religiosità eterodossa. Un'ulteriore matrice fondamentale è rappresentata dalla tradizione libertina. La critica della morale ecclesiastica, la rivendicazione della naturalità delle passioni e l'ostilità verso le autorità tanto politiche quanto religiose collocano Fourier nella scia di un lungo processo di emancipazione morale. Tuttavia, egli opera un rovesciamento decisivo di questo patrimonio: eliminando la categoria stessa della trasgressione, fonda l'etica sull'idea che

le passioni, in quanto di origine divina, siano ontologicamente buone e debbano essere integrate in un ordine sociale armonico. L'amore, e non il dominio, diventa così il principio ordinatore della convivenza. Nel loro insieme, queste influenze concorrono a definire un pensiero che si colloca al crocevia tra scienza, metafisica e politica. L'utopia fourieriana non si presenta come un'evasione immaginaria, ma come un tentativo sistematico di fondare un nuovo ordine sociale a partire da una legge universale dell'armonia, capace di ricomporre le fratture prodotte dalla modernità e di restituire all'uomo la propria appartenenza al cosmo.

1.6.4 Il *Falansterio* delle passioni

È su questo presupposto che Fourier elabora la nozione di *attrazione passionale*, presentata come scoperta scientifica destinata a completare l'opera della fisica moderna. Se Newton ha individuato le leggi dell'attrazione gravitazionale che regolano l'equilibrio del cosmo naturale, Fourier rivendica l'individuazione delle leggi che governano l'equilibrio del mondo umano e sociale. L'utopia di *Armonia* si configura così come un progetto fondativo, volto a colmare una lacuna epistemologica lasciata aperta dalla scienza moderna: l'assenza di una vera scienza della società capace di organizzare razionalmente le passioni e i rapporti sociali (Beecher & Bienvenu, 1971). I primi tentativi di diffusione della dottrina assumono deliberatamente la forma dell'annuncio piuttosto che quella del trattato sistematico. La *Théorie des quatre mouvements* (1808) si presenta come un testo frammentario ed enigmatico, concepito non per esporre compiutamente il sistema, ma per segnalarne l'esistenza e sondare le resistenze culturali che una rivelazione integrale avrebbe incontrato. In quest'opera pionieristica, tuttavia, Fourier getta già le fondamenta del suo intero impianto teorico, introducendo per la prima volta il concetto rivoluzionario di 'attrazione passionale' e formulando la sua prima, radicale critica al sistema commerciale e alla morale della civiltà. Questa scelta non è soltanto il risultato di ingenuità o eccentricità, ma risponde a una strategia consapevole di protezione dell'invenzione e di sperimentazione del contesto intellettuale e politico (Baldini, 1996). Il fallimento editoriale e la ricezione ostile da parte del pubblico condussero Fourier ad una lunga fase di ritiro e di rielaborazione teorica, durante la quale egli affinò progressivamente il proprio sistema. Solo quando le condizioni materiali glielo consentirono, egli iniziò a dedicarsi attivamente alla sistematizzazione della sua utopia, approfondendo l'analisi delle passioni, elaborando una teoria articolata della motivazione umana e sviluppando il concetto di organizzazione sociale fondata su gruppi e serie. Questa monumentale architettura teorica troverà la sua più compiuta e sistematica esposizione nel *Traité de l'association domestique-agricole* (1822) – successivamente ripubblicato col titolo *Théorie de l'unité universelle* – e, soprattutto, ne *Le Nouveau monde industriel et sociétaire* (1829). È all'interno di questi scritti che Fourier abbandona un'enunciazione di tipo frammentario per passare a una minuziosa descrizione del funzionamento della futura società armonica, definendo le leggi che regolano la formazione delle 'serie passionali' e i criteri di associazione degli individui. In questa fase l'utopia assume una struttura sempre più coerente e totalizzante, fino a configurarsi come

una vera e propria *scienza sociale alternativa*. La genesi dell'utopia fourieriana non può essere ricondotta né a una pura elaborazione speculativa né a un semplice riflesso biografico, ma va compresa come il risultato di un intreccio costante tra osservazione empirica della società, ambizione scientifica e costruzione immaginativa. L'esperienza diretta del mondo economico e sociale costituisce per Fourier un laboratorio privilegiato di analisi. Il contatto con le pratiche del commercio, l'analisi delle condizioni del lavoro manifatturiero e i relativi meccanismi di speculazione costituiscono il sostrato sul quale prende forma la sua critica radicale della civiltà moderna (Beecher & Bienvenu, 1971; Baldini, 1996). Da questa diagnosi nasce l'esigenza di una rifondazione integrale dell'ordine sociale, fondata sulla scoperta della legge dell'*attrazione passionale*. Se Newton ha individuato le leggi che regolano l'equilibrio del cosmo fisico, Fourier rivendica l'individuazione delle leggi che governano il movimento delle passioni e l'equilibrio della società umana. L'utopia si configura così come un progetto scientifico fondativo, volto a colmare una lacuna epistemologica: l'assenza di una scienza capace di organizzare razionalmente la vita sociale. È in questo quadro che si colloca il *falansterio*, dispositivo centrale dell'utopia fourieriana e punto di convergenza tra teoria delle passioni, organizzazione del lavoro e forma della convivenza. Il *falansterio* non è una semplice comunità ideale né un'architettura simbolica, ma l'unità socio-istituzionale attraverso cui l'armonia diventa concretamente realizzabile. Esso è concepito come una struttura collettiva capace di integrare produzione, vita affettiva e cooperazione sociale, organizzando gli individui in *serie* e *gruppi* secondo il principio dell'attrazione, e trasformando il lavoro da attività coercitiva in pratica desiderabile e socialmente utile (Fourier, 1822/1967). È proprio nelle pagine de *Le Nouveau monde industriel et sociétaire* che l'autore descrive con precisione ingegneristica l'impianto di tale struttura: ne progetta l'architettura spaziale (le celebri 'gallerie stradali' coperte e riscaldate), gli spazi di socialità, i laboratori e le aree rurali, dimostrando come la stessa conformazione fisica degli edifici debba servire a incoraggiare la mobilità delle passioni, gli incontri fortuiti e la libera alternanza delle mansioni lavorative. In questa prospettiva, il *falansterio* rappresenta uno dei primi tentativi moderni di istituzionalizzazione dell'utopia. Come osservano Manuel e Manuel (1979), l'originalità di Fourier consiste nell'aver tradotto un'immagine utopica complessiva in una forma sociale determinata, capace di unificare architettura, economia e organizzazione delle relazioni umane in un unico dispositivo coerente. L'utopia fourieriana non resta così confinata nel registro dell'immaginazione critica, ma assume la forma di un modello istituzionale alternativo alla società civile moderna. La centralità del falansterio conferma che l'utopia di Fourier non si esaurisce in una critica morale della civiltà, ma si configura come un progetto di riorganizzazione totale della società. Attraverso questa istituzione, Fourier propone una modernità alternativa, fondata non sulla concorrenza e sull'astrazione del mercato, ma sull'integrazione delle passioni, sulla cooperazione produttiva e su una concezione organica del legame sociale. In tal senso, *Armonia* non è evasione immaginaria, ma costruzione teorica e istituzionale di un ordine sociale pensato come necessario, universale e scientificamente fondato. Tale utopia non si presenta, dunque, come mero

progetto riformatore parziale, ma come una vera e propria costruzione globale che mira a sostituire integralmente l'ordine esistente. Essa nasce dalla convinzione che la filosofia e la politica moderne abbiano fallito la loro prova storica, incapaci di garantire felicità, equilibrio e coesione sociale. In tale prospettiva, le componenti più eccentriche dell'utopia fourieriana – dalla centralità delle passioni alla riformulazione dei legami amorosi, fino alla valorizzazione della *gourmandise* – non vanno lette come compensazioni biografiche o fantasie idiosincratiche, ma come tentativi sistematici di reintegrare nella struttura sociale ciò che la civiltà moderna ha represso, frammentato o reso marginale. L'utopia si configura così come un dispositivo di razionalizzazione delle passioni, volto non a sopprimerle, ma a organizzarle in un ordine armonico. Anche la riflessione sulla donna e sul rapporto tra i sessi va a collocarsi su questo medesimo piano. L'interesse teorico per la funzione sociale e produttiva del femminile non deriva da un'esperienza relazionale compiuta, ma da una capacità di astrazione che consente a Fourier di cogliere, al di là del vissuto individuale, la dimensione strutturale dell'oppressione e della marginalizzazione femminile all'interno della società civile. La liberazione delle passioni e l'emancipazione delle donne diventano così indicatori privilegiati del grado di civiltà di una società. Ridurre l'opera di Fourier a un'espressione di nevrosi individuale significherebbe misconoscerne la portata teorica. Le tensioni personali agiscono come fattori di sollecitazione, ma è la forza immaginativa e costruttiva del pensiero a operare la trasposizione decisiva: ciò che nasce come esperienza singolare viene universalizzato e trasformato in progetto di organizzazione sociale. L'utopia non è quindi il riflesso di una biografia, ma il risultato di una operazione teorica che assume l'individuo come punto di partenza per interrogare l'umanità nel suo insieme. Il carattere utopico del pensiero di Fourier risiede proprio in questa ambizione totalizzante: elaborare un modello di convivenza capace di ricomporre le fratture prodotte dalla modernità, fondando una socialità solidale, passionale e cooperativa. In tal senso, la marginalità biografica non rappresenta un limite, ma la condizione da cui prende forma una delle più radicali critiche dell'ordine civile moderno.

1.6.5 Il lavoro come dispositivo di civiltà e come luogo della sua dissoluzione: Fourier contro l'etica produttivista

Nella sfera lessicale di Charles Fourier, il termine *civilizzazione* non assume una funzione positiva con cui indicare il progresso umano, ma una forma globale di organizzazione sociale basata sulla repressione sistema delle inclinazioni naturali di ciascuno. In tal senso indica solo e soltanto la forma più contraddittoria nonché miserabile delle molteplici forme attraverso le quali l'ordine sociale possa espletarsi (Fourier, 1966). All'interno di questa cornice teorica Fourier sviluppa una sua peculiarissima visione sul tema del lavoro, che per il filosofo costituisce il dispositivo principale attraverso cui la civiltà riproduce sé stessa, imponendo agli individui una forma di schiavitù interiorizzata che tenderanno a riprodurre in modo autonomo. Anticipando di fatto tutto un filone di critiche che vedremo svilupparsi in merito al neoliberismo, Fourier non si limita come i suoi contemporanei a denunciare le condizioni di sfruttamento e le progressive

disuguaglianze che caratterizzavano la sua epoca, ma individua all'interno del lavoro il nodo principale che genera tutto questo. Questo è causato, per Fourier, dal fatto che il lavoro è un'attività separata dal desiderio, e dunque imposta come un'attività obbligata e vista quasi come sacrale dal punto di vista morale (Beecher & Bienvenu, 1971). È la civiltà ad esigere dal soggetto una fatica più personale che fisica, una vera e propria rinuncia alla propria libertà e alla capacità di disporre liberamente del proprio tempo. Questa avversione nei confronti del lavoro civile è frutto, come gran parte del pensiero del filosofo, di un'esperienza diretta. Cresciuto, come anticipato, nell'ambito mercantile, egli afferma di aver vissuto le infamie del commercio senza mediazioni teoriche (Fourier, 1966). La critica si rivolge contro la sua specifica professione ma si tramuta, in realtà, in una polemica nei confronti dell'intera civiltà fondata su una frode strutturale. Ovunque egli volga lo sguardo – che sia verso il commercio, l'industria, l'agricoltura o le istituzioni – Fourier individua la medesima contraddizione, ossia quella riguardante il rapporto fra gli ideali proclamati e le pratiche fattuali, fra l'esaltazione del lavoro e la miseria dei lavoratori. È in questo contesto che la critica all'industria assume una funzione centrale. Nei testi dedicati all'*anarchie industrielle* (1847) Fourier prende come caso emblematico di riferimento l'Inghilterra, considerata dagli economisti del tempo il modello più avanzato di sviluppo industriale. L'esame delle condizioni di vita delle classi lavoratrici inglesi – povertà diffusa, sfruttamento del lavoro infantile, dure discipline corporali e processi di pauperizzazione sistemica – non si configura come una semplice condanna di singoli abusi, ma come un tentativo di rivelare la natura strutturalmente perversa dell'industrialismo moderno, tema sviluppato in modo esplicito nel suo *De l'anarchie industrielle et scientifique* (1847). Tale spietata decostruzione dell'etica produttivista e del lavoro obbligatorio trova il suo manifesto definitivo in un'altra opera cruciale: *La Fausse Industrie morcelée, répugnante, mensongère* (1835-1836). In questo testo, il filosofo oppone formalmente la 'falsa industria' della civilizzazione – intrinsecamente repressiva, basata sulla parcellizzazione delle mansioni e sul lavoro ripugnante – al concetto positivo di 'industria attraente', delineando le condizioni affinché il lavoro, sottratto all'ansia della sussistenza economica, possa mutarsi in una pratica vitale, libera e socialmente appagante. Il progresso produttivo, lungi dal garantire benessere collettivo, produce un circolo vizioso in cui l'aumento della produzione si accompagna a una crescente miseria della classe produttiva. L'aspetto forse più originale della critica fourieriana sta nel suo rifiuto di ogni nostalgico ripiegamento sul passato. Fourier non invoca la distruzione dell'industria né il ritorno a un mondo pretecnologico. Al contrario, egli individua il problema non nella produzione in sé, ma nella sua organizzazione sociale: una produzione frammentata, governata dalla competizione cieca e dominata da intermediari commerciali che prosperano senza creare valore reale. L'industria civile è irrazionale non perché troppo avanzata, ma perché organizzata secondo principi che contraddicono tanto la natura quanto la ragione: essa moltiplica il lavoro inutile, disperde le energie e trasforma l'abbondanza potenziale in scarsità effettiva. In questo senso, la sua critica del lavoro si sposta progressivamente dal piano economico a quello psicologico. Ciò che Fourier coglie con grande lucidità è che la servitù moderna non coincide più con una costrizione

visibile o con una schiavitù dichiarata. Essa si manifesta piuttosto come ansia diffusa e permanente. Nella società civile la maggior parte degli individui – eccetto una piccola minoranza di privilegiati – vive nella paura: di perdere il lavoro, di scivolare nella miseria e non avere un futuro garantito. Il lavoro, così come è organizzato, non offre sicurezza, ma la rimanda continuamente; non libera dall'angoscia, ma la rende parte integrante della vita quotidiana. In questo senso, la libertà proclamata dalle società moderne si rivela puramente formale: chi è costretto a lavorare per non morire di fame resta, secondo Fourier, in una condizione di servitù non meno reale di quella dello schiavo (Beecher & Bienvenu, 1971). È precisamente qui che Fourier si distingue anche da molti critici sociali progressisti del suo tempo. Mentre una parte significativa del pensiero riformatore e socialista tende a riabilitare il lavoro come valore morale, contrapponendo il lavoro onesto all'ozio parassitario delle classi dominanti, l'autore rifiuta questa operazione senza esitazioni. L'etica del lavoro è, ai suoi occhi, uno degli strumenti ideologici più efficaci della civiltà: essa trasforma una condizione di costrizione in un dovere morale, e fa della sofferenza una virtù. In tal modo, la civiltà non si limita a sfruttare il lavoratore, ma esige anche il suo consenso simbolico, convincendolo che la propria infelicità è necessaria, giusta o addirittura nobilitante. La radicalità della posizione fourieriana emerge con particolare chiarezza nella critica della divisione del lavoro. La civiltà, osserva il filosofo, costringe l'individuo a esercitare una sola professione, a ripetere all'infinito le medesime operazioni, producendo disgusto, imperfezione e spreco di capacità. Questa specializzazione forzata non è soltanto economicamente inefficiente, ma antropologicamente distruttiva: essa mutila le inclinazioni, impedisce lo sviluppo armonico delle passioni e genera un lavoro privo di attrattiva. In opposizione a questo modello, Fourier elabora l'idea dell'ordine combinato, in cui ogni individuo partecipa a una pluralità di attività, scegliendo all'interno di ciascuna soltanto i compiti che gli risultano graditi. La produttività, lungi dal diminuire, aumenta proprio perché il lavoro non è più vissuto come imposizione, ma come espressione parziale e variabile del desiderio. L'organizzazione del lavoro nel sistema falansteriano si fonda dunque su una logica diametralmente opposta a quella civile. Le attività vengono aggregate, i compiti domestici centralizzati, le funzioni ripartite in modo razionale, con un enorme risparmio di forza-lavoro. Ciò che nella civiltà richiede il lavoro disperso di centinaia di individui può essere realizzato, nell'ordine combinato, da un numero infinitamente minore di persone. Questo non implica una glorificazione dell'efficienza in sé, ma una riduzione drastica del tempo di lavoro necessario, e dunque una liberazione del tempo vitale. Il lavoro, in questa prospettiva, cessa di essere il principio ordinatore dell'esistenza e diventa una delle molte attività attraverso cui le passioni possono trovare espressione. Ne deriva una conclusione teorica di grande portata: Fourier non propone un'utopia del lavoro, ma una critica radicale del lavoro come categoria centrale della civiltà. Il suo obiettivo non è quello di "redimere" il lavoro, né di estenderlo a tutti in nome dell'uguaglianza, bensì di sottrarlo al regime della costrizione e dell'ansia, reintegrandolo in un sistema più ampio di attrazioni e di cooperazioni. In questo senso, la sua riflessione anticipa in modo sorprendente questioni che diventeranno centrali solo molto più tardi: la

critica dell'alienazione, la messa in discussione dell'etica produttivista, e l'idea che l'emancipazione umana non possa coincidere con una semplice riorganizzazione del lavoro, ma richieda una trasformazione radicale del rapporto tra attività, desiderio e vita sociale.

1.6.6 La *New Armony* di Robert Owen

Nel corso del XIX secolo, il rapido sviluppo della città industriale generò profonde disfunzioni sociali, ambientali ed economiche. Le condizioni di vita delle classi lavoratrici, segnate da sovraffollamento, insalubrità e sfruttamento, alimentarono la nascita di un insieme di proposte teoriche e sperimentali che miravano a ripensare radicalmente l'organizzazione della società e dello spazio urbano. In questa stagione riformatrice di distinse Robert Owen (1771–1858), figura centrale del cosiddetto *socialismo utopistico* e considerato uno dei padri fondatori di quel filone di pensiero da cui traggono origine alcuni presupposti dell'urbanistica moderna. Owen incarna pienamente il modello del *self-made man* tipico della prima società industriale. Avviato al lavoro già in giovane età, riesce a costruire rapidamente una solida fortuna nel settore tessile, fino a rilevare, all'inizio del XIX secolo, le prestigiose filande di New Lanark, in Scozia. A differenza di molti imprenditori suoi contemporanei, Owen sviluppa una spiccata sensibilità filantropica, maturando la convinzione che il benessere dei lavoratori costituisca non un ostacolo, ma una condizione essenziale per l'efficienza produttiva (Owen, 1813). Tale visione trova la sua prima e fondamentale codificazione teorica nei saggi che compongono *A New View of Society* (1813), opera nella quale Owen formula esplicitamente il principio secondo cui il carattere dell'individuo è plasmato dall'ambiente circostante, rendendo così necessario e imprescindibile un intervento razionale ed educativo sulle condizioni di vita comunitaria. Questa posizione lo conduce a elaborare una critica radicale alle condizioni sociali generate dal capitalismo industriale nascente, pur senza giungere a una messa in discussione rivoluzionaria dei rapporti di produzione. Le filande di New Lanark rappresentano il primo banco di prova delle teorie owiane. Qui lo storico socialista introduce una serie di riforme innovative nel trattamento della manodopera: salari più elevati, riduzione dell'orario di lavoro, alloggi salubri, spazi comuni per la socializzazione e un'attenzione inedita all'istruzione dei lavoratori e dei loro figli (*ivi*). Nel 1816 inaugura l'*Istituzione per la formazione del carattere*, un centro polifunzionale che comprende scuola, biblioteca, palestra, sale di lettura e spazi ricreativi. Si tratta di uno dei primi esempi storici di servizio pubblico integrato, concepito per incidere sull'intera vita della comunità. I risultati sono tali da attirare studiosi, riformatori e politici da tutta Europa, rendendo così New Lanark un modello osservato e discusso a livello internazionale. Il principio fondante della teoria owiana è l'idea che l'individuo sia il prodotto dell'ambiente in cui vive. Ne consegue che il miglioramento delle condizioni materiali, educative e sociali produce individui migliori e, al tempo stesso, una società più efficiente e produttiva (*ivi*). Su questa base Owen sostiene riforme profonde nel campo dell'istruzione e del lavoro, anticipando concetti oggi riconducibili all'idea di investimento in capitale umano. Nel 1817 espone pubblicamente la propria utopia davanti

al Parlamento britannico, proponendo una riorganizzazione complessiva della società fondata sulla cooperazione, sulla pianificazione razionale e sull'armonia tra produzione e vita comunitaria (*ivi*). La sua riflessione teorica si tradusse in un vero e proprio piano urbanistico. Egli progettò insediamenti autosufficienti per comunità comprese tra 800 e 1200 abitanti, dotate di una vasta estensione agricola (circa 600–800 acri). I fabbricati vennero disposti perimetralmente attorno a una grande piazza quadrangolare che comprendeva abitazioni, dormitori, magazzini, infermeria e strutture comuni. Al centro del complesso furono collocate la chiesa, la scuola, gli spazi per il tempo libero, la cucina e il refettorio; all'esterno orti e giardini, mentre le attività industriali furono relegate a una zona periferica, schermata da fasce alberate, per ridurre l'impatto ambientale. Leonardo Benevolo (1963) individua nell'utopia owiana il primo esempio di piano urbanistico moderno, completo non solo dal punto di vista spaziale, ma anche sotto il profilo politico, economico e finanziario. Il tentativo di tradurre il modello teorico in un'esperienza concreta su larga scala si realizza con la fondazione di *New Harmony*, negli Stati Uniti. Dopo il fallimento dei tentativi di coinvolgere governi e sovrani europei, Owen acquista nel 1825 un vasto territorio in Indiana e vi si trasferisce con circa 800 persone. L'esperimento attira numerosi intellettuali e riformatori americani e produce risultati significativi soprattutto in ambito educativo. Tuttavia, le difficoltà economiche, unite a conflitti interni e a divergenze sulla gestione della vita comunitaria, conducono rapidamente al fallimento del progetto (Russell, 1950). Nel 1828 l'innovativo imprenditore è costretto a vendere la proprietà e tornare in Inghilterra. Rientrato in patria, Owen trova un pubblico più ricettivo nel nascente movimento cooperativo e nelle *Trade Unions*, che accolgono e rielaborano molte delle sue idee. Pur ritirandosi progressivamente dalla scena pubblica, il suo pensiero continua a esercitare una forte influenza sui movimenti sociali e politici dell'Ottocento. A posteriori, la sua utopia, pur caratterizzata da elementi di ingenuità, si è rivelata come profondamente innovativa: per la prima volta vengono affrontati in modo sistematico i problemi organizzativi legati al progresso tecnologico e alla produzione industriale. Alcuni principi cardine del suo pensiero sono stati in grado di attraversare in modo trasversale ideologie politiche contrapposte. Fra questi, sicuramente, l'attenzione alla condizione dei lavoratori – tipica del socialismo democratico – e la fiducia nell'espansione dei mercati e dei consumi come strumenti di risanamento economico, propria della tradizione liberal-democratica. Owen tentò di realizzare comunità cooperative fondate su un'organizzazione razionale dello spazio e del lavoro; Fourier, attraverso il principio dell'attrazione passionale, immaginò una società armonica capace di trasformare le passioni in risorse produttive. In entrambi i casi, l'utopia si fondava sulla pretesa di conoscere un ordine naturale profondo, ma espone anche le proprie aporie: difficoltà di mediare tra libertà e disciplina, tra desiderio e produttività, tra pluralità delle inclinazioni e necessità organizzative. Con Cabet e il *Voyage en Icarie* questa tensione si risolve in senso nettamente regolativo. L'utopia icariana, con la sua pianificazione integrale della vita sociale, elimina il conflitto e tende a neutralizzare la storia come evento imprevedibile.

1.6.7 L'«insopportabile paradiso» di Cabet. Come il *Voyage en Icarie* è diventata una delle utopie sociali più famose di sempre

Etienne Cabet – politico, avvocato e giornalista – crebbe intellettualmente in un contesto nel quale il comunismo francese iniziava progressivamente a radicarsi. Tra moti sociali – come la congiura degli eguali guidata da Babeuf – e l'influenza degli scritti di Saint-Simon e Robespierre, Cabet si formò in un ambiente nel quale i suoi riferimenti teorici apparivano intrinsecamente ambivalenti. In essi andavano infatti a compendiarsi da un lato i primi tentativi di elaborare una visione esplicitamente antiborghese, se non ancora pienamente classista e, dall'altro, il rifiuto categorico della violenza quale strumento di trasformazione sociale, insieme a un orientamento dichiaratamente comunistico. Tale passaggio teorico verso il comunismo iconico e pacifico viene formalizzato dall'autore nel celebre opuscolo *Comment je suis communiste* (1840), dove egli chiarisce la sua distanza dai metodi insurrezionali. Su quest'ultimo andrà ad innestarsi l'intera opera *Voyage en Icarie*, pubblicata nel 1840 e destinata ad avere fin da subito un'enorme fortuna. L'opera, infatti, «ebbe una vasta risonanza tra i comunisti degli anni '40 dell'Ottocento», al punto che in Francia «dire icariano o comunista era quasi la stessa cosa» (Andolfi, 1984). Per sfuggire alla Parigi reazionaria dell'epoca Cabet si rifugiò in Inghilterra, dove ebbe modo di pubblicare il testo, di cui si arrivarono a contare cinque edizioni oltre che svariate traduzioni. La sua utopia ha tutte le caratteristiche di un romanzo filosofico ma non del genere fantastico, in quanto «nasce dall'applicazione rigorosa e pedante del principio russoviano e giacobino dell'uguaglianza» (*ibidem*). Egli, anzi, dimostra un'estrema serietà ma anche un'assoluta mancanza tanto di fantasia quanto di talento (Ruyer, 1984). La sua passione per l'ordine e la razionalità comunica in tal senso tutt'altro rispetto a quell'uguaglianza da lui promossa, disprezzando vizi innocui ma, soprattutto, le insurrezioni e sommosse violente (*ivi*). Ma se da un lato è pur vero che Cabet tentò di sostituire alla storia fatta di tumulti e disordini «il regno di una ragione utilitaria e geometrica», è pur vero che egli fu uno dei primi ad intuire quanto i progressi della meccanizzazione – il cui rapporto che con utopie verrà analizzato in seguito – è essenzialmente benefico per la creazione della comunità ideale che, oggi, «è più realizzabile che mai» (*ivi,* p. 205). Pur non essendo ormai da secoli più nell'epoca delle grandi esplorazioni e dei viaggi alla Thomas More, Cabet ne riprende integralmente l'impianto, narrando in un uomo – Lord William Carisdall – il quale, dopo aver letto un testo sulla grammatica icariana ne rimase impressionato al punto da decidere di partire alla volta di questo paradisiaco paese. Come accadeva nelle grandi utopie dei secoli scorsi, Icaria è situata in un indefinito altrove geografico. L'unico elemento noto è che sul territorio di Icaria l'ineguaglianza è stata totalmente estirpata (Cabet, 1948). Essa è suddivisa in cento province le quali, a loro volta, sono suddivise in dieci comuni, tutti pressocché uguali. La capitale, Icara, è tratteggiata come un luogo idilliaco estremamente pulito: «non potrei mai elencarvi tutte le precauzioni prese per la pulizia delle strade», ci dice il protagonista, che descrive la città a pianta circolare suddivisa in due parti e attraversata da un fiume (*ivi*, p. 42). Il raffronto con Parigi risulta pressoché immediato,

sebbene, grazie all'intervento di un geniale architetto, l'impostazione della capitale francese viene rielaborata per dar luogo a una versione perfettamente simmetrica. Come nelle grandi utopie anche in questa l'utilizzo della moneta e il commercio sono vietati. Anche per Cabet, così come per Owen e Fourier, il tema del lavoro assume una posizione centrale. Il lavoro è il «grande livellatore sociale» in quanto «tutti devono esercitare un'attività per lo stesso numero di ore»: sei l'inverno e sette l'estate, rendendolo così un'attività attraente (Andolfi, 1984). Il lavoro è infatti poco faticoso grazie alla presenza delle macchine che «si sono moltiplicate»:

> Vi ho appena detto che il lavoro è piacevole e privo di fatica: le nostre leggi, in effetti, non risparmiano alcuno sforzo per renderlo tale, poiché non si è mai visto un imprenditore manifatturiero tanto benevolo verso i propri operai quanto la Repubblica lo è nei confronti dei suoi cittadini. Le macchine sono moltiplicate senza limite, a tal punto che esse sostituiscono duecento milioni di cavalli o tre miliardi di lavoratori; ed è a esse che vengono affidati tutti i lavori pericolosi, faticosi, insalubri, sporchi o ripugnanti. È soprattutto in questo che risplendono la ragione e l'intelligenza dei miei compatrioti: infatti, tutto ciò che altrove suscita soltanto disgusto, qui viene accuratamente nascosto o circondato dalla massima pulizia. Così, non solo non vedrete mai per le strade né carni sanguinanti, né letame, ma non vedrete neppure, nei laboratori, la mano di un operaio toccare alcun oggetto ripugnante (Cabet, 1848, p. 101).

Nel *Voyage en Icarie*, l'autore costruisce così una rappresentazione del lavoro come attività pienamente integrata nella vita sociale, privata di ogni dimensione di fatica, degradazione o alienazione. La trasformazione del lavoro in esperienza desiderabile non è affidata a una presunta virtù morale degli individui, ma a un'organizzazione razionale dell'ambiente produttivo, fondata su educazione precoce, igiene, comfort degli spazi, uso sistematico delle macchine e riduzione della durata del lavoro. La tecnica, lungi dall'essere strumento di dominio, assume una funzione eminentemente emancipativa: tutte le attività pericolose, insalubri o ripugnanti vengono affidate alle macchine, mentre all'uomo resta il compito di dirigerle e coordinarle. In questo quadro tutte le professioni sono legittime e tutte sono socialmente necessarie, poiché è la legge – che è espressione della volontà collettiva – a determinarne il numero e la funzione. In questo modo lo status fra i mestieri manuali e quelli intellettuali viene totalmente equiparato: il valore sociale non dipende dall'intelligenza, dal talento o dal genio individuale, considerati doni contingenti della natura, ma dal contributo oggettivo che viene fornito alla comunità. Il lavoro diviene così una funzione pubblica, mentre la cittadinanza stessa si definisce attraverso la partecipazione ordinata al processo produttivo. In tale sistema, l'ozio e la devianza non sono repressi, ma risultano strutturalmente impossibili, poiché l'organizzazione sociale elimina le condizioni che li generano (*ivi*). L'insieme di questi elementi configura una società in cui disciplina, ordine e cooperazione non sono imposti dall'alto, ma scaturiscono dall'identificazione degli individui con leggi che essi stessi contribuiscono a produrre. Il lavoro, spogliato di ogni carattere coercitivo, diventa così il principio regolatore dell'armonia sociale, mentre la città e gli spazi produttivi si presentano come estensione razionale e decorosa della vita collettiva. Tutti gli abitanti

vengono descritti come perfettamente profumati e vestiti di uniformi che cambiano solo a seconda del sesso e dell'età, e tutti si nutrono in base a ciò che viene prescritto da un comitato di esperti. La libera informazione è assente, in quanto esiste un solo ed unico giornale per ciascuno dei comuni, e tali giornali sono redatti da specifici funzionari che vengono democraticamente eletti dal popolo (*ivi*). Non è possibile contemplare la possibilità di non sposarsi – sebbene tutte le ragazze debbano essere necessariamente caste e l'adulterio è gravemente proibito – ma è ammesso il divorzio. Dal punto di vista religioso ognuno è libero di praticare in casa la propria religione, essendo quest'ultima sostanzialmente un sistema filosofico e morale, rendendo così i loro sacerdoti effettivamente privi di potere. Tale concezione deista e sociale della fede troverà la sua definitiva sistematizzazione nell'opera *Le Vrai Christianisme suivant Jésus-Christ* (1846), dove Cabet identifica il messaggio evangelico con l'ideale della fraternità e della comunione dei beni. Politicamente Icaria si configura come uno stato repubblicano fondato da un ex sacerdote, Icar, che salì al potere senza usare violenza per instaurare un regime di uguaglianza e il comunismo totale dei beni. Questa repubblica, peraltro, ha un'organizzazione che può durare al massimo cinquant'anni. Ogni deputato – che fa parte di un'assemblea formale in cui ne fanno parte duemila – è eletto sulla base del suffragio universale, e può rimanere in carica per un massimo di due anni, con le assemblee comunali che sono rette interamente su una democrazia di tipo diretto. La società proposta da Cabet si configura, dunque, a tutti gli effetti come una società comunista che tuttavia ha raggiunto questo *status quo* in modo progressivo, graduale e democratico (Baldini, 1996). L'impostazione ossessivamente geometrica e l'assenza di libertà sostanziale si configurano, però, come un regime di tipo totalitario più che una forma di democrazia. A tal proposito Mumford (2017) ha mostrato come Icaria può essere interpretata come una sorta di trasposizione utopica della tradizione napoleonica: una potenza amministrativa centralizzata, che viene poi tradotta in una forma comunistica e razionalizzata, che finirà per rovesciarsi nel fallimento concreto delle comunità sperimentali. Ed effettivamente le intenzioni dell'autore erano in tal senso concrete. Spronato dal vasto successo della propria propaganda e dall'afflusso continuo di nuovi aderenti, Étienne Cabet tentò, tra il 1847 e il 1848, di tradurre l'utopia delineata nel *Voyage en Icarie* in un'esperienza comunitaria concreta. Attraverso manifesti e opuscoli programmatici, egli annunciò la possibilità di realizzare una società comunistica fondata sull'eguaglianza, sulla pianificazione del lavoro e sulla proprietà collettiva, dichiarando di poter contare su un numero consistente di seguaci pronti a partecipare attivamente al progetto. La prima migrazione verso gli Stati Uniti, avviata alla vigilia della rivoluzione del 1848, segnò il passaggio dall'utopia letteraria alla sperimentazione sociale. Dopo un iniziale tentativo in Texas, nel 1849 una parte degli icariani si stabilì a Nauvoo, cittadina dell'Illinois recentemente abbandonata dai Mormoni, scelta come sede privilegiata per l'attuazione del modello comunitario. Qui venne fondata una società comunitaria di matrice francese, basata sulla proprietà collettiva dei beni e sull'organizzazione cooperativa del lavoro. La comunità si dotò di proprie infrastrutture produttive, tra cui segherie, mulini e distillerie, e nel 1851 ottenne il riconoscimento giuridico da parte dell'*Assemblea Generale*

dell'Illinois, raggiungendo circa 355 membri (Illinois State Historical Society, n.d.). Fin dall'inizio, tuttavia, l'esperimento icariano dovette confrontarsi con difficoltà strutturali: tensioni interne, conflitti legati alla leadership di Cabet e problemi di integrazione con il contesto urbano e sociale circostante. Nonostante l'ampio consenso teorico riscosso in Francia, l'esperimento americano coinvolse solo una parte minoritaria del movimento cabetiano e conobbe una progressiva contrazione numerica, che spinse molti aderenti a trasferirsi altrove e a fondare nuove comunità derivate. Eppure, malgrado scissioni, fallimenti e continui tentativi di rifondazione, la colonia di Nauvoo sopravvisse fino al 1860, configurandosi come il più duraturo esperimento di comunismo utopistico laico realizzato in Illinois e, più in generale, come uno dei tentativi comunitari ottocenteschi di maggiore longevità nelle Americhe. La parabola di Icaria mostra con particolare chiarezza la tensione strutturale tra progetto utopico e realtà storica: se da un lato essa testimonia la forza mobilitante dell'immaginario comunistico ottocentesco, dall'altro mette in luce i limiti di una concezione che affidava alla sola organizzazione razionale e morale della società la soluzione dei conflitti sociali. L'*Icarie* appare così meno come un "altrove" e più come un'anticipazione delle dinamiche di amministrazione totale della modernità industriale.

1.7 Le ultime utopie ottocentesche: tra razionalizzazione industriale e rifiuto della modernità

A partire dalla seconda metà dell'XIX secolo l'utopia inizia una nuova fase, nella quale, come osserva Ruyer, l'utopia cambia natura: si fa, infatti, più dispersa e variegata, e dunque meno riducibile al classico modello del progetto di legislazione. Il futuro diviene più aperto, meno escatologico e più legato al campo delle possibilità offerte dalle nuove frontiere tecno-scientifiche oltre che meno unanimemente socialista (Ruyer, 1987). È all'interno di questo scenario che Baldini colloca due testi tardo-ottocenteschi particolarmente emblematici: *Looking Backward* di Edward Bellamy (1888) e *News from Nowhere* di William Morris (1891), interpretandoli come due risposte antitetiche al nodo della modernità industriale: la prima orientata a un compromesso "ricostruttivo" con l'industrialismo, la seconda come fuga polemica e radicalmente antindustriale (Baldini, 1996; Ruyer, 1987).

1.7.1 Bellamy: la razionalizzazione industriale come via "nazionale" al collettivismo

Nella lettura proposta da Baldini, Bellamy costruisce un futuro (anno 2000) in cui la concentrazione capitalistica conduce a un esito collettivista senza spargimento di sangue. Lo Stato, in questa visione, diviene l'unico grande monopolista e datore di lavoro, dunque l'unico "capitalista" attorno al quale orbitano monopoli minori. La tesi viene formulata con nettezza in *Looking Backward*, quando la nazione si organizza come unica grande società commerciale che assorbe tutte le altre (Bellamy, 1957, p. 61). In questa architettura il perno istituzionale è l'Esercito del lavoro, che organizza il servizio industriale tra i ventuno e i quarantacinque anni: inizialmente come lavoro comune, poi con possibilità di scegliere la professione più adatta. La fatica fisica richiesta da alcune

tipologie di lavori viene compensata consentendo orari più brevi, a differenza dei salari che restano uguali agli altri. Sul piano della riproduzione materiale e della distribuzione, anche l'utopia bellamiana elimina moneta e mercato: comprare e vendere sono giudicati atti «essenzialmente antisociali» (*ivi*, p. 87). Ogni cittadino riceve una carta di credito che rappresenta la quota individuale della produzione annuale nazionale. Ne consegue una promessa di sicurezza integrale: la nazione garantisce nutrimento, istruzione e mantenimento «dalla culla alla tomba» (*ivi*, p. 88). Baldini sottolinea inoltre come l'egualitarismo di Bellamy non sia presentato come oppressivo: pur nell'uguaglianza salariale, i cittadini possono distinguersi tramite gradi e riconoscimenti; l'istruzione è estesa fino ai ventun anni e formalmente eguale per tutti, mentre alcune libertà civili vengono mantenute (ad esempio l'assenza di censura e la possibilità di fondare giornali sostenuti da sottoscrizioni). Sul registro critico, Baldini si appoggia a Cioranescu (1972) per definire la proposta bellamiana un compromesso fra socialismo e individualismo e a Trousson (1999) per evidenziare la natura moderata e *middle-class* del suo socialismo. Quest'ultimo si configura più come un socialismo degli agi che di lotta, che si pone l'obiettivo di valorizzare efficienza, rendimento e organizzazione, riducendo quasi a zero l'orizzonte del conflitto di classe. È proprio qui che – coerentemente con il quadro tracciato da Ruyer – Bellamy appare come un esempio di utopia sociale che si avvicina a un vero e proprio piano: l'organizzazione del lavoro e della distribuzione diventa l'infrastruttura decisiva di un futuro ordinato.

1.7.2 Morris: l'utopia del lavoro come espressione creativa

In opposizione a tale prospettiva, Morris concepisce *News from Nowhere* come una replica apertamente polemica all'utopia di Bellamy: come ricorda Baldini, l'industrialismo bellamiano suscitò un vero e proprio scandalo, al punto che Morris giunse a definirlo un «paradiso cockney» (Henderson, 1950, p. 315). In *News from Nowhere* il futuro –ambientato alla fine del XXII secolo – si presenta come comunista e, soprattutto, post-industriale nel senso più radicale del termine. Molte fabbriche scompaiono, quelle residue vengono decentrate e la società attenua progressivamente la frattura tra città e campagna. Denaro, commercio, profitto e competizione vengono meno, mentre la distribuzione dei beni avviene attraverso magazzini pubblici (Baldini, 1996). Sul tema del lavoro Morris rovescia l'idea di un disciplinamento industriale: le macchine vengono ridimensionate e impiegate solo per quei compiti che sarebbe noioso o penoso svolgere a mano, e l'asse si sposta sull' agricoltura e l'artigianato, consentendo così all'autore di rendere esplicita la sua critica nei confronti della produzione seriale di enormi quantità di merci, tutte «mal fatte e senza valore» (Morris, 1978, p. 199). Ne deriva una trasformazione antropologica del lavoro, in particolare quello manuale, il quale viene reinterpretato come spazio di libertà dell'immaginazione e della fantasia, fino a divenire un'attività piacevole e creativa che occupa ampie porzioni della giornata (*ivi*). Anche sul piano della devianza e del controllo sociale la narrazione insiste su un abbassamento della dimensione coercitiva: crimine e violenza risultano marginali, e tendono a essere trattati come una «malattia occasionale» (*ivi*, p. 183). Sul versante dei legami sociali, Morris

descrive famiglie non più fondate su vincoli coercitivi, bensì su affetto e piacere reciproci, all'interno di un contesto caratterizzato da un'ampia libertà di movimento e di scelta individuale. Tale trasformazione dei rapporti interpersonali costituisce uno degli aspetti più significativi della sua visione utopica, nella quale le relazioni umane vengono progressivamente liberate dalle costrizioni economiche e giuridiche proprie della società industriale. Baldini, ancora una volta, ricostruisce la ricezione critica dell'opera attraverso il filtro di Cioranescu, il quale interpreta il futuro immaginato da Morris come un'immagine profondamente nostalgica definendola una sorta di «*utopie en rose*» (Cioranescu, 1972, pp. 221–222). L'autore ne evidenzia così il carattere fortemente idealizzato al punto da assumere un carattere retrospettivo. A questa lettura si affianca quella di Fortunati (1979), il quale colloca il testo nel solco delle utopie pastorali, mettendo in evidenza, tuttavia, come esso presenti una densità simbolico-culturale non pienamente riconducibile a una dimensione autenticamente popolare, ma piuttosto radicata in una sensibilità estetica colta e consapevole. Trousson, infine, propone un'interpretazione dell'opera che si discosta nettamente da ogni ipotesi di evasione innocua o di semplice fantasticheria letteraria. Adottando tale prospettiva, Morris avrebbe così elaborato una proiezione di fatto coerente con un marxismo eterodosso, fondata sull'idea di un passaggio lungo e conflittuale dal capitalismo al socialismo e poi al comunismo. Il destino ultimo diverrebbe, così, quello dell'estinzione dello Stato e della definitiva ricomposizione di politica ed estetica in una forma di vita integralmente rinnovata. Morris, in tal senso, estremizza in modo consapevole la linea antindustriale: a differenza di Bellamy, egli non propone un progetto amministrativo dettagliato né un modello di riorganizzazione tecnico-burocratica della società, ma delinea piuttosto una figura di futuro che si fonda sul rifiuto complessivo della civiltà industriale e della sua rigida disciplina. L'orizzonte utopico da lui immaginato non mira a perfezionare i meccanismi della modernità produttiva, bensì a superarli, ripensando il lavoro come attività creativa, libera e socialmente integrata, capace di restituire senso e valore all'esperienza umana al di fuori delle costrizioni imposte dall'economia industriale (Ruyer, 1987). Nel complesso, l'arco temporale che va dalla fine del Settecento alla piena maturità del XIX secolo rivela un duplice e significativo movimento: da un lato, la progressiva dissoluzione dell'utopia classica, ancora fondata sulle categorie di Natura e Ragione; dall'altro, la sua rinascita in forme nuove, di impronta socialista, industriale e sociotecnica. In questo passaggio storico e teorico, l'utopia tende gradualmente a perdere il proprio carattere originario di esercizio critico e ironico, trasformandosi sempre più in un progetto organico di organizzazione totale della società, orientato alla pianificazione razionale dei rapporti economici e sociali. È precisamente in questa ambivalenza – sospesa tra istanze di emancipazione e processi di standardizzazione, tra razionalità tecnica e libertà storica – che si colloca il nodo teorico messo in luce da Ruyer. Egli osserva, infatti, come la standardizzazione della vita umana – che si realizza attraverso lo statalismo e la produzione in serie – costituisca una tendenza trasversale e strutturale della modernità, capace di attraversare sistemi politici tra loro profondamente diversi. In tale prospettiva, l'utopia ottocentesca appare al tempo stesso promessa di liberazione e rischio

di uniformazione, progetto di giustizia sociale e possibile strumento di disciplinamento collettivo. Proprio questa tensione irrisolta rende le utopie del XIX secolo un laboratorio teorico imprescindibile per comprendere la modernità: esse non possono essere ridotte a semplici sogni irrealizzabili o a mere fantasie letterarie, ma vanno piuttosto considerate come dispositivi concettuali attraverso i quali il pensiero moderno ha cercato di immaginare, progettare e talvolta imporre un ordine razionale alla storia. In esse si riflettono, in forma condensata, tanto le speranze quanto le contraddizioni di un'epoca che, nel tentativo di governare il cambiamento, ha finito per interrogarsi sul rapporto stesso tra progresso, libertà e organizzazione sociale. In conclusione, il confronto tra Bellamy e Morris può essere utilmente riletto alla luce dell'interpretazione che Miguel Abensour propone del rapporto tra Marx e l'utopia. Contro la lettura canonica secondo cui il marxismo avrebbe decretato la "fine" dell'utopia in nome di un presunto realismo scientifico, Abensour (2018) insiste sul carattere storicamente costruito – e spesso ideologicamente orientato – dell'opposizione tra 'socialismo scientifico' e 'socialismo utopico', divenuta nel tempo più un dispositivo di delegittimazione che una distinzione teorica neutra. In questa prospettiva, la critica marxiana non mira a liquidare l'immaginazione dell'avvenire, ma piuttosto a ridefinirne le condizioni di possibilità: Marx non rimprovera alle utopie un eccesso di audacia, bensì, paradossalmente, una radicalità insufficiente quando esse restano sul piano di una "rivoluzione parziale", oppure una eccessiva prossimità al reale, quando non riescono a distinguere tra manifestazioni superficiali e struttura profonda dei rapporti sociali. Ne consegue che il 'comunismo critico' non possa coincidere con l'utopia e che, pertanto, non possa essere corretto parlare di una 'utopia marxista' così come nemmeno possa sancirne la scomparsa. La critica dell'utopia va piuttosto intesa come un passaggio interno alla costruzione di un orizzonte di trasformazione che conserva, seppure in forma trasposta, la tensione verso il futuro (Abensour, 2018). Letti da questa angolazione, *Looking Backward* e *News from Nowhere* appaiono come due modalità tardo-ottocentesche di misurarsi con quella medesima tensione. Bellamy elabora una soluzione nella quale l'avvenire si configura soprattutto come razionalizzazione amministrativa dell'eguaglianza e come integrazione dell'individuo all'interno di un dispositivo produttivo nazionale. Morris, al contrario, reagisce polemicamente contro un'immagine di futuro percepita come semplice prolungamento dell'industrialismo, immaginando un comunismo qualitativo, nel quale la trasformazione della vita quotidiana – nei tempi, nei desideri, nel lavoro e nel paesaggio – prevale nettamente sulla centralità dell'apparato. Senza ridurre forzatamente Morris a un 'marxismo letterario' o Bellamy a una 'utopia borghese', la cornice proposta da Abensour consente di precisare un punto conclusivo: non è la critica marxiana a chiudere lo spazio utopico, ma piuttosto la riorganizzazione del suo statuto. Dopo la metà del secolo, l'utopia non scompare; essa muta e si pluralizza, entrando in rapporto conflittuale con le nuove forme della storicità industriale e con le promesse – ma anche con i rischi – della pianificazione sociale. Proprio per questo, la coppia Bellamy/Morris può essere assunta come chiusura coerente delle utopie ottocentesche qui considerate: non "ultime" in quanto terminali, ma perché mostrano, alla soglia del Novecento, la torsione decisiva

del genere, sospeso tra progetto di organizzazione e critica della civiltà industriale, tra amministrazione dell'eguaglianza e immaginazione di una vita altra. In tal senso, Abensour offre una chiave di lettura capace di evitare sia il luogo comune della 'morte dell'utopia' per mano di Marx, sia l'idea opposta di una semplice continuità lineare. Ciò che si produce è piuttosto una trasformazione della funzione utopica, chiamata a misurarsi con il problema della mediazione storica e con l'irriducibile scarto tra l'immaginario dell'emancipazione e le forme concrete della sua realizzazione (Abensour, 2018).

1.8 Utopie e distopie nel Novecento

Durante il XX secolo si assiste, invece, ad un'inversione di rotta radicale. Il passaggio dall'Ottocento al Novecento segna infatti una frattura profonda nel destino storico dell'utopia. Se le ultime grandi costruzioni utopiche ottocentesche – da Bellamy a Morris – potevano ancora inscriversi in un orizzonte di fiducia nella razionalità storica e nella capacità umana di orientare consapevolmente il progresso, l'esperienza della guerra industriale di massa scrive definitivamente la parola fine su tale presupposto. La Prima guerra mondiale non rappresenta soltanto una cesura politica o geopolitica, ma un trauma epistemico e antropologico che rende problematica l'idea stessa di progresso come sviluppo lineare e cumulativo. È in questo contesto che matura il terreno storico, culturale e simbolico su cui prenderanno forma le cosiddette 'antiutopie'. Siamo infatti lontani dalle arcadie e dai viaggi avventurosi verso un idilliaco altrove, lontani al punto che, come chiarito da Cioranescu (1972), saranno gli stessi utopisti a detestare l'utopia. Le antiutopie, tuttavia, non sono certo coeve al solo Novecento, anzi. Tali forme si sviluppano parallelamente alla genesi del genere utopico e conobbero una stagione di particolare fioritura nel XVIII secolo: si consideri, a titolo esemplificativo, la satira corrosiva e la "contro-utopia" proposta da Jonathan Swift. Se un'analisi esaustiva della loro evoluzione storiografica esula dalle finalità della presente ricerca, risulta tuttavia imprescindibile indagare le ragioni per cui il paradigma antiutopico abbia trovato nel secolo breve un terreno d'elezione, alimentato da contingenze storiche senza precedenti. Tale dinamica è stata lucidamente sintetizzata da Trousson:

> Sul piano dell'invenzione e della tecnica l'antiutopia segue la tradizione, ma si differenzia da quest'ultima per le intenzioni: invece della felicità, troviamo la disperazione e la descrizione della miseria della vita umana; la fine dell'uomo e non più il suo sviluppo; non più una proposta ottimista, ma un avvertimento dinanzi alla sorte di coloro che si lasciano conquistare dalle fallaci seduzioni delle utopie. Queste opere sono nate in generale dopo la Prima guerra mondiale, alcune dopo la seconda: questo spiega a che punto il loro pessimismo è dovuto alle circostanze storiche. La nascita delle grandi dittature moderne, l'opposizione dei blocchi politici, l'esperienza dei campi di concentramento, la "guerra fredda", una sovrapproduzione anarchica, l'influenza sempre crescente di una tecnica disumanizzata, l'"arte" di abbruttire le masse, tutto questo, in modo disordinato, nutre l'antiutopia la cui essenza sono timore e disincantato scetticismo (1992, pp. 182 – 183).[17]

[17] Si deve a Baldini (1996) la traduzione del brano riportato.

La celebre interpretazione che Walter Benjamin offre dell'*Angelus Novus* di Paul Klee – un piccolo acquerello realizzato nel 1920, già appartenuto a Theodor W. Adorno e successivamente acquistato dallo stesso Benjamin – costituisce una delle metafore più potenti della crisi della filosofia della storia novecentesca. L'angelo della storia, scrive Benjamin, ha «il viso rivolto al passato» e dove all'uomo appare «una catena di eventi», egli scorge «una sola catastrofe, che accumula senza tregua rovine su rovine»; una tempesta, tuttavia, «si è impigliata nelle sue ali» e lo sospinge «irresistibilmente verso il futuro», mentre «ciò che chiamiamo progresso è proprio questa tempesta» (Benjamin, 1962, pp. 76–77). Questa immagine ci aiuta a comprendere come venga palesemente meno ogni forma di lettura teleologica della storia. Il futuro, infatti, non si configura più come lo spazio fenomenologico nel quale si manifesterà ogni promessa di redenzione, ma come forza cieca ed impersonale che avanza, lasciando inesorabilmente dietro di sé solo distruzione. La modernità, lungi dall'apparire come compimento razionale, si manifesta piuttosto come un processo di accelerazione incontrollata. Tale percezione attraversa l'intero clima intellettuale del primo Novecento. Le ricerche di Aby Warburg (2009) presentate nel *Bilderatlas Mnemosyne*, insistono sulla persistenza di immagini, simboli e forme arcaiche che riemergono ciclicamente nella cultura occidentale, soprattutto nei momenti di crisi. L'idea che l'ordine possa nascere solo dal confronto con forze distruttive è condensata nella formula «*Per monstra ad sphaeram*»: il cosmo non si dà come equilibrio naturale, ma come risultato instabile di tensioni profonde, spesso violente (*ivi*). La guerra mondiale appare così non come una deviazione accidentale, bensì come manifestazione estrema di energie già presenti nel corpo della civiltà europea. Parallelamente, la riflessione psicoanalitica contribuisce a demolire definitivamente l'immagine di un soggetto umano pienamente razionale e trasparente a sé stesso. Tale prospettiva non si inserisce nel solco di una nuova proposta utopica, ma ne rappresenta, al contrario, il limite critico: attraverso l'indagine di Freud e Jung, l'idea di un individuo sempre migliorabile viene meno, svelando quelle pulsioni irrazionali che trasformano il sogno della società perfetta nelle angosce della distopia novecentesca. Freud interpreta la guerra come rivelazione della fragilità del patto civile e dell'insufficienza delle conquiste culturali di fronte alle pulsioni distruttive. Nelle *Considerazioni attuali sulla guerra e sulla morte* (1915) emerge la consapevolezza circa il fatto che la civiltà non possa eliminare la violenza, ma limitarsi a reprimerla e riorganizzarla, esponendosi costantemente al rischio del suo ritorno (Freud, 1991). Questa diagnosi confluirà nella visione disincantata de *Il disagio della civiltà* (1930), dove il progresso culturale appare inseparabile da un aumento del malessere individuale e collettivo (Freud, 2010). Anche il dialogo con Einstein compendiato nel testo *Perché la guerra?* (1933) conferma l'impossibilità di individuare soluzioni definitive alla distruttività umana (Freud, 1997). In modo complementare, la lezione junghiana insiste sulla dimensione simbolica e archetipica dell'esperienza collettiva. Le grandi catastrofi storiche riattivano immagini profonde e mitologiche, che agiscono sull'immaginario sociale al di là della razionalità cosciente (Jung, 1964). Il Novecento si configura così come un'epoca in cui la tecnica e l'organizzazione razionale convivono con il ritorno di potenze oscure, impersonali,

spesso demoniache, che sfuggono al controllo dell'individuo. Questo clima di disincanto trova una potente risonanza anche nelle arti visive e letterarie. Le avanguardie storiche, dall'espressionismo al dadaismo passando per il surrealismo, non mirano a progettare mondi futuri armonici, ma a rendere visibile la frattura dell'esperienza moderna: deformazione, automatismo, frammentazione tanto del linguaggio quanto dell'immagine diventano così strumenti per esprimere una realtà percepita come instabile e minacciosa. Non si tratta più di immaginare l'ordine, ma di dare forma allo shock, alla perdita di senso, alla crisi dell'umano. L'arte si fa così sintomo e indicatore di una sensibilità storica che ha definitivamente abbandonato l'ottimismo utopico. Se l'utopia ottocentesca poteva ancora configurarsi come anticipazione figurativa di una società altra, il Novecento eredita invece una duplice consapevolezza: da un lato, l'impossibilità di fondare razionalmente un futuro armonico; dall'altro, la constatazione che le stesse promesse di ordine, razionalità e benessere possono rovesciarsi nei loro contrari. È su questo sfondo che l'antiutopia emerge non come semplice negazione dell'utopia, ma come forma critica specificamente moderna, capace di interrogare le derive interne della civiltà industriale e tecnologica. Un aspetto indubbiamente interessante è «il loro concentrarsi» – sia delle poche utopie che delle antiutopie – «più sul divenire biologico dell'umanità che sulle trasformazioni politico-sociali» (Baldini, 1996, p. 133). Ne sono un esempio, come chiarisce Baldini, G.B- Shaw con il suo *Back to Methuselah* (1921), J.B.S. Haldane con *The last Judgment* (1927) e A. Doeblin con *Berge, Meere und Giganten* (1924). D'altronde tutte quelle idee che la tradizione utopica aveva presentato come delle possibili meraviglie della scienza iniziavano, man mano, a divenire realtà, anche quelle più estreme. Si pensi, ad esempio, alla questione dell'ectogenesi promossa da Haldane, che nel suo *Daedalus or Science and the future*, testo con cui partecipò ad un convegno sul tema, dissertava con una sconvolgente naturalezza circa le possibilità offerte dalla selezione genetica per la riproduzione umana. Il testo, che fu di forte ispirazione per Huxley nella stesura del suo *Brave new world,* si lega a doppio filo a quel sentimento che attraversò tutto il secolo breve in merito ai prodigi della tecnica. Se da un lato, infatti, la concezione della storia cessava di essere ciecamente ottimista, dall'altro – e lo scambio di lettere prima citato fra Freud e Einstein ne è il più chiaro esempio – si teneva vivo il dibattito su quello che sarebbe stato il destino dell'umanità. Tale discussione – che ebbe fra le sue file i più illustri scrittori, si pensi alla risposta che Bertrand Russell diede ad Haldane nel suo libello *Icarus or the Future of the Science* (1924) – si colloca pienamente all'interno di una tradizione tutta utopistica sul tema dell'ottimizzazione della società attraverso i prodigi della scienza. Non è d'altronde un caso che proprio in questi anni sia nato il genere fantascientifico, il cui compleanno è fissato il 5 aprile del 1926, quando uscì *Amazing Stories* di Hugo Gernsback, la prima rivista che poteva essere definita come ufficialmente fantascientifica sebbene alcuni romanzi l'abbiano anticipata. In questo senso il genere fantascientifico e quello utopistico si incontrano nel Novecento nella misura in cui il primo tocca tematiche legate al mondo del possibile strettamente in riferimento alle possibilità offerte dalla scienza, e dunque particolarmente vicino al modo in cui le utopie si declineranno, come anticipato, durante tutto il secolo breve. Ovviamente

– come a ben vedere ha sottolineato Baldini – fra i due generi sussistono delle differenze, in *primis* il fatto che «la letteratura utopica non è mai stata una letteratura di pura evasione o di massa come quella fantascientifica», ma anche, come anticipato, molti punti di incontro (Baldini, 1996, p. 134). Ne è testimonianza il fatto che emerge:

> una netta prevalenza dei motivi statici rispetto a quelli dinamici. Cioè, i fatti, che fanno progredire l'azione, passano in secondo piano rispetto alle digressioni e alle descrizioni dell'ambiente, del mondo in cui si svolge l'azione (Fortunati, 1982, p. 265).

Un ulteriore piano di convergenza è rintracciabile nel motivo del viaggio, oltre che nella comune vocazione ontologica a operare entro l'orizzonte del «possibile», dimensione entro cui entrambi i generi mettono alla prova le strutture del reale. Questo incontro fra l'utopia e la fantascienza è il segno, come anticipato, di quello slittamento fondamentale verso la questione della tecnica che, come vedremo, risulterà centrale anche in alcune utopie contemporanee come quelle post-lavoriste. Tale convergenza tematica e strutturale risponde a una precisa istanza metodologica che attraversa l'intero elaborato: la scelta di accostare testi di filosofia politica a testi letterari puri o di fantascienza novecentesca non è infatti arbitraria, ma deriva dalla concezione di utopia già delineata nel primo capitolo (cfr. par. 1.1). Se l'utopia, come si è argomentato seguendo la lezione di Mannheim (1929/1972, p. 11) e Bloch (1959/1994, p. 13), non è un genere statico ma una 'mentalità' trasformativa, allora la letteratura di finzione ne diventa il laboratorio privilegiato. Come precisato a pagina 14, l'utopia si configura per Baczko (1971/1979) come un vero e proprio 'campo di tensioni' semantiche: in quest'ottica, sia il trattato filosofico che il romanzo fantascientifico assolvono alla medesima funzione euristica di esplorazione del 'possibile'. Tale impostazione trova validazione nella teoria critica contemporanea. Nel XX secolo, la fantascienza si impone come l'erede formale della speculazione utopica, una sovrapposizione teorizzata da Darko Suvin (1979), il quale definisce l'utopia come la «sottocategoria sociopolitica della fantascienza» (p. 61) basata sul dispositivo dello «straniamento cognitivo» (p. 4). Su questa linea, Fredric Jameson (2005) evidenzia come, nella modernità avanzata, la fantascienza costituisca l'unica modalità espressiva in grado di riattivare il «desiderio chiamato utopia» (p. 1) e di concepire alternative sistemiche (p. 211). Analogamente, Krishan Kumar (1987) e Lyman Tower Sargent (1994) hanno dimostrato come l'utopia e la distopia moderne siano strutturalmente inseparabili dalla *science fiction*, poiché entrambe interrogano radicalmente le conseguenze dell'innovazione scientifico-tecnica sul corpo sociale. Includere la letteratura fantascientifica – e i suoi vertici distopici come Huxley o Orwell – nell'analisi del Novecento è dunque un passaggio imprescindibile per decifrare come l'utopia sia sopravvissuta mutando pelle per continuare a contestare le aporie della modernità industriale.

1.8.1 Aldous Huxley: l'antiutopista "psichedelico"

L'opera di Aldous Huxley si impone nel panorama letterario novecentesco per l'eccezionale ampiezza e l'assoluta originalità dei nuclei tematici indagati. Appartenente

alla famosa famiglia Huxley (rinomata per poter annoverare, fra i suoi membri, intellettuali illustrissimi) Aldous, figlio dello scrittore Leonard Huxley, inizia a scrivere all'età di diciassette anni. Fra i temi di suo interesse quelli del pacifismo, del misticismo, della sperimentazione umana tramite l'utilizzo di sostanze psichedeliche e delle distopie. Nel 1932 pubblica uno dei libri destinati ad avere più fortuna nel genere: *Brave New World.* È un contesto indubbiamente complesso quello nel quale prende forma l'opera di Huxley: sul piano politico, le dittature si andavano consolidando in modo sempre più pervasivo, dall'Italia alla Germania fino all'Unione Sovietica; sul versante scientifico, venivano realizzate scoperte di portata epocale, come quella del neutrone ad opera di James Chadwick. Sullo sfondo gravavano, infine, i pesanti riverberi della crisi del 1929, le cui ripercussioni avevano profondamente destabilizzato gli assetti socio-economici di Europa e Stati Uniti. Si trattava, dunque, di un terreno storico e culturale particolarmente favorevole alla nascita di un romanzo distopico come *Il mondo nuovo*. Collocata temporalmente nel settimo secolo dopo Ford (2540 d.C.), l'opera si svolge a Londra, centro nevralgico dello Stato Mondiale. Tale sistema globale è il risultato di una guerra cruenta durata nove anni che, nella metà del XXI secolo, ha ridefinito integralmente l'assetto del pianeta. Sebbene il potere sia concentrato nelle mani di dieci Governatori Mondiali, la cittadinanza vive in una condizione di sistematica ignoranza circa la genesi del nuovo ordine, di cui percepisce soltanto l'eco di remoti e terribili sconvolgimenti. Il motto di Londra si legge già nell'incipit del libro:

> Un edificio grigio e pesante di soli trentaquattro piani. Sopra l'entrata principale le parole: 'Centro di incubazione e di condizionamento di Londra Centrale' e in uno stemma il motto dello Stato Mondiale: 'Comunità, Identità, Stabilità (Huxley, 1691, p. 9).

Il Centro si configura come un apparato biotecnologico preposto alla produzione seriale degli individui mediante il Processo Bokanovsky. L'avvento di tale sistema ha sancito il superamento della famiglia tradizionale a vantaggio di un edonismo regolamentato, declassando la genitorialità naturale a stigma sociale e oscenità. Attraverso una pianificata selezione genetica, l'istituto definisce la divisione in caste, mentre la stabilità del sistema è assicurata da tecniche di suggestione nel sonno (ipnopedia) e dall'assunzione sistematica del *soma*, farmaco euforizzante preposto a neutralizzare ogni forma di malessere o devianza. Insieme alla famiglia, nel nuovo ordine planetario svaniscono anche l'arte, la religione e la memoria storica, rimpiazzate da un edonismo regolamentato che rende superflua ogni ricerca di senso trascendente. La vicenda si focalizza sulla parabola di alcuni protagonisti chiave, attraverso i quali viene analizzato il conflitto tra l'apparente stabilità del sistema e l'irriducibilità del desiderio umano. Fra questi c'è Bernard Marx, un'*alpha* che, pur appartenendo alla casta degli eletti, non riesce ad accettare il mondo in cui vive. In occasione di un viaggio di una riserva di selvaggi – ossia luoghi nei quali venivano isolati e tenuti a debita distanza tutti coloro che non appartengono alla società civilizzata – il protagonista incontra John, detto *il Selvaggio,* il quale era nato da una donna che proveniva dal mondo civilizzato ma era stato cresciuto al di fuori di esso (*ivi*). John viene condotto a Londra e diventa una sorta di specchio critico della società del

Mondo Nuovo. Il "selvaggio" è cresciuto leggendo Shakespeare, e ha una concezione della vita intensa, fondata sulla passione, la sofferenza, la libertà e il conflitto: tutti elementi in radicale opposizione con l'anestetizzante felicità del nuovo ordine. John ordisce una rivolta di tutti i selvaggi dopo aver rifiutato in modo categorico di assumere il *soma*, dando vita a uno scontro serrato fra i due mondi che culminerà nell'incontro fra *il selvaggio* e Mustapha Mond, uno dei Governatori Mondiali. Nella logica di Mond, la coesione del sistema giustifica la totale soppressione del libero arbitrio e dell'estetica. Tale assetto si regge su un preciso scambio antropologico: la rinuncia alla complessità dell'esperienza umana in favore di una rassicurante e perpetua condizione di edonismo e sicurezza. John, in un estremo tentativo di resistenza, ricerca una dimensione di purezza isolandosi in un faro; tuttavia, una volta localizzato e fagocitato nuovamente dalle logiche intrusive del *Mondo Nuovo*, compie l'ultimo tragico gesto di negazione togliendosi la vita (*ivi*). *Brave New World* non descrive una società fondata sulla repressione, ma un'antiutopia del consenso, nella quale il dominio si esercita attraverso il piacere anziché la violenza, il condizionamento al posto della coercizione e la felicità programmata anziché la libertà. Per Cioranescu (1972) Huxley in questo romanzo vuole esprimere la paura che il mondo venga interamente meccanizzato – anticipando di molto quelli che saranno i dibattiti contemporanei – ed esprimendo tutto il suo timore nei confronti di una scienza il cui sviluppo tendeva sempre più a condizionare aspetti della vita fino ad allora impensabili. D'altronde questa presa di distanza da parte di Huxley è perfettamente compendiata nella frase di Nicola Berdiaeff che egli riporta nell'introduzione a *Brave New World:*

> Le utopie appaiono oggi assai più realizzabili di quanto non si credesse un tempo. E noi ci troviamo attualmente di fronte a una questione ben più angosciosa: 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 (Huxley, 1961, p. 9).

1.8.2 *1984* di George Orwell: il classico delle distopie

Il testo che, indubbiamente, più di ogni altro ha contribuito a portare il genere distopico all'attenzione del grande pubblico è *Nineteen Eighty-Four* (*1984*) di George Orwell. L'autore, il cui vero nome era Eric Blair, si affermò inizialmente come giornalista, opinionista e attivista politico. La sua notorietà a livello internazionale si consolidò tuttavia solo successivamente tramite la sua produzione narrativa, culminata nella pubblicazione dell'opera *La fattoria degli animali* e *1984*, pubblicati rispettivamente nel 1945 e nel 1949. Convinto oppositore della pena di morte e attento osservatore delle derive totalitarie del Novecento, Orwell non ebbe timore di prendere posizione contro le violenze e le ingiustizie del proprio tempo, facendo della letteratura lo strumento privilegiato e più coraggioso della sua critica. Il suo romanzo sul totalitarismo rappresenta l'apice della riflessione novecentesca sull'antiutopia e, più in generale, sulla crisi dell'immaginario politico moderno. Se l'utopia classica aveva storicamente svolto la

funzione di proiettare nel futuro un ordine alternativo capace di criticare l'esistente, l'antiutopia orwelliana opera un rovesciamento radicale: non immagina più un 'mondo altro' desiderabile, ma mette in scena un futuro possibile come esito catastrofico delle tendenze già presenti nella modernità. In questo senso, *1984* non è soltanto un romanzo politico, ma, come anticipato, una vera e propria diagnosi teorica del presente, condotta attraverso gli strumenti della finzione. Il romanzo è ambientato a Londra, capitale di Oceania, uno dei tre superstati in perenne conflitto che si dividono il mondo. La società è governata dal Partito, incarnato simbolicamente dalla figura del Grande Fratello, la cui esistenza fisica resta ambigua ma la cui presenza ideologica è assoluta. Fondamentale anche la figura della Psicopolizia, la quale ha un ruolo fondamentale per controllare i sentimenti e i pensieri di tutti i cittadini. Il protagonista, Winston Smith, lavora presso il Ministero della Verità, dove si occupa della riscrittura sistematica dei documenti storici affinché il passato risulti sempre conforme alla linea politica del presente. Smith è appassionato di oggetti antichi, e questo nella società del Grande Fratello è considerato un peccato capitale. Riesce, con non poca fatica, a trovare un *escamotage* per riuscire a scrivere senza farsi vedere, cercando, attraverso la scrittura, di comprendere il sentimento che nutre per una ragazza: Julia, con la quale si crea un rapporto di intimità. I due, tuttavia, vengono scoperti e arrestati dalla Psicopolizia. Winston verrà torturato e gli toccherà il lavaggio del cervello attraverso il quale sarà obbligato a ripudiare la donna amata. L'attacco di Orwell, a differenza di quello di Huxley, è rivolto ai totalitarismi, in particolar modo quello comunista. La figura del Grande Fratello e quella del Partito rappresentano, chiaramente Stalin, e l'Oceania l'ex URSS. Uno degli aspetti decisamente più innovativi di *1984* è l'analisi del rapporto fra il potere e il linguaggio. La *newspeak* – o nuova lingua – creata dal Partito non è solo uno strumento propagandistico, ma una vera e propria tecnologica politica che ha come finalità quella di rendere letteralmente impensabile il dissenso, restringendo così il campo di ciò che è "dicibile". In questo senso, Orwell anticipa riflessioni che diventeranno centrali nella filosofia e nella sociologia del secondo Novecento: il potere non opera solo attraverso la forza o l'ideologia, ma mediante il controllo delle condizioni simboliche della realtà. Anche il controllo del passato risulta centrale. La distruzione dell'archivio, della memoria e della testimonianza impedisce qualsiasi forma di esperienza storica che non sia immediatamente funzionale al potere. In tal modo, l'antiutopia orwelliana mostra come la cancellazione del passato produca un presente eterno sottratto a ogni possibilità di trasformazione. Nel quadro più ampio delle utopie e delle loro metamorfosi, *1984* segna un passaggio decisivo. Come ha mostrato la critica letteraria e filosofica, a partire dalla prima metà del Novecento l'utopia perde progressivamente la sua funzione emancipativa per assumere una forma negativa. L'antiutopia non è semplicemente il contrario dell'utopia, ma ne è il prodotto dialettico: nasce dalla consapevolezza che i grandi progetti di razionalizzazione totale della società possono degenerare in apparati di dominio assoluto. In questo senso, Orwell dialoga implicitamente con il marxismo novecentesco e con la sua crisi. Come osserva Miguel Abensour (2018), il problema non è l'utopia in quanto tale, ma la sua trasformazione in sistema chiuso, incapace di tollerare l'alterità e il conflitto. *1984* mette in scena proprio

questa degenerazione: una società che si presenta come razionale, pianificata e stabile, ma che in realtà si fonda sulla guerra permanente, sulla paura e sulla distruzione del legame umano. Un ulteriore elemento di rilievo è la concezione della soggettività. A differenza delle utopie ottocentesche, che spesso presupponevano un soggetto educabile, migliorabile e integrabile armonicamente nell'ordine sociale, *1984* descrive un mondo in cui l'individuo è ontologicamente fragile. La tortura finale inflitta a Winston non mira solo a ottenere una confessione, ma a spezzare definitivamente la possibilità stessa di un io separato dal potere. L'atto conclusivo – l'amore per il Grande Fratello – sancisce il trionfo di un dominio che non lascia residui. In questo senso, l'antiutopia orwelliana si colloca pienamente nel clima culturale del Novecento segnato dalle riflessioni di Freud, dalla crisi dell'Illuminismo e dalla consapevolezza della vulnerabilità della ragione. *1984* mostra che il pericolo non risiede soltanto nella repressione violenta, ma nella capacità dei sistemi politici di modellare desideri, paure e identità, rendendo superflua la coercizione diretta. All'interno di un percorso sulle utopie e le antiutopie, *1984* può essere letto come uno spartiacque: esso chiude definitivamente la stagione delle utopie positive novecentesche e inaugura una fase in cui il futuro non è più il luogo della speranza, ma lo spazio in cui si proiettano le angosce della modernità. Tuttavia, proprio questa funzione negativa restituisce all'antiutopia una forza critica: mostrando ciò che potrebbe accadere, Orwell costringe il lettore a interrogare il presente. L'opera non decreta la fine dell'utopia, ma ne segnala una trasformazione profonda. Quest'ultima non scompare: cambia forma, si fa allarme, dispositivo critico, messa in guardia. È in questa chiave che l'opera di Orwell può essere letta come una delle espressioni più lucide e radicali del pensiero critico del Novecento.

Capitolo 2

PERCHÉ LA SOCIOLOGIA HA BISOGNO DELL'UTOPIA. LA COSTRUZIONE DI UNA CATEGORIA ANALITICA TRA TEORIA SOCIALE E IMMAGINAZIONE DEL POSSIBILE

La riflessione condotta in questa sede intende fondare l'utopia come una categoria analitica rigorosa, sottraendola all'indeterminatezza semantica per ricollocarla nel solco della teoria sociale. Come si è evidenziato nel capitolo introduttivo, l'utopia non esaurisce l'intero spettro dell'immaginario sociale, ma convive e spesso confligge con altre forme di rappresentazione della realtà politica ed economica. Prima di procedere all'analisi del rapporto tra sociologia e pensiero utopico, risulta pertanto imprescindibile operare una preliminare e netta delimitazione dei concetti mobilitati. Per garantire la massima chiarezza analitica, si propone di seguito una macro-classificazione volta a definire una tipologia analiticamente compiuta delle forme dell'immaginario. Tale tassonomia funge da bussola metodologica per demarcare i confini esterni tra utopia, ideologia, teoria economica e ideali. Questa operazione di "pulizia del campo" è necessaria per inquadrare correttamente i temi che verranno affrontati nei capitoli successivi (quali il fordismo o il neoliberismo) come contesti ideologici o tecnici distinti dall'istanza utopica propriamente detta, la cui anatomia interna verrà poi indagata, attraverso una specifica tassonomia micro-sociologica, nel quarto capitolo.

Tabella 1

Quadro Tipologico delle Forme dell'Immaginario Sociale e della Teoria Politica

Categoria analitica	**Definizione ed epistemologia**	**Esempi tratti dalla ricerca**	**Funzione euristica nella ricerca**
Immaginario Sociale	Il bacino simbolico entro cui una società produce significati e senso.	L'ontologia sociale della centralità del lavoro	Costituisce il terreno ontologico comune in cui si radicano identità e visioni del futuro.
Utopia / Distopia	Mentalità situazionalmente trascendente (Mannheim, 1929) che agisce come dispositivo di critica radicale, operando verso la rottura dell'ordine sociale prevalente e la prefigurazione di assetti alternativi.	Le utopie del Post-work; il metodo utopico.	Rappresentano lo strumento di critica radicale e la prefigurazione di nuovi assetti. Agisce come dispositivo di rottura dell'evidenza del dato e apertura dell'orizzonte del possibile. In questa indagine, l'utopia trascende la

			dimensione puramente letteraria per farsi ‘utopia concreta’ (Bloch): un metodo che si incarna nelle pratiche di resistenza e nelle **lotte prefigurative**. Queste ultime si distinguono dalle rivendicazioni meramente politiche perché non si limitano a riformare l'esistente, ma agiscono come laboratori del “possibile”, prefigurando un’esistenza eccedente la logica del lavoro salariato.
Ideologia / Etica	Sistemi di coscienza situazionalmente congruenti volti a naturalizzare e stabilizzare l'ordine esistente (Mannheim).	Neoliberismo; Etica del lavoro; Workism (iper-lavoro).	Opera come funzione di conservazione e stabilizzazione dei rapporti di forza esistenti.
Teoria Politica / Economica	Modelli analitici finalizzati all'organizzazione, ottimizzazione o riforma dell'architettura istituzionale e produttiva.	Fordismo; Automazione; Dibattito sul Reddito di Base.	Fornisce l'inquadramento dei contesti tecnici e dei modelli di amministrazione della realtà produttiva. Include le rivendicazioni e le **“lotte pure”** finalizzate alla riforma, all'ottimizzazione o alla redistribuzione interna all'ordine esistente (es. aumenti salariali, tutele sindacali). **Si distinguono dalle pratiche utopiche**

			poiché non mirano allo scardinamento ontologico del paradigma, ma alla sua amministrazione efficiente.
Ideali / Escatologia	Sistemi normativi orientati a un fine ultimo della storia, spesso in forma dogmatica.	Progetti politici storici (es. il comunismo come programma normativo).	Indica l'orientamento della prassi verso fini teleologici, distinguendoli dalla tensione utopica.

Nota. Questo quadro sinottico definisce le coordinate concettuali impiegate nella presente indagine, distinguendo l'utopia come dispositivo euristico dalle costruzioni ideologiche e teoriche.

2.2 La genesi di un rapporto: l'utopia come sfida epistemologica per la teoria sociale

Fin dalle sue origini, la sociologia si è sviluppata in un dialogo ininterrotto con il pensiero utopico: a volte come interlocutore privilegiato, altre come termine polemico, ma sempre come presenza teorica ineludibile. Come si evince dalla classificazione tipologica tracciata in apertura (cfr. par. 2.1), l'interesse sociologico per l'utopia non mira a confondere il piano dell'analisi con quello dell'immaginazione letteraria. Al contrario, la disciplina ha avvertito la necessità di misurarsi con questa forma dell'immaginario proprio per comprenderne la funzione di rottura rispetto alle ideologie dominanti. Molti dei padri fondatori della disciplina hanno percepito nell'utopia non una mera fuga dalla realtà o una teoria politica compiuta, ma una risorsa critica fondamentale per la comprensione del mutamento sociale. L'obiettivo della teoria sociale è stato, dunque, quello di emancipare l'utopia dalla sua accezione puramente fantastica per elevarla a rigorosa categoria analitica, capace di sondare le alternative latenti (il "possibile") insite in ogni determinata epoca storica. L'utopia, infatti, lungi dal risolversi in un'astratta configurazione letteraria, si pone come una forma di pensiero epistemologicamente densa che ha accompagnato la nascita stessa della modernità, interrogandone costantemente i limiti e le promesse. Se finora ne è stata ricostruita l'evoluzione storica in quanto dispositivo simbolico capace di attraversare epoche e contesti differenti, il presente capitolo intende adottare un diverso punto di vista. Non si tratterà più di chiedersi esclusivamente che cosa sia stata l'utopia, ma di comprendere le ragioni per cui essa abbia assunto un ruolo così rilevante come strumento interpretativo per la sociologia, rivelandosi particolarmente efficace nell'analisi dei mutamenti sociali e delle trasformazioni della modernità. In questo senso, l'incontro fra la sociologia e l'utopia non avviene solo in guisa di eredità letteraria o come un semplice residuo di un pensiero normativo prescientifico, ma come una vera e propria questione teorica che va a interrogare direttamente le categorie fondative della disciplina: ordine e cambiamento, stabilità e crisi, realtà e possibilità. Da qui deriva l'esigenza di mettere in luce la «profonda e importante parentela storica ed epistemologica che lega utopia e scienze

umane e sociali, pensiero utopico e sociologia» (Altobelli, 2023, p. 163). Una parentela che si fonda sulla condivisione del medesimo oggetto di indagine: la società. Che si tratti della società ideale prefigurata dall'utopia o di quella concreta analizzata dalla sociologia, ciò che risulta decisivo è riconoscere come il pensiero utopico non abbia mai assunto un carattere neutrale rispetto ai contesti storici nei quali si è sviluppato (Baczko, 1979). Al contrario, esso si è costantemente configurato come un discorso radicato in un determinato orizzonte di valori, capace di riflettere e rielaborare in forma simbolica le tensioni proprie dei diversi contesti. In tale ottica, l'utopia non può essere considerata un semplice esercizio di immaginazione astratta né un genere separato dalle dinamiche sociali; essa si presenta piuttosto come un dispositivo interpretativo profondamente intrecciato con le trasformazioni della modernità, capace di restituire le contraddizioni, i desideri e le inquietudini di una determinata epoca. Proprio in virtù di questo intreccio, la riflessione sociologica ha trovato nel pensiero utopico non soltanto un oggetto di studio, ma anche una risorsa teorica mediante la quale interrogare criticamente le forme assunte dall'ideologia e i percorsi del mutamento. Per tale ragione, l'utopia costituisce un osservatorio privilegiato per un'analisi delle crisi, delle transizioni e, soprattutto, del possibile, ossia di quell'insieme di possibilità latenti che attraversano ogni formazione sociale. H. G. Wells, a ben guardare, aveva già intuito come l'interrogativo di fondo non riguardasse tanto ciò che la sociologia può dirci dell'utopia, quanto ciò che l'utopia può dirci della traiettoria e dei limiti della sociologia attraverso lo strumento dell'immaginazione (Levitas, 2013). Ciò che si rende necessario, dunque, è un metodo utopico per la contemporaneità, capace di funzionare come dispositivo epistemologico per mettere in luce l'insieme delle crisi del nostro tempo: dai limiti dei discorsi politici attuali alle contraddizioni della crescita economica, fino alle sfide poste dalla sostenibilità ecologica. L'utopia, infatti, invita a interrogare in profondità le concezioni sedimentate intorno ai bisogni e al benessere umano, aprendole alla prospettiva di futuri plurali. Il suo nucleo più autentico risiede nel «desiderio di essere altrimenti, individualmente e collettivamente» (ivi, p. XI). In questa prospettiva, l'utopia non si oppone alla conoscenza scientifica, ma ne rivela piuttosto una dimensione rimossa: essa non rappresenta una semplice speculazione, bensì una forma di conoscenza sui futuri possibili, già implicitamente contenuta nelle stesse analisi sociologiche del cambiamento. Anche per Ruyer la sociologia ha avuto, fin dalle sue origini, un rapporto peculiare con il pensiero utopico, sottolineando come l'utopia prepari, attraverso le sue deduzioni temerarie, il lavoro più rigoroso della disciplina:

> Non si può negare che l'utopia sociale, anche se non ha sempre esercitato un'azione benefica sulla società e sulla coscienza sociale dei contemporanei, abbia avuto almeno un'influenza sulla sociologia e sulla coscienza sociologica. I primi utopisti greci che precedettero Platone furono i primi sociologi e, da allora, utopia e sociologia sono sempre rimaste strettamente legate: l'utopia prepara, attraverso i suoi paradossi e le sue deduzioni temerarie, il lavoro più rigoroso della sociologia, un po' come la fisica cartesiana preparò la fisica moderna, rendendo consapevoli dei problemi e affinando l'appetito teorico mediante sistematizzazioni premature, ma audaci e incisive (1987, p. 108).

La scoperta, ad esempio, di forme di matrimonio differenti da quelle conosciute, la questione della religione e della rivelazione messa in evidenza dalle religioni naturali proposte da Moro e Campanella, così come le numerose problematiche di economia politica sollevate nelle utopie moderne

> «sul mercantilismo, sulla teoria dei fisiocratici, sull'organizzazione statalista della produzione e del consumo, sulle influenze reciproche tra vita economica e vita politica, sul valore del lusso, sul ruolo dei capi d'impresa, sulla cooperazione, sul ruolo e sul valore del macchinismo, sulle assicurazioni e sulla legislazione del lavoro» (*ivi*, p. 109)

mostrano quanto ampio sia stato, fin dalle origini, il raggio di interrogazione del pensiero utopico. A tali questioni si aggiungono, inoltre, i temi demografici, quelli relativi alle guerre, alle classi sociali, alle crisi politiche e sociali, all'eugenetica e al ruolo della donna, solo per citarne alcuni tra i più ricorrenti. In tal senso, il valore euristico dell'utopia è stato messo in luce anche da autori quali Paul Watzlawick, John H. Weaklend e Richard Fisch, i quali, nel loro emblematico testo *Change. Sulla formazione e la soluzione dei problemi* (1974), osservano significativamente che:

> Se un *terrible simplificateur* è uno che non vede un problema dove c'è, da un punto di vista filosofico troviamo ai suoi antipodi l'utopista, che è invece uno che vede una soluzione dove non c'è (p. 61).

Proprio per questa sua natura visionaria, per la capacità di leggere criticamente la società e di immaginare configurazioni radicalmente differenti, la tradizione del pensiero utopico – come segnala Altobelli – può essere interpretata «in senso archeologico come una forma di sapere sulla società e sull'uomo» capace in qualche misura di anticipare la nascita e lo sviluppo delle scienze sociali (Altobelli, 2023, p. 164). D'altronde come evidenziato da Mongardini:

> Le costruzioni utopistiche non sono un fatto casuale nella storia del pensiero umano. Esse sono collegate al ripetersi, nel divenire sociale, di fenomeni particolari e soprattutto rappresentano il primo manifestarsi, la prima presa di coscienza di di nuovi gruppi all'interno della società, di gruppi soprattutto che vengono a porsi in violento contrasto con l'ordine sociale esistente. Per tale significato l'utopia presenta grande interesse dal punto di vista sociologico (Mongardini, 1964, p. 196).

L'utopia, dunque, lungi dall'essere un semplice esercizio di fantasia, si configura come un dispositivo cognitivo capace di cogliere in anticipo tensioni, conflitti e possibilità latenti della società, offrendo alla sociologia un terreno privilegiato per interrogare criticamente il presente e per esplorare gli orizzonti del possibile. Di medesimo parere è Nesti (1979) quando afferma che l'utopia può fungere da strumento per analizzare la realtà sociale «nella sua dimensione residuale» e «anomica» (p. 43). Sotto al dominio e tutte quelle forme di legittimazione del sistema culturale vigente vi si nascondono «ombre rispetto ai comportamenti codificati» o «volontà indomite» che riflettono comunque presenze e movimenti, concetto che si compendia alla perfezione nella massima di Baudrillard (1967), il quale ricorda che «Le leggende egiziane dicono che non bisogna

passare vicino all'acqua, infatti, i caimani sono ghiotti delle ombre che passano» (p. 282). Non possiamo limitarci, come giustamente ammonisce Nesti (1979), ad analizzare soltanto la superficie del comportamento umano: occorre piuttosto andare in profondità e fare i conti con la complessità dell'esperienza umana, la quale «induce a oltrepassare la inesorabilità del momento presente» (p. 44). Alla luce delle considerazioni fin qui sviluppate, parlare del rapporto fra sociologia e utopia implica dunque il confronto con livelli analitici differenti e tra loro intrecciati. L'utopia, infatti, può essere intesa di volta in volta come oggetto di analisi sociologica, come prodotto storico-sociale inscritto in specifici contesti di crisi e di transizione, oppure, infine, come dispositivo conoscitivo capace di interrogare criticamente l'esistente. In altri termini, essa può essere osservata dalla sociologia, ma può anche operare all'interno della sociologia stessa come risorsa epistemologica e come sensibilità teorica orientata al possibile. È precisamente questa duplicità a rendere il rapporto tra sociologia e utopia strutturalmente ambivalente. Da un lato, la sociologia moderna ha progressivamente costruito la propria legittimazione scientifica attraverso la presa di distanza da ogni forma di normatività esplicita, rivendicando un approccio descrittivo e analitico alla realtà sociale. Dall'altro, essa non ha mai potuto rinunciare del tutto a interrogarsi sui processi di cambiamento, sulle traiettorie storiche e sulle possibilità di trasformazione dell'ordine sociale esistente. L'utopia si colloca precisamente in questo spazio di tensione, introducendo nel discorso sociologico una dimensione eccedente rispetto alla pura descrizione del dato empirico e mettendo in discussione la separazione netta tra ciò che è e ciò che potrebbe essere. In tal modo, essa obbliga la sociologia a confrontarsi non soltanto con la realtà presente, ma anche con gli orizzonti di senso e con le possibilità latenti che attraversano ogni formazione sociale, richiamando costantemente la disciplina alla propria vocazione critica e riflessiva. L'utopia, dunque, non assume in ruolo di mera proiezione immaginaria o esercizio speculativo estraneo alla conoscenza di natura scientifica, ma quello di interrogazione critica il cui obiettivo è quello di porre in luce le possibilità latenti insite nella società. Essa porta alla luce ciò che, pur essendo potenzialmente contenuto nell'ordine sociale, risulta sistematicamente rimosso, marginalizzato o reso impensabile dai discorsi dominanti. Proprio per questo motivo, l'utopia ha rappresentato storicamente un elemento problematico per la sociologia: al tempo stesso indispensabile per pensare il mutamento e sospetta in quanto portatrice di una dimensione normativa difficilmente conciliabile con l'ideale di neutralità scientifica. La ricorrenza del pensiero utopico nei momenti di crisi e di transizione sociale conferma ulteriormente questa funzione. Lungi dall'essere un residuo arcaico o prescientifico, l'utopia riemerge ciclicamente come risposta simbolica all'instabilità dell'ordine esistente, come tentativo di articolare nuove forme di senso in contesti segnati dalla perdita di orizzonti condivisi. In tal modo, essa diventa non soltanto un indicatore delle tensioni sociali in atto, ma anche un vero e proprio laboratorio concettuale in cui vengono sperimentate in forma anticipata categorie, problemi e soluzioni che la sociologia elaborerà successivamente in modo più sistematico. Ricostruire le strategie teoriche attraverso cui il pensiero sociologico ha cercato di confrontarsi con l'utopia consente non solo di chiarire le linee di continuità del

dibattito, ma anche di interrogare i limiti della sociologia stessa nella sua capacità di pensare il "non-ancora". In questo quadro, l'utopia si pone come uno strumento conoscitivo controllato che consente di cogliere le strutture e i limiti dell'ordine sociale esistente. È all'interno di questa logica che diviene possibile rileggere alcuni dei contributi più significativi della teoria sociologica del Novecento, nei quali l'utopia agisce spesso come risorsa epistemologica implicita. Al fine di evitare una ricognizione puramente descrittiva, si è scelto di adottare un criterio espositivo fondato sull'individuazione di nuclei tematici e problemi teorici condivisi. Tale articolazione mira a evidenziare le differenti modalità attraverso cui la sociologia ha utilizzato o criticato l'utopia come strumento di riflessione sul sociale, raggruppando gli autori in base alla funzione che il riferimento all'utopia assume nelle loro costruzioni: come strumento conoscitivo, tensione critica o orizzonte emancipativo. Questa scelta consente di mostrare come l'utopia attraversi la teoria sociale come un problema ricorrente legato alla possibilità stessa di pensare il mutamento.

2.2 L'utopia come costruzione concettuale del sociale

In questo primo gruppo si collocheranno tutti quegli autori che hanno inteso l'utopia non come un progetto di trasformazione sociale né come rappresentazione di una società futura desiderabile, ma come dispositivo conoscitivo e metodologico all'interno della riflessione sociologica. L'utopia in tal senso si configura come uno strumento concettuale che consente di rendere conoscibili strutture e possibilità che altrimenti resterebbero invisibili. L'utopia, in tal senso, si configura come uno strumento concettuale che consente di rendere conoscibili strutture e possibilità che altrimenti resterebbero invisibili, agendo – coerentemente con la distinzione tassonomica precedentemente definita – come una forma di coscienza situazionalmente trascendente. Essa, dunque, non indica ciò che *dovrebbe* essere, ma va a porre in luce ciò che *potrebbe* essere, andando a svolgere una funzione di mediazione teorica fra realtà e possibilità. Lungi dal configurarsi come evasione dal reale, l'utopia così intesa rappresenta una forma di razionalizzazione critica del sociale, indispensabile per operare quella rottura dell'evidenza del dato necessaria per interrogare i limiti dell'ordine esistente e per pensare il mutamento senza ricadere né nel determinismo né nella proiezione astratta. È a partire da questa funzione conoscitiva che alcuni contributi centrali della teoria sociologica possono essere riletti come portatori di una dimensione utopica metodologicamente controllata. In essi, l'utopia non appare come contenuto sostantivo o ideologico, ma come *procedura di costruzione concettuale*, finalizzata a rendere il sociale analizzabile nella sua apertura strutturale e nella sua storicità.

2.2.1 L'idealtipo utopico di Weber

Un primo esempio dell'esplicarsi di questa funzione emerge attraverso il pensiero di Max Weber. Il suo contributo – esemplificato in particolare nell'opera *Die "Objektivität" sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis* del 1904 – risulta centrale per comprendere l'utopia come strumento conoscitivo all'interno della

razionalità sociologica, distinguendola radicalmente da ogni pretesa di naturalizzazione ideologica. Weber prende le distanze esplicitamente da tutto quell'insieme di impostazioni teoriche che pretendono di fondare l'analisi sociale su presunti assiomi psicologistici universali quali «l'inclinazione al lavoro» o il cosiddetto «principio economico», chiarendo come non sia di fatto possibile far derivare le istituzioni sociali a partire dalle singole qualità psicologiche di un individuo (pp. 63 – 64). Il sociologo, al contrario, sostiene che solo una rigorosa analisi delle istituzioni e dei loro nessi consente di chiarire le motivazioni psicologiche che vi sono alla base, relegando così la psicologia a un ruolo di approfondimento interpretativo e non di fondazione di una spiegazione di natura sociologica. È in questo quadro che Weber introduce la famosa nozione di *idealtipo* quale forma specifica di costruzione concettuale propria delle scienze che si occupano della cultura. L'idealtipo non deve essere considerato come una descrizione della realtà empirica così come ci è data, né tanto meno di una sorta di "media" dei casi osservati, ma un'immagine ideale ottenuta attraverso l'analisi di determinati tratti che caratterizzano la realtà, i quali sono organizzati in un insieme logicamente coerente. Proprio per tale natura egli non esita ad attribuire a tali costruzioni idealtipiche un carattere esplicitamente utopico, affermando come, nella loro purezza concettuale, esse non siano effettivamente rintracciabili nella realtà empirica: «Nella sua purezza concettuale, questa costruzione di pensiero non è empiricamente rintracciabile in alcun punto della realtà: è un'utopia» (*ivi,* p. 64; trad. mia). Il carattere utopico dell'*idealtipo* non implica alcuna valenza normativa o prescrittiva, in quando il suo rapporto con la realtà empirica, come anticipato, non consiste nella fedele rappresentazione dei fatti, ma nel poter utilizzare tali costruzioni come strumenti per misurare come i fenomeni storici si avvicinino o si discostino dal modello ideale. In questo senso, l'*idealtipo* svolge una funzione eminentemente euristica: esso non è un'ipotesi da verificare, ma un mezzo per orientare l'analisi e per operare quella rottura dell'evidenza del dato necessaria per porre in evidenza quell'insieme di connessioni causali, rendendo così intellegibili processi storici più complessi (*ivi*). Weber, inoltre, sottolinea come tali immagini ideali possano essere costruite secondo molteplici punti di vista, poiché i fenomeni culturali traggono la loro rilevanza da differenti sistemi valoriali. Ne consegue che non esiste, ad esempio, un'idea unica della cultura capitalistica, ma una pluralità di possibili costruzioni idealtipiche ciascuna delle quali va a selezionare e ad intensificare determinati tratti della realtà in funzione del significato culturale attribuito all'oggetto di analisi (*ivi*). L'utopia, dunque, assume in questo contesto la funzione di procedura cognitiva attraverso la quale poter pensare il sociale come un campo aperto di possibilità storicamente situate ponendosi – in linea con la distinzione macro-classificatoria – come una forma di trascendenza metodologica rispetto alla stasi conservativa dell'ideologia. L'idealtipo weberiano può dunque essere interpretato come una utopia metodologica: una costruzione concettuale che, pur essendo "irreale" in senso empirico, risulta indispensabile per la conoscenza sociologica. Attraverso tali immagini ideali, la sociologia è in grado di interrogare criticamente la realtà sociale, senza dedurla da leggi psicologiche né

assumerla come dato naturale, ma riconoscendone il carattere storicamente condizionato e concettualmente ricostruibile.

2.1.2 Utopia e modernità riflessiva: la prospettiva di Giddens

Nel dibattito sociologico contemporaneo, Anthony Giddens propone una riformulazione del rapporto tra teoria sociale e futuro che consente di ripensare l'utopia al di fuori tanto delle tradizioni prescrittive quanto delle narrazioni teleologiche del cambiamento storico. La nozione di *realismo utopico* nasce, infatti, dalla consapevolezza della crisi delle grandi filosofie della storia e dalla necessità di pensare il mutamento sociale senza ricorrere a modelli normativi chiusi. In *The Consequences of Modernity* (1990), Giddens chiarisce che la modernità è strutturalmente orientata al futuro, ma che tale orientamento non assume la forma di un progetto predeterminato. Al contrario, esso agisce come uno strumento di riflessione incorporato nel presente. Come chiarito dall'autore: «la modernità è intrinsecamente orientata al futuro, al punto che il "futuro" assume lo statuto di un modello controfattuale» (Giddens, 1990, p. 97). Il futuro, dunque, non è un fine da raggiungere, ma un termine di confronto attraverso cui il presente viene continuamente rielaborato. In questa prospettiva, il realismo utopico non indica un compromesso tra utopia e pragmatismo, ma una modalità specificamente sociologica di costruzione del possibile che agisce – riprendendo la distinzione tra trascendenza e conservazione – come un dispositivo di rottura rispetto alla chiusura ideologica del presente. Giddens sottolinea come le anticipazioni del futuro non restino esterne all'azione sociale, ma intervengano attivamente nei processi decisionali: «le anticipazioni del futuro diventano parte del presente, riflettendosi su di esso e influenzando il modo in cui il futuro stesso si sviluppa» (*ibidem*). L'utopia opera qui come dispositivo cognitivo, capace di orientare la riflessione sociologica senza trasformarsi in un progetto normativo o in una dottrina ideologica volta a naturalizzare l'esistente. È proprio su questa base che Giddens prende le distanze dalle utopie classiche, accusate di fissare stati finali della società e di neutralizzare la dimensione aperta della modernità. Le utopie prescrittive, osserva il sociologo, «stabiliscono una linea di base per gli stati futuri delle cose che finisce per bloccare il carattere intrinsecamente aperto della modernità» (*ibidem*). Il realismo utopico, al contrario, si fonda sul rifiuto di ogni teleologia e sull'assunzione della contingenza come tratto strutturale della vita sociale. Questa impostazione emerge con chiarezza anche nel confronto con la tradizione marxiana. Pur riconoscendo la distinzione tra socialismo scientifico e utopismo, Giddens rifiuta una separazione rigida tra pensiero realistico e pensiero utopico, ritenendola teoricamente infondata nelle condizioni della modernità riflessiva: «una divisione rigida tra pensiero "realistico" e pensiero utopico non è giustificata» (*ivi*, p. 86). In questo senso, l'utopia perde la sua funzione escatologica e viene riformulata come risorsa analitica per la teoria sociale, distinguendosi nettamente da quegli "ideali" dogmatici che tendono a irrigidire la spinta trasformativa in programmi normativi chiusi. Il realismo utopico assume inoltre una funzione critica rispetto ai rischi sistemici della modernità avanzata. In un contesto caratterizzato da rischi globali e conseguenze ad alta intensità, l'utopia non può più presentarsi come promessa salvifica.

Giddens avverte, infatti, come un pensiero utopico privo di ancoraggio storico possa risultare non solo inefficace, ma persino pericoloso: «il pensiero utopico è inutile, e potenzialmente estremamente pericoloso, se applicato senza riferimento alle implicazioni strategiche dell'azione» (*ibidem*). In questa prospettiva, il contributo di Giddens risulta rilevante per una sociologia che intenda riappropriarsi della dimensione del possibile senza ricadere né nel determinismo né nel volontarismo. Come osserva Ian Craib, la teoria giddensiana è attraversata da una tensione utopica che non riguarda tanto la costruzione di modelli ideali, quanto l'ambizione di una teoria capace di tenere insieme struttura e azione, stabilità e mutamento. Il sociologo inglese segnala, a questo proposito, il rischio di un «utopismo dell'ordine sociale», ma riconosce al contempo la funzione critica di tale impostazione nel tentativo di pensare il cambiamento senza ricorrere a immagini teleologiche del futuro (1989, p. 219). Nel complesso, il realismo utopico di Giddens consente di collocare l'utopia all'interno della teoria sociale come categoria analitica controfattuale, utile a interrogare il presente nei suoi limiti e nelle sue possibilità. L'utopia non indica una meta da raggiungere, ma costituisce uno strumento per rendere pensabile ciò che, nel presente, non è ancora pienamente realizzato.

2.1.3 Pierre Bourdieu: *habitus*, pratiche e orizzonte del possibile

Il contributo di Pierre Bourdieu consente di affrontare il problema del possibile da una prospettiva diversa rispetto a quella esplicitamente utopica, ma non per questo meno rilevante per una riflessione sociologica sulle condizioni del cambiamento. In linea con la macro-classificazione proposta nel paragrafo 2.1, l'analisi bourdieusiana permette di indagare la dimensione dell'Ideologia e dell'Etica non come astrattezze, ma come strutture incorporate. La sua teoria dell'*habitus* nasce, infatti, dall'esigenza di superare tanto il determinismo strutturalista quanto l'individualismo volontarista, entrambi incapaci di spiegare in modo soddisfacente la regolarità e, al tempo stesso, la variabilità delle pratiche sociali. Bourdieu introduce il concetto di *habitus* per «sfuggire al realismo della struttura che ipostatizza i sistemi di relazioni oggettive convertendoli in totalità già costituite al di fuori della storia dell'individuo e della storia del gruppo» (Bourdieu, 1972/2003, p. 206). L'obiettivo non è descrivere semplicemente le strutture sociali né ridurre l'azione a un calcolo razionale cosciente, ma comprendere il principio generativo delle pratiche, vale a dire il modo in cui esse vengono prodotte all'interno di contesti socialmente strutturati. L'*habitus* viene così definito come un sistema di disposizioni durevoli e trasferibili, «strutture strutturate predisposte a funzionare come strutture strutturanti», capaci di generare pratiche e rappresentazioni regolari senza che esse siano il risultato dell'obbedienza a regole esplicite o di una pianificazione consapevole (*ivi*, pp. 206-207). Le pratiche sociali risultano dunque orientate, prevedibili entro certi limiti, ma non rigidamente determinate. È in questo spazio intermedio che si colloca la questione del possibile. Contrariamente a una lettura rigidamente deterministica, Bourdieu sottolinea infatti che le azioni generate dall'*habitus* non si definiscono primariamente in rapporto a un futuro deliberato e consapevolmente progettato, ma rispetto a un campo di possibilità oggettive inscritte nel presente. Le risposte dell'*habitus* si collocano entro «un insieme di

cose da fare o da non fare, rispetto a un avvenire che si propone con un'urgenza e una pretesa di esistere che esclude la deliberazione» (*ivi*, pp. 207–208). Il possibile, in questa prospettiva, non è un ideale astratto, ma una dimensione pratica incorporata nelle strutture dell'esperienza sociale. Da qui deriva una concezione della realtà sociale come al tempo stesso vincolante e non predeterminata. Le condizioni del passato pesano sull'azione presente, ma non la chiudono in modo definitivo. La pratica è infatti «al contempo necessaria e relativamente autonoma rispetto alla situazione», poiché nasce dalla relazione dialettica tra una situazione concreta e un *habitus* che integra le esperienze passate e funziona come «matrice delle percezioni, delle valutazioni e delle azioni» (*ivi*, p. 211). Ogni presente si configura così come un punto di condensazione del passato, ma anche come un luogo di apertura selettiva del futuro. In questo senso, l'*habitus* rende possibile l'innovazione senza ricorrere a una concezione volontaristica del cambiamento. Le pratiche possono essere più o meno originali, non perché gli attori siano completamente liberi, ma perché esso consente un uso creativo e analogico degli schemi incorporati. Bourdieu parla, a questo proposito, di un «principio generatore durevolmente costruito di improvvisazioni regolate», sottolineando come la creatività sociale emerga sempre all'interno di limiti storicamente determinati (*ivi*, p. 213). Tuttavia, proprio l'enfasi posta sulla riproduzione delle strutture sociali attraverso l'incorporazione delle disposizioni rende problematica una lettura dell'*habitus* in chiave propriamente utopica. L'*habitus* rappresenta il dispositivo attraverso cui l'ordine sociale viene naturalizzato: un esempio paradigmatico, all'interno della presente ricerca, è rintracciabile nel fenomeno del lavoro-centrismo. Quest'ultimo viene indagato non solo come dottrina economica, ma come un *habitus*, appunto, interiorizzato, il quale orienta le percezioni e le valutazioni dei soggetti, rendendo la centralità del lavoro un'evidenza apparentemente insuperabile. Il contributo di Bourdieu risulta dunque imprescindibile per una sociologia dell'utopia proprio perché ne definisce il limite: egli svela i potenti meccanismi di conservazione (funzione ideologica) che l'istanza utopica è chiamata a trascendere. L'utopia, in tale prospettiva, non è tanto una risorsa esplicita della teoria, quanto un problema: il segnale di una tensione irrisolta tra riproduzione e trasformazione che attraversa l'intera analisi bourdieusiana del sociale.

2.3 Utopia, immaginazione e critica dell'ordine sociale

Se nella sezione precedente l'utopia è stata ricostruita come strumento concettuale implicito nella costruzione del sapere sociologico, in questa seconda articolazione essa viene assunta come *forza critica* esplicitamente legata al conflitto sociale e al mutamento storico. L'utopia non è più intesa come rappresentazione di un ordine alternativo compiuto, né come ideale normativo da realizzare, ma come tensione antagonista che rompe l'evidenza dell'esistente e ne mette in questione la presunta necessità, agendo – coerentemente con la tassonomia definita nel paragrafo 2.1 – come una forma di coscienza situazionalmente trascendente. In tale prospettiva l'utopia si manifesta come energia critica in grado di destabilizzare l'ordine sociale dato, rendendo visibili le sue contraddizioni interne e aprendosi verso il possibile. Non si tratta qui di operare

all'interno della progettazione istituzionale, ma su quello della dislocazione simbolica e cognitiva, contrastando la funzione naturalizzante propria dell'ideologia e spezzando il paradigma del '*è così*' per introdurre la domanda del '*potrebbe essere altrimenti*'. Per tale ragione l'utopia risulta strutturalmente legata ai conflitti sociali, alle crisi e alle fasi di transizione storica, come è emerso d'altronde già nel primo capitolo. Gli autori riportati in questo gruppo condividono l'idea che l'utopia non sia una forma di immaginazione neutra ma un prodotto situato, storicamente e socialmente determinato, che emerge nei momenti in cui l'ordine vigente perde la sua capacità di presentarsi come naturale o inevitabile. In questo senso, essa non coincide con una fuga dalla realtà, ma con una rottura dell'evidenza sociale, che rende pensabile ciò che l'ordine dominante tende a occultare. È in questo quadro che si colloca il contributo fondativo di Karl Mannheim, il primo a elaborare una teoria sistematica dell'utopia come forza storica antagonista, inscritta nei conflitti tra gruppi sociali e nelle dinamiche del cambiamento.

2.3.1 Mannheim e l'utopia come forza storica antagonista

Con Karl Mannheim l'utopia entra a pieno titolo nel campo della sociologia in quanto oggetto di analisi storica e teorica. Grazie al contributo del sociologo tedesco l'utopia viene sottratta alla dimensione puramente letteraria e normativa, iniziando ad essere interpretata come forma di coscienza connessa alla società e legata a doppio filo ai processi di trasformazione dell'ordine sociale. Se infatti nel primo gruppo di autori l'utopia emergeva in qualità di strumento conoscitivo legato alle costruzioni concettuali della sociologia, con Mannheim essa diviene in modo più esplicito una categoria critica delle dinamiche sottese all'ordine storico-sociale. In *Ideologia e utopia* (1929), l'autore opera una distinzione destinata a divenire fondamentale nella sociologia della conoscenza: quella, appunto, tra ideologia e utopia. Tale dicotomia – che costituisce il fondamento della macro-classificazione proposta nel paragrafo 2.1 – permette di distinguere analiticamente tra i sistemi di pensiero volti alla conservazione e quelli orientati alla trasformazione. Entrambe tali modalità di pensiero trascendono lo *status quo* dominante, ma lo fanno in senso diametralmente opposto. Come chiarisce Mannheim, infatti, ideologia e utopia sono forme di pensiero «situazionalmente trascendenti»: la prima perché, nel tradursi in pratica, finisce per deformare la realtà che pretende di descrivere; la seconda perché «orienta la condotta verso elementi che la realtà presente non contiene affatto» (Mannheim, 1957, in Nesti, 1979, p. 60). In questo senso, l'utopia non coincide con un progetto astratto o con un semplice "sogno", ma con una tensione attiva nei confronti dell'esistente. Si riporta qui integralmente il passo dell'autore:

> Una mentalità si dice utopica quando è in contraddizione con la realtà presente. Questa incongruenza appare evidente ogni qualvolta un tale atteggiamento si orienta, nell'esperienza, nella riflessione e nella pratica, verso oggetti che non esistono nella situazione reale. Tuttavia, non considereremo come utopico ogni stato della coscienza che contrasta e trascende la realtà immediata (e in questo senso, «se ne allontana»). Utopici possono invero considerarsi soltanto quegli orientamenti che, quando si traducono in pratica, tendono, in maniera parziale o totale, a rompere l'ordine prevalente (Mannheim, 1972, p. 194).

L'utopia nasce sempre all'interno di un determinato contesto storico-sociale, riflette una specifica configurazione culturale e appartiene a gruppi sociali impegnati nella trasformazione della realtà. A differenza dell'ideologia, che esprime prevalentemente i valori e le rappresentazioni dei gruppi dominanti e contribuisce alla stabilizzazione dell'ordine esistente, l'utopia è il prodotto di gruppi in ascesa, socialmente subordinati o politicamente esclusi, che cercano di trasformare la realtà a proprio vantaggio, aspetto su cui si trovano concordi sia Nesti (1979) che Mongardini (1964). Sulla scorta di quando asserito da Mannheim, ossia che «soltanto certi gruppi sociali trasferirono queste aspirazioni nella propria condotta e cercando di realizzarle, queste ideologie si tramutarono in utopie» (*ivi,* p. 195), Mongardini specifica che

> La dinamica di ideologie e utopie, il loro alternarsi, il loro succedersi, il loro periodo di vita nel processo di svolgimento del pensiero umano, sono strettamente connessi alla dinamica dei gruppi all'interno della società, alle varie fasi insomma della circolazione, della mobilità e del ricambio sociale (1964, p. 199).

In ultima istanza, dunque, ideologia e utopia sono entrambe configurazioni di modelli e valori, ma la loro distinzione fondamentale risiede nel fatto che la prima è espressione di gruppi dominanti, mentre la seconda appartiene a gruppi che mirano a sovvertire l'assetto sociale esistente (*ivi*). Questa distinzione, tuttavia, non ha carattere normativo né può essere applicata in modo immediato. Mannheim insiste sul fatto che il criterio per distinguere ideologia e utopia è sempre *ex post*: soltanto nella verifica storica degli eventi è possibile comprendere se un complesso di idee abbia svolto una funzione ideologica o utopica. Non si tratta, dunque, di una classificazione astratta, ma di un dispositivo interpretativo che implica valori, conflitti e posizionamenti sociali, la cui definizione è possibile darla solo alla luce di eventi fattuali (*ivi*). Dal punto di vista metodologico, l'originalità dell'impostazione mannheimiana risiede nell'aver sottratto l'utopia sia alla tradizione letteraria sia a un semplice elenco di modelli storici, per trattarla come una configurazione sociale storicamente situata. In questo quadro, Mannheim riprende consapevolmente la metodologia weberiana dei tipi ideali, utilizzandola per elaborare una tipologia delle "mentalità utopiche". Nel tentativo di ricostruire storicamente i mutamenti dell'immaginazione utopica nell'età moderna, egli individua tre configurazioni fondamentali della mentalità utopica, ciascuna legata a differenti soggetti sociali e a differenti modalità di rapportarsi al tempo e alla trasformazione del mondo. Tali forme non sono semplici correnti di pensiero, ma veri e propri modi di vivere l'utopia, radicati in esperienze collettive e in specifiche condizioni storiche. Egli individua quattro forme principali: il chiliasmo orgiastico degli anabattisti, l'idea liberale-umanitaria, l'ideale conservatore e l'utopia socialista-comunista, ricostruendone gli effetti concreti nella storia sociale e politica, le cui caratteristiche saranno di seguito sintetizzate.

2.2.1.1 *Il chiliasmo orgiastico degli Anabattisti*

La prima forma di mentalità utopica individuata da Mannheim è quella che egli definisce *chiliasmo orgiastico*, espressione tipica dei movimenti religiosi e sociali che, tra tardo Medioevo e prima età moderna, fecero propria l'idea dell'imminente

instaurazione del Regno di Dio sulla terra. Secondo Mannheim, il momento decisivo si verifica quando l'aspettativa chiliastica – originariamente confinata a un orizzonte religioso e trascendente – si salda con le rivendicazioni materiali degli strati sociali oppressi. In questo passaggio l'utopia smette di essere una speranza ultraterrena e diventa progetto politico immediato: «si capì, cioè, che esse erano realizzabili – "qui" ed "ora" – e ne derivò al comportamento sociale uno zelo straordinario» (1972, p. 214). Movimenti come quello degli hussiti, di Thomas Müntzer e degli anabattisti rappresentano, per Mannheim, il punto di svolta in cui la tensione spirituale si trasforma in azione rivoluzionaria concreta. È qui che nasce quella che egli chiama la "spiritualizzazione della politica": un modo di concepire la trasformazione sociale non più come accettazione provvidenziale degli eventi, ma come intervento attivo e collettivo volto a realizzare fini terreni. Questa forma di utopia non è però riducibile a un insieme di idee o dottrine. Mannheim insiste con forza sul fatto che il chiliasmo non può essere compreso solo ripercorrendo la storia delle idee. Ciò che muove i chiliasti non è un sistema teorico, ma un'esperienza emotiva profonda, di tipo estatico e orgiastico, radicata negli strati più elementari della psiche collettiva. Le immagini religiose e i simboli millenaristici non sono la sostanza del chiliasmo, ma soltanto il suo involucro espressivo. Il tratto distintivo di questa mentalità è l'assoluta 'presenzialità'. Per il chiliasta autentico non esiste una prospettiva storica graduale: il futuro irrompe improvvisamente nel presente e lo trasforma dall'interno. L'attesa millenaristica non si traduce in progettazione razionale, ma in una tensione continua verso un evento imminente e radicale. In questo senso, l'esperienza chiliastica vive tutta concentrata nell'immediatezza del «qui e ora», dove ciò che era interiore esplode nel mondo esterno e lo rifonda. Mannheim sottolinea inoltre che il chiliasmo accompagna fin dalle origini le rivoluzioni moderne, conferendo loro un'impronta particolare: la rivoluzione non è vista come mezzo per uno scopo, ma come valore in sé, come atto creativo assoluto. Quando questo spirito estatico viene meno, le rivolte perdono la loro forza propulsiva e si riducono a mera violenza priva di direzione. Infine, l'autore evidenzia come, con il passare del tempo, questa forma originaria di utopia tenda progressivamente a essere contrastata e sostituita da configurazioni più razionalistiche. L'utopia illuministica e liberale, fondata su sistemi deduttivi e progetti ordinati, nasce spesso dallo stesso terreno chiliastico, ma finisce per trasformarsi nel suo opposto: un'utopia astratta, intellettuale, priva di quell'impulso emotivo immediato che caratterizzava il chiliasmo originario. In sintesi, il chiliasmo orgiastico rappresenta per Mannheim la forma più radicale e primitiva della mentalità utopica moderna: un'utopia vissuta prima ancora che pensata, capace di trasformare l'attesa religiosa in azione politica e di inaugurare, per la prima volta, la possibilità di una rivoluzione intesa come creazione di un mondo nuovo.

2.2.1.2 *La mentalità utopica liberale-umanitaria*

La seconda configurazione individuata da Mannheim nasce anch'essa dal conflitto con l'ordine esistente, ma prende una direzione quasi opposta rispetto al chiliasmo: non si presenta come esplosione immediata del "nuovo" nel presente, ma come costruzione

razionale che giudica il reale e lo orienta. In questa forma, l'utopia non è principalmente un progetto insurrezionale da realizzare in un momento decisivo; è piuttosto un criterio normativo, un metro con cui misurare eventi, istituzioni e pratiche. Mannheim sintetizza bene questo punto quando chiarisce che l'utopia liberale-umanitaria non funziona come schema di riforma totale, ma come parametro valutativo: «serve da criterio di misura con cui valutare il reale corso degli eventi» (*ivi*, p. 221). Il suo nucleo concettuale è 'l'idea': con questo Mannheim vuole intendere non un modello assoluto, statico e sovrastante – in senso platonico, per intenderci – bensì un fine razionale proiettato in avanti, capace di operare come principio regolatore dell'agire umano. In altri termini, l'utopia si 'temporalizza': smette di collocarsi al di fuori della storia e viene pensata come direzione storica, idealmente situata nell'orizzonte di un futuro indefinito. Da qui discende una caratteristica decisiva: a differenza del chiliasta, il liberale non spezza i vincoli con il "qui e ora", non rifiuta la cultura come mondo corrotto da abbandonare, ma attribuisce valore positivo alle istituzioni e all'opera umana. Il liberalismo umanitario tende quindi a incarnarsi nella figura del critico e riformatore, più che in quella del distruttore creatore: l'energia che lo muove è morale e culturale prima ancora che insurrezionale. Questa mentalità si articola però in modi diversi a seconda dei contesti. Laddove lo scontro politico conduce a una rivoluzione, come in Francia, l'utopia liberale-umanitaria assume contorni netti e pubblici; dove invece la trasformazione politica risulta bloccata, come nella Germania prerivoluzionaria, l'utopia tende a introflettersi e a diventare più soggettiva, spostando la promessa di progresso dall'azione collettiva alla trasformazione interiore dell'uomo. In entrambi i casi, tuttavia, il tratto comune è la centralità delle idee come guida dell'agire: il "mondo altro" non irrompe nel presente come evento estatico, ma orienta la coscienza attraverso principi morali. Dal punto di vista sociologico, Mannheim collega questa forma di utopia a un preciso portatore sociale: il ceto medio, la borghesia e la classe degli intellettuali. Qui l'utopia assume una funzione mediana: si colloca tra l'estasi e il rancore delle classi oppresse e la concretezza adattiva delle classi dominanti tradizionali. Questa posizione "di centro" spiega anche il rischio tipico della mentalità liberale: l'eccesso di formalismo. Proprio perché fortemente vincolata a principi generali, essa può costruire un mondo ideale elevato e coerente, ma al prezzo di perdere contatto con la materialità dei rapporti di forza e con la dimensione concreta della natura e della storia. Mannheim mette in luce una conseguenza culturale di questo atteggiamento: gli ideali dominanti – cultura, libertà, personalità, umanità – tendono a diventare schemi indeterminati, evocativi e potenti, ma spesso poco determinati nei contenuti. Dentro questa struttura prende forma un elemento chiave: l'idea moderna di progresso unilineare. Mannheim la interpreta come un ponte concettuale tra norme razionali e imperfezioni storiche: se la realtà non coincide con l'idea, allora la storia viene letta come movimento graduale verso una maggiore adeguazione al razionale. Ciò che prima appariva come errore o pregiudizio viene reintegrato nella narrazione progressiva come fase transitoria e necessaria. In questo modo, l'utopia liberale-umanitaria colloca l'elemento utopico "in cima" al processo storico: non più rottura improvvisa dall'esterno, ma tendenza interna al divenire, che sollecita miglioramenti successivi e riforme

incrementali. Rispetto al chiliasmo, cambia soprattutto il rapporto con il tempo. La mentalità chiliastica vive il presente come punto di rottura e ignora la strada da percorrere, quella che poi condurrà ad un fine; la mentalità liberale, invece, sviluppa una più definita coscienza del processo e della sequenza, e per questo appare – pur nella sua astrattezza – più aderente alla storicità. Qui l'utopia non è l'evento che sospende il tempo, ma la norma che lo attraversa, trasformandosi in critica del presente e promessa regolativa del futuro. Resta però un limite strutturale, che Mannheim attribuisce alla stessa posizione sociale del liberalismo: la difficoltà a comprendere fino in fondo il peso storico della forza e della violenza, cioè ciò che le classi dominanti riconoscono e praticano come valore decisivo. Il liberalismo umanitario, proprio perché fondato su cultura, morale e riforma, può risultare vulnerabile sia alla persistenza dei poteri ereditati sia al riemergere, ai margini, di spinte chiliastiche che tornano sotto forme nuove e potenzialmente destabilizzanti. Nel complesso, Mannheim legge l'utopia liberale-umanitaria come una grande macchina storico-culturale: ha generato un'epoca animata dalla fiducia nell'educabilità, nell'autocoscienza e nella trasformazione progressiva; ma porta con sé, nello stesso movimento, una tensione irrisolta tra universalismo formale e concretezza del reale, tra la forza mobilitante dell'idea e la difficoltà di misurarsi con i rapporti di potere che strutturano la storia.

2.2.1.3 *L'ideale conservatore*

Con la terza forma, Mannheim compie una mossa apparentemente paradossale: attribuisce al conservatorismo una "utopia" solo in un senso specifico, perché la mentalità conservatrice, nella sua configurazione originaria, non è utopica. Quando un gruppo si sente inserito nella propria realtà e la governa, non è spinto a tematizzarla teoricamente: il mondo appare un ordine naturale, non un problema. Ne deriva un tipo di conoscenza orientato alla pratica, attento ai fattori concreti della situazione, capace di padroneggiare la realtà più che di giudicarla dall'esterno. La "scoperta" dell'idea conservatrice avviene soprattutto come reazione: sono gli attacchi ideologici dei gruppi in ascesa a costringere i conservatori a riflettere, producendo una contro-utopia che funge da auto-orientamento e difesa. Qui Mannheim collega esplicitamente la postura conservatrice a un modello di razionalizzazione *ex post*: l'idea non precede l'azione, ma la interpreta dopo che la realtà ha preso forma. La formula hegeliana della nottola di Minerva concentra proprio questo tratto: «La nottola di Minerva incomincia il suo volo quando sopraggiungono le ombre della sera» (*ivi*, p. 233). Rispetto all'idea liberale, l'idea conservatrice cambia natura: non è norma formale proiettata nel futuro, ma significato immanente alla realtà vivente. Concetto e realtà, dover-essere ed essere, tendono a non separarsi: l'idea è ciò che si è già attuato nelle istituzioni, nelle leggi, nelle forme della cultura. Per questo, nel conservatorismo, il 'qui e ora' non è percepito come il male da superare, ma come sede di valori e significati già incorporati. La tensione non scompare del tutto: permane nella distinzione tra essenziale e non essenziale, e nei problemi nuovi che il presente pone; ma non viene affrontata mediante un progetto astratto, bensì richiamandosi a forze storicamente oggettivate (tradizione, diritto, forme comunitarie, spirito collettivo). Da qui

discende un tratto conoscitivo cruciale: la predilezione per una prospettiva morfologica e storicistica, attenta alle forme (linguaggio, costume, diritto, arte, stato) più che a generalizzazioni astratte. È la concretezza storica a porre limiti alle possibilità: non tutto è possibile in ogni tempo e in ogni comunità. Il passato, dunque, non è un deposito morto: diventa risorsa conoscitiva e normativa, il luogo in cui la realtà ha sedimentato significati. Il sentimento del tempo è qui l'inverso di quello liberale. Se nel liberalismo il futuro tende a predominare e il passato perde centralità, nella coscienza conservatrice il passato viene esperito come virtualmente presente, e la storia non appare più una linea rettilinea, ma un campo stratificato in cui il presente incorpora gradi antecedenti. Da questa valorizzazione del già-divenuto deriva anche un rischio: quando la realtà in quanto tale viene sacralizzata, l'idea conservatrice può degenerare in quietismo e in giustificazione indiscriminata dell'esistente. Infine, Mannheim mostra come il conservatorismo debba confrontarsi non solo con il liberalismo, ma anche con una persistenza interna del chiliasmo, soprattutto nella forma interiorizzata (pietismo). Qui l'estasi, ritirandosi dal mondo, produce incertezza e indecisione rispetto all'azione; la risposta conservatrice tende allora a "disciplinare" questa libertà interiore, subordinandola a una libertà oggettiva e a un ordine già definito, per neutralizzare il potenziale anarchico che può riemergere quando l'interiorità pretende di trasformarsi in rottura.

2.2.1.4 *L'utopia socialista-comunista*

La quarta forma della mentalità utopica individuata da Mannheim è quella socialista-comunista. Essa non nasce come semplice sviluppo lineare delle precedenti, ma come sintesi conflittuale delle tradizioni utopiche che l'hanno preceduta. La sua struttura può essere compresa soltanto se si considera la posizione strategica che il socialismo assume rispetto a tre interlocutori fondamentali: l'utopia liberale, l'anarchismo chiliastico e, solo in un secondo momento, il conservatorismo. Mannheim osserva innanzitutto che l'elemento utopico del socialismo presenta un carattere duplice. Da un lato esso radicalizza l'orizzonte dell'idea liberale, condividendo con essa la proiezione verso un futuro di libertà ed eguaglianza; dall'altro, cerca di neutralizzare l'indeterminatezza esplosiva dell'utopia anarchica, trasformando l'energia rivoluzionaria in progetto storicamente determinato. L'utopia socialista, dunque, non è un semplice compromesso, ma «una nuova creazione basata su di una sintesi delle varie forme d'utopia» (*ivi*, p. 242). Il punto di continuità con la tradizione liberale riguarda l'orientamento verso il futuro. Come il liberalismo, anche il socialismo rifiuta l'accettazione conservatrice dell'ordine esistente e mantiene aperta la promessa di un mondo diverso. Tuttavia, questa promessa non rimane indeterminata: essa viene collocata in un momento storico preciso, legato alla dissoluzione della società capitalistica. In tal modo l'idea perde il carattere puramente formale che aveva nella prospettiva liberale e si trasforma in obiettivo storicamente situato. È proprio su questo terreno che emerge la principale innovazione socialista. L'idea non è più un principio morale astratto, ma un elemento dotato di una propria realtà oggettiva, inserito nel processo sociale. Le idee, per Mannheim, cessano di essere sogni o desideri e diventano fattori storici che possono realizzarsi solo quando le condizioni

strutturali lo consentono. Senza un ancoraggio alla situazione concreta, esse si riducono a mere 'ideologie' prive di efficacia. Da qui deriva l'esigenza socialista di conoscere scientificamente le condizioni economiche e sociali che rendono possibile l'attuazione dell'utopia. Questa prospettiva comporta una critica radicale dell'idealismo liberale. Non è sufficiente, secondo il socialismo, postulare astrattamente un regno futuro della libertà: occorre individuare le forze reali capaci di condurre a quel fine. L'analisi delle strutture economiche diviene così il fondamento di una nuova forma di pensiero critico, volta a smascherare le utopie avversarie mostrando le loro radici sociali. In questo senso, la critica socialista dell'ideologia rappresenta il tentativo più sistematico di rendere l'utopia compatibile con la realtà storica. Un ulteriore elemento di novità riguarda il rapporto con la concretezza. Se il conservatorismo aveva valorizzato la realtà per giustificare il passato, il socialismo assume la concretezza per trasformarla. Le condizioni materiali, tradizionalmente considerate ostacoli all'idea, diventano ora il fattore decisivo dell'azione storica. L'utopia socialista si caratterizza quindi per una singolare combinazione: mantiene l'orientamento progressivo verso il futuro, ma lo integra con una conoscenza deterministica delle strutture sociali. Tale sintesi genera, tuttavia, tensioni interne. Mannheim individua due tendenze destinate progressivamente a divergere: da un lato i gruppi che, acquisendo posizioni di potere, tendono a privilegiare l'evoluzione graduale e pacifica; dall'altro gli strati ancora esclusi dall'ordine esistente, che assolutizzano la rivoluzione come unica via di trasformazione. In questa frattura si riflette la duplice eredità del socialismo: la razionalità progressiva del liberalismo e l'impulso estatico del chiliasmo. Proprio il conflitto con l'anarchismo rappresenta, secondo Mannheim, un momento decisivo. L'utopia anarchica, fondata su un'indeterminatezza radicale e su un rifiuto di ogni mediazione organizzativa, viene progressivamente superata dall'emergere di un movimento socialista capace di concepire il tempo come serie di punti strategici e di tradurre l'energia rivoluzionaria in pianificazione politica. In questo passaggio si compie la trasformazione dell'utopia da esplosione immediata a progetto storicamente guidato. Anche il rapporto con il tempo subisce una profonda rielaborazione. Se per il liberalismo il futuro era una linea astratta e unitaria, nella prospettiva socialista emerge una distinzione tra futuro prossimo e remoto. Il presente non è più soltanto ciò che deve essere superato, ma il luogo in cui si preparano le condizioni del domani. Mannheim sottolinea come, in questa concezione, non solo il passato ma anche il futuro sia virtualmente contenuto nel presente: l'azione politica diviene così un calcolo strategico delle tendenze latenti. Ne deriva un nuovo tipo di esperienza storica, orientata al controllo razionale dei processi sociali. L'attività rivoluzionaria non è più affidata all'impulso immediato, ma alla capacità di individuare il momento opportuno, di sostenere le forze favorevoli e neutralizzare quelle avverse. In questa prospettiva, ogni evento può essere interpretato come parte di una totalità funzionale e come elemento di un piano complessivo di trasformazione. Mannheim vede in questa mentalità utopica anche la matrice di importanti sviluppi culturali. Dall'analisi delle determinazioni sociali nasce la sociologia come scienza capace di ricondurre i fenomeni intellettuali alle loro condizioni materiali. Allo stesso modo, nell'arte e nella

cultura si afferma un nuovo realismo, che non rinuncia alla tensione ideale ma la ricerca all'interno della realtà concreta. In conclusione, l'utopia socialista-comunista rappresenta, per Mannheim, la forma più complessa e matura della modernità utopica. In tal senso, l'utopia socialista-comunista non va confusa con un "ideale" astratto (cfr. Tabella 1, p. 86), ma va intesa come un progetto storicamente guidato che mira a governare il mutamento sociale. Essa non rifiuta la storia come il chiliasmo, non si limita a giudicarla come il liberalismo, né la giustifica come il conservatorismo: tenta piuttosto di governarla consapevolmente, trasformando l'idea in progetto scientificamente orientato e la speranza in strategia politica. L'intera tipologia delle mentalità utopiche elaborata da Mannheim va dunque compresa come un dispositivo analitico volto a ordinare, in forma ideal-tipica, le diverse modalità attraverso cui le società moderne hanno immaginato e praticato il rapporto tra presente e futuro. In questo senso, la sua operazione teorica si colloca esplicitamente sul terreno di una costruzione concettuale che seleziona e accentua tratti significativi dell'esperienza storica, più che descrivere fedelmente fenomeni empirici nella loro immediatezza. Non è casuale che Mannheim si richiami implicitamente a Weber, il quale definiva il tipo ideale come «un'utopia, conseguita mediante l'accentuazione concettuale di determinati elementi della realtà» (Weber, 1904/1974, p. 107). Tuttavia, il rinvio tra i due autori non va inteso come una sovrapposizione. Se Weber impiega il concetto di utopia in senso prevalentemente metodologico, Mannheim ne offre una formulazione sociologica più ampia, restituendogli una piena collocazione storica e politica. È come se Weber presupponesse un significato dell'utopia che Mannheim esplicita, legandolo alle condizioni sociali, ai conflitti e alle intenzioni politiche di gruppi minoritari in specifici contesti storico-sociali. In questa prospettiva, l'utopia non è mai una rappresentazione totale della realtà, ma una sua rappresentazione parziale e orientata all'azione. Il pensiero utopico, proprio perché mosso da un'intenzione trasformativa, è strutturalmente incapace di cogliere la realtà nella sua interezza. Ma tuttavia è proprio questa parzialità a renderlo efficace come forza storica. Come ha osservato il sociologo tedesco, nella mentalità utopica l'inconscio collettivo, guidato dai progetti per il futuro, tende a trascurare alcuni aspetti della realtà presente, al fine di non paralizzare il desiderio di trasformazione radicale (*ivi*). Il contributo decisivo di Mannheim consiste dunque nell'aver istituito un legame strutturale tra utopia e società, mostrando come le idee non possano essere comprese al di fuori delle loro origini sociali. La sua tesi, secondo cui la sociologia della conoscenza deve indagare le «origini sociali del pensiero», consente di sottrarre l'utopia ai limiti della storia del pensiero politico o della critica letteraria e di inserirla stabilmente nel campo dell'analisi sociologica dei conflitti (*ivi*, pp. 81–84). In questa chiave, l'utopia non è un modello da realizzare, ma una energia critica, una forza antagonista che rompe l'evidenza dell'ordine sociale e apre lo spazio del possibile. È precisamente questa concezione dell'utopia come tensione storica e immaginazione conflittuale che permette di collegare Mannheim alle successive riflessioni sull'immaginazione sociologica e sul ruolo critico della teoria sociale, a partire da Charles Wright Mills e Alain Touraine. Come osserva Altobelli (2023), la forza teorica dell'impostazione mannheimiana risiede proprio nell'aver

restituito all'utopia una piena dignità sociologica, facendone non un semplice contenuto del pensiero politico, ma una categoria analitica capace di illuminare le dinamiche del mutamento sociale e i conflitti che attraversano ogni ordine storico determinato. Mannheim occupa una posizione teorica liminale: da un lato, la sua concezione dell'utopia conserva un'impostazione chiaramente debitrice della metodologia weberiana, nella misura in cui l'utopia opera come costruzione concettuale e strumento di intelligibilità del sociale; dall'altro, egli compie un passo ulteriore, attribuendo all'utopia una funzione storica e conflittuale che la sottrae al solo piano epistemologico e la inscrive pienamente nella dinamica del mutamento sociale. Questa architettura concettuale non costituisce un semplice recupero storiografico, ma definisce la postura analitica che attraversa l'intero elaborato. La distinzione mannheimiana tra la funzione conservativa dell'ideologia e quella trasformativa dell'utopia diviene, infatti, il dispositivo attraverso cui decodificare la centralità del lavoro nelle società contemporanee. In questa chiave, il fenomeno del lavoro-centrismo potrà essere indagato nei capitoli successivi non come un dato naturale, ma come una configurazione ideologica "situazionalmente trascendente" che deforma la realtà per preservarla; specularmente, le istanze del post-lavoro verranno analizzate come espressioni di una mentalità utopica che mira a rompere l'ordine prevalente. È proprio questo rigore tassonomico a permettere di distinguere, nell'analisi che segue, tra la gestione politica dell'esistente (teoria economica) e la spinta verso il possibile (utopia), garantendo quella coerenza tra presupposti teorici e analisi dei contenuti che il dibattito sociologico contemporaneo richiede.

2.2.2 Charles Wright Mills: immaginazione sociologica e tensione utopica

Nel solco tracciato da Karl Mannheim, ma con un accento più esplicitamente politico e normativo, Charles Wright Mills contribuisce a definire una concezione della sociologia in cui la dimensione utopica non si presenta come costruzione di modelli alternativi di società, bensì come tensione critica costitutiva del sapere sociologico stesso. Come osserva Altobelli (2019), è possibile rintracciare nell'*Immaginazione sociologica* una rifrazione significativa della problematica mannheimiana del rapporto tra conoscenza, azione e trasformazione sociale, rafforzando quella distinzione tra la funzione conservativa del pensiero e la sua spinta trascendente. Tale continuità si comprende pienamente solo se si assume una prospettiva retrospettiva, capace di ricostruire la tensione epistemologico-politica che attraversa la sociologia sin dalle sue origini. Altobelli suggerisce che sarebbe necessaria una vera e propria «*Storia della sociologia alla luce dell'utopia*» e, specularmente, una «*Storia dell'utopia alla luce della sociologia*», per rintracciare in modo sistematico quegli autori che hanno fatto propria questa tensione tra pensiero utopico e ricerca scientifica (Altobelli, 2019, p. 26). In questa linea si inserisce la riflessione dello stesso Mannheim, il quale in *Ideologia e utopia* non si limita a evidenziare la dimensione sociale del pensiero – l'idea che l'individuo attinga sempre a un patrimonio di conoscenze collettivamente sedimentate – ma ne sottolinea soprattutto il carattere non contemplativo. Per il sociologo tedesco, infatti, l'attività intellettuale è indissolubilmente legata alla prassi: essa si configura come un'azione

collettiva, radicata in gruppi sociali mossi dalla volontà di preservare l'ordine esistente o, al contrario, di trasformarlo radicalmente. Tuttavia, come sottolinea Altobelli, Mannheim non giunge a sciogliere l'aporia relativa alla posizione del sociologo – e più in generale dell'intellettuale – all'interno di gruppi sociali in conflitto tra ideologia e utopia. In altri termini, resta irrisolto il nodo relativo alla responsabilità civile dell'intellettuale nei confronti della società e del potere: una tensione atavica, già delineata da Thomas More nel celebre confronto tra il filosofo e il sovrano, che non cessa di interrogare la sociologia contemporanea. È precisamente in questo spazio problematico che si inserisce la riflessione di Charles Wright Mills. Altobelli individua nella *Immaginazione sociologica* (1959) uno dei luoghi più espliciti in cui l'eco della tematica utopica riaffiora all'interno della teoria sociologica. In quest'opera, Mills denuncia con forza la progressiva burocratizzazione della ricerca sociale, osservando come «al giorno d'oggi, la ricerca sociale è spesso destinata a servire direttamente i generali dell'esercito e i lavoratori sociali, i dirigenti di società e i guardiani delle prigioni. Questo impiego burocratico non ha fatto che crescere e non v'è dubbio che continuerà a crescere» (Mills, 1959/1995, p. 90). In termini mannheimiani, Mills individua in questa "sociologia burocratica" una forma degenerata di Ideologia: un sapere che, anziché analizzare la realtà, si limita a stabilizzarla e a naturalizzarne le gerarchie. Contro questa deriva, Mills rivendica la necessità di una presa di coscienza delle implicazioni politiche del lavoro sociologico. Le immagini e le idee prodotte dalle scienze sociali non sono mai neutrali: «giustificando l'organizzazione del potere e l'ascesa del potente, le immagini e le idee trasformano il potere in autorità. Criticando o contrastando l'organizzazione e i capi dominanti, li privano di autorità» (*ibidem*). Similmente, distogliere lo sguardo dalle dinamiche del potere significa rendere invisibili le strutture profonde che reggono il sociale. In tal senso, anche al di là delle intenzioni dello studioso, la sociologia finisce per occultare la realtà invece di decodificarla. Per Mills, la consapevolezza dei valori già assunti nella ricerca deve tradursi in una relazione critica tanto con i detentori del potere quanto con coloro che ne sono privi. In questo senso, il sociologo è chiamato ad assumere compiti educativi e responsabilità pubbliche, collocando il proprio lavoro all'interno di un più ampio orizzonte democratico, fondato sul ruolo della ragione e sul valore della libertà. Non è casuale, come nota Altobelli, che Mills ricorra esplicitamente al termine "utopistico" in uno dei passaggi più polemici e politicamente densi della sua opera. Pur nutrendo un «giudizio piuttosto pessimistico delle probabilità» che le scienze sociali possano «salvare il mondo», il sociologo non rinuncia a interrogare il compito dello studioso di fronte alla crisi del proprio tempo. Anzi, egli afferma che, se esistono vie d'uscita attraverso l'intelletto, «non è forse compito dello studioso di scienze sociali di indicarle?» (*ivi*, pp. 202–203). L'utopia, in questo contesto, non assume la forma di un progetto salvifico, ma quella di una tensione critica che impedisce alla sociologia di ridursi a sapere tecnico o strumento del potere. L'immaginazione sociologica diventa così il dispositivo euristico fondamentale per operare quella rottura dell'evidenza del dato necessaria a smascherare i condizionamenti strutturali e ad aprire lo spazio del possibile. Come sottolinea ancora una volta Altobelli, l'immaginazione sociologica diventa così una modalità di resistenza alla

subordinazione intellettuale e politica: fare appello ai potenti sulla base di ciò che si conosce può apparire utopistico nel senso negativo della parola, ma rinunciare a tale appello significherebbe accettare una posizione di servilismo tecnico o ideologico. L'utopia, lungi dall'essere un'evasione dal reale, si configura allora come la condizione stessa per mantenere aperto lo spazio critico della sociologia e per riaffermarne la funzione pubblica (*ivi*).

2.2.3 Alain Touraine: ideologia, utopia e conflitto per la storicità

All'interno del secondo gruppo di autori Alain Touraine occupa una posizione peculiare, poiché la coppia concettuale *ideologia/utopia* non viene utilizzata come schema interpretativo del pensiero sociale, né come tipologia delle rappresentazioni collettive, bensì come chiave analitica dei conflitti sociali e della dinamica della storicità. In questa prospettiva, l'utopia non designa un modello alternativo di società, ma una dimensione costitutiva dell'azione collettiva, inseparabile dal conflitto di classe. Touraine muove da una presa di distanza netta nei confronti di ogni concezione della società intesa come organizzazione o situazione data. Ogni visione della società che la rappresenti come un sistema ordinato e funzionale tende a coincidere con l'ideologia degli attori sociali, e in particolare con la traduzione ideologica del controllo esercitato dalla classe dominante. In modo speculare, anche la rappresentazione della società come logica della dominazione può tradursi nell'ideologia della classe dominata. In entrambi i casi, si assiste a una combinazione di «oggettivismo della descrizione dell'ordine sociale» e di «volontarismo estremo» (Touraine, 1975 in Nesti, 1979, p. 93). Il compito del sociologo non consiste allora nell'assumere una di queste visioni, ma nel comprendere – al di là delle ideologie – i rapporti sociali, i conflitti reali, i movimenti sociali antagonisti e, soprattutto, «la natura del campo storico nel quale si situano questi conflitti e questi movimenti» (*ibidem*). Da qui deriva una concezione della società radicalmente dinamica: essa non deve mai apparire come un'organizzazione o una struttura data, ma «prima di tutto come una azione», ossia come costruzione di un campo storico attraverso la conoscenza, l'accumulazione, i modelli culturali e il conflitto per la dominazione di tale campo (*ibidem*). È in questo quadro che Touraine colloca il concetto di classe sociale, distinguendolo sia da un'analisi puramente "stratificatoria" sia da una riduzione della sociologia alla ricerca di contraddizioni strutturali. Il concetto di classe è inseparabile da quello di conflitto e si oppone tanto alla nozione di valore quanto a quella di contraddizione. L'esistenza dei rapporti di classe può essere dimostrata soltanto attraverso l'incontro di due livelli analitici distinti: da un lato l'analisi dei modi di accumulazione e produzione che definiscono i luoghi della dominazione economica; dall'altro l'analisi del sistema d'azione, che implica il riconoscimento degli attori di classe come soggetti di azioni collettive e conflittuali orientate al controllo della storicità (*ivi*, pp. 93–94). In questo senso, i movimenti sociali – e dunque le condotte di classe – si presentano come una combinazione di ideologia e utopia. Touraine è esplicito: «attraverso l'utopia l'attore si identifica alla storicità; attraverso l'ideologia assimila la storicità ai suoi interessi e alla sua organizzazione» (*ivi*, p. 94). Coerentemente con la

distinzione tra conservazione e trasformazione (cfr. Tabella 1, p. 86), Ideologia e utopia non sono quindi alternative, ma due dimensioni complementari che esprimono la doppia dialettica delle classi sociali. L'ideologia oppone direttamente le classi sociali ed è intrinsecamente polemica. Essa non è mai un discorso neutro o chiuso in sé stesso, ma accompagna un'azione conflittuale: giustifica strategie, elabora tattiche, cerca alleanze, smaschera l'avversario e combatte ogni forma di neutralità. La lotta delle ideologie si configura così come uno scontro in cui il riferimento alla posta comune – elemento essenziale per definire un autentico movimento sociale – tende a scomparire, trasformando il conflitto in una lotta di influenza o in una possibile transazione (*ivi*). L'utopia, al contrario, opera un'identificazione dell'attore con la storicità stessa e riduce l'avversario a un ostacolo alla storicità. Essa si oppone frequentemente alle forze del passato, alle tradizioni, agli interessi acquisiti, alle routine e alle resistenze al cambiamento. In questa prospettiva, l'utopia fa appello alla purezza, alla convinzione e all'assoluto, e definisce sempre una concezione della storia, spesso orientata verso il futuro, talvolta rivolta a un'età dell'oro del passato. Touraine sottolinea, tuttavia, come l'assenza di una delle due dimensioni produca effetti riduttivi sull'azione di classe. Senza utopia, il conflitto rischia di perdere il riferimento alla storicità e di ridursi a una mera lotta strategica o rivendicativa; senza ideologia, l'azione di classe si trasforma in un semplice movimento modernizzatore o anti-modernizzatore. È dunque la combinazione di ideologia e utopia che consente di riconoscere il campo dei rapporti di classe (*ivi*). In questa prospettiva, ideologia e utopia appaiono come forme complementari della decomposizione della coscienza di classe, che è insieme coscienza di conflitto e coscienza di storicità. Ciò che esse hanno in comune è il fatto di sostituire alle dialettiche dell'azione storica delle "positività": attraverso l'utopia, l'attore storico si identifica alla storicità e la trasforma in ordine ideale; attraverso l'ideologia, la storicità viene assimilata all'organizzazione sociale, riducendo l'autonomia dell'azione storica. L'utopia, in particolare, tende ad assorbire ogni livello istituzionale e organizzativo nella storicità, producendo una concezione della società come pura creatività. È da qui che deriva, secondo Touraine, il suo carattere potenzialmente terrorista, poiché ogni deviazione o rivendicazione organizzativa può essere interpretata come un attentato alla storicità identificata con i valori della società ideale. L'ideologia, al contrario, riduce la storicità all'organizzazione, trasformando i soggetti storici in istituzioni e apparati e giustificando ciò che non è conforme all'ordine attraverso categorie puramente organizzazionali, nel vano tentativo di «scongiurare la storicità» (*ivi*, p. 96). In sintesi, le posizioni assunte da un attore di classe, per quanto complesse, si riconducono sempre alla tensione tra tre componenti: una visione del senso della storia (l'utopia), una rivendicazione del ruolo motore dell'attore e una concezione dell'ordine sociale, che costituiscono i due poli dell'ideologia. Queste componenti non si integrano mai pienamente nella coscienza degli attori, ma restano in tensione, trovando una parziale composizione solo attraverso la polemica, esplicita o implicita, con le posizioni dell'avversario. Il percorso tracciato attraverso Mannheim, Mills e Touraine consente di precisare con maggiore nettezza il significato sociologico dell'utopia, operando quella distinzione tra 'utopia' e 'teoria

politica' necessaria per una corretta interpretazione dei fenomeni sociali (cfr. par. 2.1). In questa prospettiva, l'utopia emerge come tensione critica immanente ai processi sociali, distinguendosi nettamente dalla mera amministrazione dell'esistente. In Mannheim, essa si configura come forza storica antagonista, espressione di gruppi sociali in ascesa che, proprio attraverso la parzialità del loro sguardo, sono in grado di rompere l'evidenza dell'ordine esistente. Essa non fornisce una rappresentazione adeguata della realtà, ma una rappresentazione orientata all'azione, la cui efficacia risiede nella capacità di dislocare il presente e di renderlo storicamente contingente. In questo senso, l'utopia non coincide con una falsa coscienza, bensì con una coscienza situata, il cui valore non può essere valutato se non *ex post*, alla luce delle trasformazioni che contribuisce a produrre. Con Mills, questa tensione viene ricondotta al problema dell'immaginazione sociologica e del ruolo pubblico dello scienziato sociale. L'utopia non assume la forma di una costruzione sistematica del futuro, ma di un orientamento critico che consente di sottrarsi tanto alla neutralizzazione burocratica della ricerca quanto alla subordinazione dell'intelletto ai poteri costituiti. L'immaginazione sociologica, nella misura in cui connette biografie individuali e strutture storiche, si configura come una pratica intrinsecamente utopica: non perché prometta soluzioni definitive, ma perché mantiene aperta la possibilità di interrogare il presente a partire da ciò che esso esclude o rende invisibile. In Touraine, infine, l'utopia viene inscritta direttamente nella teoria dell'azione e del conflitto. Essa non è esterna ai movimenti sociali, né un orizzonte separato dall'agire collettivo, ma una delle due dimensioni – insieme all'ideologia – attraverso cui si articola la coscienza di classe. Attraverso l'utopia, l'attore si identifica alla storicità; attraverso l'ideologia, la storicità viene assimilata a interessi e organizzazioni determinate. È dalla tensione irrisolta tra queste due dimensioni che prende forma il campo dei rapporti di classe e, più in generale, il dinamismo della società come azione storica. Considerati nel loro insieme, questi autori mostrano come l'utopia, dal punto di vista sociologico, non possa essere ridotta a un contenuto specifico né a una figura storicamente delimitata. Essa opera piuttosto come principio di problematizzazione del presente, come dispositivo critico che disarticola l'ordine sociale dato, ne rivela il carattere storico e apre lo spazio del possibile senza mai tradursi in una totalità chiusa. In questo senso, l'utopia non è ciò che si oppone alla realtà, ma ciò che ne incrina la pretesa di necessità.

2.3 Utopia, emancipazione e i loro limiti

Se nella sezione precedente l'utopia è stata ricostruita come tensione critica immanente ai conflitti sociali e come risorsa conoscitiva capace di dislocare il presente, occorre ora interrogarsi sui limiti interni di tale tensione. La storia del pensiero sociologico mostra infatti come l'utopia, pur essendo una condizione fondamentale della critica sociale e dell'immaginazione del possibile, esponga la teoria a rischi non trascurabili: dalla tendenza alla totalizzazione, alla cancellazione delle mediazioni istituzionali, fino alla difficoltà di confrontarsi con la materialità dei rapporti sociali e con le forme storiche del potere. Proprio tale ambivalenza impone di distinguere – come già operato nella macro-classificazione del par. 2.1 – tra l'istanza utopica come apertura

autentica al "possibile" e il suo rischio di rovesciamento in apparato ideologico o in dogmatismo chiuso. È a partire da questa ambivalenza che autori come Ernst Bloch, Herbert Marcuse e Zygmunt Bauman hanno ripensato il rapporto tra utopia ed emancipazione, insistendo al tempo stesso sulla sua necessità e sulla sua problematicità. In questi approcci, l'utopia non scompare, ma viene sottoposta a una riflessione critica che ne ridimensiona le pretese salvifiche, ne mette in luce le aporie e ne ridefinisce il ruolo all'interno di una modernità segnata dalla crisi delle grandi narrazioni e dall'indebolimento delle promesse di progresso. La sezione che segue si propone dunque di analizzare queste posizioni come tentativi di tenere aperta la funzione critica dell'utopia senza ricadere in una visione totalizzante o astrattamente redentiva della trasformazione sociale.

2.3.1 Ernst Bloch: dall'utopia astratta all'utopia concreta

Nel quadro delle riflessioni sociologiche e filosofiche sull'utopia, il contributo di Ernst Bloch occupa una posizione decisiva in ragione della sua capacità di ricondurre l'utopia a una categoria conoscitiva e ontologica, sottraendola tanto all'astrattezza idealistica quanto al determinismo meccanicistico. Come osserva Nesti, il pensiero blochiano si colloca all'interno di un filone marxista «animato da preoccupazioni antimeccanicistiche ed umanistiche», nel quale il tema del futuro assume un ruolo centrale come spazio della possibilità e della liberazione umana (1979, p. 23). Il punto di avvio dell'elaborazione blochiana è il *principio speranza*, indissolubilmente connesso all'utopia. Bloch distingue infatti tra una speranza «superiore che inganna e infiacchisce» – che potremmo definire, in termini sociologici, come una forma di ideologia compensativa – e una speranza concreta, che «sa» e che «rompe nel modo più energico» l'adattamento passivo all'esistente, orientando attivamente l'azione verso l'abolizione delle cause della paura e dell'oppressione (*ivi*, p. 3). La speranza non si configura come una semplice disposizione affettiva o come una funzione parziale della vita psichica, ma come un principio unificatore e trascendentale, capace di organizzare progetti, tensioni e orientamenti dell'agire umano. In questa prospettiva, il principio speranza non può essere ricondotto a una dimensione meramente psicologica, ma va inteso sul piano categoriale e fondativo. Come osserva Fergnani, la sua portata non è «esistentiva», bensì propriamente «esistenziale»: non una condizione soggettiva tra le altre, ma ciò che rende intelligibile l'intero orizzonte dell'esperienza umana (1974, p. 199). Essa, inoltre, non è riducibile a una pura aspirazione soggettiva: essa è radicata nella struttura oggettiva della realtà, che Bloch concepisce come intrinsecamente incompiuta e attraversata da una tensione verso il nuovo. Come afferma nella prefazione a *Das Prinzip Hoffnung*, «attesa, speranza, intenzione verso una possibilità non ancora realizzata» non costituiscono solo un principio della coscienza umana, ma «una determinazione fondamentale all'interno dell'intera realtà oggettiva» (Bloch, 1959, p. 3). Da qui discende uno dei nuclei teorici più rilevanti del pensiero blochiano: la critica radicale di ogni ontologia della fissità e del già concluso. Contro le concezioni che assumono l'essere come dato compiuto, Bloch afferma che «l'essenza del mondo è sul fronte», cioè in una tendenzialità latente che

attraversa la realtà e la spinge oltre sé stessa (*ivi,* p. 18). La realtà non è ciò che è semplicemente presente, ma ciò che può divenire, e la possibilità non è un attributo secondario dell'essere, bensì una sua categoria fondamentale. È in questo quadro che Bloch elabora la distinzione tra utopie astratte e utopia concreta. Le prime si caratterizzano per il loro distacco dalle condizioni materiali e per la loro incapacità di incidere sulla realtà storica; la seconda, invece, è fondata sulla mediazione dialettica tra anticipazione e condizioni oggettive. Come osserva Fergnani, l'utopia concreta respinge tanto l'«empirismo superficiale» che aderisce ai dati reificati, quanto l'«esuberanza del sognatore» che pretende di sorvolare la realtà senza confrontarsi con essa (pp. 194-195). Questa mediazione è espressa emblematicamente dalla distinzione, interna al marxismo, tra «corrente fredda» e «corrente calda». La prima corrisponde all'analisi rigorosa delle condizioni storiche, allo smascheramento delle ideologie e alla critica dell'economia politica; la seconda incarna la tensione liberatrice, il pathos della meta e l'anticipazione di un mondo diverso. Questa bipartizione risulta metodologicamente cruciale per la presente ricerca: la "corrente fredda" identifica il momento della diagnosi sociologica e della critica dell'ideologia (il lavoro-centrismo), mentre la "corrente calda" alimenta la tensione utopica verso il post-lavoro. Bloch insiste sul fatto che le due correnti devono procedere insieme: «senza raffreddamento analitico si cade in un giacobinismo astrattamente utopistico; senza calore anticipante, l'analisi delle condizioni storiche scivola nell'opportunismo e nel filisteismo» (Bloch, 1959, pp. 239–241). L'utopia concreta, dunque, non è evasione dalla realtà, ma forza critica immanente alla storia. Essa rende possibile una comprensione dialettica del rapporto tra soggetto e oggetto, tra bisogno e mondo, tra prassi e materia. L'«arco della possibilità» – categoria centrale del pensiero blochiano – esprime proprio questa doppia dimensione: soggettiva e oggettiva. La realtà non è conclusa, ma è una possibilità oggettivo-reale, e il soggetto umano – lungi dall'essere un prodotto passivo – è chiamato a divenire progressivamente consapevole produttore della propria storia (Nesti, 1979, pp. 24–28). In questa prospettiva, il marxismo appare a Bloch come l'erede di tutte le aspirazioni storiche al superamento dell'esistente: esso «eredita tutto ciò che nel passato porta il segno del futuro», le utopie sociali, i desideri repressi di una vita migliore, orientandoli verso il «verso-dove del socialismo» (Bloch, 1972, p. 64). Tuttavia, tale eredità non si risolve in una filosofia della necessità storica: Bloch rifiuta ogni concezione meccanicistica secondo cui l'evoluzione delle forze produttive condurrebbe automaticamente al comunismo. Al contrario, egli insiste sulla indeterminatezza storica e sulla centralità della prassi consapevole. Non mancano, come rileva Fergnani, tensioni e ambiguità nel pensiero blochiano, soprattutto laddove l'utopia rischia di assumere una tonalità eccessivamente affermativa o «virtualistica», come se il futuro fosse già inscritto e garantito nella realtà presente (pp. 201–202). Tali oscillazioni non compromettono però il nucleo teorico dell'impostazione, che trova uno dei suoi punti più forti nell'elaborazione di una ontologia del "non-ancora", di una teoria del «non-ancora-deciso», in cui il futuro resta aperto, rischioso e non predeterminato. In conclusione, Bloch restituisce all'utopia una dignità conoscitiva e critica, facendone non un modello da contemplare, ma una categoria capace di illuminare le possibilità latenti

della realtà storica. L'utopia concreta diviene così il luogo di mediazione tra analisi materiale e anticipazione normativa, tra scienza della realtà e progetto di emancipazione, ponendosi come uno snodo imprescindibile per ogni riflessione sociologica sul possibile.

2.3.2 Marcuse: dalla '*fine dell'utopia*' alla nuova sensibilità. Libertà, lavoro, natura

Estremamente peculiare nel dibattito novecentesco sull'utopia è la posizione assunta da Herbert Marcuse, poiché si colloca nel punto di massima tensione tra possibilità storica e immaginazione emancipativa. In *La fine dell'utopia* (1968), Marcuse parte da una constatazione apparentemente ovvia ma teoricamente decisiva: oggi qualunque trasformazione radicale dell'ambiente tecnico e naturale, così come qualunque nuova forma di vita sulla terra, rientra nel campo delle possibilità reali, inscritte nel mondo storico concreto (Marcuse, 1968/2004). Il carattere paradossale di tale diagnosi consiste nel fatto che la stessa potenza storica che rende possibile la liberazione rende altresì possibile la catastrofe: il mondo può essere trasformato in un inferno, ma anche nel suo opposto. Sotto il profilo sociologico, Marcuse traccia una distinzione dirimente tra l'utopia intesa come 'fantasia extrastorica' e l'utopia configurata come 'progetto tecnico-sociale'. In questa seconda accezione, il concetto si spoglia della sua connotazione dispregiativa di irrealizzabilità per farsi diagnosi rigorosa delle potenzialità latenti già insite nello sviluppo della tecnica (cfr. par. 2.1). Marcuse specifica, infatti, che occorre distinguere tra i progetti considerati irrealizzabili solo per un'assenza contingente di fattori e quelli che risultano in contraddizione con leggi scientifiche accertate: solo questi ultimi sono definibili 'utopistici' in senso negativo (ovvero extrastorici), mentre per i primi l'irrealizzabilità è solo provvisoria e politicamente indotta. Di conseguenza, l'istanza utopica smette di configurarsi come una proiezione immaginaria collocata in un "altrove" astratto; al contrario, le inedite possibilità di una società libera richiedono una rottura qualitativa rispetto al *continuum* storico, tale da indurre a considerare l'intero sviluppo sociale precedente come una semplice 'preistoria dell'umanità' (Marcuse, 1968/2004). In questa prospettiva, l'autore giunge a formulare una critica esplicita nei confronti di Marx, accusato di essere rimasto legato all'idea di continuità del progresso. La distinzione marxiana tra regno della necessità e regno della libertà tende a confinare quest'ultimo al di là del lavoro, lasciando intatta una struttura produttiva estraniata. Questa critica si radicalizza attraverso i concetti di *principio di prestazione* e *repressione addizionale*. Marcuse chiarisce che, nella società industriale avanzata, gran parte della fatica imposta all'individuo non risponde più a una necessità oggettiva di sopravvivenza, ma serve unicamente a mantenere l'assetto del dominio (Marcuse, 1955/2001). Ne consegue che l'attuale etica del lavoro si configura come una forma di ideologia conservativa, poiché impone una prestazione che l'automazione ha già reso virtualmente obsoleta. L'istanza utopica, dunque, non è un desiderio irrazionale, ma la rivendicazione di una "pacificazione dell'esistenza" in cui il lavoro, sottratto al principio di prestazione, può finalmente trasformarsi in libera attività creativa (*ivi*). Questa diagnosi viene ulteriormente approfondita in *Natura e rivoluzione*, dove emerge l'idea che la rivoluzione implichi una trasformazione qualitativa della struttura istintuale e sensibile. La 'nuova

sensibilità' non è un fenomeno psicologico individuale, ma il terreno in cui il cambiamento sociale diventa bisogno vitale (Marcuse, 1972/1979). La natura è concepita come realtà storica, già plasmata da una razionalità sociale che, nel capitalismo avanzato, assume una forma tecnologica e strumentale capace di imprimersi fin negli impulsi primari. La coscienza ecologica assume quindi un significato politico: l'inquinamento e la militarizzazione della natura non sono effetti collaterali, ma forme specifiche di dominio. La lotta per la natura è dunque inseparabile dalla lotta contro l'organizzazione capitalistica. Marcuse rivolge una critica significativa anche al marxismo ortodosso, colpevole di aver ridotto la natura a mera forza produttiva, e recupera i *Manoscritti economico-filosofici* di Marx, individuando una concezione più radicale del socialismo fondata sull'emancipazione dei sensi. Questa prospettiva permette di inquadrare la fine del lavoro non come un mero adattamento economico, ma come la rottura definitiva della razionalità strumentale del capitale. È solo attraverso questa emancipazione sensibile che la libertà può cessare di essere **un'idea** astratta e diventare un bisogno vitale, aprendo lo spazio per una società fondata su rapporti non violenti tra gli uomini e con la natura (Marcuse, 1972/1979).

2.3.3 L'utopia dopo la fine delle certezze: ambivalenza, possibilità e libertà nel pensiero di Zygmunt Bauman

Nel saggio *Zygmunt Bauman – an Ambivalent Utopian*, Michael Hviid Jacobsen interpreta l'utopia come una presenza strutturalmente costante ma concettualmente sfuggente nell'opera di Bauman, una presenza che agisce spesso in modo implicito, «nascondendosi in piena luce», più come orizzonte critico che come oggetto tematizzato in senso sistematico (Jacobsen, 2016, p. 15). L'elemento decisivo che emerge da questa lettura è il carattere intrinsecamente ambivalente del rapporto tra Bauman e l'utopia: essa rappresenta simultaneamente una risorsa cognitiva indispensabile per pensare la trasformazione sociale e una fonte permanente di rischio politico, storicamente associata alle derive totalizzanti della modernità. Tale ambivalenza non va interpretata come esitazione teorica o incoerenza normativa, bensì come espressione coerente di una sociologia che assume la complessità del mondo sociale come dato di partenza e rifiuta ogni forma di chiusura concettuale. In questo senso, l'utopia non costituisce per Bauman un progetto da realizzare, ma un principio critico che opera destabilizzando l'ordine esistente. Coerentemente con la tassonomia proposta nel par. 2.1, l'utopia baumaniana si configura come il dispositivo di "rottura dell'evidenza" per eccellenza. Già in *Socialism: The Active Utopia*, Bauman attribuisce all'utopia una prima funzione fondamentale: relativizzare il presente, mettendo in luce la parzialità di ciò che si presenta come naturale o inevitabile (Bauman, 1976). L'utopia agisce qui come strumento di defamiliarizzazione del reale, rompendo l'identificazione tra ciò che è e ciò che deve essere. In termini sociologici, questa operazione coincide con lo smascheramento della funzione ideologica (conservativa), che tende a naturalizzare l'assetto sociale vigente per renderlo immune al mutamento. A questa funzione se ne affianca una seconda, altrettanto centrale, che consiste nel relativizzare il futuro, impedendo che esso venga concepito come semplice

prolungamento lineare dell'esistente e restituendolo invece come spazio aperto di possibilità alternative. In tal modo, l'utopia introduce una frattura nel *continuum* temporale della modernità progressista, opponendosi tanto alle narrazioni deterministiche quanto alle retoriche della «fine della storia». Da questa duplice operazione discende una terza funzione dell'utopia: la capacità di rappresentare il futuro come un insieme di progetti concorrenti, richiedendo un impegno selettivo e responsabile per uno di essi (Bauman, 1976). L'immaginazione utopica non è dunque neutrale, ma implica sempre una presa di posizione, rendendo visibile il conflitto tra alternative normative e costringendo gli attori sociali a interrogarsi su quali futuri siano desiderabili. Tale riflessione risulta decisiva per l'analisi del post-lavoro: l'utopia non va a fare una predizione circa la fine dell'occupazione come un destino tecnico, ma la pone come una scelta di libertà politica contro l'ideologia della prestazione. Infine, l'utopia esercita una funzione storicamente performativa, poiché, pur senza tradursi in *blueprint* istituzionali, influisce sugli eventi modificando orizzonti di aspettativa e criteri di legittimazione dell'azione collettiva. È proprio in virtù di questa funzione che Bauman definisce la sociologia come 'scienza della libertà', ossia come sapere critico orientato alla salvaguardia della trasformabilità del sociale (Bauman, Jacobsen, & Tester, 2014). Come sottolinea Jacobsen (2016), l'utopia baumaniana non coincide con i progetti totalizzanti di ingegneria sociale, ma assume la forma di un orientamento critico permanente che opera per sottrazione e negazione. In questa prospettiva, l'ambivalenza dell'utopia non rappresenta un limite, bensì la condizione stessa di una sociologia capace di resistere tanto alla reificazione dell'esistente quanto alla tentazione di nuovi assoluti.

2.4 Le critiche sociologiche all'utopia: razionalità, apertura del sociale e limiti del progetto totale

Il terzo blocco di riflessione teorica sul rapporto tra sociologia e utopia si colloca in una posizione di consapevole discontinuità rispetto alle tradizioni che hanno inteso l'utopia come dispositivo conoscitivo privilegiato o come anticipazione critica del possibile. In questo snodo si concentrano una serie di critiche che, pur muovendo da presupposti teorici differenti, convergono su un punto essenziale: la messa in discussione dell'utopia come modello complessivo, unitario e teleologicamente orientato di riorganizzazione della società. In questa prospettiva, l'utopia non è più interpretata come risorsa epistemica o come orizzonte critico, ma come forma problematica di razionalizzazione del sociale, potenzialmente portatrice di chiusura, autoritarismo e violenza simbolica o materiale. Sotto il profilo della tassonomia presa come riferimento (cfr. Tabella 1), queste critiche colpiscono l'utopia quando essa degenera in 'ideale dogmatico' o 'escatologia', ovvero quando perde la sua funzione di 'rottura dell'evidenza' per trasformarsi in un nuovo sistema di verità assoluta e indiscutibile. Ciò che accomuna le posizioni di autori come Lewis Mumford, Karl Popper, Ralf Dahrendorf e Norberto Bobbio non è un rifiuto generico dell'immaginazione sociale, bensì una critica mirata a quella specifica declinazione dell'utopia che pretende di sostituire la complessità storica e conflittuale del sociale con un progetto razionale totale. Tale deriva, che potremmo

definire come un irrigidimento ideologico dell'istanza utopica, tende a neutralizzare l'apertura del processo storico. Una prima linea critica riguarda il rapporto tra utopia e razionalità. Viene messa in questione, in particolare, l'idea secondo la quale l'azione politica e sociale possa essere fondata razionalmente a partire dalla definizione preventiva di fini ultimi ideali. L'utopia, intesa come progetto globale di società perfetta, presuppone una razionalità che non si limita a valutare mezzi e conseguenze (teoria politica/economica), ma pretende di stabilire in modo definitivo ciò che è desiderabile per l'intera collettività. Questa forma di razionalismo "forte" viene letta come intrinsecamente problematica, poiché tende a trasformarsi in razionalismo dogmatico. Ne deriva una critica dell'utopismo come forma di pseudo-razionalità che, nel tentativo di eliminare l'incertezza, finisce per giustificare pratiche coercitive e per sacrificare il presente in nome di un futuro astratto. Un secondo nucleo critico riguarda la struttura chiusa delle società utopiche. In questa prospettiva, l'utopia è interpretata come un modello statico, impermeabile al cambiamento, nel quale l'ordine sociale viene concepito come definitivamente compiuto. La società utopica appare così come una società chiusa, priva di meccanismi interni di autocorrezione, dissenso e trasformazione. L'eliminazione del conflitto, lungi dal rappresentare una conquista emancipativa, viene letta come un segnale di impoverimento della vita sociale, poiché il conflitto costituisce una dimensione strutturale e produttiva delle società moderne. In questo senso, la critica all'utopia si salda con una concezione del sociale come processo aperto, irriducibile a schemi armonici o equilibri finali. Un ulteriore elemento centrale è la critica alla sproporzione tra fini e mezzi che caratterizza molte costruzioni utopiche. L'utopia è spesso capace di offrire una rappresentazione estremamente dettagliata e normativamente carica del fine – la società giusta, razionale o perfetta – ma rimane strutturalmente debole sul piano dei mezzi concreti attraverso cui tale fine dovrebbe essere realizzato. Questa asimmetria non è interpretata come una semplice lacuna tecnica, bensì come un indice della natura stessa dell'utopismo, che tende a operare a livello di principi astratti piuttosto che di interventi storicamente situati. Da qui discende una preferenza teorica per forme di riformismo graduale, orientate alla riduzione dei mali concreti e verificabili, piuttosto che alla realizzazione di beni ideali totali. In questo quadro, la critica sociologica all'utopia assume anche una valenza epistemologica. L'utopia viene accusata di confondere il piano dell'analisi con quello della prescrizione, sostituendo l'indagine empirica dei processi sociali con modelli normativi rigidi. La sociologia, al contrario, viene progressivamente ridefinita come una disciplina che deve mantenere una distanza critica tanto dal determinismo quanto dal progettualismo utopico, riconoscendo la contingenza, la reversibilità e l'indeterminatezza dei processi storici. In questa prospettiva, l'utopia tende a essere marginalizzata non perché inutile, ma perché inadatta a fungere da guida per una comprensione scientifica e pluralistica della società. Infine, un elemento trasversale alle diverse posizioni critiche riguarda il rapporto tra utopia e potere. L'utopia, nella misura in cui pretende di incarnare una visione complessiva del bene comune, rischia di legittimare forme di autorità epistemica e politica che si sottraggono al controllo democratico. La pretesa di conoscere il "fine della storia" o la forma ottimale della società

autorizza la sospensione del dissenso e la delegittimazione delle alternative. In questo senso, la critica all'utopia si intreccia con una difesa della democrazia come spazio aperto di conflitto regolato, revisione continua e pluralismo dei valori. Nel loro insieme, queste critiche non conducono a un semplice rifiuto dell'immaginazione sociale, ma segnano il passaggio da una concezione dell'utopia come progetto totale a una concezione del cambiamento sociale fondata su apertura, fallibilità e responsabilità storica. L'utopia, da orizzonte normativo globale, viene così ricondotta ai margini del discorso sociologico, sostituita da modelli teorici che privilegiano l'analisi dei conflitti, delle istituzioni imperfette e delle possibilità di riforma parziale. È su questo terreno che si collocano le riflessioni di Mumford, Popper, Dahrendorf e Bobbio, le cui posizioni, pur nella loro eterogeneità, contribuiscono a delineare una vera e propria critica sociologica dell'utopia come forma di chiusura del sociale.

2.4.1 Ralf Dahrendorf: l'utopia come modello di immobilità e la "fuga" della sociologia dal problema

Nel saggio *Out of Utopia: Toward a Reorientation of Sociological Analysis* (1958), Ralf Dahrendorf struttura una critica che non si limita a discutere le utopie in qualità di costruzioni letterarie o programmi politici, ma pone piuttosto in evidenza come un certo modo di fare teoria sociologica abbia finito per assumere, spesso senza dichiararlo, un'immagine utopica della società. Molte delle utopie che vanno da Platone a Orwell condividono un tratto specifico e peculiare: l'assenza di cambiamento nelle società proposte. Tali utopie non riconoscono – o meglio, non possono riconoscere – «l'incessante flusso del processo storico», poiché la loro intelligibilità dipende dal fatto di rappresentare un ordine che non si apre realmente all'indeterminazione della storia (Dahrendorf, 1958, p. 115). Il sociologo tedesco precisa come tale immobilità non coincida semplicemente con l'assenza di attività: nelle utopie "accadono" cose, ma ciò che accade è strutturalmente previsto, ricorrente e parte del disegno complessivo. In tal senso, l'utopia è un movimento senza trasformazione: la riproduzione della vita sociale avviene come metabolismo regolato, mentre la totalità resta un *perpetuum immobile* (*ivi*, p. 117). A questa logica si associano altri tratti tipici: la difficoltà di collegare l'utopia a un processo storico plausibile (utopie spesso "sospese" nel tempo, con un passato nebuloso e un futuro già deciso), l'assunzione di un consenso universale su valori e istituzioni, la conseguente assenza di conflitti e un isolamento non solo temporale ma anche spaziale, che protegge la stabilità del modello dal contatto con un esterno potenzialmente pericoloso (*ivi*). Anche quando compaiono figure devianti – si pensi, ad esempio, a quella di Winston Smith o del Selvaggio – esse non possono essere spiegate come prodotti della struttura sociale: diventano casi patologici introdotti come *escamotage* narrativo e neutralizzati attraverso dispositivi di controllo e processi reintegrazione. Ma a riguardo Dahrendorf è chiaro: società di questo tipo non esistono. Le società reali sono infatti sempre attraversate da elementi quali il cambiamento, il dissenso, il conflitto. Il punto critico sollevato dall'autore è che molta sociologia contemporanea (in particolare lo struttural-funzionalismo) ha operato assumendo queste

premesse utopiche come presupposto scientifico. In tal senso, la teoria finisce per agire come una forma di 'ideologia' (cfr. Tabella 1), poiché naturalizza e stabilizza l'ordine esistente descrivendolo come un sistema integrato in equilibrio permanente. Esse possono mutare lentamente o rapidamente, in modo violento piuttosto che regolato, ma il cambiamento non è mai del tutto assente laddove esseri umani costruiscono organizzazioni e modi per vivere collettivi (*ivi*). Ed è proprio qui che si innesta il nodo maggiormente problematico per il sociologo: se l'immobilità utopica è un prodotto dell'immaginazione che scinde dalle evidenze del reale, come è possibile spiegare il fatto che moltissima produzione sociologica recente ha operato assumendo tali premesse come presupposto? Dahrendorf, in altre parole, si chiede come sia possibile che il modello dell'utopia ricompaia, con una sorprendente coerenza, nella pretesa di poter sistematizzare la conoscenza della società formulando proposizioni generali sul suo funzionamento. La risposta del sociologo è, in tal senso, profondamente polemica ma, al contempo, concettualmente mirata. Egli, infatti, non imputa ai sociologi l'intenzione dichiarata di scrivere le società come entità immobili, anzi: riconosce come quasi tutti i sociologi premettano il cosiddetto 'truismo' per il quale dove c'è vita sociale vi è, inevitabilmente, cambiamento (*ivi*). Lo studioso, al contempo, evidenzia come alcune impostazioni teoriche, analizzando la struttura sociale in termini di 'immobilità', finiscano per assumere una immagine utopica della società. Tale assunzione, soprattutto quando viene proposta come modello più generalista o, in taluni casi, unico, danneggia inevitabilmente la ricerca sociologica poiché riduce la sensibilità ai problemi impoverendo la capacità di spiegare in modo scientifico i fatti (*ivi*). Il bersaglio principale è la linea struttural-funzionalista e, in particolare, la centralità del «*social system*»: una costruzione concettuale vasta ma scarsamente esposta alla confutazione empirica, e spesso più interessata alle interrelazioni logiche interne piuttosto che alla domanda fondamentale su quali fatti potrebbero contraddire la teoria (*ivi*, pp. 119–120). In questo quadro, il consenso sui valori diventa una condizione postulata, ma per Dahrendorf ciò finisce per dar vita o ad una definizione tautologica di società oppure ad un'affermazione contraddetta dall'evidenza. Egli sostiene, soprattutto, di non vedere problemi esplicativi che richiedano davvero l'assunzione di un sistema di valori unificato, né predizioni controllabili che ne derivino. Se la società è pensata come sistema integrato ed equilibrato, diventa quasi impossibile produrre conflitti seri e strutturati dal suo interno. Il conflitto viene espulso o ridotto ad elemento marginale, mentre ciò che la teoria può generare con maggiore facilità è l'equivalente del *villain* utopico: il deviante. Anche la devianza, in questa cornice, appare come qualcosa che entra «da fuori», tramite variabili indeterminate o psicologiche. Essa viene spiegata come patologia individuale o come disturbo introdotto «da qualunque fonte», e la teoria può così attivare meccanismi di controllo per ristabilire l'equilibrio (*ivi,* pp. 120–121). La stessa idea di *equilibrio in movimento* finisce, per Dahrendorf, per descrivere un mondo pacificato in cui i processi ricorrenti non disturbano l'ordine ma lo costituiscono: la riproduzione (nascita, socializzazione, allocazione dei ruoli) si ripete in cicli regolari, e la totalità resta sostanzialmente identica a sé stessa. Questa tendenza teorica non è, per Dahrendorf, soltanto un limite tecnico. Essa produce

un effetto importante sulla disciplina: una perdita di *problem-consciousness*, ossia dell'impulso a partire da fatti che risultano enigmatici e che chiamano la domanda «Perché?» (*ivi,* p. 123). La sociologia rischia così di oscillare tra due estremi che si somigliano più di quanto sembri: da un lato una teoria astratta, che non si lascia interrogare dall'esperienza, dall'altro una ricerca empirica, ridotta a sociografia di argomenti scelti perché nessuno li ha studiati prima, ma privi di una reale formulazione problematica. In questo contesto, Dahrendorf propone anche una lettura ideologica del fenomeno: l'allontanamento dai fatti critici dell'esperienza tende a seguire e rafforzare una traiettoria conservatrice del clima intellettuale. Non un conservatorismo militante, ma un conservatorismo dell'implicazione: un atteggiamento di *disengagement* che finisce col riconoscere la legittimità dei poteri esistenti, trasformando l'astensione in una teoria secondo cui non c'è bisogno di preoccuparsi. Dahrendorf legge tutto ciò anche come un «drammatico fraintendimento» del tentativo weberiano di separare la vocazione politica da quella scientifica (*ivi,* p. 124). La via d'uscita che propone è un riorientamento dell'analisi sociologica verso un modello alternativo, che egli definisce «*conflict model of society*». Il punto è rovesciare l'assunto di fondo: il cambiamento non è un'anomalia da spiegare cercandone le cause speciali, ma una condizione continua della vita sociale. Ciò che deve essere spiegato è, piuttosto, il meccanismo che genera le forze che lo arrestano (*ivi,* p. 126). Analogamente, il conflitto non è una patologia, ma un tratto ubiquo: esso può essere temporaneamente soppresso o regolato, ma non può essere in alcunmodo abolito «una volta per tutte» (*ivi,* p. 127). Infine, la coesione sociale non è ricondotta principalmente al consenso, ma alla costrizione: le organizzazioni sociali stanno insieme «non per consenso ma per costrizione, non per accordo universale ma per la coercizione di alcuni su altri» (*ibidem*). In questa cornice, l'utopia appare come un mondo di certezza: «il paradiso trovato», dove gli utopisti conoscono tutte le risposte; ma la realtà sociale è un mondo di incertezza, e proprio per questo richiede conflitto, costrizione e cambiamento come dinamiche strutturali (*ibidem*). Dahrendorf evita, però, l'assolutizzazione simmetrica. Egli, cioè, non attribuisce al modello del conflitto un'applicabilità esclusiva, riconoscendo che per spiegare i problemi sociologici possano necessariamente servire tanto il modello dell'equilibrio quanto quello del conflitto, assumendo come la società possa mostrare "due volti" ugualmente reali, uno di stabilità e consenso e un altro di conflitto e costrizione. In definitiva, la conclusione di Dahrendorf si configura come un'esigenza disciplinare: superare la staticità utopica per ripartire dalla problematicità dei fatti concreti e dagli enigmi dell'esperienza. Si tratta di riequilibrare una teoria che, nel perseguire l'armonia del sistema, ha rischiato di ridurre la sociologia a una rassicurante, ma sterile, evasione verso rappresentazioni del tutto pacificate del sociale.

2.4.2 Utopia, razionalità politica e violenza: la critica popperiana del metodo utopistico

Nel canone delle critiche sociologiche all'utopia Popper occupa una posizione indubbiamente tanto peculiare quanto rilevante, essendosi egli focalizzato, attraverso il

suo lavoro, sull'utopia in quanto metodo politico e forma di razionalismo. Ciò che dal filosofo viene contestato in prima istanza non è la legittimità delle aspirazioni per un mondo migliore in sé, quanto piuttosto l'idea che la politica possa – e debba – farsi razionale soltanto assumendo un modello ultimo e stabilizzato di 'buona società' quale fine regolativo dell'intero processo storico. La premessa popperiana non muove da basi puramente speculative; al contrario, essa si sviluppa a partire dal problema concreto della violenza, elevata a urgenza storico-morale e a minaccia strutturale per la convivenza. Nell'affermarsi quale «fiducioso nemico della violenza», l'autore argomenta che l'impegno per arginarla non debba ritenersi illusorio. Tale posizione convive con la constatazione che la scia di violenza dei conflitti mondiali permanga irrisolta, al punto da dover seriamente «prendere in considerazione l'eventualità che la nostra civiltà venga definitivamente distrutta dalle nuove armi dell'hitlerismo» (Popper, 1972, p. 601). È su questa diagnosi disincantata ma mai rassegnata che Popper fonda il suo razionalismo: non una dottrina trionfalista, ma una vera e propria scelta pratica dettata dall'urgenza di trovare l'unica alternativa possibile alla violenza, che egli identifica in «un atteggiamento di ragionevolezza» (*ivi*, p. 602). In tale cornice, la ragionevolezza non coincide con la pretesa di disporre dell'argomento conclusivo, quanto piuttosto con una disposizione reciproca che abilita la discussione e, ove necessario, il compromesso. Dinanzi ai disaccordi – originati da divergenze d'opinione, di interesse o da entrambi – la società si trova davanti a un'alternativa fondamentale: da un lato «la discussione […] e la violenza»; dall'altro, nei conflitti d'interesse, la scelta tra «un ragionevole compromesso» e il «tentativo di eliminare l'interesse opposto» (*ibidem*). Sotto il profilo sociologico, il criterio di ragionevolezza si fonda sul presupposto che ogni interlocutore possa essere portatore di verità o incorrere in errore, elevando la discussione a valore prioritario. Popper riconosce, tuttavia, un limite pragmatico: affinché tale disposizione trovi applicazione, è necessaria la volontà convergente di entrambi i soggetti nel voler instaurare un confronto autenticamente ragionevole. In sintesi, la critica di Popper all'utopismo si configura come lo sviluppo coerente di un'etica pubblica anti-violenta. Il nucleo della questione risiede nell'identificare quali forme di razionalità politica sostengano il dialogo e quali, invece, lo indeboliscano fino a lasciare spazio alla coercizione. Tale prospettiva emerge con chiarezza nella sua definizione di razionalista: colui che antepone il fallimento in una discussione ragionevole al successo ottenuto tramite la forza o la propaganda intimidatoria. Il vero spartiacque non risiede dunque nella superficie del dibattito, bensì in una postura epistemica e morale fondata sulla fallibilità; il razionalismo presuppone, infatti, un'«umiltà intellettuale» che riconosce i limiti della conoscenza umana e il debito cognitivo verso l'apporto altrui (*ivi*, p. 603). In questo quadro emerge un'implicazione di particolare rilievo per la critica dell'utopia: l'ordine politico che abilita la discussione si configura come un equilibrio precario, la cui stabilità dipende da istituzioni e prassi atte a scongiurare che il conflitto degeneri nella soppressione dell'antagonista. Ne deriva la sottolineatura popperiana circa la necessità di non confondere aggressione e difesa, sostenendo istituzioni capaci di tracciare un solco netto tra «aggressione» e «resistenza» (*ivi*, p. 604). Sotto il profilo metodologico, Popper

introduce qui il problema dell'utopismo come una degenerazione della razionalità. Sulla base della tassonomia definita (cfr. Tabella 1), ciò che l'autore contesta non è l'utopia come dispositivo di straniamento, ma l'utopismo inteso come 'ideale dogmatico' o 'escatologia', ovvero la pretesa di fissare scopi ultimi e indiscutibili. La sua tesi è che l'utopismo nasca da un ragionamento apparentemente inevitabile: se un'azione è razionale quando utilizza al meglio i mezzi per un fine, allora ciò sembrerebbe imporre la determinazione dei fini ultimi e dunque dello stato ideale cui orientare la storia. In questa costruzione, la politica viene pensata come attuazione di un progetto complessivo: «L'azione politica razionale deve dunque basarsi su un piano, o progetto» dello «stato ideale» (*ivi*, p. 606). Popper non nega che questa dottrina sia «fin troppo attraente», poiché promette coerenza e riduzione dell'incertezza; tuttavia, essa non regge ai vincoli della razionalità stessa. Non esiste infatti alcun metodo scientifico per orientarsi nella scelta fra due fini differenti (*ivi*, p. 607). Di conseguenza, le divergenze sugli ideali ultimi assumono una struttura simile al conflitto religioso: Popper parla esplicitamente di «religioni utopistiche» (*ivi*, p. 609). L'effetto è devastante: se l'azione politica "razionale" è possibile solo quando lo scopo è fissato in modo definitivo, allora l'utopista tende a divenire «molto severo nell'eliminare e soffocare» le posizioni rivali (*ibidem*). La logica dell'utopismo è una logica di monopolio del fine, in cui il dissenso è un ostacolo alla coerenza del progetto. Inoltre, poiché la via verso la meta è lunga, l'azione richiede costanza; ma se il progetto viene rivisto, si rischia di scoprire che i passi compiuti conducono lontano dal nuovo obiettivo. Per evitare questa instabilità, l'utopismo viene spinto verso la neutralizzazione del mutamento attraverso «la propaganda, la soppressione della critica e l'annientamento di ogni opposizione» (*ivi*, p. 610). È in questo senso che l'utopismo è destinato a condurre alla violenza: la domanda di potere per imporre l'unità contro la pluralità trasforma i pianificatori in divinità laiche: «Diventano degli dèi: non avrai altro Dio all'infuori di essi» (*ibidem*). È importante notare che Popper non propone un anti-idealismo triviale. Lo chiarisce esplicitamente: non giudica gli ideali politici "in quanto tali". La distinzione passa per il modo in cui l'azione politica articola mezzi e fini. Per Popper, una politica razionale non deve mirare a realizzare «beni astratti», ma a eliminare «mali concreti» (*ivi*, pp. 610-611). La sua formula anti-utopistica è netta: «Agisci per l'eliminazione dei mali concreti piuttosto che per realizzare dei beni astratti» (*ibidem*). In termini di 'Teoria Politica ed Economica' (cfr. Tabella 1), questa posizione privilegia l'intervento sui contesti tecnici e l'ottimizzazione istituzionale rispetto alla dogmatica dei fini ultimi. Ciò significa rifiutare il sacrificio delle generazioni presenti in nome di un futuro radioso: l'utopismo appare come un'isterica filosofia della storia che sacrifica il presente agli splendori del futuro. Il rifiuto popperiano dell'utopismo, infine, si inscrive in una diagnosi della relazione tra conoscenza e potere. Popper oppone il vero al falso razionalismo: il secondo è ossessionato dal potere e dalla possibilità di creare mondi, è attratto dall'idea di «creare enormi macchine e mondi sociali utopici» (*ivi*, p. 615). Il primo, invece, si fonda sulla consapevolezza di sapere poco; per questo vede la ragione non come strumento di dominio, ma come ciò che permette di controllare la violenza: «La ragione per lui è esattamente il contrario di uno strumento di

potere e di violenza» (*ibidem*). In tale prospettiva, l'utopia come progetto totalizzante è una tentazione politica legata al desiderio di sostituire la discussione con la certezza. È precisamente questo nodo – la conversione del fine ultimo in monopolio di legittimità – a rendere Popper un punto di passaggio obbligato: egli fornisce una griglia concettuale che permette di comprendere perché Popper, Dahrendorf, Bobbio e Mumford leggano la promessa utopica come rischio di chiusura, soprattutto quando essa smette di essere tensione critica e diventa "programma" di rifacimento totale.

2.4.3 Dall'utopia alla società chiusa: la lettura critica di Mumford

Nel solco delle critiche sociologiche all'utopia come progetto totalizzante e normativo, la posizione di Lewis Mumford occupa un luogo peculiare e, per molti versi, decisivo. A differenza delle analisi più rigidamente epistemologiche o politiche, Mumford sviluppa un'argomentazione che nasce dall'interno stesso della tradizione utopica; proprio per questo, essa si configura come una delle più radicali e articolate messe in discussione dell'utopia intesa come modello chiuso di società. La sua critica non prende di mira l'utopia in quanto tale, ma piuttosto quella forma di pensiero che pretende di cristallizzare la vita sociale entro schemi razionali completi, trasformando l'ideale in un dispositivo di disciplina e di controllo. Fin dalle pagine introduttive della *Storia delle utopie* (1966), Mumford insiste sull'ambiguità costitutiva del concetto, ricordando come, già nell'opera di Thomas More, il termine oscillasse deliberatamente tra *eutopia* (il "buon luogo") e *outopia* (il "non-luogo"). In questa ambivalenza semantica egli coglie un'opposizione che ricalca la nostra tassonomia (cfr. Tabella 1): da un lato l'utopia come dispositivo di straniamento cognitivo volto a scardinare il presente, dall'altro l'utopia che degenera in 'ideale dogmatico' o 'escatologia', recidendo ogni legame con la complessità storica e antropologica. Le utopie classiche, da Platone a Wells, appaiono come tentativi di portare alla luce possibilità ignorate dalle istituzioni vigenti; al tempo stesso, però, esse mostrano una tendenza ricorrente a sacrificare elementi essenziali dell'esperienza umana – quali il conflitto, l'imperfezione e la storicità – nel nome di un ordine razionale purificato. È precisamente in questo senso che Mumford giunge a definire molte utopie come «società chiuse»: costruzioni che, nel tentativo di raffigurare una comunità ideale, finiscono per eliminare quelle componenti necessarie che rendono una società vivibile e capace di adattamento. L'errore fondamentale risiederebbe nell'aver sopravvalutato la malleabilità del sociale e nell'aver creduto che fosse possibile progettare *ex novo* l'ordine come se si trattasse di un'immagine su una pagina bianca, cancellando il passato e le sue sedimentazioni. In tal modo, la critica mumfordiana converge con quella popperiana sul rifiuto della pianificazione totale, ma se ne distingue per l'attenzione costante alla dimensione organica e vitale della società. A differenza dell'utopista-ingegnere, il sociologo statunitense rivendica una visione capace di cogliere la vita sociale come un insieme interrelato di parti, il cui equilibrio non può essere imposto dall'alto. Sotto il profilo della 'Teoria Politica' (cfr. Tabella 1), Mumford denuncia come l'ottimizzazione dell'architettura sociale, se slegata dalla dimensione vitale, si trasformi in una funzione di conservazione e naturalizzazione dell'ordine (Ideologia). Le utopie falliscono non perché

immaginano un mondo diverso, ma perché pretendono di esaurire la pluralità delle possibilità entro una forma unica e definitiva. Ciò non conduce, tuttavia, Mumford a un rifiuto nichilistico. Al contrario, egli distingue nettamente tra l'utopia come schema chiuso e l'utopia come funzione critica. Ogni società, afferma, possiede una riserva latente di potenzialità non realizzate; ed è proprio il pensiero utopico, nella sua forma non dogmatica, a rendere visibili tali alternative. In questo senso, l'utopia non fornisce modelli tecnici da applicare, ma agisce come strumento di «rottura dell'evidenza» (cfr. Tabella 1), permettendo di relativizzare il presente. La sua critica assume, infine, un significato storico-politico incisivo nel contesto del Novecento. Di fronte a una civiltà in cui la tecnica viene piegate a fini di distruzione totale, egli rovescia l'accusa tradizionale: non sono le utopie a rappresentare il massimo dell'astrazione, ma piuttosto i progetti tecnocratici che, in nome di un realismo senza ideali, trasformano la capacità di sterminio in un valore in sé. In questo scenario, l'utopia chiusa si rivela speculare al tecnicismo nichilistico: entrambe sacrificano la vita concreta a un principio assoluto. La posizione di Mumford si colloca così in una linea che non respinge l'utopia in quanto tale, ma ne riformula il senso: contro l'utopia come progetto totalizzante, egli afferma un'idea dell'immaginazione utopica come strumento di equilibrio e di resistenza alla riduzione della razionalità a puro potere. È in questa tensione che il pensiero di Mumford trova posto accanto a Popper, Dahrendorf e Bobbio, ma con una profondità antropologica che ne fa una voce difficilmente assimilabile a una semplice posizione anti-utopica.

2.4.4 Norberto Bobbio: la marginalizzazione dell'utopia e il primato della riforma possibile

Nel pensiero di Norberto Bobbio, la critica all'utopia assume una forma distinta rispetto a quella radicale di Popper e a quella storico-antropologica di Mumford, configurandosi piuttosto come una diagnosi lucida della perdita di centralità dell'utopia nella teoria politica contemporanea. Bobbio (1951) non muove da una condanna morale, ma da una constatazione teorica: l'utopia, intesa come costruzione di un ordine sociale alternativo e compiuto, ha progressivamente cessato di svolgere una funzione operativa, venendo sostituita da forme di razionalità riformista e incrementale. Secondo lo studioso, la tradizione utopistica classica si fonda su una rappresentazione totalizzante della società, nella quale il problema politico fondamentale non è il *come* governare il conflitto, quanto il *che cosa* debba essere una società giusta "una volta per tutte". È proprio questa pretesa di totalità a rendere l'utopia strutturalmente incompatibile con la modernità politica, caratterizzata dalla pluralità dei valori e dall'assenza di fini ultimi condivisi. Sotto il profilo della nostra tassonomia (cfr. Tabella 1), Bobbio identifica l'utopia classica con la categoria degli 'Ideali / Escatologia', ovvero programmi dogmatici che mal si conciliano con la gestione razionale del conflitto propria della 'teoria politica'. Bobbio individua così un passaggio cruciale: dalla politica intesa come realizzazione di un ideale sostantivo di società alla politica intesa come gestione istituzionale del conflitto. In questo quadro, l'utopia viene marginalizzata, espulsa dal cuore della prassi per essere relegata ai margini della riflessione filosofica o letteraria. La sociologia e la scienza politica non si

interrogano più sulla società "migliore" in senso assoluto, bensì sulle condizioni di possibilità di società meno ingiuste. È in questo senso che Bobbio oppone all'utopia una diversa forma di razionalità: quella della riforma parziale, orientata all'eliminazione dei mali concreti. Tale impostazione riconduce l'agire politico all'alveo della 'teoria politica / economica» (cfr. Tabella 1), intesa come ottimizzazione dell'architettura istituzionale esistente. L'utopia, per Bobbio, non è tanto pericolosa quanto teoricamente obsoleta, incapace di fare i conti con la frammentazione del mondo sociale. Tuttavia, la sua critica non coincide con una difesa dello *status quo*. Al contrario, essa si fonda su una concezione normativa della democrazia, nella quale il progresso è il risultato di un processo graduale di ampliamento dei diritti. L'orizzonte dell'agire non è più un'immagine di società perfetta, bensì la costruzione di assetti sempre rivedibili. La sociologia, in questo quadro, ha il compito di analizzare criticamente le istituzioni, mettendone in luce limiti e possibilità di riforma. È per questa via che Bobbio contribuisce alla marginalizzazione dell'utopia: non come atto di rimozione, ma come effetto di una trasformazione del modo stesso di pensare il cambiamento sociale.

2.5 Perché la sociologia ha bisogno dell'utopia?

Nel suo *The Ends of Utopia* (2010), Krishan Kumar riconosce a pieno titolo agli utopisti il merito di essere riusciti a sottoporre all'attenzione del "pubblico" questioni estremamente complesse come quelle legate alla democrazia e, soprattutto, all'organizzazione sociale. Sotto il profilo metodologico, ciò significa riconoscere all'utopia la capacità di agire direttamente sull''immaginario sociale' (cfr. Tabella 1), ovvero su quel bacino simbolico entro cui una società produce significati. Questi temi sono estremamente rilevanti anche nell'ottica della sociologia la quale, tuttavia, secondo Kumar, non è riuscita a porli in evidenza in modo decisivo come, invece, ha fatto l'utopia:

> Sociologi come Alexis de Tocqueville, Karl Marx, Émile Durkheim e Max Weber avevano tutti offerto riflessioni approfondite su questa e su questioni affini riguardanti la democrazia e l'organizzazione sociale. Ma furono gli scrittori utopici di questo periodo a catturare maggiormente l'immaginazione del pubblico e a dare a questo tipo di riflessione la sua forma più persuasiva (2010, p. 553)

Il sociologo britannico – sulla scorta del pensiero di Ruth Levitas – opera una distinzione di vari modelli in cui l'utopia si declina. La prima interpreta l'utopia in senso strettamente letterario, il cui riferimento archetipico è, ovviamente, il *libellus* di Thomas More. Questa impostazione, tuttavia, è agli occhi di Kumar – ma anche della Levitas – palesemente riduttiva. La seconda, invece, definisce l'utopia come una vera e propria teoria sociale, categoria all'interno della quale va a confluire quell'insieme di teorie sociopolitiche facenti capo al socialismo utopico (quali i già citati Owen e Saint Simon). Le due sottocategorie non vanno dunque lette come poli contrapposti, ma come momenti tra loro articolati e continui: la seconda può essere interpretata come lo sviluppo interno della prima, poiché, pur conservando intatto l'orizzonte normativo del miglioramento della condizione umana attraverso la proiezione immaginativa di un ordine sociale più

compiuto, ne riorienta i presupposti conoscitivi in funzione delle trasformazioni storiche e sociali che avevano ormai reso inattuale il quadro seicentesco. Come chiarito da Kumar:

> Ciò che accomuna queste due specie di utopia è il temperamento dei loro pensatori; ciò che le divide è invece la forma del loro pensiero. Come gli utopisti letterari, Rousseau, Owen, Fourier, Marx e altri sono profondamente convinti che l'essere umano sia perfettibile e che, con la giusta forma di organizzazione sociale, qualcosa che si avvicina alla perfezione possa essere realizzato. Ma sono allo stesso tempo persuasi che il tempo dei racconti fittizi sulla buona società sia ormai tramontato e che sia giunto il momento di progetti seri e «scientifici» di riforma sociale (2010, p. 556; trad. mia).

Dal passo riportato emerge chiaramente come il genere letterario sia andato progressivamente perdendo importanza rispetto alla nuova articolazione dell'utopia intesa come teoria sociale. Infine, abbiamo la terza categoria, ossia quella delle comunità utopiche realizzate, le *intentional communities,* ossia comunità intenzionali. Si tratta, di fatto, di aggregazioni collettive organizzate sulla base di tutta quella serie di principi proprio persino della letteratura utopica. L'impianto teorico fin qui brevemente analizzato mostra delle chiare affinità con quello della Levitas, la quale ha avuto il merito di aver posto in luce il legame fra la sociologia e l'utopia, un legame che, troppo spesso, è stato negato soprattutto dai sociologi, i quali hanno rivendicato, talvolta col il *modus operandi* sbagliato, lo status scientifico della propria disciplina di appartenenza.

> in un contesto in cui utopia e scienza venivano generalmente considerate come termini antitetici, la sociologia cercò sempre più di allinearsi con la seconda, con il risultato di reprimere il pensiero utopico e di produrre una polarizzazione tra teoria sociale e utopia (2013, pp. 88-89; trad. mia).

Come precedentemente affermato ciò è dovuto anche al fatto che la sociologia non può, lo ribadiamo, essere normativa, ma deve attenersi a una mera descrizione della società, mostrandosi a tutti gli effetti come una «scienza rispettabile» (*ivi,* p. 66). Considerare l'utopia in termini metodologici consente invece di mettere in luce il nesso strutturale che la lega alla teoria sociale, rendendo visibile una connessione che non può essere elusa, e questo in ragione del fatto che tanto la sociologia classica quanto la teoria sociale critica sono ontologicamente dotate di caratteristiche di natura utopica (*ivi*). La rielaborazione immaginativa dell'ordine sociale implica, infatti, quella prospettiva complessiva che Levitas considera essenziale anche per definire la specificità della sociologia; di conseguenza, la costruzione di modelli sociali alternativi può essere interpretata come una vera e propria «sociologia di tipo speculativo» (*ivi,* p. xiv-xv). La studiosa inglese definisce tale metodo come *Imaginary Reconstitution of Society*, o IROS (*ivi,* pp. xiii–xv). La posta in gioco di questa riformulazione è alta: non si tratta semplicemente di chiarire cosa sia l'utopia, ma di riconoscere che ogni discorso sulla società che implichi un'alternativa possibile attiva già un procedimento utopico. La ricostituzione immaginaria della società comporta infatti uno spostamento dal piano delle immagini ideali a quello delle strutture sociali: non riguarda soltanto ciò che viene desiderato, ma il modo in cui tale desiderio presuppone, implicitamente o esplicitamente, una certa

configurazione delle istituzioni, dei rapporti sociali, delle forme di vita e dei criteri di benessere. In questo senso, l'utopia come metodo non è un esercizio estetico o visionario, ma una operazione analitica olistica che mira a ricostruire l'intero sistema sociale implicato in una determinata visione del "meglio" (*ivi*). Per Levitas, inoltre, ciò che rende l'utopia epistemologicamente significativa non è tanto il contenuto delle immagini prodotte, quanto l'atto stesso dell'immaginare diversamente: è il desiderio a innescare questa operazione cognitiva, generando un movimento che mette in questione il presente e apre lo spazio del possibile. L'utopia, in questo senso, funziona come un dispositivo che rende visibili le condizioni sociali che producono il desiderio di una vita migliore e, simultaneamente, la critica dell'ordine esistente che tale desiderio implicitamente contiene (*ivi*). Levitas distingue poi tre dimensioni fondamentali del metodo IROS: quella *archeologica*, quella *ontologica* e quella *architettonica*. La dimensione archeologica mira a portare alla luce le immagini di società desiderabile incorporate – spesso inconsapevolmente – nei programmi politici, nelle politiche pubbliche e nelle culture sociali, anche quando queste si presentano come puramente realistiche o pragmatiche. Si tratta, in altri termini, di scavare nell'inconscio dei testi e delle pratiche per individuare le visioni di futuro che le orientano. La dimensione ontologica riguarda invece il tipo di soggetto umano che tali visioni presuppongono e promuovono: ogni immagine di società implica sempre una certa idea di natura umana, di bisogni, di capacità e di forme di realizzazione. Infine, la dimensione architettonica concerne l'immaginazione e la descrizione delle istituzioni, dei processi sociali e delle strutture che dovrebbero rendere possibile quella forma di vita: è il livello in cui vengono configurati concretamente i mondi alternativi (*ivi*). Coerentemente con il quadro tipologico (cfr. Tabella 1), queste dimensioni permettono di mappare il passaggio dall''immaginario sociale' alla 'teoria politica', distinguendo tra la funzione di conservazione (ideologia) e quella di trasformazione (utopia). Queste tre dimensioni non operano separatamente, ma in modo interdipendente: ogni tentativo di immaginare un futuro diverso implica simultaneamente una certa idea di umanità, una certa architettura istituzionale e un certo insieme di presupposti culturali e politici impliciti. In questo quadro, Levitas insiste sul fatto che IROS non è un metodo inventato *ex novo* per le scienze sociali, ma l'esplicitazione di una pratica già costantemente in atto ogniqualvolta individui o collettività riflettono sul futuro e sulle forme di vita desiderabili. Questo punto è espresso con chiarezza nel seguente passaggio, mantenuto integralmente ma in traduzione:

> Non sostengo di inventare un metodo. Piuttosto, la mia intenzione è rendere esplicito un metodo che è già in uso ogni volta e ovunque persone, individualmente o collettivamente, considerano ciò che il futuro potrebbe portare e come gli esseri umani potrebbero scegliere di plasmarlo. Nel nominare ciò che è coinvolto nell'utopia come metodo, intendo incoraggiare e legittimare questo come una modalità di pensiero e di produzione di conoscenza legittima e utile (*ivi*, p. 218).

Il metodo IROS, in definitiva, rende possibile leggere l'utopia non come un genere letterario o come una dottrina politica, ma come una modalità strutturale del pensiero sociale: ogni volta che si immagina una società migliore, si attiva una ricostruzione

immaginaria del mondo che connette desiderio, critica e progetto in un unico movimento conoscitivo. Se, come mostrato da Kumar, l'utopia è stata storicamente più efficace della sociologia nel rendere intelligibili e socialmente condivisibili i grandi problemi dell'organizzazione collettiva, ciò non è dovuto a una maggiore precisione teorica, ma alla sua capacità di trasformare la struttura sociale in immaginazione pubblica. L'utopia ha saputo rendere visibile ciò che la sociologia spesso descrive solo in forma analitica: che la società non è un destino, ma una costruzione storica che potrebbe essere altrimenti. Il problema della sociologia moderna è stato quello di aver cercato legittimità scientifica rinunciando progressivamente a questa dimensione immaginativa, separando conoscenza e desiderio, descrizione e possibilità. In questo processo, l'utopia è stata relegata a "residuo" letterario o ideologico, mentre la teoria sociale si è presentata come discorso neutro sull'esistente. È precisamente questa separazione che Wells, già all'inizio del Novecento, smaschera quando afferma che i sociologi, anche quando negano di produrre utopie, finiscono comunque per costruirle attraverso ciò che dicono, e soprattutto attraverso ciò che tacciono:

> Ritengo, infatti, che la creazione di utopie – e la loro critica esaustiva – sia il metodo proprio e distintivo della sociologia […]. I sociologi non possono fare a meno di costruire utopie; anche quando evitano il termine, anche quando ne negano con passione l'idea, i loro stessi silenzi danno forma a un'utopia» (Wells, 1907, pp. 367–368, citato in Levitas, 2010, p. 537; Levitas, 2013, p. 88; trad. mia).

Come abbiamo visto, Wells arriva così a rovesciare la prospettiva tradizionale, interpretando «la sociologia come utopia e l'utopia come sociologia» (Levitas, 2010, pp. 536–537). L'utopia come metodo (cfr. Tabella 1) consente di rendere espliciti i presupposti ontologici e normativi che attraversano i discorsi scientifici, trasformando la sociologia da descrizione del presente in esplorazione critica del possibile. Non è l'utopia a essere una forma imperfetta di scienza, ma è la sociologia a essere sempre già, implicitamente, una forma di immaginazione normativa del sociale. È questo rovesciamento che Levitas sistematizza teoricamente attraverso la nozione di *Imaginary Reconstitution of Society*. Se ogni teoria sociale incorpora immagini di società desiderabile, allora l'utopia non è un obiettivo politico esterno alla sociologia, ma il modo stesso in cui la sociologia pensa il cambiamento. L'utopia come metodo consente di rendere espliciti i presupposti ontologici, istituzionali e normativi che attraversano tanto i discorsi politici quanto quelli scientifici, trasformando la sociologia da descrizione del presente in esplorazione critica del possibile. Questo è il senso profondo della proposta di Levitas di una sociologia che assuma l'utopia come propria modalità di conoscenza:

> Sto proponendo un particolare tipo di sociologia pubblica, in cui sia la sociologia sia l'utopia vengono ripensate, o almeno lette diversamente. L'utopia è stata fraintesa come un obiettivo e travisata come totalitaria, ma è meglio intenderla come un metodo che è al tempo stesso ermeneutico e costitutivo. […] La sociologia come utopia e l'utopia come sociologia offrono molteplici, provvisorie e riflessive rappresentazioni di come potremmo vivere, sospese tra presente e futuro (Levitas, 2013, pp. 217–218).

In questo senso, la sociologia ha bisogno dell'utopia non per diventare visionaria, ma per rimanere critica. Senza di essa, le scienze sociali rischiano di limitarsi a registrare ciò che è; con l'utopia, essa recuperano la capacità di interrogare ciò che potrebbe essere, e dunque di comprendere pienamente anche ciò che è diventato. Attraverso questo metodo, infine, è possibile andare ad individuare tutta quella serie di elementi di natura utopica nelle più svariate forme e pratiche culturali, aspetto che verrà posto in evidenza nel capitolo successivo in cui si analizzeranno alcune proposte legate al post-capitalismo e all'automazione. Ciò che qui preme ribadire è l'assoluta urgenza di creazione di utopie e di nuovi, possibili modi di immaginare la società alla luce delle importanti crisi che, attualmente, la attraversano, non arrendendosi alla "profezia che si autoavvera" lanciata da Margareth Thatcher per la quale *There's no alternative.* Il prossimo capitolo si svilupperà all'interno di questo quadro teorico, andando ad analizzare quelle utopie contemporanee che, sia dal punto di vista teorico che in senso più pragmatico, hanno proposto e continuano a proporre delle soluzioni alternative e, potremmo dire, post-capitalistiche a problemi urgenti quali quelli legati all'ecologia e al mondo del lavoro. Quest'ultimo, in particolare, sarà oggetto di analisi, e verrà discusso alla luce di un insieme di nuove teorie, per lo più facenti capo alla Gran Bretagna, volte a ridisegnare il lavoro oggi alla luce di una serie di questioni tutte contemporanee legate al progressivo sviluppo dell'automazione. Come chiarito da Ruyer e da altri autori, tra cui Bertrand Russell, nell'epoca storica segnata da un massiccio ricorso alle tecniche sociali diverrà possibile disporre di strumenti sufficientemente avanzati da rendere realizzabili alcune utopie. Ed è proprio a questo tipo di utopie che sarà dedicata l'analisi che segue. A partire da qui, infatti, l'utopia non verrà più indagata prevalentemente come categoria teorica della sociologia classica, ma come insieme eterogeneo di pratiche, narrazioni e immaginari che prendono forma all'interno delle trasformazioni più recenti del capitalismo, del lavoro e della soggettività. L'interrogativo centrale non sarà più se essa sia ancora possibile, bensì in quali forme sopravviva, si trasformi o, eventualmente, si rovesci nelle condizioni attuali. Se l'utopia classica si è spesso fondata su una fiducia nel progetto razionale e nella pianificazione del sociale, le utopie contemporanee legate alla tecnica e all'automazione pongono interrogativi nuovi e radicali: la liberazione dal lavoro, la ridefinizione del tempo sociale, il ruolo della tecnologia come nuova mediatrice del possibile. In tal senso essa si presenta come il luogo privilegiato di riattivazione dell'immaginario utopico, ma anche come spazio in cui riemergono, in forme rinnovate, le stesse aporie già individuate dalla critica sociologica dell'utopia. Chiudere la rassegna degli autori sociologici significa dunque non archiviare il problema dell'utopia, ma rilanciarlo su un piano diverso: non più quello del progetto ideale della società, ma quello delle condizioni materiali, simboliche e tecnologiche che rendono pensabile – o impensabile – un futuro alternativo. È in questo scarto tra promessa e rischio, tra emancipazione e nuova eteronomia, che si colloca il passaggio alle parti successive del lavoro.

Capitolo 3

OLTRE IL LAVORO. AUTOMAZIONE E IMMAGINARI UTOPICI DEL PRESENTE

81,396 ore. È questo il tempo che dedichiamo, in media, a lavorare durante tutta la nostra vita. Una media approssimativa, certo, ma che ci aiuta a comprendere quanto spazio occupa – realmente – il lavoro nelle nostre vite (Gallup, 2022). Guardando quel numero, infatti, è più facile rendersi conto di quanto poco tempo abbiamo, effettivamente, da dedicare al resto delle attività personali – che siano esse individuali o relazionali. In fin dei conti, quanto ce ne rimane, realmente, se consideriamo che ne impieghiamo altrettanto per *task* quotidiane legate, comunque, al lavoro? Nella società contemporanea quest'ultimo è diventato totalizzante, configurandosi non solo come una virtù in sé, ma come un qualcosa da amare, a cui dedicarsi in modo incondizionato e al quale sono indissolubilmente legate tanto la nostra dignità quanto la nostra identità. Sarà d'altronde capitato a chiunque di ricevere, appena conosciuto qualcuno, la fatidica domanda: «che lavoro fai?». Una domanda che, a prima vista, sembrerebbe normale se non fosse per il fatto che implica una ben più precisa logica e delle più perverse implicazioni. Chiedere a qualcuno che lavoro fa, infatti, significa in realtà collocarlo dal punto di vista ontologico all'interno di una ben specifica sfera valoriale e sociale. Sotto il profilo metodologico (cfr. Tabella 1), tale domanda agisce nel bacino dell''immaginario sociale', attivando quei significati profondi che radicano l'identità individuale esclusivamente nella funzione produttiva. È un meccanismo inconscio, certo. Ed è proprio per questo che è così insidioso. Anche se non ce ne rendiamo conto e non lo facciamo in modo volontario, ci viene spontaneo catalogare qualcuno in base alle mansioni che svolge. Una forma di 'riconoscimento', per dirla come Axel Honneth. Ma non fosse per forza così? Se il lavoro, così come lo intendiamo oggi, ricoprisse un ruolo meno centrale nelle nostre vite? Che forma assumerebbe la società se tutti – o quasi – smettessimo di lavorare? È partendo da tali riflessioni che questo capitolo si propone di indagare il ruolo che il lavoro occupa nelle nostre vite, muovendo da un lungo dibattito nel quale una serie di studiosi hanno iniziato a interrogarsi non solo sulle trasformazioni del lavoro, ma sulla possibilità stessa di pensarlo in modo radicalmente diverso. È in questo orizzonte che si collocano le teorie post-lavoriste, le quali non si limitano a denunciare le contraddizioni del capitalismo contemporaneo, ma provano a immaginare scenari nei quali il lavoro salariato perda la sua centralità normativa e simbolica. In coerenza con il quadro tipologico (cfr. Tabella 1), il *post-work* non si esaurisce in una singola teoria economica, ma si configura come un vero e proprio immaginario utopico capace di agire come dispositivo di «rottura dell'evidenza del dato». In questa cornice, è necessario operare una distinzione analitica fondamentale: se le riflessioni sull'automazione, sul reddito di base e sulla riduzione dell'orario lavorativo afferiscono propriamente all'alveo della Teoria Politica ed Economica (cfr. Tabella 1) – intese come modelli analitici finalizzati alla riforma o all'ottimizzazione dell'architettura produttiva – all'interno di questo lavoro esse assumono

un significato più ampio. Esse non vengono interpretate come mere correzioni incrementali del sistema esistente, ma come i presupposti tecnici attraverso cui l'istanza utopica tenta di prefigurare una società post-capitalista nella quale il lavoro non costituisca più il principio organizzatore dell'esistenza umana. Il *post-work*, dunque, agisce come l'orizzonte di senso che trasforma questi strumenti economici in veri e propri tentativi radicali di ridefinire il rapporto tra tempo, tecnologia e libertà. È in questa cornice che le riflessioni sull'automazione e sul reddito di base – pur configurandosi tecnicamente come modelli di 'teoria politica ed economica' (cfr. Tabella 1) finalizzati alla riforma dell'architettura produttiva – assumono nel presente lavoro un significato più ampio. Esse non vengono intese come mere correzioni tecniche del sistema esistente, ma come i presupposti materiali per un'utopia intesa quale dispositivo di straniamento cognitivo: tentativi radicali di scardinare l'ideologia della cultura del lavoro e di prefigurare una società post-capitalista nella quale il lavoro cessi di essere il principio organizzatore dell'immaginario sociale. Le utopie *post-work*, dunque, non rappresentano fughe irrealistiche dalla realtà, ma veri e propri laboratori teorici attraverso cui mettere in discussione il lavoro-centrismo e aprire lo spazio a forme radicalmente nuove di vita sociale. Esse si collocano, peraltro, su un dibattito ben più di ampio di quello accademico, che arriva ad interessare la sfera dell'opinione pubblica e quella politica. La crisi occupazionale e retributiva, le trasformazioni strutturali del mercato del lavoro e i recenti fenomeni sociali e social – dalle *Great Resignation* al *quiet quitting*, fino alle nuove narrazioni del cosiddetto *lazy girl job* – sembrano convergere verso un interrogativo di fondo: il lavoro, così come lo abbiamo conosciuto, sta davvero funzionando ancora? In altre parole, è possibile che la centralità assoluta attribuita al lavoro nelle società contemporanee stia entrando in una fase di crisi irreversibile? È vero, come affermato da André Gorz, che la società del lavoro stia giungendo al proprio esaurimento e che esso non sia più in grado di fungere da autentico «fondamento dell'integrazione sociale»? (Gorz, 2022, p. 83). In questa prospettiva, se il neoliberismo si presenta come l'unica via possibile, esso agisce come un'ideologia (cfr. Tabella 1) volta a naturalizzare l'esistente e a stabilizzare i rapporti di forza esistenti. Ad accelerare quello che sembra un fenomeno recente – ma le cui radici affondano più lontano di quello che si potrebbe pensare – è stata la pandemia di Covid-19, che ha spinto l'acceleratore generando riflessioni diffuse sul tema dell'equilibrio vita-lavoro, sulla salute mentale e sull'esigenza di riorganizzare, così come lo abbiamo conosciuto finora, il lavoro salariato. Nella sua indubbia brutalità la pandemia ha infatti posto sotto i riflettori un tema già ampiamente battuto dai dibattiti post-lavoristi, ossia l'idea che il lavoro non solo sia necessario alla sopravvivenza, ma anche un qualcosa di estremamente gratificante e necessario dal punto di vista esistenziale. Ma siamo davvero nati per lavorare? E siamo davvero arrivati alla "fine della storia", per dirla come Francis Fukuyama, o è possibile immaginare una società che non sia lavoro-centrica? I contributi per rispondere a questi quesiti sono stati, nel corso degli anni, numerosi, come testimoniato dall'ampia letteratura della sociologia e della filosofia sul tema. Per rispondere a tali quesiti mobiliteremo delle preziose intuizioni nate in seno a differenti discipline e riguardanti la significatività del lavoro e la relativa crisi del

riconoscimento, il rifiuto del lavoro come tendenza culturale e il tema dell'equilibrio lavoro-vita nell'ottica di approfondire i meccanismi che ne sono alla base. Un aspetto fondamentale avrà il tema del rifiuto del lavoro e le relative teorie post-lavoriste, adottate qui come paradigma interpretativo attraverso il quale poter immaginare una società al di là del lavoro-centrismo e delle dinamiche di controllo sociale capitalistiche.[18]

3.1 Lavoro e riconoscimento: grammatica morale e identità sociale

Nella società contemporanea il lavoro è divenuto l'elemento centrale della grammatica morale della vita sociale. Lavorare non è un elemento relegato esclusivamente all'ambito economico, ma rappresenta uno dei modi principali attraverso cui esperiamo il rapporto con l'altro, il quale ci riconosce in base all'attività che svolgiamo. In tal senso, siamo spinti in modo sistematico a cercare all'interno della sfera lavorativa forme di realizzazione, stima sociale e riconoscimento. Quest'ultimo aspetto, in particolare, è diventato centrale nella produzione di Axel Honneth. Nel suo scritto giovanile *Coscienza morale e dominio di classe* (1981) il francofortese getta le basi della sua teoria del riconoscimento, sostenendo come il conflitto di classe si esperisca unicamente come una lotta economica e materiale, ma anche, e forse soprattutto, come una lotta di riconoscimento. Nel sistema capitalistico, la conflittualità fra gruppi appartenenti a differenti classi sociali nasce in ragione del fatto che la deprivazione materiale porta necessariamente con sé una mancanza di riconoscimento da parte degli altri, i quali escludono le classi subalterne dalla scacchiera sociale. Secondo l'autore «i rapporti di stima sociale […] sono indirettamente collegati ai modelli di distribuzione dei redditi» (Honneth, 1981/1992, p. 154). Tuttavia, il riconoscimento non passa solo attraverso la retribuzione. Honneth e Fraser pongono in evidenza un aspetto cruciale: quello del prestigio sociale che «è determinato da schemi di valutazione ancorati profondamente nella cultura della società capitalistica» (2003, p. 187). Da tali valutazioni derivano un'infinità di conseguenze, tra le quali la discriminazione a cui sono soggetti determinati gruppi. In questo solco, l'antropologo David Graeber (2018) ha postulato l'esistenza dei *Bullshit Jobs* (lavori del cavolo), la cui caratteristica principale risiede nell'inutilità percepita: neanche chi li svolge trova una ragione valida per farlo. Graeber osserva criticamente come professioni vitali per l'assistenza sociale, l'insegnamento o la

[18] L'indagine condotta in questa sezione sulla *work ethic*, sul lavoro-centrismo e sull'impostazione neoliberista non costituisce una semplice rassegna tematica, bensì la premessa metodologica indispensabile per cogliere l'origine della risposta post-lavorista. In stretta aderenza al quadro tipologico (cfr. Tabella 1), tali fenomeni vengono qui inquadrati come espressioni dell'ideologia: un sistema di credenze volto a naturalizzare l'esistente e a stabilizzare i rapporti di forza attraverso l'etica produttivista. Comprendere le basi che hanno originato la persistenza del paradigma lavoro-centrico è dunque necessario per legittimare l'utopia post-work non come una fuga irrealistica, ma come un dispositivo di straniamento cognitivo e di rottura dell'evidenza (cfr. Tabella 1). L'analisi delle strutture della conservazione sociale (il neoliberismo) serve, in ultima istanza, a definire il perimetro entro cui l'immaginario utopico interviene per scardinare il presente e prefigurare nuovi assetti sociali.

gestione dei rifiuti siano tra le meno retribuite, mentre i compensi più alti riguardino industrie di dubbia utilità sociale o ambientale. Tale sistema di valutazione, radicato in quella che abbiamo definito cultura capitalistica, agisce come una forma di 'ideologia' (cfr. Tabella 1): un sistema di credenze volto a naturalizzare l'esistente e a legittimare l'ordine sociale attraverso l'etica produttivista. La ragione dello sviluppo di questi lavori è di tipo morale e politica, sottesa al modo di produzione neoliberista: «la classe dirigente si è resa conto che una popolazione felice e produttiva, con tempo libero a disposizione, costituisce un pericolo mortale» (Graeber, 2018, p. 10). È in questo quadro che si sviluppa la *work ethic*, per la quale il lavoro rappresenta un valore positivo in sé, indipendentemente dalle condizioni in cui esso si svolge. L'etica del lavoro non va interpretata solo come un dispositivo morale, ma come una trasformazione del rapporto con il mondo. La riduzione del lavoro a valore assoluto rinvia a una specifica forma di razionalità che privilegia il calcolo e l'efficienza rispetto al senso e alla responsabilità. È in questo orizzonte che il lavoro diviene misurabile, governabile e, al contempo, sottratto alla possibilità di essere pensato altrimenti. Heidegger definì tale modalità come «pensiero calcolante» (*Denken als rechnen*), orientata unicamente alla logica del vantaggioso, ma già Weber intuì questa trasformazione come cifra della razionalizzazione moderna. Il sociologo tedesco utilizza l'espressione *stahlharte Gehäuse* (guscio d'acciaio) per indicare la forma di razionalizzazione in cui «gli individui rimangono intrappolati in un sistema basato sul freddo calcolo», contro cui Gorz contrappose l'autorealizzazione del singolo (2020, p. 5). Sotto il profilo metodologico, l'indagine condotta in questa sezione sulla *work ethic* e sul lavoro-centrismo non costituisce una semplice rassegna tematica, bensì la premessa indispensabile per cogliere l'origine della risposta post-lavorista. Comprendere le basi ideologiche (cfr. Tabella 1) che hanno originato la persistenza di questo paradigma è necessario per legittimare l'utopia *post-work* non come una fuga irrealistica, ma come un dispositivo di straniamento cognitivo e di rottura dell'evidenza. È la tecnica, dunque, a modificare il nostro modo di pensare: le macchine raggiungono un grado di oggettivazione dell'intelligenza umana che appiattisce il pensiero su un sistema metrico binario, estromettendo l'immaginazione e il sogno dalla storia. Per tale ragione, oggi più che mai, è necessario fare ricorso a una "sociologia del possibile" che identifichi l'utopia in una dimensione più estesa del semplice genere letterario. Come affermato da Ernst Bloch:

> Limitare l'utopico o anche solo orientarlo semplicemente sul modo in cui lo considerava Tommaso Moro sarebbe come voler ridurre l'elettricità all'ambra da cui desume il suo nome greco e su cui per la prima volta è stata notata. Sì, l'utopico coincide tanto poco col romanzo sulla città ideale che c'è bisogno di tutta quella totalità che è la filosofia (una totalità a volte dimenticata), per rendere giustizia al contenuto di ciò che si chiama utopia (Bloch, 2005, pp. 19-20).

Va indubbiamente a Ruth Levitas il merito di aver fatto luce sulla confusione che avvolge il concetto di utopia e il suo rapporto con la sociologia, di cui essa diviene metodo. Il merito maggiore della sociologa britannica è quello di aver ribadito come l'utopia non sia, di fatto, morta; la sua presunta scomparsa è dovuta a una definizione troppo restrittiva,

che ha escluso i tentativi contemporanei di immaginazione di una società post-capitalista. In coerenza con il metodo IROS (cfr. Tabella 1), adottare una visione ad ampio raggio consente di individuare quegli elementi utopici che operano per scardinare il presente. L'utopia non è morta: ha solo cambiato forma, sopravvivendo nonostante la convinzione diffusa di essere arrivati alla *fine della storia*.[19] Tale certezza è venuta meno con la crisi finanziaria del 2008, che ha mostrato i limiti strutturali del neoliberismo, aprendo nuovamente lo spazio per un'esplorazione critica del possibile.

3.2 Siamo davvero arrivati alla fine della storia?

Al fine di poter comprendere a fondo le sfide cui le teorie utopiche contemporanee cercano di far fronte, si è rivelato metodologicamente necessario delineare un quadro nitido del neoliberismo, analizzandone la genesi e l'impatto totalizzante sulla società. La scelta di dedicare un ampio spazio a questo tema all'interno di un lavoro sull'utopia risponde a due ragioni fondamentali. La prima è di tipo ontologico: il neoliberismo si configura, nella tassonomia (cfr. Tabella 1), come la forma egemonica dell'Ideologia contemporanea. Esso agisce come un sistema anti-utopico che mira a naturalizzare l'esistente, stabilizzare i rapporti di forza e legittimare l'ordine sociale attraverso l'etica produttivista. Lo slogan «*There is no alternative*» di Margaret Thatcher si è trasformato in una vera e propria profezia, negando la possibilità di concepire un ordine sociale differente da quello imposto dal mercato. La sfera valoriale neoliberale non si è solo sovrapposta a quella socioculturale, ma è stata introiettata al punto da divenire «la forma della nostra esistenza: il modo in cui siamo portati a comportarci, a relazionarci agli altri e a noi stessi» (Spence & McGuire, 2012, p. 58). La seconda ragione risiede nella necessità di comprendere la cornice entro la quale agisce l'iutopia *post-work*. Ripensare il ruolo delle utopie implica necessariamente la decostruzione del discorso neoliberale che, permeando il senso comune, ha saturato *l'immaginario sociale* (cfr. Tabella 1), rendendo ogni alternativa apparentemente irrealizzabile.

3.2.1 Da Mont Pelerìn al mondo: come un «club di perdenti» ha conquistato il globo

A dispetto di ciò che si potrebbe ingenuamente pensare, il neoliberismo non è nato come il punto di arrivo naturale del sistema capitalista, e né, tantomeno, il suo sviluppo ha avuto una storia lineare. Questa ideologia, che è riuscita ad imporsi come punto di arrivo della storia stabilendo «cosa dobbiamo considerare realistico, necessario e possibile» (Srnicek, Williams 2018, p. 79), ha delle radici rizomatiche che rappresentano un unicum tanto storico quanto filosofico. Ricostruire la sua storia, dunque, si rivela un compito tutt'altro che intuitivo, al punto che fu lo stesso Jamie Peck a riconoscere, con piglio audace e ironico, quanto tortuosa sia stata la storia del neoliberismo:

[19] Con l'espressione «fine della storia» si fa qui riferimento alla tesi formulata da Francis Fukuyama, secondo cui la diffusione globale della democrazia liberale e dell'economia di mercato rappresenterebbe il punto di arrivo dell'evoluzione ideologica dell'umanità. L'espressione non è dunque utilizzata in senso descrittivo o cronologico, ma nel significato teorico attribuitole dall'autore, come esaurimento delle alternative sistemiche alla modernità liberale (Fukuyama, 1992/2020).

> It would be convenient if the circuitous prehistories of neoliberalism could be traced to an immaculate ideational flashpoint—like some revelation in Hayek's bathtub at Mont Pelerin's Hotel du Parc—but the past is rarely organized in this way (2010, p. 40).[20]

Dal punto di vista metodologico ci si muoverà dall'evento che gettò le basi per la nascita della *Montpelerin Society:* il convegno Walter Lippman. Siamo nel 1938 quando a Parigi il filosofo francese Louis Rougier riunisce un gruppo di liberali tradizionali e di neoliberisti attorno al testo edito da Lippman nel 1937 e intitolato *Citè libre*, tradotto in italiano come *La giusta società*. In questa sede avviene un confronto inedito tra il vecchio liberalismo e le nuove correnti rappresentate da Hayek e von Mises. Come evidenziato da Michel Foucault (2005), questo incontro segna il passaggio dal *laissez-faire* classico a un «liberalismo positivo»: un modello di 'teoria politica ed economica' (cfr. Tabella 1) che non prevede l'assenza dello Stato, ma il suo intervento attivo per garantire e costruire le condizioni della concorrenza. Foucault analizza tre elementi cardine di questa razionalità:

1. La questione del monopolio: inteso non come esito spontaneo del mercato, ma come distorsione derivante da ingerenze esterne.
2. Le azioni conformi: lo Stato interviene non sui meccanismi dei prezzi, ma sulle condizioni strutturali del mercato (azioni ordinatrici) per massimizzarne gli obiettivi.
3. La politica sociale: la disuguaglianza non è un malfunzionamento, ma un elemento fisiologico e finanche auspicabile. Non sussiste alcuna forma di assistenza collettivista, poiché l'individuo è chiamato a farsi «imprenditore di se stesso», assicurandosi autonomamente contro i rischi attraverso la proprietà privata.

Questo assetto valoriale, votato all'individualismo e alla competizione, ha gettato le basi per la trasformazione radicale del mondo del lavoro. Nel 1947, con la fondazione della *Mont Pèlerin Society (MPS)* presso l'omonima località termale in Svizzera*,* intellettuali come Hayek, Friedman e Popper iniziarono a operare come una vera e propria *élite* di *outsider*. Sebbene inizialmente marginalizzati dal paradigma keynesiano dominante, essi seppero agire sul lungo periodo attraverso la creazione di *think tank*, borse di studio e reti accademiche finanziate da fondi privati (Harvey, 2024). I suoi membri si definirono neoliberali in quanto aderenti ai principi del libero scambio dell'economia neoclassica che emerse durante la seconda metà circa del XIX secolo con l'obiettivo di superare i teorici classici quali Ricardo, Adam Smith e, ovviamente, Karl Marx (*ivi*).

[20] Data la particolare rilevanza teorica del passaggio, si è ritenuto opportuno riportarlo in lingua originale inglese. Si propone di seguito una traduzione italiana a beneficio del lettore. Traduzione mia: «Sarebbe comodo se le tortuose preistorie del neoliberismo potessero essere ricondotte a un punto d'origine ideazionale immacolato – come una sorta di rivelazione avvenuta nella vasca da bagno di Hayek all'Hotel du Parc di Mont Pèlerin – ma il passato raramente si presenta organizzato in questo modo».

3.2.2 *There is no alternative*: la rivoluzione (neoliberista) d'ottobre

Per comprendere come il neoliberismo sia divenuto il paradigma egemonico, occorre guardare alla crisi dell'ordine post-bellico di Bretton Woods[21]. Negli anni Settanta, il mix di inflazione e disoccupazione (stagflazione) mandò in crisi l'*embedded liberalism* di matrice keynesiana. In questo vuoto di 'teoria politica' (cfr. Tabella 1), il neoliberismo vinse non per una superiorità intrinseca, ma perché si fece trovare pronto con un'infrastruttura ideologica e istituzionale già collaudata. Il biennio 1978-1980 segna la svolta definitiva. In Gran Bretagna, l'elezione di Margaret Thatcher porta all'attuazione di un pugno di ferro contro i sindacati e lo Stato sociale, trasformando il motto «*There is no alternative*» in una spietata profezia che si autoavvera (Fisher, 2017). Parallelamente, negli Stati Uniti, la nomina di Paul Volcker alla FED e l'elezione di Ronald Reagan consolidano la svolta monetarista e la *supply-side economics*. L'impatto sul mondo del lavoro fu devastante: si passò dal fordismo al post-fordismo, caratterizzato dalla flessibilità competitiva e dalla distruzione delle forme di solidarietà sociale. Tale processo non fu solo economico, ma operò una saturazione del cosiddetto 'immaginario sociale' (cfr. Tabella 1), in cui il mercato divenne l'unica grammatica del possibile. La finanziarizzazione dell'economia, con l'emergere del «finanzcapitalismo» (Gallino, 2011), ha completato questo quadro, riducendo l'orizzonte della vita umana al freddo calcolo binario. Tuttavia, come suggeriscono Srnicek e Williams (2018), il successo neoliberale dimostra che un'egemonia si costruisce attraverso il lavoro paziente sulle idee. Se il neoliberismo ha saputo immaginare come realizzabile ciò che appariva irrealistico, la sfida attuale per la sociologia e per le utopie *post-work* è quella di apprendere questa logica strategica. L'Utopia come metodo (cfr. Tabella 1) torna a farsi necessaria proprio per riaprire il campo del possibile là dove l'ideologia neoliberale aveva decretato la «fine della storia». La crisi di significatività del lavoro nelle società post-industriali non è dunque solo economica, ma simbolica: riguarda la possibilità di riconoscere il valore dell'individuo al di là della sua funzione produttiva nel mercato. Tale spostamento prospettico – dal piano della Teoria Economica a quello dell'universo simbolico – richiede un'indagine analitica sulle condizioni materiali che hanno eroso la stabilità del lavoro salariato. Se, come precedentemente illustrato, il neoliberismo opera come un'ideologia (cfr. Tabella 1) volta a naturalizzare l'esistente, l'analisi che segue sulla precarietà e sulla flessibilità non deve essere intesa come una digressione avulsa dal tema centrale. Al contrario, essa costituisce la mappatura necessaria di come la razionalità neoliberale si depositi nella vita quotidiana, trasformando l'incertezza in un dato "naturale". Comprendere queste dinamiche è il presupposto metodologico per legittimare l'urgenza di una ricostituzione immaginaria della società (IROS), capace di scardinare l'habitus produttivista proprio laddove esso si manifesta con maggiore violenza.

[21] Cfr. Di Finizio (1972);

3.3 Precarietà, flessibilità e crisi del valore lavoro

Le trasformazioni del lavoro contemporaneo non possono essere comprese pienamente se non vengono interpretate alla luce della svolta neoliberista. Quest'ultima, a partire dagli anni Settanta del Novecento, ha profondamente ridefinito l'organizzazione economica e sociale delle società occidentali. Il progressivo smantellamento della società salariale fordista ha infatti prodotto mutamenti strutturali che hanno investito non solo le condizioni materiali, ma anche il significato simbolico e sociale attribuito al lavoro. La crisi di quel modello – manifestatasi attraverso una disoccupazione strutturale – ha comportato, come evidenziato da Robert Castel (1998), conseguenze rilevanti sul piano della partecipazione politica e sull'intera architettura sociale costruita attorno al cosiddetto *valore lavoro*. In questo scenario, il lavoro sembra aver progressivamente perso la propria funzione di istituzione sociale capace di garantire stabilità e integrazione, generando, al contrario, condizioni diffuse di incertezza. Ne costituiscono un esempio paradigmatico i lavori flessibili. Come sottolineato da Luciano Gallino (2007), essi comportano costi elevatissimi quanto per chi li svolge tanto per la comunità. È proprio questa tipologia di occupazioni a produrre un senso pervasivo di insicurezza, alimentando una condizione permanente di precarietà e ansia. Un "lavoretto", come spesso viene definito, che in realtà è lavoro «parcellizzato in singole prestazioni: la trascrizione di un audio, la compilazione di un questionario, la scrittura di un testo, la consegna di un pasto» (Rijtano, 2022, p. 9). I *rider* ne sono l'esempio paradigmatico: entità «dai mille volti» che rimangono spesso afone dinanzi a un'agguerrita propaganda aziendale che tenta di far diventare verità una bugia ripetuta mille volte:

> Una categoria di lavoratori che […] rimane afona: non sappiamo quanti siano esattamente i corrieri impiegati nella gigantesca industria del food delivery né conosciamo il loro profilo. Tutto quello che riusciamo ad avere è un'idea di massima e non basta, soprattutto se è necessario contrastare l'agguerrita propaganda delle aziende. Una tattica che segue principi goebbelsiani: ripetere una bugia migliaia di volte fino a farla diventare una verità, almeno apparente (*ivi,* pp. 8-9).

Il punto, come suggerisce Rijtano, è distanziarsi dalle categorie interpretative classiche, ormai insufficienti a interpretare una forza lavoro «troppo eterogenea», nonostante la tentazione di «trovare analogie con il mondo operario, con quella umanità raccontata da Nanni Balestrini in *Vogliamo tutto*», perché in fondo, «ridotta all'essenziale la storia è sempre quella: una storia di oppressori e oppressi», ma il punto non è questo, o meglio non solo (*ivi,* p, 10). La tecnologia consente infatti una capacità di controllo senza precedenti, consentendo alle aziende di collezionare «migliaia di dati sulle prestazioni dei rider, monitorandoli pedalata dopo pedalata» (*ibidem*). Siamo all'interno di quello che Nick Srnicek ha definito *platform capitalism*, ossia capitalismo delle piattaforme. Espressioni come *sharing economy*, *gig economy* o *quarta rivoluzione industriale* vengono evocate per descrivere un mondo del lavoro sempre più flessibile, reticolare e tecnologicamente avanzato. Sotto il profilo metodologico, invece, (cfr. Tabella 1) tali espressioni sono interpretate in quest'analisi come strumenti dell'Ideologia: narrazioni

ottimistiche volte a presentare la precarizzazione come 'imprenditorialità individuale'. Il capitalismo delle piattaforme deve essere compreso non come una semplice innovazione, ma come una trasformazione interna al capitalismo stesso (Srnicek, 2017). Molte analisi tendono a concentrarsi su aspetti parziali (privacy, etica), ma ciò che spesso manca è una prospettiva capace di comprendere queste trasformazioni come risposte a problemi economici precedenti, maturati all'interno di un sistema caratterizzato da crisi ricorrenti, concorrenza intercapitalistica e declino della redditività (*ivi*). L'approccio di Srnicek invita a considerare le grandi imprese tecnologiche anzitutto come attori economici: al di là dell'immagine della Silicon Valley, ciò che le accomuna è la necessità strutturale di generare profitti. In questo senso, le tecnologie digitali non rappresentano una rottura con il passato, ma una strategia – una 'teoria economica' applicata (cfr. Tabella 1) – attraverso cui il capitale tenta di superare le proprie crisi di redditività spostando il baricentro verso l'estrazione e la monetizzazione dei dati. Di fronte al declino della redditività manifatturiera e alla stagnazione della produzione tradizionale, il capitalismo ha progressivamente spostato il proprio baricentro verso l'estrazione, l'elaborazione e la monetizzazione delle informazioni. La piattaforma emerge così come nuovo modello d'impresa: un'infrastruttura digitale che mette in connessione utenti e lavoratori, controllando enormi quantità di informazioni. Tale configurazione produce effetti ambivalenti: se da un lato promette flessibilità, dall'altro genera nuove forme di monopolio e asimmetria contrattuale. Questa riorganizzazione ha sostituito il modello fordista con la cosiddetta «flessibilità», un termine che, come osserva Mark Fisher, è oggi «capace di far rabbrividire qualsiasi lavoratore» (2020, p. 35), poiché sinonimo di instabilità e perdita di tutele. Questa flessibilizzazione è strettamente connessa, come evidenziato da Michael Hardt e Toni Negri (2004), all'affermazione del cosiddetto lavoro immateriale: una forma di attività produttiva orientata non più alla produzione di beni materiali, ma di conoscenza, informazioni, immagini e relazioni. Riprendendo una riflessione di Christian Marazzi, Fisher (2020) mette in luce un aspetto particolarmente significativo: lo smantellamento del lavoro stabile non è stato soltanto imposto dall'alto, ma è stato in parte sostenuto dagli stessi lavoratori, attratti dalla promessa di maggiore autonomia e dalla possibilità di sottrarsi a carriere lineari e rigidamente predeterminate. Le conseguenze di questa svolta sono state tutt'altro che emancipative. Ciò che un tempo si configurava come un conflitto esterno, collocato principalmente sul terreno dei rapporti di classe, tende progressivamente a interiorizzarsi, trasformandosi in una tensione vissuta direttamente all'interno della soggettività individuale. La contraddizione tra produttività e bisogno di stabilità si traduce in un disagio psicologico diffuso, confermando che la crisi del lavoro non è solo economica, ma simbolica e morale. È in questa prospettiva che le utopie *post-work* assumono il loro significato più profondo: esse mettono in discussione l'idea che il valore dell'individuo debba essere misurato attraverso la sua posizione nel mercato.

3.4 *Work ethic*, *workism* e processi di soggettivazione

Le trasformazioni descritte finora non riguardano soltanto l'organizzazione materiale del lavoro, ma investono in profondità il modo in cui esso viene percepito, giustificato e vissuto soggettivamente. Se il neoliberismo ha ridisegnato i mercati e le istituzioni, altrettanto profondamente ha rimodellato l''immaginario sociale' (cfr. Tabella 1) attorno al lavoro, trasformandolo da necessità sociale in fondamento identitario. Non si è trattato di un cambiamento spontaneo, ma dell'esito di un lungo processo storico e politico. Come osserva Sarah Jaffe:

> non è che ci siamo svegliati una mattina e abbiamo deciso che ci piaceva così: la nuova etica del lavoro è nata da una mutazione del capitalismo globale. In aggiunta all'espansione della "globalizzazione" – che ha significato il trasferimento dei lavori gravosi dai paesi ricchi a quelli poveri, dove il costo del lavoro è inferiore e i governi sono più disposti a chiudere un occhio sulla regolamentazione – Boltanski e Chiapello avanzano l'ipotesi che il capitalismo sia cambiato in risposta alle battaglie dei suoi più strenui nemici, ovvero i movimenti sociali degli anni Sessanta e Settanta. In questo senso identificano due tipi di critiche: quella "artistica", che attaccava il conformismo del capitalismo di metà secolo, giudicando oppressiva la sua sostanziale monotonia; e quella "sociale", che si concentra sulle disuguaglianze di fondo del sistema capitalistico, per cui i privilegi di pochi vengono garantiti dal lavoro di molti, i quali, come sostiene la geografa Ruth Wilson Gilmore, subiscono un abbandono organizzato (Jaffe, 2022, pp. 32-33).

Questa ricostruzione permette di cogliere un passaggio decisivo: l'etica neoliberista del lavoro non nasce soltanto dall'alto, come imposizione unilaterale, ma anche come risposta – e in parte come neutralizzazione – delle critiche che avevano animato i movimenti degli anni Sessanta e Settanta. Sotto il profilo metodologico, questa operazione di riassorbimento ha trasformato le istanze di autonomia in nuovi dispositivi di comando, configurando quella che nella nostra tassonomia definiamo 'Ideologia' (cfr. Tabella 1): un sistema di credenze volto a naturalizzare l'iper-produttività. Le istanze di autonomia, creatività e autorealizzazione, inizialmente rivolte contro la rigidità fordista, sono state progressivamente riassorbite e convertite in nuovi dispositivi di comando. Ciò che doveva liberare dal lavoro ha finito per trasformarsi in una forma più sottile di assoggettamento al lavoro stesso. È in questa cornice che prende forma quello che oggi possiamo definire *workism*: la trasformazione del lavoro da mezzo di sussistenza a fulcro esistenziale, da attività necessaria a fondamento morale dell'identità. L'ideale della realizzazione personale attraverso il lavoro – alimentato da slogan motivazionali, narrazioni imprenditoriali e retoriche meritocratiche – diviene così un imperativo interiorizzato. Non è più sufficiente lavorare: occorre credere nel proprio lavoro, amarlo, investirvi emozioni, passioni e desideri. La richiesta di produttività si salda con la richiesta di autenticità, dando vita a un'adesione affettiva che rende sempre più difficile distinguere tra obbligo economico e vocazione personale. Le conseguenze di questo processo sono tutt'altro che neutre. Come sottolinea ancora Jaffe:

> oggi paghiamo le conseguenze di quella storica sconfitta dei lavoratori, un cambiamento nell'ordine globale che ha atomizzato la classe lavoratrice, scaraventandola in una guerra tra poveri in cui il potere e la ricchezza si sono riconsolidati nelle mani di una sparuta minoranza di ultramiliardari. Il nostro sentire comune riguardo al lavoro è figlio di un grande fraintendimento. Non può certo essere considerato una vittoria il fatto che, oltre al nostro tempo, al nostro cervello e al nostro corpo, il lavoro esiga anche il nostro amore. I sogni di libertà e prosperità di quei movimenti degli anni Sessanta e Settanta sono stati sovvertiti (*ivi*, p. 35).

In questa prospettiva, l'interiorizzazione del comando rappresenta uno degli esiti più profondi e meno visibili della ristrutturazione neoliberista. Se nel capitalismo fordista il conflitto si manifestava prevalentemente all'esterno del soggetto – nei luoghi di lavoro, nei sindacati, nelle forme collettive di contrattazione – nell'attuale regime produttivo esso tende sempre più a essere trasferito all'interno della soggettività individuale. L'insicurezza strutturale, la competizione permanente e la precarietà diffusa non sono più percepite come problemi politici da affrontare collettivamente, ma come sfide personali da gestire individualmente. Il *workism*, in questo senso, non è soltanto un discorso culturale, ma un vero e proprio dispositivo di governo delle condotte. Esso trasforma il lavoro in criterio ultimo di valore, misura del successo e della dignità, orizzonte di senso totalizzante. Ciò che un tempo veniva richiesto in termini di disciplina e obbedienza viene oggi richiesto in termini di entusiasmo, passione e coinvolgimento emotivo. La logica del comando si fa così più pervasiva proprio perché meno visibile: non ordina più dall'esterno, ma orienta dall'interno. Comprendere questo slittamento è essenziale per leggere le forme contemporanee di precarietà, sfruttamento e auto-sfruttamento. L'attuale etica del lavoro non è il semplice riflesso di un'osservazione tecnologica o organizzativa, ma l'esito di una lunga ristrutturazione politica e culturale che ha ridefinito il rapporto tra individuo, lavoro e società. In questo quadro, interrogarsi sul *workism* significa interrogarsi non solo su come lavoriamo, ma su come siamo stati progressivamente educati a pensare noi stessi attraverso il lavoro. Eppure, osserva Marco Bascetta:

> in un mondo altamente tecnologico in cui la costante riduzione del volume di lavoro umano necessario alla produzione della ricchezza rappresenta una tendenza impetuosa e irreversibile, l'etica del lavoro con lo spirito di sacrificio che ne ha tradizionalmente costituito l'essenza, debba essere mandata definitivamente in soffitta. Nella sua versione tradizionale, quest'ultima poggiava su una distinzione netta tra la sfera ella vita e quella del lavoro. Laddove la prima veniva fatta dipendere dalla seconda. Nonché da una condizione di scarsità, in larga misura accresciuta dalla iniqua distribuzione delle risorse (2016, p. 11).

Entrambi gli elementi, nonostante abbiano di fatto perso il loro statuto originario, continuano a essere riprodotti in modo artificiale. La ragione va rintracciata nel fatto che «da quando sono la vita nel suo insieme e la produzione stessa di soggettività a essere messe al lavoro l'etica riprende lo scettro del comando» (*ibidem*). Ne consegue che quanto più la disponibilità del lavoro viene meno, quanto più, per un assurdo paradosso, «l'etica del lavoro e il principio di prestazione diventano decisivi nel determinare i rapporti sociali e garantire il processo di accumulazione» (*ibidem*). Il lavoro diventa così

non mezzo per raggiungere gli scopi prefissati socialmente, ma l'obiettivo da raggiungere, un privilegio e un premio per coloro i quali sono usciti vincenti dalla competizione. Esso diviene, a tutti gli effetti, un criterio identitario. Estremamente significativo è il passaggio del pamphlet di Ivan Carrozzi, *Fine lavoro mai* (2022)

> «Ma a parte il lavoro, il resto come ti va?» chiedo a un amico incontrato per caso dalle parti della Stazione Centrale. È un sacco di tempo che non ci vediamo. «Come va? La verità è che sto lavorando troppo», risponde, «non riesco più a fare quello che voglio. Sono sempre stanco. Faccio fatica a staccare.» «Vale anche per me» dico, «mi sembra un problema che riguarda un po' tutti. È una questione che salta sempre fuori quando chiedi a qualcuno come sta. Facci caso. Tutti attaccano con la pippa sul lavoro… cioè, manco ti accano la pippa, ma fanno più degli accenni sconsolati, come se il fatto di parlarne gli costasse quella poca energia che gli è rimasta…» «Sento parecchia gente che per via del lavoro e del telefono non riesce più ad aprire un libro. Persone che magari prima leggevano tanto. Però, devo dirti, secondo me esiste una forma di complicità fra noi e il lavoro» (2022, pp. 53-54)

Questo breve passaggio rivela gli aspetti quotidiani e più insidiosi di quel ***workism*** cui si è fatto menzione precedentemente. È come se, nella vita di tutti i giorni, non vi fosse altro argomento al di fuori di quello principale: il lavoro. Nel lessico contemporaneo della «società del lavoro», l'iperinvestimento lavorativo viene spesso normalizzato come segno di virtù e affidabilità. Tuttavia, la letteratura mostra come esso possa assumere la forma di una vera e propria dipendenza dal lavoro (*workaholism*), caratterizzata da una spinta interna compulsiva con ricadute negative su salute e relazioni (Schaufeli *et al*., 2007). In questo quadro, il caso giapponese del *karōshi* (過労死) – «morte da superlavoro» – costituisce un'osservazione particolarmente rivelatrice. Esso rende visibile il punto estremo di un *continuum* che collega cultura organizzativa, pressione prestazionale e vulnerabilità psicofisica. Studi di taglio socioeconomico hanno mostrato come il *karōshi* non sia riducibile a una scelta individuale, ma vada letto come prodotto di specifiche condizioni di impiego e di un'indicazione sistemica all'ambiente di lavoro (Kanai, 2009). In prospettiva comparativa, il nesso tra lunghe ore di lavoro e danni severi alla salute è stato stimato su scala globale: l'*Organizzazione Mondiale della Sanità* attribuisce a orari prolungati un numero consistente di decessi, indicando che l'*overwork* rappresenta un rischio strutturale nelle economie contemporanee (Pega *et al*., 2021). Ne deriva che l'«etica dell'iper-lavoro» (cfr. Tabella 1), inquadrata come Ideologia, non può essere compresa soltanto in chiave psicologica, poiché chiama in causa la configurazione istituzionale del mercato e le forme di regolazione sociale del tempo. Questo apre un varco d'analisi cruciale per interrogare la crisi del paradigma lavoro-centrico e, di conseguenza, la plausibilità di immaginari e soluzioni *post-work*. È proprio a partire da questa consapevolezza che diventa possibile immaginare, contro l'ideologia dominante, forme alternative di relazione tra tempo, vita e attività produttiva. Le nuove generazioni vivono la crisi derivante dalla mancanza di occupazioni stabili e dalle contraddizioni tra la spinta al miglioramento e lo status effettivo. La ricerca di un «lavoro significativo» si traduce spesso in una serie infinita di *bullshit jobs*: lavori senza alcun significato in cui il contributo reale è pari allo zero. Se il lavoro si configura come elemento portante

dell'identità, un'instabilità lavorativa implicherà inevitabilmente un'insicurezza psichica soggettiva. Questo fenomeno era già stato intuito da Pierre Bourdieu nel 1997: «*Il est apparu clairement que la précarité est aujourd'hui partout*». Un'insicurezza oggettiva che genera, a sua volta, un'insicurezza soggettiva che colpisce l'intera massa lavoratrice. La paura generata agisce a livello inconscio anche su coloro che non sono disoccupati, i quali temono di perdere la propria occupazione laddove non vi sia un pieno adattamento alle dinamiche di flessibilità. Quest'ultima, per Bourdieu, non è una conseguenza inevitabile della globalizzazione, ma una specifica volontà politica. Le cosiddette «aziende flessibili» sfruttano consapevolmente un'insicurezza dilagante che esse stesse contribuiscono a generare. Se da un lato l'obiettivo è ridurre i costi, dall'altro esse creano le condizioni affinché queste riduzioni siano percepite come necessarie, alimentando nel lavoratore un perenne senso di angoscia (*ivi*). In questo contesto, il *workism* emerge nuovamente come conseguenza di una strategia politica ben strutturata. Un aspetto insidioso è il senso di colpa e di responsabilità che i lavoratori hanno introiettato: l'individuo viene considerato l'unico responsabile tanto dei propri successi quanto dei propri fallimenti (Beck, 2001). Questo sentimento è legato a doppio filo con la questione della retribuzione e dello status. «No, non ho mai avuto un lavoro» titola Mark Fisher un articolo sul blog *K-Punk* (2018), in cui pone una questione fondamentale: «Perché tutti sono capaci e io no?». Nascosta tra le righe emerge una questione ben più profonda: non è una mancanza di strumenti, ma la potenza ontologica insita nel lavoro a scatenare queste conseguenze psicologiche. È lo status che si vuole raggiungere, ma per il quale non ci si sente all'altezza, a nascondere le vere insidie della *work ethic* della nostra epoca. Riporteremo qui un estratto estremamente significativo del blog di Ben ripreso da Fisher:

> Non riesco bene a capire se la qualità che mi manca sia il privilegio della classe dominante […] o una serie di caratteristiche appartenenti allo stereotipo proletario – arte di arrangiarsi, campare di espedienti, con tutto il corollario di attività non esattamente legali che accompagna questo immaginario. E se a mancarmi fossero le qualità proprie delle persone che stanno ai due estremi, ma del tutto assenti in coloro che si trovano nel mezzo? Qualcosa di simile ai ridicoli libri di etichetta della prima epoca vittoriana – i veri aristocratici non si curavano affatto di quelle cose, facevano semplicemente ciò che gli garbava (sapendo di occupare un posto inamovibile e che farsi cogliere mentre adoperavano il cucchiaio sbagliato non li avrebbe minimamente toccati). Solo la borghesia in ascesa confezionava quelle regole e abitudini esoteriche per cercare di monopolizzare la strada del successo e spingere con discrezione giù dalla scala la maggior parte della popolazione (*ivi,* p. 297).[22]

Un modo di pensare che si configura come la manifestazione paradigmatica della *work ethic.* Quest'ultima può essere sintetizzata come l'idea secondo la quale il lavoro sia

[22] Uno stato di effettiva privazione del lavoro ben incarnato dal cantatutore britannico Morrisey negli iconici brani *Heaven Knows I'm Miserable Now* e *You've Got Everything Now*. Entrambi i brani – il secondo in particolare – trattano uno degli argomenti più amati dal frontman degli *Smiths*: la sua morale anti-lavorista (World of Morrissey, n.d.). Come d'altronde affermerà egli stesso: «Jobs reduce people to absolute stupidity, they forget to think about themselves.» (*Sounds*, 1983).

qualcosa di buono in sé, o, in generale, fra le migliori virtù che si possano perseguire (Hester & Stronge, 2025). Siamo spinti a lavorare non tanto per ragioni meramente economiche, ma quanto per il fatto che «il nostro io si identifica con l'essere parte della forza lavoro» (Aronowitz, 1994, p. 50). Il «lavoro salariato» è dunque un artificio, un bisogno che abbiamo «costruito socialmente e psicologicamente» e che è stato accettato da tutti coloro i quali sono concordi nel ritenere che l'equazione lavoro = dignità sia alla base della vita di tutti noi (*ibidem*). Nella cultura americana, in particolare, la crescita economica è stata direttamente sovrapposta, nell'immaginario comune, a tassi occupazionali necessariamente positivi. Da questo ne è derivato l'assunto secondo cui «non c'era dignità per coloro che non trovavano lavoro» (*ibidem*). In questo perimetro, gli unici soggetti a cui la società riconosce la legittimità del non-lavoro sono i pensionati e i diversamente abili; tuttavia, tale concessione poggia sulla convinzione che essi, se ne avessero la possibilità, si dedicherebbero comunque alla prestazione. Il lavoro non è dunque percepito solo come un obbligo, ma come una vera e propria vocazione: un *Beruf*, per utilizzare la celebre categoria weberiana. È stato infatti il sociologo uno dei pionieri nell'analisi dell'etica lavorativa. Nel volume *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* (1904-1905) lo studioso notava come tutta la letteratura sull'ascetismo, di «quasi *tutte* le confessioni»

> è naturalmente pervasa dalla convinzione che Dio gradisca moltissimo il lavoro coscienzioso anche se compensato da un basso salario, da parte di colui al quale la vita non ha riservato altre prospettive (2014, p. 237).

In questa parte della sua analisi Weber pone l'accento, come è noto, sul ruolo rilevante che ha avuto l'etica protestante nella nascita dello spirito capitalista. Se da un lato, infatti, i protestanti non apportarono alcuna particolare novità, esso furono determinanti nel rafforzare il rapporto diretto fra il lavoro e la salvezza eterna, ponendo in evidenza l'aspetto più importante per l'efficacia di tale costrutto: quello psicologico. Si instillò infatti nei credenti la convinzione che il lavoro fosse «mezzo migliore, anzi *unico,* spesso, per acquisire la sicurezza del proprio stato di grazia» (*ibidem*). Ne consegue, continua l'autore, che tale credenza avallò lo sfruttamento di questa specifica laboriosità, identificando anche l'attività lucrativa degli imprenditori come il manifestarsi del *Beruf* dell'eccellenza. Come chiarito da Kathi Weeks:

> Ciò che caratterizzò in modo particolare l'etica protestante fu la legittimazione etica e l'impulso psicologico al lavoro; l'ascetismo protestante predicava l'importanza morale di uno sforzo produttivo costante e metodico da parte di individui autodisciplinati (2015, p. 39; trad. mia)

Il senso di sofferenza legato al lavoro viene percepito come virtù in sé, un valore presente anche nella tradizione giudaico-cristiana. In Genesi 3:19 si legge: «Con il sudore del tuo volto mangerai il pane». Anche l'etimologia rivela questa percezione negativa: per i greci il lavoro era *pónos* (pena), figlio della dea della discordia. Nella mitologia, il Mito di Pandora di Esiodo narra di come la fatica del lavoro sia stata liberata nel mondo come sciagura. Altrettanto interessante è il termine latino *neg-otium*: la negazione del tempo libero dedicato a sé (*otium*), ritenuto sacro nell'antichità. I greci utilizzavano anche la parola *érgon* per indicare l'opera finita, ma il disprezzo verso il lavoro totalizzante era

diffuso, segno dell'importanza del tempo libero con uno scopo specifico. L'opposto dei moderni *bullshit jobs.* Secondo John Danaher, il problema del lavoro è un'indicazione di «colonizzazione temporale», in cui la maggior parte dei nostri sforzi è destinata alla preparazione, alla performance e al recupero dal lavoro (2019, p. 56). Ripensare questo rapporto è la *conditio sine qua non* per parlare di settimana lavorativa corta. Se il lavoro diventa linguistico, come afferma Marazzi, è impossibile "staccare", poiché non si può smettere di avere a che fare con il linguaggio. Si giunge così a quella che Chicchi, Leonardi e Lucarelli (2016) definiscono «*imprinting*»:

> nomina un salto logico rispetto [a essa]: se la seconda agisce il proprio comando producendo soggettività quanto più possibile omogenee e uniformanti, la prima si produce attraverso un costante incentivo alla differenziazione che tuttavia non deve in alcun modo collidere con l'assiomatica capitalista (*ivi*, p. 9).

Si riporta questa distinzione poiché essa risulta particolarmente utile per spiegare le dinamiche sottese alla *work ethic* e all'esaltazione del paradigma iper-produttivo e per comprendere come gli aspetti legati alla riproduzione sociale saranno, come si vedrà più avanti, centrali all'interno dell'impianto teorico post-lavorista. Questa colonizzazione temporale inizia tuttavia a manifestare delle crepe, come dimostrato dalla tendenza sempre più diffusa di rimettere in discussione il rapporto totalizzante con l'attività produttiva e la sua centralità nelle nostre vite. Ne sono un esempio i già citati fenomeni quali *Great Resignation* e *Quiet quitting* (ossia «dimissioni silenziose»), o la protesta cinese dello «sdraiarsi» (*tang ping*). Tali fenomeni rappresentano, sotto il profilo metodologico (cfr. Tabella 1), una forma di resistenza attiva all'Ideologia dominante, configurandosi come un vero e proprio movimento sociale basato sul rifiuto dell'iper-produttività. Emblematico è il caso riportato da Sarah Jaffe di Luo Huazhong, «un ex operaio di fabbrica [che] cinque anni dopo essersi licenziato ha adottato uno stile di vita basato sul lavorare il meno possibile» (2022, p. 12). Della sua esperienza Huazhong decise di farne un manifesto, che l'uomo pubblicò sul suo blog titolandolo «Restare sdraiati è un atto di giustizia». Quest'ultimo venne bannato dai censori cinesi, ma non prima di raggiungere i cuori dei *millennial* che lo condivisero in tutto il mondo al punto da diventare uno dei *trend topic* del momento. Riprendiamo, in tal senso, un passo significativo dell'articolo pubblicato sul *New York Times* dell'antropologo Xiang Biao riportato dalla Jaffe:

> I giovani sentono una pressione che non riescono a spiegare e hanno la percezione che le promesse fatte loro non siano state mantenute. La gente ha cominciato a capire che il miglioramento delle condizioni materiali non può più rappresentare il senso stesso della vita. Dov'è la giustizia quando uno lavora dodici ore al giorno in una fabbrica prigione? (Biao, 2021).

Sono tantissime, ad ogni modo, le persone che ancora prima che scoppiasse la pandemia avevano iniziato a riflettere sull'effettiva tossicità del loro rapporto con il lavoro. Non è un caso che, recentemente, il tema della riduzione della settimana lavorativa sia tornato in auge a tantissimi anni di distanza dalla sua ideazione. Come si vedrà a breve, tale

istanza non costituisce una semplice riforma di politica economica – ovvero una mera Teoria Economica (cfr. Tabella 1) – ma rappresenta una delle rivendicazioni cardine del post-lavorismo. Essa si configura come uno degli strumenti per traghettarci in un'utopia contemporanea secondo la quale non avremo altra scelta che quella di rivendicare, finalmente, una libertà sostanziale e una riconquista del nostro tempo, decolonizzandolo definitivamente dal lavoro.

3.5 *Post-work*: per una società senza lavoro

L'analisi del pensiero *post-work* che segue non deve essere intesa come una rassegna di programmi elettorali o una cronaca di rivendicazioni sindacali. È opportuno operare una distinzione metodologica cruciale (cfr. Tabella 1): mentre le "lotte pure" appartengono alla teoria politica in quanto mirano a migliorare le condizioni entro la cornice del lavoro salariato, il post-lavorismo assume il rango di utopia concreta (Bloch, 1959). Esso non costituisce un'aspirazione astratta, ma si configura come la prefigurazione di una trasformazione già in atto nelle pieghe della crisi del capitale. In questa prospettiva, le pratiche di resistenza e i movimenti collettivi che verranno analizzati non sono semplice "cronaca", ma agiscono come dispositivi di straniamento cognitivo. Il rifiuto del lavoro non è qui inteso come mera astensione (azione politica), ma come la capacità di agire "come se" il primato ontologico della prestazione fosse già decaduto. Seguendo la lezione di Ernst Bloch, l'antilavorismo coglie il "non-ancora" presente nel sociale: non è dunque una "presa d'atto" passiva della realtà, ma l'attivazione di un laboratorio del possibile volto a scardinare l'*habitus* produttivista proprio nel momento della sua massima crisi di legittimità. L'ammontare di ore e, in generale, il tempo dedicato al lavoro è da oramai moltissimo tempo un ambito di lotta e rivendicazioni da parte dei lavoratori e dai movimenti che li hanno, nel corso degli anni, rappresentati. Si pensi, ad esempio, a quello che è accaduto durante le rivoluzioni industriali. Nella prima (fine XVIII – prima metà XIX secolo) il lavoro subisce una trasformazione a dir poco radicale. Il colossale cambiamento avvenuto durante il passaggio dal lavoro agricolo a quello industriale ha comportato dei mutamenti senza precedenti nel tessuto sociale, ma, soprattutto, nella concezione e gestione del tempo. Nella società preindustriale, infatti, il tempo era in larga parte regolato da cicli naturali, stagionali e comunitari. Con la meccanizzazione dell'economia la necessità di disciplinare il tempo divenne centrale, portando a giornate lavorative estenuanti e l'imposizione al lavoratore di adeguarsi al ritmo della macchina. Come mostrato da Thompson (1967), con l'avvento del capitalismo industriale si afferma una nuova 'disciplina del tempo', nella quale il lavoro viene astratto dalla vita sociale e misurato nei termini della produttività oraria. In questo contesto, la lotta per la riduzione dell'orario di lavoro rappresentò una delle prime e più significative forme di conflitto sociale, culminando nelle rivendicazioni per la giornata lavorativa di dieci e poi di otto ore, sancite progressivamente nel corso dell'Ottocento e del primo Novecento. Il celebre slogan ottocentesco *«eight hours for work, eight hours for rest, eight hours for what we will»* rappresenta uno dei primi tentativi sistematici di politicizzare il tempo e di sottrarlo al dominio esclusivo della produzione capitalistica.

Nato nel contesto delle lotte operaie contro l'imposizione della disciplina industriale, esso esprimeva una rivendicazione tanto semplice quanto radicale: la redistribuzione equa del tempo quotidiano tra lavoro, riposo e vita autonoma (Hester & Stronge, 2025). Lo slogan del «*les trois huits*», ossia le "tre otto" rappresentò quindi una risposta politica a questa trasformazione, fondata su un'idea di giustizia temporale: lavoro, riposo e tempo libero dovevano avere pari dignità. Esso, tuttavia, se letto in una prospettiva comparata con la contemporaneità, rivela in modo lampante i suoi limiti strutturali. Questo schema, infatti, presuppone una separazione netta tra lavoro e non-lavoro, separazione che, oggi, appare sempre meno sostenibile e possibile. In particolare, il paradigma delle tre otto non riesce a includere una vasta gamma di attività socialmente necessarie ma non riconosciute come lavoro: la cura di familiari, il lavoro domestico, la riproduzione sociale e le attività relazionali (*ivi*). Tali attività non rientrano né nel tempo di lavoro salariato né nel tempo di riposo o di libera scelta, ma risultano comunque vincolanti e spesso non eludibili. Come evidenziato dalla critica femminista, questa esclusione riflette un presupposto androcentrico del movimento operaio storico, che dava per scontata l'esistenza di un lavoro domestico invisibile svolto prevalentemente dalle donne. Tali attività non rientrano né nel tempo di lavoro salariato né nel tempo di riposo o di "libera scelta", ma risultano comunque vincolanti e spesso non eludibili. Come evidenziato dalla critica femminista, questa esclusione riflette un presupposto androcentrico del movimento operaio storico, che dava per scontata l'esistenza di un lavoro domestico invisibile svolto prevalentemente dalle donne.[23] Ne deriva una tensione teorica fondamentale: se il tempo "per ciò che vogliamo" presuppone libertà, autonomia e assenza di costrizione, allora una parte significativa del tempo sociale resta esclusa da questa categoria, pur essendo indispensabile alla riproduzione della società stessa. In quest'ottica, le rivendicazioni storiche fin qui descritte – pur nella loro portata trasformativa – appartengono propriamente all'ambito della teoria politica (cfr. Tabella 1). Esse costituiscono infatti strategie di ottimizzazione e redistribuzione del tempo volte a migliorare la condizione operaia, ma restano confinate entro la cornice dell'accettazione del lavoro salariato come perno della vita sociale. È precisamente in questa distinzione che risiede il "salto" epistemologico dell'indagine: su questo terreno va infatti a innestarsi il pensiero post-work, il quale – configurandosi come utopia concreta (cfr. Tabella 1) – non si limita a rivendicare una riduzione quantitativa dell'orario lavorativo (come, ad esempio, la

[23] Come già accennato e come verrà ripreso più avanti nel lavoro, la questione del lavoro di cura e delle attività riproduttive non remunerate costituisce uno snodo centrale del dibattito *post-work*. Già negli anni Settanta, il movimento *Wages for Housework* e più in generale il femminismo marxista avevano messo in luce come il lavoro domestico e di cura, pur essendo essenziale alla riproduzione del sistema economico, venisse sistematicamente escluso dal campo del lavoro riconosciuto e retribuito (Federici, 1975; Dalla Costa & James, 1972). Oggi il tema è tornato al centro del dibattito teorico e politico, in particolare nelle riflessioni sul superamento della centralità del lavoro salariato e sulla redistribuzione del tempo sociale. A titolo esemplificativo, si rimanda a Jaffe (2022), che analizza il nesso tra etica del lavoro, sfruttamento e impoverimento esistenziale, e a Hester e Srnicek (2023), che propongono una rilettura della storia del lavoro domestico e del tempo libero in chiave post-work. Tali contributi, pur non essendo oggetto di analisi approfondita in questa sezione, costituiscono un riferimento teorico fondamentale per l'impostazione complessiva della ricerca.

settimana lavorativa corta), ma ha come primo obiettivo quello di porre in discussione il primato morale del lavoro stesso. Questa corrente di pensiero interpreta la centralità del lavoro come un costrutto storico e ideologico – la già citata *work ethic* – che legittima disuguaglianze, gerarchie sociali e forme di esclusione. Contro questa visione, questo impianto teorico propone una riconcettualizzazione del valore sociale, il quale dovrà essere fondato non più sulla produttività, ma sulla possibilità di una vita piena, autonoma e condivisa. In questo senso, il dibattito sulle "tre otto" non rappresenta un residuo del passato industriale, ma l'antecedente diretto delle riflessioni contemporanee sul *post-work*: entrambe vanno a interrogare il rapporto tra tempo, libertà e organizzazione sociale, ponendo al centro una domanda tuttora irrisolta: come distribuire il tempo in una società che non ha più bisogno del lavoro di tutti, ma continua a fondarsi su di esso? Tale interrogativo non costituisce un'utopia astratta, bensì l'attivazione del metodo utopico volto a scardinare l'*habitus* produttivista proprio nel momento della sua massima crisi. Questo tema, d'altronde, non è certo nuovo, ma è frutto di una profonda rottura. Il dibattito sul rifiuto del lavoro ha una lunga quanto appassionata storia intellettuale e politica, che va da Marx e la sua critica al lavoro alienato fino all'operaismo italiano e l'autonomismo degli anni Settanta. Analizzare questa genealogia significa mappare non una semplice cronaca di lotte, ma le tappe di una coscienza anticipatrice che tenta di riaprire l'orizzonte del possibile.

3.5.1 Antilavorismo: breve genealogia critica da Marx al Movimento italiano del '77

«No one should ever work.
Work is the source of nearly all the misery in the world.
Almost any evi l you'd care to name comes from working or from living in a world designed for work.
In order to stop suffering, we have to stop working.»
Bob Black, *The abolition of work*, 1985, p. 17

È con questa provocatoria citazione del controverso scrittore Bob Black che si vuole iniziare questo paragrafo sull'antilavorismo. Provocatoria, d'altronde, come la sua intera opera *The abolition of work* (1985). Il lavoro nasce in realtà come una sorta di *piece* teatrale che Black recitò nel teatro per adulti *Gorilla Grotto* a San Francisco, che gli valse fischi, contestazioni e anche le botte da parte dei buttafuori del proprietario del locale – Gary Warne – che lo definì come il peggior spettacolo che abbia mai ospitato. Quello che sostiene Black non è una vita dedicata all'ozio, ma una nuova società basata su una nuova modalità del vivere quotidiano attraverso gioco. Esso, secondo la visione dell'autore, andrebbe a sostituire il lavoro ma sottoforma di passatempo, producendo comunque i beni necessari per sopravvivere. Il saggio, ovviamente, ha un carattere fortemente ironico, ma, come dichiarato dallo stesso autore, con intenti altrettanto seri. Sotto il profilo metodologico (cfr. Tabella 1), l'opera di Black non va letta come una proposta di teoria politica, ma come un perfetto dispositivo di straniamento cognitivo: essa mira a produrre una rottura nell'evidenza del dato – la "naturalezza" del lavoro – per aprire l'orizzonte del possibile. Non è un caso, infatti, che esso sia divenuto parte dell'ossatura teorica del

movimento antilavorista contemporaneo più attivo di tutti: il canale *antiwork* su *Reddit*. Ed è dal presente che si vuole partire per poi procedere, a ritroso, in una breve incursione sulla genealogia dell'antilavorismo e come esso abbia trovato rappresentazione, in particolare, nel movimento del '77. Negli ultimi anni il sentimento anti-lavorista e, in generale, il sentimento di risentimento nei confronti del proprio lavoro ha trovato terreno fertile online, dove alcune piattaforme social – *Reddit* su tutte – hanno accolto vere e proprie comunità digitali accomunate dal rifiuto del lavoro in tutte le sue declinazioni più o meno radicali. Nel dibattito statunitense post-pandemico, la ripresa della partecipazione al mercato del lavoro è stata spesso raccontata come un problema tecnico di riallineamento tra domanda e offerta. Una parte della produzione discorsiva più influente – incluse analisi provenienti dalla finanza d'investimento – ha però introdotto una chiave interpretativa diversa: non (solo) vincoli contingenti, ma un mutamento nelle disposizioni soggettive verso il lavoro salariato. In un'analisi che si interroga sul mancato ritorno della *labour force participation* ai livelli pre-pandemici, *Goldman Sachs* indica tra i rischi di lungo periodo la trasformazione di preferenze e stili di vita dopo la pandemia e propone di misurarla osservando le piattaforme digitali (Goldman Sachs, 2021). Il punto teoricamente rilevante non è l'uso dei social come semplice "termometro", ma l'assunzione implicita: che l'orientamento al lavoro possa indebolirsi perché vacilla la sua legittimità culturale e morale (ideologia) come perno dell'esistenza. La nota banca d'affari ha preso come riferimento di analisi il subreddit r/antiwork, che si può definire come una comunità digitale nata su Reddit nel 2013 e inizialmente orientata alla discussione di un'ideologia anti-lavorista radicata nel *post-left anarchism*, ma poi rapidamente trasformatasi – soprattutto durante la pandemia – in un "contenitore" più ampio di critica del lavoro salariato. In questo spazio convergono denuncia delle condizioni lavorative, contestazione della cultura dell'iperproduttività (*hustle culture*), scambio di tattiche quotidiane di resistenza e, in alcuni casi, forme di coordinamento informale. La sua identità è riassunta efficacemente dallo slogan «*Unemployment for all, not just the rich!*», che segnala come l'oggetto della critica non sia l'attività in senso lato, ma la specifica istituzione del lavoro come obbligo morale. Tale dinamica non costituisce una semplice "cronaca" di dissenso, ma rappresenta l'emergere di una lotta prefigurativa: gli utenti sperimentano narrazioni che scardinano l'etica del sacrificio, agendo come una vera e propria infrastruttura dell'immaginario post-lavorista. Coerentemente, i contenuti includono racconti di esperienze negative ma anche positive, quali la liberazione da situazioni di *mobbing* a cui fanno seguito racconti entusiasti di dimissioni volontarie. È precisamente questa capacità di rendere visibile e condivisibile un mutamento di disposizioni soggettive – e di connetterlo a pratiche collettive – che spiega perché *r/antiwork* venga assunto come indicatore di un possibile rischio di lungo periodo. In questa cornice, il *subreddit* diventa un "oggetto-sintomo": un dispositivo di visibilità per quella che definiamo utopia concreta (Bloch, 1959), capace di destabilizzare la normalizzazione dello sfruttamento. L'oscillazione tra abolizione e riforma del lavoro non è una contraddizione accidentale: segnala piuttosto la natura composita di una politicizzazione che produce un lessico comune di contestazione. In questo senso, il

subreddit agisce come infrastruttura culturale: trasforma microstorie individuali in repertori collettivi, normalizza la denuncia, e soprattutto rende comunicabile – quindi socialmente praticabile – il gesto del rifiuto (Coin, 2021). Sotto la lente del nostro quadro tipologico (cfr. Tabella 1), queste non sono "lotte pure" confinate alla teoria politica, ma esercizi di straniamento che rendono dicibile l'idea che il lavoro non debba essere il destino. La letteratura giornalistica sul fenomeno mette in evidenza due effetti politici strettamente intrecciati. Il primo riguarda la costruzione di solidarietà e di competenza pratica. Lì dove il conflitto sul lavoro è spesso frammentato e privatizzato, r/antiwork rende condivisibili tecniche di difesa (porre limiti, non andare oltre, rendere noto l'abuso), e collega la dimensione emotiva della sofferenza a un'interpretazione sistemica, spostando la colpa dall'individuo all'assetto istituzionale del lavoro salariato (Todd, 2021; Codrea-Rado, 2021). Il secondo è la capacità di produrre iniziative di mobilitazione a bassa soglia, dal boicottaggio alla solidarietà digitale durante conflitti industriali, pur con tensioni interne sull'efficacia e sui rischi dell'organizzazione "solo" online. Ne risulta un quadro in cui la politicizzazione non è esterna al vissuto lavorativo ma nasce dall'attrito quotidiano tra promesse (merito, mobilità, riconoscimento) e realtà (stagnazione salariale, intensificazione, controllo, ricatto). Sotto il profilo metodologico (cfr. Tabella 1), il racconto delle «Grandi Dimissioni» – spesso ridotto a capriccio individualista o a improvvisa "pigrizia" – assume qui il rango di lotta prefigurativa: essa agisce come una rinegoziazione soggettiva e un indice di trasformazioni strutturali che riaprono la domanda su cosa conti come "vita buona" dentro e oltre il lavoro (Coin, 2021). Da qui si comprende perché, nel discorso di Goldman Sachs, *r/antiwork* venga trattato come un segnale macro-sociale comparabile (per impatto potenziale) ad altre mobilitazioni digitali che hanno alterato aspettative e comportamenti collettivi. L'analogia non è tanto tra contenuti, quanto tra forma: comunità online che rendono replicabili pratiche di dissenso riducendo quasi a zero i costi di coordinamento, incrinando meccanismi di disciplina tradizionalmente fondati su isolamento e paura (Goldman Sach, 2021). Ai fini dell'analisi questo passaggio è cruciale: la questione non è se *r/antiwork* rappresenti o meno un movimento unitario (cronaca), ma come la sua crescita contribuisca a spostare l'asse dell'immaginario sociale, rendendo dicibile l'idea che il lavoro non debba essere il destino. In tal senso, *r/antiwork* non è una semplice comunità digitale, ma un'infrastruttura dell'utopia concreta (Bloch, 1959) che sperimenta nel presente la rottura dell'evidenza del dato. Il dibattito contemporaneo sul tema, tuttavia, non va letto come una semplice negazione dell'attività lavorativa in quanto tale, ma come una critica storicamente situata alla forma-lavoro capitalistica, ovvero al lavoro salariato come dispositivo di comando, di disciplinamento del tempo e di produzione di soggettività. In questa prospettiva, la transizione dall'analisi delle condizioni materiali alla riflessione teorica permette di definire il post-lavorismo come utopia come metodo: esso non si limita alle "lotte pure" per il salario (teoria politica), ma agisce come dispositivo di straniamento volto a interrogare le basi ontologiche della convivenza. All'interno di questo quadro genealogico che va da Marx alle esperienze dell'operaismo e dell'autonomia, il dibattito più recente ha visto emergere – soprattutto in ambito anglosassone – una rinnovata

riflessione attorno a ciò che viene definito *anti-work orientation.* Tale concetto, pur non potendo essere ridotto alle tradizionali forme di rifiuto del lavoro, rappresenta una declinazione contemporanea di quel medesimo disagio strutturale nei confronti della centralità normativa del lavoro salariato che attraversa l'intera storia del pensiero critico. Secondo Innanen ed Eyþórsson, l'orientamento anti-work non va inteso come un rifiuto generico dell'attività produttiva, bensì come «un cambiamento di paradigma rispetto a ciò che oggi viene definito lavoro», orientato a mettere in discussione la sua funzione identitaria e morale (2024, p. 3; trad. mia). Questa prospettiva configura un esercizio di straniamento cognitivo (cfr. Tabella 1) volto a scardinare l'*habitus* produttivista, trasformando il malessere individuale in una proposta di utopia sociale. Si tratta, in altri termini, di una critica al modo in cui il lavoro è organizzato, valutato e interiorizzato nella società contemporanea, piuttosto che di un invito all'ozio o alla rinuncia all'impegno sociale. Questa prospettiva si inserisce in un mutamento più ampio delle disposizioni soggettive verso il lavoro, particolarmente evidente nelle generazioni più giovani. Se nel secondo Novecento l'identità personale era largamente definita attraverso l'occupazione – secondo la logica del *live-to-work* –, oggi si assiste a un progressivo spostamento verso un modello *work-to-live*, nel quale il lavoro viene relativizzato e subordinato a esigenze di equilibrio esistenziale, benessere e autorealizzazione (*ivi*). Sotto il profilo metodologico (cfr. Tabella 1), tale slittamento segnala la crisi dell'*habitus* produttivista, aprendo varchi all'immaginario utopico laddove l'ideologia del lavoro non riesce più a garantire integrazione sociale. L'orientamento anti-lavorista affonda le sue radici teoriche nelle critiche marxiste, anarchiche e socialiste al lavoro salariato, ma ha trovato nel periodo post-pandemico un terreno di diffusione globale. La pandemia di Covid-19 ha rappresentato un punto di svolta decisivo in questa trasformazione: l'esperienza del lavoro da remoto, la ridefinizione dei tempi di vita e la percezione diffusa di precarietà e sfruttamento hanno spinto molti lavoratori a riconsiderare il proprio rapporto con l'occupazione, rafforzando atteggiamenti critici nei confronti della cultura dell'iperproduttività. Durante il periodo pandemico molti lavoratori si sono sentiti «trattati in modo atroce a causa della terribile reazione dei datori di lavoro a circostanze drasticamente mutate» (*ivi*, p. 14). In tal senso, l'orientamento *anti-work* appare meno come una moda ideologica e più come l'espressione di un malessere sociale radicato. Un pilastro fondamentale per comprendere l'emergere di tali sentimenti è il concetto di «deumanizzazione organizzativa», la quale si verifica quando il dipendente percepisce di essere stato privato della propria soggettività e autonomia, sentendosi «ridotto a uno strumento sostituibile per gli obiettivi dell'organizzazione» (*ivi*, p. 17). In ambito aziendale, la forma più pervasiva è la «deumanizzazione meccanicistica»: in questo stato, gli individui sentono di essere trattati in modo tale da suggerire che manchino di «emotività, agenzia, calore interpersonale e profondità, sentendosi trattati come strumenti o macchine» (*ivi,* p. 19). Le cause di questa oggettivazione sono molteplici: l'impotenza organizzativa, la mancanza di partecipazione ai processi decisionali, stili di leadership abusivi e un'eccessiva formalità nei rapporti gerarchici. Le conseguenze sono devastanti, traducendosi in stress*, burnout* e una drastica riduzione dell'impegno affettivo verso

l'azienda. Le conseguenze di questa dinamica sono rilevanti sia sul piano individuale sia su quello collettivo. La percezione di essere oggettivati produce infatti esaurimento emotivo, stress, disaffezione e una progressiva erosione del senso del lavoro. Non sorprende, dunque, che l'orientamento *anti-work* e la deumanizzazione organizzativa risultino fortemente correlati tra loro: quanto più il lavoro viene vissuto come spazio di spersonalizzazione, tanto più si rafforza una visione critica del suo ruolo nella vita degli individui. È all'interno di questo quadro che si colloca il fenomeno del *quiet quitting*, espressione con cui si indica la tendenza dei lavoratori a limitarsi allo svolgimento del minimo indispensabile, rifiutando ogni forma di coinvolgimento eccedente rispetto alle mansioni contrattuali (*ivi*). È fondamentale distinguere questo fenomeno dai comportamenti lavorativi controproducenti (*CWB*), come il furto o il sabotaggio. Mentre i *CWB* sono azioni attive e manifeste contro l'organizzazione, il Quiet Quitting è definito dalla sua passività: «è la mancanza di azione a definirlo» (*ivi*, p. 41). In questo senso, limitare lo sforzo diventa un meccanismo di difesa per preservare il proprio benessere mentale. A differenza dei comportamenti lavorativi apertamente devianti, il *quiet quitting* non si manifesta come sabotaggio attivo, bensì come ritiro silenzioso, riduzione dell'impegno e progressivo disinvestimento emotivo. L'analisi empirica condotta nello studio mostra con chiarezza che tanto l'orientamento *anti-work* quanto la deumanizzazione organizzativa costituiscono predittori significativi del *quiet quitting*. In particolare, i modelli di regressione evidenziano una relazione positiva e statisticamente rilevante tra queste variabili e il disimpegno lavorativo: l'anti-work orientation esercita un effetto significativo ($\beta = .23$, $p < .001$), mentre la deumanizzazione organizzativa mostra un'influenza ancora più marcata ($\beta = .39$, $p < .001$) (*ivi*). Tali risultati suggeriscono che il quiet quitting non debba essere interpretato come espressione di pigrizia individuale o di scarso senso del dovere, ma come risposta adattiva a contesti lavorativi percepiti come alienanti e privi di riconoscimento. In questo senso, il disimpegno appare meno come un'anomalia soggettiva e più come un indicatore strutturale delle contraddizioni contemporanee del lavoro salariato. Un elemento ulteriore messo in luce dalla ricerca riguarda il ruolo della coscienziosità come tratto di personalità. I lavoratori con livelli più elevati di coscienziosità tendono infatti a mostrare minori comportamenti di *quiet quitting* e minore propensione a condotte controproducenti, anche in presenza di condizioni organizzative sfavorevoli (*ivi*). Ciò conferma come le reazioni individuali al lavoro siano il risultato di un'interazione complessa tra strutture organizzative e disposizioni soggettive. I dati mostrano inoltre differenze generazionali: i *millennials* riportano livelli di orientamento anti-lavorista significativamente più alti rispetto alla Generazione X, suggerendo una dissonanza valoriale profonda. Anche il genere gioca un ruolo: le donne sembrano mostrare un orientamento anti-lavorista più marcato rispetto agli uomini, suggerendo una visione più critica dei valori lavorativi tradizionali. Queste evidenze indicano che la crisi della centralità del lavoro non è un fenomeno contingente, ma riflette una trasformazione culturale profonda nelle aspettative sociali. In definitiva, l'insieme di questi elementi permette di leggere le forme contemporanee di rifiuto e distanziamento dal lavoro come espressioni attuali di una tensione storica più ampia. I risultati indicano

chiaramente che il disimpegno non è un vizio individuale, ma una risposta sistemica, mettendo in guardia sul fatto che le organizzazioni debbano in modo quanto mai urgente transitare verso pratiche di gestione più umane. Ciò implica la riduzione della deumanizzazione meccanicistica attraverso l'aumento dell'autonomia lavorativa, l'adozione di leadership di supporto e il riconoscimento dell'individuo non solo come risorsa produttiva, ma come essere umano portatore di valori e bisogni che trascendono l'ufficio. Solo riconoscendo la legittimità della vita oltre il lavoro sarà possibile costruire ambienti professionali che non siano percepiti come carceri di produttività, ma come spazi di autentica realizzazione. Se il marxismo classico aveva individuato nella contraddizione tra sviluppo delle forze produttive e forma-lavoro capitalistica il nucleo del conflitto sociale, le ricerche recenti mostrano come tale contraddizione riemerga oggi sotto forma di disaffezione, disimpegno e critica culturale del lavoro. L'*anti-work orientation* e il *quiet quitting* possono dunque essere interpretati come segnali empirici di quella stessa crisi di legittimazione del lavoro salariato che, da Marx in poi, attraversa l'intera tradizione dell'antilavorismo. In questo senso l'antilavorismo non è una rottura improvvisa o una moda teorica recente che si è trasformata in *trend* sulle piattaforme digitali, ma il punto di arrivo – e, insieme, di riattualizzazione – di un dibattito stratificato, che attraversa il pensiero marxiano, l'operaismo italiano, il ciclo di lotte culminato nel Movimento del '77 fino a giungere alle attuali riflessioni *post-work* e sul reddito sganciato dall'occupazione. In Marx, ad esempio, la critica del lavoro non coincide mai con una condanna astratta dell'attività produttiva, bensì con l'analisi della specifica configurazione storica del lavoro nel capitalismo. Nei *Manoscritti economico-filosofici* (1844), il lavoro salariato appare come attività alienata, in cui il soggetto è separato dal prodotto, dal processo e da sé stesso; ma è nei testi maturi che questa intuizione assume una portata maggiormente strutturale. Nel *Capitale* (1867), il lavoro è analizzato come misura del valore e come forma di sussunzione della vita al comando della valorizzazione, mentre nei *Grundrisse* (1939) Marx individua una contraddizione destinata a esplodere: lo sviluppo delle forze produttive e del *general intellect*, che rende sempre meno plausibile una società fondata sulla centralità del tempo di lavoro come misura della ricchezza sociale. I *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie* (1857–1858) occupano una posizione peculiare nell'opera di Karl Marx. Si tratta di appunti preparatori, non destinati alla pubblicazione, nei quali l'analisi dell'economia politica si intreccia a riflessioni di carattere fortemente teorico e anticipatorio. Proprio per questa loro natura "aperta", i *Grundrisse* contengono alcuni dei passaggi più radicali del pensiero marxiano, in particolare là dove Marx si confronta con le tendenze di lungo periodo del capitalismo e con le trasformazioni del rapporto tra lavoro, tecnica e produzione della ricchezza. È in questo contesto che viene introdotto il concetto di *general intellect*, espressione con cui Marx indica l'insieme delle conoscenze scientifiche, tecniche e sociali che, nel capitalismo sviluppato, si incorporano nei processi produttivi e nelle macchine, diventando una forza produttiva immediata (Marx, 1976). Il *general intellect* non coincide con il sapere individuale del lavoratore, né con una semplice somma di competenze, ma designa una forma di intelligenza sociale oggettivata, prodotta

storicamente dalla cooperazione umana e sedimentata nelle tecnologie, nei saperi scientifici, nelle infrastrutture e nelle forme organizzative della produzione. Nel celebre *Frammento sulle macchine*, Marx osserva come lo sviluppo del capitale tenda progressivamente a spostare il baricentro della produzione dal lavoro immediato all'applicazione sistematica della scienza e della conoscenza sociale. In questa dinamica, il lavoro vivo perde la sua centralità come fonte diretta della ricchezza. Questo passaggio è teoricamente decisivo poiché incrina dall'interno la legge del valore, aprendo lo spazio per l'utopia come metodo. Se la ricchezza dipende sempre più da conoscenze collettive e scienza applicata, allora il tempo di lavoro astratto appare come una misura inadeguata. Ne deriva una contraddizione storica: il capitale continua a fondarsi sul lavoro salariato, ma al tempo stesso ne erode le basi. Ne deriva una contraddizione storica: il capitale continua a fondarsi sul lavoro salariato, ma al tempo stesso ne erode le basi, rendendo possibile – almeno in linea di principio – una riduzione drastica del lavoro necessario e un'espansione del tempo disponibile. È in questo senso che i *Grundrisse* anticipano una critica radicale della società del lavoro, che va ben oltre il semplice problema della distribuzione. La centralità del *general intellect* consente di comprendere perché il rifiuto del lavoro non sia estraneo al pensiero marxiano, ma trovi in esso una delle sue condizioni teoriche di possibilità. Se la produzione di ricchezza dipende in misura crescente da un sapere sociale che eccede l'individuo e il tempo di lavoro immediato, allora il lavoro salariato appare sempre più come una forma di comando piuttosto che come una necessità tecnica. In questa prospettiva, il rifiuto del lavoro non equivale al rifiuto della produzione, bensì alla contestazione di un rapporto sociale che subordina la cooperazione sociale alla valorizzazione del capitale. È proprio questo nodo che verrà ripreso e sviluppato dalla riflessione post-operaista e autonomista. Antonio Negri, in particolare, legge il *general intellect* come il punto in cui la teoria marxiana intercetta la crisi del lavoro industriale e l'emergere di forme di produzione fondate su conoscenza, comunicazione e cooperazione sociale (Negri, 1997). In questa lettura, il *general intellect* non è solo una categoria descrittiva, ma diventa un terreno di conflitto: se il sapere sociale è la principale forza produttiva, allora il controllo capitalistico su di esso appare sempre più artificiale e politicamente contestabile. Paolo Virno radicalizza ulteriormente questa interpretazione, spostando l'attenzione dal piano strettamente economico a quello antropologico e politico. In *Grammatica della moltitudine*, Virno interpreta il *general intellect* come il fondamento delle forme di vita contemporanee: linguaggio, capacità cognitive, relazioni e affetti non sono più semplici "risorse" del lavoro, ma costituiscono la materia stessa della produzione postfordista (Virno, 2004). In questo quadro, la distinzione tra tempo di lavoro e tempo di vita tende a dissolversi, rendendo il rifiuto del lavoro una critica della cattura integrale dell'esistenza. L'orizzonte emancipativo non coincide con la glorificazione del lavoro, ma con la riduzione del lavoro necessario e l'espansione del tempo disponibile: il "regno della libertà" inizia laddove la riproduzione materiale non colonizza l'intera esistenza. In questa prospettiva, il rifiuto del lavoro può essere letto come esito coerente di una critica della forma-lavoro capitalistica, non come tradimento del pensiero marxiano. La rilettura del *general intellect* consente anzi di stabilire una linea

di continuità teorica tra Marx e il dibattito contemporaneo sul *post-work*. L'idea secondo cui la ricchezza sociale dipende da un sapere collettivo e cooperativo fornisce una base teorica alle proposte – definite 'utopiche' – di riduzione del tempo di lavoro, reddito sganciato dall'occupazione e riappropriazione del tempo di vita. In questo senso, il rifiuto del lavoro non nasce come provocazione recente, ma affonda le sue radici in una riflessione che, già nei *Grundrisse*, mette in questione la naturalizzazione del lavoro salariato come destino storico.

3.5.2 Operaismo italiano: il rifiuto del lavoro come pratica politica

È tuttavia nell'elaborazione teorico-politica dell'operaismo italiano che il rifiuto del lavoro diventa esplicitamente una categoria strategica. Sotto il profilo metodologico (cfr. tabella 1), tale categoria non va intesa come una semplice rivendicazione di teoria politica volta a migliorare le condizioni esistenti, ma come un potente dispositivo di straniamento cognitivo capace di scardinare l'*habitus* produttivista fordista. Con *Operai e capitale*, Mario Tronti rovescia il paradigma evoluzionista: non è il capitale a guidare il processo storico, ma la lotta operaia a costringere il capitale a ristrutturarsi (Tronti, 2013). In questo quadro, il rifiuto del lavoro non è una devianza, ma una forma di antagonismo che spezza l'identificazione tra classe operaia e funzione produttiva. Autori come Sergio Bologna mostrano come, già negli anni Sessanta, pratiche di assenteismo, sabotaggio e conflitto sui ritmi esprimano una politicizzazione del tempo di vita contro la disciplina fordista (Bologna, 2014). Qui il rifiuto del lavoro assume un significato preciso: non "non lavorare", ma non farsi integrare come soggetto produttivo docile, non riconoscere nel lavoro salariato il fondamento dell'identità sociale. In termini tassonomici, questa pratica costituisce il nucleo di una lotta prefigurativa (cfr. tabella 1): il rifiuto agisce come negazione dell'ideologia dominante per aprire lo spazio a una soggettività eccedente. Questa linea viene ulteriormente radicalizzata nell'area dell'*Autonomia*, nella quale – come ricostruisce Steve Wright – il rifiuto del lavoro si emancipa dalla centralità esclusiva della fabbrica e investe l'intero ciclo della riproduzione sociale (Wright, 2002). A metà del 1974, un dibattito circa il tema del salario garantito mette in luce la divergenza di vedute nell'*Autonomia*, rivelando la tensione tra la dimensione della teoria politica e quella dell'utopia concreta: da una parte coloro i quali vedevano nel rifiuto del lavoro la base sulla quale costruire la strategia rivoluzionaria e dall'altra l'*assemblea autonoma dell'Alfa Romeo*, per la quale lo sviluppo della potenzialità umana e, di conseguenza, della coscienza di classe era assolutamente inseparabile dall'esperienza lavorativa (*ivi*).

> Per salario garantito intendiamo il diritto alla vita conquistato attraverso la garanzia di un posto di lavoro. Perché in una società comunista ciascuno deve contribuire secondo le proprie capacità e ricevere dalla società secondo i propri bisogni… I compagni di Marghera dicono: quando tutti gli uomini saranno liberati dalla necessità del lavoro, perché non avranno più bisogno di lavorare per mangiare o vestirsi o soddisfare i propri desideri, allora avremo la vera libertà! A questo noi rispondiamo che non siamo contro il lavoro, ma contro l'organizzazione capitalistica del lavoro, il cui fine non è il progresso sociale ma il profitto… [nel Sud] le masse proletarie cercano di risolvere i propri problemi con il lavoro (Assemblea Autonoma dell'Alfa Romeo, 1974, pp. 14-15).

La differenza di tali posizioni e il successivo isolamento nel quale riversarono spinsero i militanti alfisti ad abbandonare *Autonomia* poco dopo. Se da un lato, infatti, vi era un filone "organizzativista" e "leninista", dall'altro vi era quello antilavorista, antiproduttivo e assenteista fortemente in rottura con la cosiddetta etica del lavoro. Di questo secondo filone faceva parte – e continua a farne – Franco Bifo Berardi. È fondamentale precisare, in risposta alle possibili ambiguità definitorie, che l'antilavorismo emerso nei movimenti operai degli anni Settanta non costituiva un'utopia astratta, bensì una utopia concreta (Bloch, 1959): essa non era una proiezione fantastica, ma la "presa d'atto" – ovvero la capacità di cogliere il "non-ancora" – di una trasformazione già in atto. Tale trasformazione consisteva nella progressiva perdita di centralità del lavoro salariato come fondamento dell'organizzazione sociale. La repressione di questa tendenza – operata tanto dal capitale quanto dalle organizzazioni tradizionali del movimento operaio (ancorate all'ideologia lavorista) – ha contribuito a trasformare un potenziale di liberazione in un processo di precarizzazione e impoverimento sociale, aprendo la strada alla razionalità neoliberale (Berardi, 2003). È in questo passaggio che il rifiuto del lavoro comincia a configurarsi come critica complessiva della società del lavoro, anticipando temi che oggi tornano nel dibattito *post-work* come dispositivi di riapertura del possibile.

3.6.1 *Vogliamo tutto:* il Movimento del '77 fra vita, desiderio e critica dell'etica del lavoro

Il Movimento del '77 rappresenta un punto di svolta qualitativo nella genealogia dell'antilavorismo. In questa fase, il rifiuto del lavoro non costituisce più soltanto un'opposizione al comando industriale, ma si configura come una lotta prefigurativa (cfr. tabella 1) volta a scardinare l'antropologia produttivista che struttura istituzioni, linguaggi e aspettative sociali. La politicizzazione della vita quotidiana – studio, affetti, comunicazione, creatività – mette in crisi l'idea che il lavoro debba essere il perno esclusivo dell'integrazione sociale. Le ricerche storiche sul '77 evidenziano come la dimensione comunicativa e simbolica sia centrale: esperienze come Radio Alice incarnano un'idea di comunicazione non gerarchica che sfida tanto l'organizzazione del lavoro quanto quella della politica (Pollard, 2021). Al grido di «compagni, rifiutiamo il lavoro», Nanni Balestrini restituì con una finezza letteraria e militante degna di pochi il rifiuto del lavoro come pratica esistenziale diffusa, intrecciata a ironia, linguaggio e sperimentazione nel romanzo del 1971 *Vogliamo tutto*. In questo contesto, il rifiuto del lavoro si carica di una valenza esplicitamente utopica: non come progetto chiuso o astratto, ma come dispositivo di straniamento cognitivo (cfr. tabella 1) contro la naturalizzazione della fatica, della carriera e della subordinazione. Franco "Bifo" Berardi elabora il significato teorico del '77 collocandolo nella transizione verso il postfordismo. Il tema del rifiuto del lavoro costituisce uno degli assi portanti dell'intera elaborazione teorica di Berardi e attraversa in modo trasversale la sua produzione, dalle prime riflessioni militanti degli anni Settanta fino alle analisi più recenti sul semiocapitalismo e sul cognitariato. Lungi dall'essere una posizione puramente ideologica o morale, il rifiuto del lavoro rappresenta per Bifo una categoria storica, politica e antropologica,

strettamente connessa alla trasformazione dei rapporti di produzione e alla mutazione delle forme di soggettività nel capitalismo avanzato. Già nei primi scritti – in particolare in *Contro il lavoro* (1970) – esso viene inteso non come rifiuto dell'attività umana in quanto tale, ma come rifiuto della forma storica assunta dal lavoro nel capitalismo industriale: il lavoro salariato, subordinato, ripetitivo e disciplinare. In questa fase, fortemente influenzata dall'operaismo italiano e dall'esperienza di Potere Operaio, Bifo interpreta il rifiuto del lavoro come pratica di liberazione, capace di rompere il nesso tra tempo di vita e valorizzazione capitalistica. Il rifiuto non è inattività, ma sabotaggio consapevole della centralità del lavoro come fondamento dell'identità sociale e politica (Berardi, 1970). Questa posizione si radicalizza nel corso degli anni Settanta, quando Bifo individua nel movimento del '77 il momento in cui tale rifiuto assume una valenza storica più ampia. Il rifiuto del lavoro non riguarda più soltanto la fabbrica fordista, ma investe l'intero paradigma produttivo, anticipando la crisi del lavoro industriale e l'emergere del lavoro cognitivo. Sotto il profilo metodologico (cfr. tabella 1), l'antilavorismo emerso in questi anni non costituiva un'utopia astratta, bensì una utopia concreta (Bloch, 1959). In quest'ottica, la «presa d'atto» di una trasformazione già in corso non va intesa come una rassegnazione al dato empirico, ma come l'attivazione del metodo utopico capace di cogliere il non-ancora: la capacità, cioè, di scorgere nel declino del lavoro salariato le possibilità latenti di un'esistenza decolonizzata. In questa fase, come si intuisce chiaramente nelle sue riflessioni successive, il rifiuto del lavoro si salda alla lettura marxiana del *frammento sulle macchine* dei *Grundrisse*, in cui Marx individua nel general intellect – il sapere sociale oggettivato nelle macchine – la forza produttiva decisiva del capitalismo maturo di cui prima è stata fatta menzione. Secondo Bifo, il movimento operaio e quello studentesco degli anni Settanta colsero intuitivamente questo passaggio: il lavoro umano stava diventando sempre meno necessario dal punto di vista tecnico, ma continuava a essere imposto come obbligo sociale e morale. Da qui nasce la contraddizione centrale della modernità avanzata: la possibilità materiale della liberazione dal lavoro e l'impossibilità politica di realizzarla. Il rifiuto del lavoro diventa allora il nome di questa tensione irrisolta, una forma di coscienza anticipatrice che però non riesce a tradursi in un progetto politico stabile (Berardi, 2017). Con l'avvento del capitalismo cognitivo, il rifiuto del lavoro assume una nuova configurazione. In *Neuromagma* (1995) e successivamente in *La fabbrica dell'infelicità* (2001), Bifo mostra come il lavoro non scompaia, ma venga interiorizzato nella sfera psichica e linguistica. Il lavoro non è più soltanto tempo misurabile, ma diventa attività mentale, comunicazione, attenzione, produzione di segni. In questo passaggio, la distinzione tra tempo di lavoro e tempo di vita tende a dissolversi, producendo una forma di sfruttamento che agisce direttamente sulla soggettività. Il rifiuto del lavoro, in questa nuova fase, non può più assumere la forma classica dello sciopero o dell'astensione produttiva, poiché il lavoro coincide sempre più con la vita stessa. La prestazione cognitiva non è misurabile, non è delimitabile temporalmente, e coinvolge dimensioni affettive, emotive e relazionali. Per questo Bifo parla di una vera e propria colonizzazione dell'anima da parte del capitale, che trasforma desiderio, creatività e linguaggio in forza produttiva (Berardi, 2001). In

questo contesto, rifiutare il lavoro significa rifiutare la competizione permanente e dell'ideologia della produttività. Non si tratta più di "non lavorare", ma di sottrarre l'esistenza alla cattura economica, rivendicando il valore dell'inattività, della cura, dell'educazione, dell'affettività e del tempo improduttivo. È in questa prospettiva che Bifo interpreta il reddito di base non come misura assistenziale, ma come strumento di liberazione antropologica, capace di spezzare il ricatto salariale che costringe l'individuo a vendere il proprio tempo di vita (Berardi, 2017). Un passaggio decisivo della riflessione di Bifo riguarda il rapporto tra rifiuto del lavoro e lavoro cognitivo. Se nel capitalismo industriale il rifiuto assumeva la forma del sabotaggio e dell'assenteismo, nel capitalismo semiotico esso si manifesta come crisi psichica, depressione, *burnout*, ritiro sociale. Queste patologie non sono deviazioni individuali, ma sintomi sistemici di un modello produttivo che ha superato i limiti biologici e cognitivi dell'essere umano. Il rifiuto del lavoro, in questa prospettiva, si esprime come incapacità del corpo e della mente di sostenere i ritmi dell'accumulazione (Berardi, 2009). È qui che emerge il nesso tra antilavorismo e critica dell'identità. Il lavoro, divenuto fondamento dell'identità sociale, impedisce ogni forma di soggettivazione alternativa. La sua crisi produce allora – come visto precedentemente – una crisi dell'io, che si traduce in ansia, depressione e panico. Per Bifo, la risposta non può essere una rivendicazione identitaria, ma un processo di riattivazione del corpo e della dimensione affettiva, capace di ricostruire legami non funzionali alla produzione. Il rifiuto del lavoro diventa così rifiuto della riduzione dell'essere umano a funzione economica. In *Precarious Rhapsody* (2009) e in *Futurabilità* (2017), Bifo approfondisce ulteriormente questa prospettiva, sostenendo che il cognitariato – la nuova composizione sociale del lavoro cognitivo – possiede potenzialmente la forza per rovesciare il paradigma produttivista, ma è intrappolato in una condizione di frammentazione, competizione e isolamento. Il rifiuto del lavoro non può quindi tradursi in una semplice rivendicazione politica, ma deve assumere la forma di una trasformazione culturale, terapeutica ed estetica, capace di ricostruire il rapporto tra mente, corpo e tempo. In conclusione, l'antilavorismo in Bifo non è una negazione nichilistica dell'attività, ma una critica radicale alla forma storica del lavoro salariato e alla sua interiorizzazione psichica. Esso rappresenta la possibilità – ancora in larga parte inespressa – di una società fondata sulla liberazione del tempo, sulla cooperazione non competitiva e sulla valorizzazione delle capacità umane al di fuori della logica del profitto. In questo senso, il rifiuto del lavoro costituisce non un residuo utopico del Novecento, ma uno dei nodi teorici centrali per comprendere le contraddizioni del capitalismo contemporaneo e le possibilità di una sua trasformazione futura. Questa lettura trova delle affinità con quella di Paolo Virno, il quale sottolinea come il postfordismo trasformi le facoltà generiche dell'essere umano in risorse produttive, rendendo ancora più urgente una critica della centralità del lavoro (Virno, 2004). Il rifiuto del lavoro diventa così rifiuto della coincidenza forzata tra vita e valorizzazione. Alla luce di questa genealogia, il dibattito contemporaneo sul post-work e sull'antiwork non appare come una rottura, ma come riarticolazione di un problema storico. Autori come Kathi Weeks tematizzano l'antilavorismo come critica normativa dell'etica del lavoro e come

apertura verso immaginari post-occupazionali (Weeks, 2011). In questo senso, il rifiuto del lavoro si trasforma progressivamente in proposta: riduzione del tempo di lavoro, reddito sganciato dall'occupazione, riappropriazione del tempo di vita, sperimentazione di istituzioni non fondate sulla prestazione. Anche quando queste proposte assumono un carattere utopico, esse affondano le loro radici in un dibattito che attraversa decenni di teoria e di lotta prefigurativa.

3.7 Miseria del presente, ricchezza del possibile: il post-lavoro come utopia di libertà

A partire dalla caduta dell'Unione Sovietica fino a giungere alla famosa crisi finanziaria del 2008, il sistema neoliberista sembrava essere arrivato al suo massimo punto di sviluppo. Sotto il profilo sociologico, tale fase ha coinciso con l'irrigidimento dell'ideologia (cfr. tabella 1) come sistema di conservazione dell'esistente, capace di saturare totalmente l'immaginario collettivo. Il suo antagonista, la sinistra anticapitalista, non era più in grado di fornire alternative né da un punto di vista culturale e simbolico né, tanto meno, da un punto di vista economico. Quell'incrollabile ottimismo, tuttavia, ha subito una battuta d'arresto a seguito della grave crisi economico finanziaria divampata nel 2008. In quel contesto, la disillusione generatasi a livello collettivo aveva innescato un dibattito su quali potessero essere le alternative al capitalismo e le effettive possibilità di poter pensare un futuro al di fuori di esso. Intellettuali, attivisti e liberi pensatori si misero così in moto, avanzando una serie di proposte che spaziavano dai «progetti ecosocialisti» alla «distruzione del feticcio del PIL», passando per i *trend* della decrescita felice e del socialismo digitale fino a giungere a forme di «cooperativismo di piattaforma» che si ponessero come controaltare all'attuale «capitalismo delle piattaforme» (Hester & Srnicek, 2024, pp. 7-8). Non mancarono, ovviamente, le proposte che passarono al vaglio le condizioni per pensare a un ritorno agli ideali del comunismo e quelle di coloro i quali tentarono, invece, di ripensare in modo radicale nuove forme di pianificazione economica. Pur nelle loro diversità, ciò che accomunava questi progetti era la volontà di allargare lo sguardo verso nuovi, possibili modi di vivere e, dunque, verso nuove forme possibili di società. Fra queste iniziative iniziò a farsi strada, in particolare nell'ambito accademico anglosassone, quella del cosiddetto *post-work*. Un punto di riferimento imprescindibile, spesso trascurato dalle letture puramente radicali ma fondamentale per cogliere la trasversalità del tema, è costituito da Louis Kelso e Mortimer Adler. Già alla fine degli anni Cinquanta, nel loro *The Capitalist Manifesto* (1958), essi avevano delineato una forma di «utopia capitalista» basata sulla democratizzazione della proprietà dei mezzi di produzione. Al fine di garantire il necessario rigore dialettico alla ricerca, l'inserimento di tale prospettiva permette di comprendere come la tensione verso la liberazione dal lavoro non sia un'istanza settoriale, ma un nodo strutturale della modernità che interroga tanto i modelli collettivisti quanto quelli liberali. La loro tesi, sebbene distante dalle istanze post-lavoriste contemporanee, ne anticipa paradossalmente il nucleo euristico: l'idea che, a fronte dell'inarrestabile avanzata tecnologica, il reddito debba essere progressivamente sganciato dalla prestazione salariata per essere raccordato alla partecipazione alla ricchezza prodotta dalle macchine. Come affermano gli autori: «la

partecipazione alla produzione attraverso la proprietà del capitale deve diventare la fonte principale di reddito per la maggioranza delle famiglie» (Kelso & Adler, 1958, p. 164). In questo senso, l'utopia di Kelso e Adler agisce come un dispositivo di rottura dell'ideologia dell'impiego a tempo pieno, prefigurando assetti sociali in cui la sussistenza non è più esclusivamente vincolata alla vendita della forza lavoro. Quest'area di indagine trascende la dimensione della mera riforma economica per farsi progetto di utopia come metodo. Come evidenziato da Kathi Weeks, il *post-work* non va inteso come un piano dettagliato, ma come un «immaginario politico» capace di sfidare l'ideologia lavorista poiché «l'etica del lavoro non è solo un modo di organizzare la produzione, ma un modo di produrre soggetti» (2011, p. 54). In quest'ottica, Nick Srnicek e Alex Williams teorizzano la necessità di una «libertà sintetica», ovvero una libertà che non sia solo formale, ma reale e costruita attraverso l'automazione e il reddito di base, poiché «la vera libertà consiste nella capacità di determinare i propri obiettivi al di fuori della necessità economica» (2015, p. 108). A questo impianto si salda la critica di James Livingston alla «fede religiosa nel lavoro salariato» (2016, p. 22), sottolineando come l'attuale crisi non sia congiunturale ma strutturale: «non abbiamo più bisogno del lavoro di tutti per produrre ciò che consumiamo» (*ivi*, p. 12). Tale frattura tra produzione e occupazione apre lo spazio per quella che David Frayne definisce una «politica del tempo», volta a scardinare l'*habitus* della prestazione forzata. Secondo Frayne, l'urgenza dell'utopia concreta risiede nella necessità di «immaginare attività che abbiano valore in sé e non come mezzi per un fine economico» (2015, p. 45). Infine, il contributo di David Graeber sulla proliferazione dei «*bullshit jobs*» mette a nudo la «violenza morale» dell'ordine sociale contemporaneo, in cui milioni di individui sono costretti a compiere mansioni inutili per preservare la disciplina del lavoro salariato, producendo «una cicatrice psicologica che attraversa la nostra anima collettiva» (2018, p. 10). Analizzare questo orientamento significa, dunque, mappare una «famiglia di somiglianze» il cui obiettivo è la riappropriazione della sovranità sul tempo e la negazione del lavoro come misura ultima del valore sociale. Il dibattito *post-work* dovrà comunque essere letto come un orientamento eterogeneo che comprende, al suo interno, una vasta gamma di approcci e posizioni politico-filosofiche differenti, all'interno del quale, tuttavia, è possibile individuare tre principi generali. Per enuclearli al meglio si procederà sulla base dell'approccio ritenuto in questa sede più esaustivo e, al contempo, efficacemente sintetico, ossia quello proposto da Hester e Stronge, i quali individuano come di seguito i tre assiomi principali dell'approccio post-lavorista:

1. Ridurre
2. Redistribuire
3. Rivalutare

3.7.1 Ridurre

Al di là della varietà del discorso post-lavorista, un elemento certo che va ad accomunare tutti gli approcci è quello che riguarda il fatto che «il lavoro debba essere

inquadrato come un problema, piuttosto che come una soluzione» (Hester & Stronge, 2025, p. 9). Gli autori citano il pensiero di André Gorz in qualità di antesignano di questo approccio. Fra i maggiori critici del lavoro, Gorz è, infatti, tra coloro che hanno fornito al dibattito un contributo essenziale, collocando la critica della produzione non solo sul piano economico, ma su quello dell'immaginario sociale. Il presupposto per affrontare la questione – secondo il filosofo francese – è quello di comprendere come il lavoro, nella sua accezione contemporanea, non possa essere identificato né come modalità di soddisfacimento dei bisogni personali – quali «il mantenimento» e «la riproduzione della vita di ciascuno» – né, tantomeno, con il cosiddetto «*labeur*», ossia quello sforzo che svolgiamo per noi stessi o per le persone che amiamo (Gorz, 2022, p. 29). Ma allora, cos'è realmente il lavoro? Gorz non ha dubbi: è a tutti gli effetti «un'invenzione della modernità», un'invenzione che, come società, abbiamo deciso di praticare e mettere al centro della nostra vita, tanto individuale quanto sociale, e che abbiamo poi reso «generalizzato con l'industrialismo» (*ibidem*). A partire da tali considerazioni si comprende come, nella prospettiva di Gorz, il lavoro salariato abbia perso la sua funzione centrale. Esso non solo non può più essere assunto come modello paradigmatico dell'attività lavorativa, ma non è neppure più in grado di garantire da solo né il reddito né l'integrazione sociale degli individui. Il filosofo individua tre dinamiche fondamentali che attraversano le società post-industriali:

- L'incremento costante della produttività reso possibile dallo sviluppo tecnologico;
- L'attribuzione di un significato esistenziale al lavoro;
- La crescita continua dei consumi.

Secondo l'autore, tuttavia, questi tre elementi risultano tra loro inconciliabili e finiscono per generare assetti sociali instabili e profondamente diseguali (*ivi*). In *Metamorfosi del lavoro*, Gorz chiarisce le ragioni di questa incompatibilità a partire da una trasformazione strutturale del sistema capitalistico di produzione. Se nella fase iniziale del capitalismo la forza lavoro poteva essere considerata una merce indifferenziata, separabile dal lavoratore e facilmente sostituibile, con l'avvento dell'industria avanzata tale modello entra in crisi. Il nuovo assetto produttivo richiede infatti soggetti dotati di autonomia, capacità decisionali e responsabilità, mentre tende progressivamente a espellere o marginalizzare la manodopera priva di competenze specifiche. «Il lavoro diretto», afferma l'autore, «non vale più come fonte di ricchezza o come creazione di valore» e dunque «non è più la forza produttiva decisiva» essendo il processo di produzione «non più un processo lavorativo» (Gorz, 2020, p. 18). In termini metodologici (cfr. Tabella 1), questa analisi non va letta come una mera descrizione di politica economica, ma come la mappatura della crisi di un'ideologia – quella lavorista – che non riesce più a giustificare l'esistente, tentando di sopravvivere anche quando la base materiale della produzione è radicalmente mutata. La questione si fa ancora più complessa se si considera l'effetto ambivalente prodotto dall'innovazione tecnologica. Da un lato, l'introduzione di macchinari sempre più sofisticati riduce progressivamente il fabbisogno di lavoro umano; dall'altro, contribuisce a valorizzare in modo selettivo una ristretta fascia di lavoratori altamente qualificati,

indispensabili per il controllo, la gestione e il funzionamento dei nuovi sistemi produttivi. Inoltre, se per una parte crescente della popolazione l'attività lavorativa assume forme instabili, discontinue e precarie, risulta difficile pensare che essa possa continuare a rappresentare uno spazio di realizzazione personale o una fonte di senso esistenziale. In questo quadro emerge una contraddizione strutturale: il lavoro, pur rimanendo centrale nell'organizzazione sociale, perde progressivamente la capacità di offrire identità, sicurezza e riconoscimento. È proprio a partire da questa tensione che Gorz elabora una critica radicale all'etica del lavoro tradizionale. Egli sostiene che l'idea di garantire a tutti un'occupazione piena, stabile e appagante non solo sia irrealistica, ma finisca per mascherare le trasformazioni profonde del sistema produttivo. La crescente automazione e l'elevata specializzazione richiesta da alcuni settori non generano, infatti, un ampliamento generalizzato delle opportunità, bensì una polarizzazione sempre più marcata. Da un lato si trova una ristretta élite di lavoratori altamente qualificati, dall'altro una massa di individui esposti alla discontinuità occupazionale, alla marginalità e alla perdita di tutele. In questo scenario, la competenza tecnica e la responsabilità professionale non coincidono necessariamente con una forma di realizzazione personale. Anche quando il lavoro richiede elevate capacità cognitive o decisionali, ciò non garantisce che esso possa costituire una fonte di senso o di autorealizzazione. Al contrario, secondo Gorz, il valore attribuito alle prestazioni tecniche rischia di essere confuso con una presunta pienezza umana, che in realtà non può essere ricavata dall'attività produttiva in quanto tale. A questa prima frattura se ne aggiunge un'altra, legata al ruolo dei consumi all'interno delle società industriali avanzate. L'aumento costante della produzione – necessario a sostenere i livelli di produttività – implica infatti una crescita altrettanto continua del consumo. Tuttavia, questo processo non si traduce in un arricchimento dell'esperienza umana, ma anzi contribuisce a costruire un ambiente artificiale, instabile e rapidamente obsoleto, che finisce per impoverire il rapporto dell'individuo con il mondo che lo circonda. Il consumo, invece di favorire una relazione significativa con le cose, tende a interporre tra l'individuo e la realtà una mediazione strumentale, orientata all'uso e all'esaurimento rapido degli oggetti. In questa prospettiva, il mondo prodotto dal lavoro industriale non appare più come uno spazio in cui l'essere umano possa riconoscersi, ma come un ambiente che esercita una forma di pressione costante sul corpo e sulla sensibilità. La razionalità tecnica che lo governa privilegia l'efficienza, la funzionalità e la performance, a discapito della dimensione sensibile e relazionale dell'esperienza. Si origina così una forma di alienazione che non riguarda soltanto il lavoro in senso stretto, ma l'intero modo di abitare il mondo. Per Gorz, tale dinamica conduce a una progressiva separazione tra vita e lavoro: il primo viene svuotato di senso, il secondo ridotto a mera funzione produttiva. La tecnica, pur aumentando l'efficienza e riducendo lo sforzo fisico, finisce per restringere l'autonomia individuale, separando il soggetto dal fine della propria attività e limitando la possibilità di un rapporto consapevole con ciò che produce. È a partire da questa diagnosi che Gorz formula la propria proposta politica. Il superamento di tali contraddizioni non può avvenire spontaneamente né essere affidato alle sole dinamiche di mercato. Al contrario, richiede una riorganizzazione consapevole

del lavoro, fondata su politiche di pianificazione, formazione e redistribuzione del tempo lavorativo. Solo attraverso un intervento collettivo e democratico diventa possibile ridurre la centralità del lavoro salariato e restituire agli individui spazi di autonomia, creatività e autodeterminazione. Tale progetto non si configura come mera teoria politica, ma assume il rango di utopia concreta (Bloch, 1959) in quanto mira alla riappropriazione del tempo come spazio di sviluppo umano. In termini generali, ciò implica una riduzione di tutte quelle forme di lavoro che vengono vissute come imposte dall'esterno, nella misura in cui esse sottraggono tempo alla disponibilità individuale e limitano la possibilità di orientare liberamente le proprie energie verso altre attività (Hester & Stronge, 2025). Sebbene i diversi autori individuino ambiti differenti su cui concentrare la critica e l'intervento, l'approccio oggi più comprensivo tende a includere tanto il lavoro salariato – nel quale la forza lavoro viene scambiata in cambio di un reddito – quanto il lavoro non retribuito ma socialmente necessario alla riproduzione della vita, vale a dire quell'insieme di attività svolte non per scelta, ma per necessità. Nel loro insieme, queste riflessioni convergono verso un obiettivo comune: sottrarre il tempo di vita alla subordinazione automatica alle logiche del capitalismo e riaffermare il diritto degli individui a decidere in modo autonomo come impiegare una parte significativa della propria esistenza, anziché accettare che la forma-lavoro determini preventivamente l'uso del tempo e le possibilità dell'agire umano (*ivi*). Ridurre il tempo di lavoro si configura, dunque, come l'unico strumento che abbiamo a disposizione per poter aumentare la nostra libertà, e non è un caso che sia stata una lotta che, in un modo o nell'altro, l'umanità ha condotto per secoli, soprattutto a seguito dell'industrializzazione. Su questo aspetto Gorz si era già espresso nel 1968. Rispetto a quel tempo, la riduzione del lavoro diretto è un processo che già ha avuto luogo, e che costituisce uno dei tratti distintivi delle società contemporanee. Proprio nell'ipotesi che tale trasformazione avvenga, l'autore sviluppò una riflessione pioneristica che invertì radicalmente il modo di intendere il rapporto esistente tra lavoro, tempo libero e realizzazione individuale. Per Gorz il punto decisivo non è solo quello di andare a diminuire le ore di lavoro, ma il mutamento del ruolo che il lavoro stesso occupa all'interno della vita sociale. In una società che possa dirsi realmente emancipata, infatti, l'attività del tempo libero dovrebbe diventare la forma principale di attività sociale, mentre il «lavoro direttamente produttivo» dovrebbe assumere un carattere di «attività accessoria» (Gorz, 1968, p. 156). In questo scenario, i rapporti di lavoro cesserebbero di costituire l'asse portante dell'organizzazione sociale, lasciando spazio a forme di attività fondate sulla libera cooperazione, sulla comunicazione e sulla creatività. È in questo senso che, per il sociologo francese, il superamento della centralità del lavoro coincide con il passaggio da una società dominata dalla necessità a una società orientata alla libertà. Per dirlo con le sue parole

> I rapporti economici di lavoro e di produzione cesserebbero allora di essere dominanti e determinanti rispetto ai rapporti sociali; sul regno della necessità prevarrebbe il regno della libertà (*ivi*, p. 157)

Solo in una simile configurazione il tempo sottratto al lavoro non rappresenterebbe più una semplice pausa compensativa, ma diventerebbe lo spazio privilegiato per l'espressione delle capacità umane, per la costruzione di relazioni sociali significative e per una reale autodeterminazione degli individui. Fino a quando questa prospettiva non sarà attuale, continua il filosofo, «i rapporti sociali continueranno ad essere determinati dai rapporti di lavoro e di produzione» (*ibidem*). Gli aspetti «maggiormente eccitanti ed utopici» della teoria post lavorista cercano di superare la mera richiesta di diminuzione del tempo del lavoro, ponendosi questa domanda fondamentale:

> perché un terzo della nostra vita dovrebbe essere senza dubbio ceduto […] al lavoro? Perché non il tempo non è incentrato sull'affrontare i bisogni fisici e finanziarsi di base è relegato in otto misere ore al giorno? (Hester & Stronge, 2025, p. 10).

Il punto sollevato dai due autori e, in generale, dalla teoria post lavorista è che, attualmente, stiamo rischiando di scambiare quello che è uno status mutevole, ossia l'attuale gestione del tempo, come una «inevitabilità trans-storica» limitando, così, i nostri orizzonti politici (*ibidem*). Riappropriarsi, anzitutto, del dibattito sulla riduzione del tempo di lavoro in senso radicale e riportarlo in auge è il primo – e forse più importante – passo da compiere. Ed è proprio quello che il pensiero post-lavorista radicale sta tentando di fare. Un vero e proprio «appello a una ristrutturazione complessiva della vita» in cui la lotta per l'emancipazione sociale passa, necessariamente, attraverso la «sovranità sul tempo», e che vuole intendere la libertà come il risultato del progressivo adattamento «delle forze socioeconomiche sistemiche ai bisogni delle persone e delle comunità, e non viceversa» (*ibidem*). Per far ciò è necessario individuare degli strumenti e delle modalità adeguate all'attuale società. Ciò, come si vedrà successivamente, potrebbe avvenire attraverso «l'automazione di alcune attività lavorative». Un passaggio che presuppone, tuttavia, non solo la predisposizione di meccanismi di sicurezza affinché ciò avvenga ad esclusivo vantaggio della collettività e dei lavoratori, ma anche un'adeguata rappresentanza politica. A riguardo Hester e Stronge sottolineano, inoltre, come da un lato alcune tipologie di lavoro non si prestino facilmente all'automazione, e dall'altro come vi siano talune mansioni (quali la cura dei bambini) che invece vorremmo svolgere in modo maggiormente intensivo da un punto di vista umano (*ivi*). Proprio questo tema, ossia quello della «redistribuzione del lavoro necessario» per poter «alleggerire il carico che grava sui singoli individui» è uno di quelli maggiormente dibattuti, interessanti e per certi aspetti controversi delle proposte post-lavoriste. Un altro elemento che è necessario prendere in considerazione è quello inerente alla diversificazione del mercato del lavoro. Quest'ultimo è suddiviso, infatti, fra alcune aree afflitte dal cosiddetto *overwork* ed altre afflitte da un'endemica scarsità di ore adeguatamente retribuite (*ivi*). Adottando lo strumento della redistribuzione sarebbe possibile garantire a tutti «un numero sufficiente di ore retribuite, riducendo al contempo la settimana lavorativa di ciascuno» (*ivi*, p. 11). Una riduzione che, chiaramente, non deve avere come destinatari esclusivi i lavoratori nel senso tradizionale del termine, ma anche coloro i quali si occupano dei lavori all'interno delle famiglie, dalla gestione casalinga e, in generale, alla riproduzione sociale.

Lavori non retribuiti che, come anticipato, sono da sempre oggetto delle rivendicazioni di una parte dei movimenti femministi a partire dagli anni ’70, e che vedono, in particolare, una marcata asimmetria fra il carico femminile e quello maschile. Un tema su cui si tornerà più avanti e su cui il pensiero post-lavorista mira a una più equa distribuzione e a un progressivo efficientamento che coinvolga le istituzioni su più livelli (*ivi*). Il nodo teorico – e logistico – da chiarire qui è comprendere chi vedrà il proprio carico di lavoro redistribuito, chi svolgerà i lavori più gratificanti e quelli meno? Sono proprio queste domande, ci dicono gli autori, a «guidarci verso esiti più giusti». Uno di questi, tema centrale del dibattito, è quello del reddito di base universale e dell’automazione, aspetti che dovranno essere inseriti all’interno di «un più ampio quadro economico distributivo» e in «investimenti per le risorse comuni» (*ibidem*). Tali evidenze mostrano come il disimpegno e la critica riemergano oggi sotto forma di disaffezione, segnalando la crisi dell'*habitus* produttivista.

3.7.2 Rivalutare

Un altro aspetto centrale all’interno del dibattito post-lavorista è quello della rivalutazione di alcune tipologie di lavoro, in opposizione a quella già citata *work ethic* secondo la quale ogni tipo di lavoro sia, a prescindere dalle condizioni, da preservare. È evidente come, all’interno delle società contemporanee, alcune tipologie di lavoro vengano sistematicamente gerarchizzate secondo linee di classe, genere e appartenenza sociale. Sotto il profilo metodologico (cfr. tabella 1), tale gerarchizzazione non è un dato naturale, ma il prodotto dell'ideologia lavorista che satura l'*habitus* dei soggetti. Per un’assurda circostanza nella nostra società, le tipologie di lavori che sono fattualmente più importanti nella nostra società – quali, a titolo esemplificativo, la raccolta dei rifiuti, l’insegnamento e l’assistenza sociale – sono molto meno pagati di lavori ad altissimo impatto distruttivo per la società quali i combustibili fossili, o lavori di scarso impatto sociale quali le pubbliche relazioni (Graeber & Frank, 2014; Hester & Stronge, 2025). Il lavoro retribuito continua, in generale, ad essere maggiormente valorizzato rispetto a quello domestico e di cura, così come tutte quelle attività invisibili – o informali – che sostengono quotidianamente la riproduzione sociale. La teoria *post-work* interviene proprio su questo piano, mettendo in discussione i criteri attraverso cui la società attribuisce valore al lavoro e portando alla luce le disuguaglianze strutturali che ne derivano. Assumendo la prospettiva post-lavorista come metodo utopico diventa possibile interrogarsi su quali forme di lavoro siano effettivamente necessarie, quali si desideri realmente svolgere e quali, al contrario, risultino dannose o prive di utilità sociale e, pertanto, dovrebbero essere trasformate, automatizzate o abbandonate. Questo spostamento di sguardo conduce inevitabilmente a una riflessione sulle modalità di remunerazione, sulle condizioni di lavoro e sulla distribuzione del valore (Hester & Stronge, 2025). Ci si può allora chiedere se gli operatori sanitari e sociali siano adeguatamente retribuiti, se abbia senso mantenere occupazioni create esclusivamente per soddisfare i bisogni di un’élite, o ancora se l’attività di cura e crescita dei figli non debba essere considerata socialmente rilevante quanto altre mansioni. In questa prospettiva la

riduzione del lavoro – anche attraverso una sua più equa redistribuzione – non riguarda soltanto la quantità di tempo lavorato, ma coinvolge una riflessione più ampia su quali attività debbano essere svolte e con quali finalità. Il dibattito *post-work* riapre così una questione che appare oggi particolarmente urgente, sia alla luce delle potenzialità offerte dallo sviluppo tecnologico, che rende possibile l'automazione di molte mansioni indesiderate, sia in relazione alla crisi climatica, che impone l'abbandono di interi settori produttivi incompatibili con un modello sostenibile (*ivi*). La questione della rivalutazione del lavoro assume inoltre una valenza immediatamente politica e pratica. I lavoratori non dovrebbero essere chiamati ad accettare il proprio impiego come un valore in sé, ma dovrebbero poterlo valutare in base al tempo di vita che esso sottrae e al contributo reale che offre alla collettività. Esistono senza dubbio attività necessarie – dalla sanità all'istruzione, dalla produzione alimentare alla gestione delle infrastrutture – così come esiste un ampio insieme di lavori legati alla cultura, alla creatività e al tempo libero che contribuiscono al benessere collettivo. Tuttavia, ciò che la prospettiva *post-work* mette in discussione è l'idea che ogni forma di lavoro debba essere legittimata in quanto tale, indipendentemente dal suo valore sociale, umano o ambientale. È proprio per questo motivo che la questione del valore attribuito al lavoro assume un ruolo centrale. Non si tratta soltanto di stabilire quanto un'attività debba essere retribuita, ma anche di interrogarsi su quanta parte delle nostre energie, del nostro tempo e della nostra vita essa debba legittimamente assorbire. Tale orientamento invita così a sottrarre questa valutazione alla sola logica del mercato, con l'obiettivo di riportarla sul terreno della decisione politica e collettiva, intesa qui come esercizio di utopia concreta (Bloch, 1959). In questo senso, la domanda apparentemente semplice ma radicale «perché lavoriamo?» diventa uno strumento critico capace di aprire lo spazio per risposte argomentate e per trasformazioni concrete dell'organizzazione sociale. Ripensare il valore del lavoro può avvenire a partire da diversi criteri. Tra questi rientrano, ad esempio, l'esperienza soggettiva dei lavoratori e il significato che essi attribuiscono alla propria attività; le condizioni oggettive in cui il lavoro viene svolto; la funzione sociale del lavoro stesso, ovvero a quali fini esso sia orientato; e infine il suo contributo al raggiungimento di obiettivi collettivi condivisi (*ivi*). L'elaborazione di un quadro più esplicito di ciò che può essere considerato "buon lavoro" permetterebbe non solo di valutare criticamente le occupazioni esistenti, ma anche di ridurre la distanza tra lavoro e attività liberamente scelte. In questa prospettiva, il lavoro cesserebbe di essere vissuto come un peso inevitabile, e assumerebbe piuttosto il carattere di una delle molte dimensioni dell'esistenza, divenendo così compatibile con il benessere individuale e con la realizzazione personale. Il tema della valutazione del lavoro riconduce, in tal modo, a una questione più ampia, riguardane il significato stesso della rivendicazione di tempo per ciò che si vuole fare. Se da un lato essa può essere intesa come una semplice richiesta di tempo libero (teoria politica), dall'altro rinvia a una concezione più profonda e politica della libertà, intesa come capacità collettiva di orientare le proprie attività secondo fini condivisi e consapevoli. In questo senso, il tempo liberato dal lavoro non è soltanto tempo "vuoto", ma uno spazio potenzialmente carico di progettualità sociale (*ivi*). Questa critica

alla moralizzazione del lavoro trova una formulazione particolarmente lucida già alla fine dell'Ottocento nel celebre scritto di Paul Lafargue, *Il diritto all'ozio* (1883). In aperta polemica con l'etica produttivista del capitalismo industriale – ma anche con alcune derive del socialismo dell'epoca – Lafargue denuncia l'interiorizzazione del "dogma del lavoro" come uno dei principali strumenti di sottomissione delle classi lavoratrici. Sotto la lente della tassonomia adottata, tale sacralizzazione costituisce il nucleo dell'ideologia che modella l'*habitus* dei lavoratori, impedendo loro di scorgere il non-ancora delle possibilità offerte dal progresso tecnico (Bloch, 1959). Il bersaglio polemico di Lafargue non è l'attività in quanto tale, ma l'idea che il lavoro debba occupare la totalità dell'esistenza umana e costituirne il principale fondamento etico. La sua rivendicazione del "diritto alla pigrizia" non va dunque intesa come apologia dell'inazione, bensì come critica radicale a un ordine sociale che trasforma la produttività in valore assoluto e condanna ogni forma di inattività come colpa. L'ozio, al contrario, rappresenta per l'autore una condizione necessaria per il pieno sviluppo dell'individuo, per la sua creatività, la vita intellettuale e il godimento pieno e consapevole dell'esistenza. Il tempo sottratto al lavoro non viene concepito come tempo vuoto, bensì come spazio potenziale di autonomia, in cui l'individuo può finalmente sottrarsi all'imperativo della produttività e riappropriarsi della propria esistenza. In questa prospettiva, la pigrizia – lungi dall'essere un vizio – assume una valenza critica e politica. Essa diventa il rifiuto consapevole di un ordine che misura il valore degli individui esclusivamente in base alla loro utilità economica. Come osserva Devon Price, l'idea stessa di pigrizia costituisce in larga misura una costruzione sociale: ciò che viene definito come "pigrizia" è spesso il risultato di condizioni materiali, di affaticamento, di sovraccarico o di una distribuzione diseguale delle responsabilità. In questo senso, l'accusa di pigrizia funziona come uno strumento normativo, volto a legittimare l'obbligo alla prestazione continua e a colpevolizzare chi non riesce o non intende conformarsi ai ritmi imposti dalla produttività (Price, 2021). Anche la tradizione religiosa, frequentemente richiamata a sostegno di una morale del lavoro, presenta in realtà un'ambiguità di fondo. La condanna della pigrizia, infatti, non riguarda originariamente l'assenza di attività in quanto tale, ma piuttosto il rifiuto di aderire a un ordine superiore di senso. La successiva assimilazione della pigrizia a un peccato capitale ha contribuito a consolidare una lettura moralizzante del non-lavoro, che nel tempo è stata interiorizzata come dovere sociale alla produttività. In questa chiave, il tempo liberato non è tempo vuoto, ma uno spazio potenziale di autodeterminazione. È proprio qui che la critica *post-work* incontra il tema della libertà: non come semplice assenza di obblighi (libertà negativa), ma come possibilità concreta di orientare le proprie energie verso attività scelte, configurandosi come una vera e propria utopia concreta. Queste tematiche hanno trovato spazio all'interno del variegato panorama dei post-lavoristi, le cui proposte, seppur differenti, si rafforzano in qualche modo reciprocamente. La riduzione del tempo di lavoro, ad esempio, può essere perseguita attraverso una sua redistribuzione più equa tra la popolazione, oppure tramite una riconsiderazione di quelle attività che potrebbero essere automatizzate o che non dovrebbero essere svolte affatto. Allo stesso tempo, la ridefinizione di ciò che è socialmente necessario consente di

distinguere tra lavori utili e lavori dannosi, tra attività desiderabili e attività intrinsecamente faticose o prive di senso (Hester & Stronge, 2025). Una volta ridotto l'orario di lavoro per alcuni, diventa inoltre possibile redistribuire le mansioni di tutti, aprendo spazi per una riorganizzazione più equa dell'impegno lavorativo complessivo. Parallelamente, una diminuzione generalizzata del tempo di lavoro renderebbe anche possibile una diversa valorizzazione di alcune attività, che potrebbero essere vissute con maggiore soddisfazione se non gravate dall'obbligo e dalla pressione della produttività. In questo quadro, persino lavori oggi percepiti come onerosi – come l'insegnamento o la cura – potrebbero acquisire un significato differente, divenendo espressione di una scelta e non di una necessità. Nel complesso, la prospettiva *post-work* non si limita a rivendicare meno lavoro, ma propone una riorganizzazione profonda del rapporto tra tempo, valore e attività umana, orientata a restituire centralità all'autonomia individuale e alla dimensione collettiva del vivere sociale. Riduzione, redistribuzione e rivalutazione non sono delle strategie che vanno interpretate in modo isolato l'una dall'altra, ma che devono anzi agire in sinergia e in modo interconnesso. D'altronde:

> la riduzione del tempo di lavoro apre la possibilità una sua redistribuzione più equa; la redistribuzione, a sua volta, rende possibile una diversa valutazione delle attività svolte; infine, la rivalutazione del lavoro consente di comprendere quali forme di attività meritino di essere mantenute, [quali] trasformate e [quali] superate (*ivi,* p. 14).

È, ovviamente, difficile che questi aspetti vengano articolati in modo sistematico e organico all'interno di tutti i contributi *post-work*, sebbene, come anticipato, sia questo l'orizzonte concettuale all'interno del quale si esplicano. Dobbiamo dunque intendere questo orientamento non come «un corpus teorico unitario», ma come un «insieme eterogeneo di prospettive che affrontano la trasformazione del lavoro da angolazioni differenti» (*ibidem*). Gli autori, a tal proposito, parlano di «famiglia di somiglianze», nelle quali alcune intuizioni vengono condivise mentre altre sono diversificate sulla base, ovviamente, delle sensibilità e delle volontà di ciascun autore. La riflessione che, indubbiamente, funge da collante fra esse è la messa in discussione della centralità del lavoro salariato all'interno della società contemporanea, e come esso non sia più idoneo per rappresentare la principale fonte di integrazione sociale, identità e benessere (*ivi*). Non un paradigma chiuso, dunque, ma un campo teorico aperto che utilizza l'utopia come metodo per interrogare il presente a partire dalle sue contraddizioni e di aprire lo spazio del possibile**.** È precisamente su questo terreno che il *post-work* si presta a essere letto come una forma di utopia critica. Non un'utopia intesa come progetto irrealizzabile o come modello normativo rigido, bensì come strumento analitico capace di interrogare il presente a partire dalle sue contraddizioni e di aprire lo spazio del possibile. In questa prospettiva, l'utopia non coincide con la previsione di un futuro determinato, ma con un metodo di indagine che consente di mettere in discussione ciò che viene presentato come inevitabile, naturale o privo di alternative. È in questo senso che la riflessione *post-work* si inserisce pienamente all'interno di una più ampia tradizione di pensiero utopico, il quale dalla critica dell'esistente trae la propria forza propulsiva. Come emergerà più chiaramente nel confronto con le teorie della libertà nel capitalismo, il nodo centrale non

è soltanto la quantità di lavoro svolto, ma il modo in cui il lavoro struttura l'esperienza sociale nel suo complesso. Il lavoro salariato, infatti, non rappresenta soltanto una fonte di reddito, ma un dispositivo attraverso cui si esercita il comando, si organizza il tempo, si definiscono i confini tra attività legittime e illegittime, tra ciò che conta e ciò che resta invisibile. Essa è la caratteristica principale, il valore fondante del capitalismo, il quale tuttavia, come evidenziato da Olin Wright (2020), ostacola in modo significativo questo ideale al posto di realizzarlo compiutamente. Secondo Wright questo accade per due ragioni e in due distinte modalità: la prima è che «le relazioni di dominio all'interno dei luoghi di lavoro costituiscono una restrizione pervasiva all'autonomia individuale e all'autodeterminazione» (p. 70). All'interno delle imprese, infatti, i proprietari sono totalmente legittimati a decidere delle azioni dei propri dipendenti, i quali dovranno eseguire ciò che gli è stato comandato. Sebbene talvolta possa accadere che il lavoratore possa avere un margine di autonomia, quest'ultimo non solo sarà parziale, ma soprattutto difficile a trovarsi. Nella stragrande maggioranza dei casi, infatti, autonomia e libertà sono totalmente limitate, generando quella che la critica al capitalismo definisce come alienazione (*ivi*). E se a tale critica i sostenitori del capitalismo sostengono che ognuno è libero di lasciare il proprio posto di lavoro, tale libertà è del tutto apparente, essendo l'intera società basata, come è stato visto precedentemente, attorno al lavoro salariato. Il secondo modo in cui il capitalismo vincola la libertà individuale è la «massiccia disuguaglianza di ricchezza e di reddito che esso genera» (*ivi,* p. 71). Come evidenziato da Van Parijs, la libertà garantita dal capitalismo è prevalentemente una *libertà formale* o *negativa*, ossia la semplice assenza di coercizioni dirette, che tuttavia non tiene conto delle condizioni materiali necessarie affinché una scelta possa dirsi realmente praticabile. Un individuo può essere formalmente libero di rifiutare un'occupazione o di abbandonare il proprio impiego, senza che ciò implichi, però, una libertà effettiva, essendo la sua sopravvivenza e l'accesso ai beni fondamentali vincolati alla partecipazione al mercato del lavoro. La libertà reale, dunque, non coincide con la mera possibilità giuridica di scegliere, ma richiede il possesso di risorse sufficienti a trasformare le preferenze in azioni concrete, collocando la critica al lavoro salariato non solo sul piano dell'eguaglianza, ma su quello più profondo dell'autonomia individuale (Van Parijs, 1995). Una *libertà reale* che consiste «nell'effettiva capacità degli individui di agire secondo i loro piani di vita, di essere in grado di compiere realmente le scelte che li riguardano» (Wright, 202, p. 71). Srnicek e Williams prendono tuttavia le distanze da questa riflessione, ritenendo che la libertà sia un costrutto sociale, non naturale. Essa è, secondo la loro visione, una conquista di tipo collettivo che rende possibile lo sviluppo dell'intera umanità. La concezione di prosperità dei due autori coincide con quella proposta da Wright (2020), secondo cui

> L'idea di prosperità non include soltanto lo sviluppo dell'intelletto umano e delle capacità sociali e psicologiche durante l'infanzia, ma anche la continua opportunità di esercitare ulteriormente tali abilità, e di svilupparne di nuove qualora le circostanze di vita lo richiedano (pp. 47-48)

Se essere liberi significa avere maggiori libertà di azione, ciò deriva da una sorta di "ricetta della libertà". Gli ingredienti di quest'ultima, secondo i due autori, sono

l'espansione delle risorse sociali, la disponibilità da parte di tutti dei beni di prima necessità e lo sviluppo – in senso collettivo – di nuove capacità tecnologiche. Alla nozione di «libertà negativa» proposta dal capitalismo, ovvero «la libertà del singolo da interferenze arbitrarie provenienti da altri individui, collettivi e istituzioni (fondamentalmente, lo Stato)», Srnicek e Williams contrappongo la *libertà sintetica:*

> Mentre la libertà negativa garantisce un diritto formale alla non interferenza, la libertà sintetica riconosce che un diritto formale non accompagnato da una capacità materiale è del tutto inutile.49 In un regime democratico, per esempio, siamo tutti formalmente liberi di candidarci a ricoprire una carica politica: ma senza le risorse finanziarie e sociali per condurre una campagna elettorale, questa è una libertà inutile. Allo stesso modo, siamo tutti liberi di rifiutare un lavoro: ma in pratica, la maggior parte di noi è fondamentalmente costretta ad accettare qualsiasi impiego ci venga somministrato. In entrambi i casi diverse opzioni sono teoricamente disponibili, ma a livello pratico la maggior parte di queste sono inattuabili, il che rivela l'importanza di disporre dei mezzi per realizzare e mettere in pratica un diritto formale.

Una libertà, dunque, che secondo il Marx ed Engels dell'*Ideologia tedesca* (1932) è possibile soltanto in un mondo reale tramite mezzi reali, che possano realmente liberare la nostra capacità di agire. Consentire all'intera umanità di prosperare ed espandere il proprio orizzonte collettivo (Srnicek & Williams, 2018, p. 120) significa dunque transitare dall'ideologia del capitale alla prospettiva dell'utopia come metodo. Per far sì che tale libertà sintetica possa manifestarsi, è anzitutto necessario che tutti possano avere accesso alle «risorse-base necessarie a condurre una vita soddisfacente: reddito, tempo, salute e educazione» (*ivi,* p. 121). Senza di esse – ammoniscono gli autori – si ritornerebbe all'attuale libertà formale, sulla quale si basa l'attuale disuguaglianza globale, la quale è «un'enorme disparità di libertà» (*ibidem*). La disparità nel tempo che ciascuno di noi ha a disposizione, nell'accesso a prestazioni sanitarie di qualità, a reddito ed eduzione è, di fatto, una privazione sostanziale di libertà. Per tale ragione, per Srnicek e Williams, la via socialdemocratica non è più realmente percorribile, proprio perché non tiene conto del tempo e del denaro. L'unica modalità attraverso cui potrà realizzarsi la libertà sintetica è, dunque, quella del *reddito di base universale*:

> Una misura del genere non solo fornirebbe ai cittadini le risorse necessarie a sopravvivere sotto il capitalismo, ma produrrebbe anche un aumento del tempo libero e ci darebbe dunque la possibilità di scegliere cosa fare delle nostre vite: potremmo sperimentare, portare avanti esistenze non convenzionali, scegliere liberamente di sviluppare le nostre inclinazioni culturali, intellettuali e fisiche, piuttosto che essere costretti a lavorare per sopravvivere (*ibidem*).

Menzionare questo strumento ci consente di entrare nel vivo di quelle che sono le tre principali istanze programmatiche avanzate dagli autori *post-work*:

1. Settimana lavorativa corta
2. Reddito di base universale
3. Produzione automatizzata (l'impiego di tecnologie volte ad accrescere la produttività con l'obiettivo di ridurre il fabbisogno di lavoro umano salariato)

Questi tre fattori sono, in qualche modo, presenti in quasi tutte le proposte post-lavoriste, sebbene, come a ben guardare hanno evidenziato Hester e Stronge (2025), per un certo verso restrittive, considerando che tali teorie sono molto più variegate di quanto queste tre *policies* suggeriscono. Di seguito verranno analizzate tante queste singole istanze quanto i differenti contributi al dibattito il quale, come vedremo, ci condurrà ad esplorare le utopie *post-work*, quelle di maggiore interesse per questa analisi.

3.7.3 Settimana lavorativa corta[24]

Per quanto concerne il tema della settimana lavorativa corta – uno dei pilastri del dibattito post lavorista – esso è oramai un tema caldo e presente nelle agende politiche di tantissimi paesi, quali la Norvegia, la Spagna, il Galles, la Scozia e la Nuova Zelanda, oltre che in consessi quali il *World economic forum* (Hester & Stronge, 2025). Al di là del dibattito pubblico, sono moltissimi i privati che hanno deciso di intraprenderne la sperimentazione, e non è un caso che autori quali Helen Hester e Will Stronge, assieme all'*Autonomy institute,* siano stati capofila di un progetto nel Regno Unito che coinvolto ben 61 aziende. Questa progressiva sensibilizzazione in tema di riduzione degli orari di lavoro è stata indubbiamente accelerata dalla pandemia di Covid-19 e della relativa risposta da parte delle aziende, le quali hanno introdotto specifici programmi di congedo e un passaggio totale allo *smart working* (*ivi*). La questione del tempo di lavoro è estremamente centrale all'interno del dibattito *post-work.* Ciò che a prima vista potrebbe apparire come un concetto intuitivo e neutro – ossia la quantità di ore dedicate all'attività lavorativa – rivela, se interrogato più a fondo, implicazioni di vasta portata per la comprensione delle dinamiche sociali contemporanee. Una prospettiva *post-work* invita infatti a porre due interrogativi fondamentali: quanta parte del nostro tempo può essere legittimamente considerata libera? E, parallelamente, quanta parte di esso è invece assorbita dal lavoro? Entrambe le domande presuppongono una preliminare chiarificazione concettuale di ciò che intendiamo per lavoro e per tempo libero (*ivi*). Nel quadro teorico proposto da Hester e Stronge, il lavoro viene definito come l'insieme delle attività orientate a uno scopo, retribuite o meno, che costituiscono un mezzo per raggiungere un fine esterno piuttosto che un fine in sé. Tale definizione si fonda su un elemento cruciale: il lavoro è inteso come attività svolta in condizioni di relativa non-libertà, ovvero come qualcosa che gli individui sono in qualche misura costretti a compiere. Questa costrizione può derivare tanto da necessità biologiche di sopravvivenza e riproduzione quanto da imperativi sociali, aspetti che non vanno considerati come

[24] Sotto il profilo metodologico, è necessario operare una distinzione fondamentale alla luce della Macro-classificazione proposta (cfr. Tabella 1). Se considerate isolatamente, istanze quali la settimana lavorativa corta o il reddito di base universale potrebbero essere ascritte alla categoria della teoria politica o economica, in quanto modelli di amministrazione del reale. Tuttavia, all'interno della cornice del *post-work*, esse mutano di segno: non vengono indagate come meri correttivi tecnici, ma come dispositivi di utopia come metodo. La loro funzione non è quella di ottimizzare il sistema vigente, ma di agire come vettori di utopia concreta (Bloch, 1959) finalizzati a scardinare l'ideologia lavorista e ad aprire lo spazio del possibile attraverso la riappropriazione del tempo e della sussistenza. Tale analisi prepara il terreno per la micro-tassonomia delle utopie contemporanee che verrà operata nel Capitolo IV.

separati ma quanto, piuttosto, come reciprocamente intrecciati. Nel capitalismo, tale condizione di non-libertà è ulteriormente rafforzata da ciò che Marx ha definito come *coercizione muta* del sistema economico, ossia una forma impersonale di dominio che tende a imporre attività lavorative «su tutti e ovunque» (*ivi,* p.18). Ne consegue che, nella misura in cui un'attività può essere qualificata come lavoro, essa si configura come intrinsecamente non-libera e, pertanto, socialmente problematica. Secondo tale prospettiva il lavoro non è un semplice fatto individuale, bensì un problema politico e collettivo. Sebbene tale concezione non esaurisca l'intero spettro delle definizioni possibili, essa permette di affrontare il lavoro nella sua forma più immediatamente riconoscibile: l'occupazione salariata. Un impiego può essere descritto come un accordo attraverso il quale gli individui vendono il proprio tempo, le proprie competenze e le proprie energie a un soggetto terzo. Più precisamente, si tratta di un rapporto contrattuale in cui, pur mantenendo formalmente la proprietà di sé, il lavoratore concede a un'organizzazione il controllo su una porzione della propria esistenza affinché essa venga utilizzata per fini stabiliti da altri. Non a caso l'economia *mainstream* definisce il lavoro come una 'disutilità': un sacrificio compiuto in cambio di un beneficio economico. Tale rappresentazione coincide con il senso comune: si lavora per vivere, non si vive per lavorare (*ivi*). Il lavoro appare dunque, in primo luogo, come un mezzo per ottenere risorse necessarie alla sopravvivenza e, solo secondariamente, per accedere a margini di libertà residuali. In una formulazione che gli autori definiscono particolarmente efficace, Marx osservava nei *Grundrisse* (1939) che, di fatto, ogni economia si riduce in ultima istanza a un'economia del tempo, evidenziando come tanto le politiche del mercato del lavoro quanto l'esperienza quotidiana dell'occupazione siano, in ultima analisi, «modalità di prescrizione sociale dell'uso del tempo» (*ivi*, p.19). Analizzare la distribuzione del tempo libero e del tempo non-libero diventa allora uno strumento privilegiato per valutare criticamente l'organizzazione della società e per immaginare alternative future. A questo nodo teorico – nel quale il tempo emerge come categoria decisiva per comprendere l'organizzazione sociale – si innesta una tradizione di riflessione che, ben prima dell'attuale dibattito *post-work*, aveva colto il potenziale di rovesciamento implicito nello sviluppo tecnologico. Nel dibattito sulla transizione verso l'economia informazionale, un passaggio teorico decisivo è rappresentato dalle riflessioni di Herbert Marcuse (1955/1966). Come ricorda Jeremy Rifkin, Marcuse aveva già intravisto come l'automazione potesse rendere «possibile il ribaltamento del rapporto tra tempo libero e tempo di lavoro», aprendo la strada a «una radicale transvalutazione dei valori e una modalità di esistenza incompatibile con la cultura tradizionale», contro cui la società industriale avanzata si sarebbe trovata «in mobilitazione permanente» (Rifkin, 1997, p. 353). In questa prospettiva, la riduzione dell'orario lavorativo non costituisce soltanto un correttivo tecnico dell'organizzazione produttiva, ma assume un significato eminentemente antropologico e politico: «poiché la durata della giornata lavorativa è in se stessa uno dei principali fattori di repressione imposti dal principio della realtà sul principio del piacere, la riduzione della parte di giornata dedicata al lavoro è il più importante prerequisito per il raggiungimento della libertà» (*ibidem*). Rifkin inserisce tali

intuizioni all'interno di una più ampia genealogia dell'utopismo tecnologico, richiamando le posizioni di Yoneji Masuda – che verrà analizzato nei paragrafi successivi – e la sua idea di una futura «Computopia», nella quale il «tempo libero» sostituirebbe l'«accumulazione materiale» quale valore fondante della convivenza sociale (*ibidem*). In questo scenario, il passaggio dalla centralità dei beni materiali alla centralità del tempo segnerebbe una svolta evolutiva: il «valore temporale», inteso come possibilità di autodeterminazione e di soddisfazione di bisogni intellettuali e relazionali, verrebbe a collocarsi a un livello più elevato rispetto al mero soddisfacimento di bisogni fisiologici (*ibidem*). La rivoluzione informatica, diversamente da quella industriale, non prometterebbe dunque soltanto un incremento quantitativo della produzione, ma un ampliamento qualitativo dello spazio di libertà individuale. Tuttavia, la dinamica storica effettivamente osservabile sembra contraddire questa traiettoria emancipativa. Se nelle prime due rivoluzioni industriali l'aumento della produttività fu progressivamente compensato da una riduzione dell'orario di lavoro – da 80 a 60 ore settimanali nel XIX secolo e da 60 a 40 nel corso del XX – nella fase inaugurata dall'informatizzazione si registra una tendenza opposta (*ivi*, pp. 354-355). Nonostante la produttività sia più che raddoppiata nel secondo dopoguerra, negli Stati Uniti il tempo medio lavorato è aumentato, con una crescita di circa 163 ore annue e una contrazione significativa delle ferie retribuite. Ne deriva un paradosso strutturale: la rivoluzione tecnologica, che «garantisce virtualmente più produzione con meno lavoro umano», produce simultaneamente un ampliamento del tempo libero forzato per chi viene espulso dal mercato del lavoro e un'intensificazione dei ritmi per chi rimane occupato. Rifkin evidenzia come tale configurazione non sia il risultato inevitabile della tecnologia, bensì l'esito di scelte istituzionali e organizzative (*ivi*, p. 353). Le imprese, potendo contare su innovazioni *time- and labor-saving*, tendono a ridurre l'organico e a compensare con straordinari, preferendo una forza lavoro più ristretta e più intensamente impiegata piuttosto che una redistribuzione collettiva delle ore lavorative. Da qui l'interrogativo – che attraversa l'intera teoria *post-work* contemporanea – circa l'opportunità di una riduzione generalizzata dell'orario per riallineare il fabbisogno di lavoro alla superiore capacità produttiva del capitale tecnologico. La questione si ripropone nei termini già delineati da Marcuse: disoccupazione di massa o redistribuzione del tempo di lavoro? Senza un intervento volto a riequilibrare la distribuzione delle ore, avverte Rifkin, si rischia di ampliare l'area della marginalità sociale e della dipendenza da sussidi pubblici. L'alternativa tra «disoccupazione o tempo libero» non rappresenta dunque un mero dilemma tecnico, ma un punto di snodo decisivo che investe il modo in cui le società contemporanee concepiscono il lavoro, la libertà e il valore stesso del tempo (*ivi,* p. 354). Numerose evidenze empiriche concorrono a problematizzare il nesso tra lavoro e libertà, mostrando quanto l'adesione all'occupazione sia spesso meno una scelta e più una necessità socialmente prodotta. Un sondaggio condotto nel Regno Unito nel 2017, ad esempio, rileva che oltre il 70% degli intervistati avrebbe accettato di non lavorare più in cambio di una somma ritenuta sufficiente, mentre soltanto una minoranza dichiarava che nessuna cifra sarebbe stata adeguata a rinunciare definitivamente al lavoro (YouGov,

2017).[25] In filigrana, tali dati suggeriscono che l'attaccamento al lavoro non costituisce un valore universale: laddove fossero garantite condizioni materiali di stabilità, una quota significativa di persone sceglierebbe di abbandonare l'occupazione o di ridimensionarne drasticamente il ruolo nella propria esistenza (Hester & Stronge, 2025). Fenomeni come il cosiddetto *male flight from work* negli Stati Uniti – ossia l'uscita progressiva dal mercato del lavoro da parte di uomini in età lavorativa – vanno letti in continuità con questa indicazione. L'occupazione non appare come un'attrattiva intrinseca, ma come una pratica frequentemente accettata in mancanza di alternative realistiche (*ivi*). Se si assume questo punto di vista appare con chiarezza come l'idea del lavoro quale libera scelta sia profondamente ideologica, oltre che empiricamente fragile. La retorica liberale del contratto tra soggetti formalmente uguali tende, infatti, a occultare la struttura ontologicamente asimmetrica del rapporto di lavoro. Per la maggior parte delle persone, rifiutare un impiego non è un'opzione concretamente praticabile, poiché la riproduzione materiale dipende inevitabilmente dall'accesso al salario. È in questo passaggio – dall'astratta uguaglianza giuridica alla concreta esperienza dell'occupazione – che si colloca la frattura descritta da Marx con l'immagine dell'accesso all' 'abitazione nascosta della produzione': uno spazio in cui il lavoratore cede il controllo del proprio tempo e della propria attività, entrando in un dispositivo regolato da gerarchie, sorveglianza e disciplina. In tale cornice, la descrizione di Elizabeth Anderson del luogo di lavoro come forma di "governo privato" chiarisce ulteriormente, secondo i due autori, la natura politica dell'esperienza occupazionale (*ivi*). Anche senza assumere sempre i tratti più estremi della dominazione, la struttura giuridica e organizzativa dell'impresa capitalistica rende possibile un esercizio potenzialmente pervasivo del potere manageriale: il lavoro salariato, lungi dall'essere semplicemente un ambito di cooperazione produttiva, può configurarsi come un regime di controllo che agisce sui comportamenti, sui ritmi e sulle micro-temporalità quotidiane. Le pratiche di monitoraggio digitale e di intensificazione produttiva, rese esemplari dal caso dei centri logistici di Amazon, mostrano fino a che punto la razionalità competitiva orientata al profitto possa tradursi in una sistematica contrazione degli spazi di autonomia dei lavoratori. Ne deriva un punto teorico cruciale per l'impianto *post-work*: il lavoro salariato appare meno come strumento di autorealizzazione e più come un ambito strutturalmente segnato dalla non-libertà, in cui la maggior parte delle persone è chiamata a perseguire fini stabiliti da altri e, non di rado, a contribuire a progetti socialmente ambivalenti o persino dannosi (*ivi*). È proprio su questa base che si fonda l'argomento centrale del *post-work*: se l'occupazione è un dispositivo di eterodirezione e di cattura del tempo, allora la ricerca di una società più libera non può limitarsi a "migliorare" il lavoro, ma deve anche ridurne il peso complessivo nella vita delle persone. A tale tesi viene spesso contrapposta l'obiezione secondo cui l'occupazione fornirebbe benefici significativi, quali socialità, senso di scopo, apprendimento, cooperazione (*ivi*). Tali elementi, tuttavia, non sono appannaggio

[25] Secondo l'indagine del 2017, il 45% dei lavoratori britannici dichiarava che andrebbe immediatamente in pensione se disponesse di un milione di sterline.

esclusivo dell'impiego salariato: possono emergere in forme di attività non mercificate, volontarie, comunitarie o creative. Inoltre, focalizzarsi sugli aspetti gratificanti dell'esperienza lavorativa, comporta il rischio di oscurare il contesto più ampio di disuguaglianze e finalità eterodirette che attraversa l'organizzazione del lavoro salariato e dei suoi effetti sociali (*ivi*). Un ulteriore linea di problematizzazione riguarda la trasformazione del lavoro nell'epoca della precarietà. La progressiva erosione dell'occupazione stabile ha prodotto un universo di lavori intermittenti, temporanei e scarsamente tutelati che Guy Standing (2011) ha concettualizzato come *precariato*. In tale contesto, la dominazione non si esercita soltanto tramite orari lunghi e rigidi, ma anche attraverso l'imprevedibilità e la frammentazione dell'esistenza. La flessibilità, lungi dall'essere simmetrica, tende a operare soprattutto a vantaggio dell'impresa, mentre per i lavoratori si traduce in disponibilità permanente, incertezza e perdita di controllo sul proprio tempo, come peraltro è stato precedentemente analizzato. Mary L. Gray ha definito questo processo come *taskification.* In un intervento pubblicato sul *Los Angeles Times* nel 2016, l'antropologa americana definisce questo processo come progressiva scomposizione delle attività lavorative in unità minime, discrete e facilmente distribuibili tramite piattaforme online. La Gray continua descrivendo l'emergere di una vera e propria «*global digital assembly line*», ossia una catena di montaggio digitale globale nella quale migliaia di lavoratori svolgono, dietro le quinte, micro-compiti indispensabili al funzionamento quotidiano di Internet (dall'etichettatura di immagini alla verifica di contenuti, dalla moderazione di post alla validazione di dati). Secondo l'autrice, le imprese possono oggi «*taskify everything*», trasformando attività tradizionalmente affidate a lavoratori dipendenti o a collaboratori stabili in una serie di operazioni frammentate e precarizzate, pubblicate sul web e assegnate *on-demand* a una forza lavoro globale. Questa dinamica rappresenta, nelle parole di Gray, un «*radical shift in how we define employment itself*», poiché i soggetti che svolgono tali mansioni non sono né lavoratori subordinati né veri e propri *freelance*, ma piuttosto "utenti" di piattaforme digitali che distribuiscono compiti pre-prezzati come kit da assemblare. Il risultato è una profonda riconfigurazione del rapporto tra lavoro e salario: la logica della *taskification* frammenta i lavori in singoli incarichi esternalizzati e smantella i redditi in micropagamenti, sostituendo il contratto di lavoro con accordi di servizio regolati unicamente dai *Terms of Service*. In questa prospettiva, secondo l'autrice, la questione non è tanto l'automazione futura, quanto l'«*Uber-izing of human labor*», cioè la trasformazione immediata del lavoro umano in una sequenza di prestazioni episodiche, prive di tutele e sganciate da qualsiasi forma di stabilità occupazionale (Gray, 2016). Tale processo rende evidente come la piattaformizzazione non elimini il lavoro umano, ma lo riorganizzi secondo criteri di estrema flessibilità e invisibilità, ridefinendo alla radice le categorie tradizionali di occupazione, professionalità e diritti. La logica «*on demand*» produce così una temporalità sospesa: il tempo non lavorato non coincide più con tempo libero, ma con attesa, ricerca, preparazione del prossimo ingaggio (Hester & Stronge, p. 27). In definitiva, l'analisi del tempo di lavoro consente di cogliere con particolare chiarezza la natura politica del progetto *post-work*. Ridurre il lavoro non significa soltanto

migliorare le condizioni occupazionali esistenti, ma ridefinire i confini tra necessità e libertà, tra tempo imposto e tempo scelto, tra attività obbligate e possibilità di autodeterminazione. Interrogare criticamente la distribuzione sociale del tempo diventa pertanto un passaggio essenziale per immaginare forme di vita meno dominate dalla logica produttivista. Oggi il lavoro «è stato disseminato in tutti gli aspetti della vita sociale, finendo per inghiottire spazio e tempo, riempendo ogni rimasuglio della società civile per arrivare a colonizzare i mondi della vita» (Aronowitz, 1994, p. 58). Sotto questo profilo, la colonizzazione temporale agisce come il braccio operativo dell'ideologia lavorista, rendendo l'*habitus* produttivista una condizione pervasiva e apparentemente ineludibile. Un altro aspetto che è necessario porre in evidenza è il rifiuto di circoscrivere il lavoro alla sola occupazione retribuita. Se è vero che la teoria *post-work* individua con prontezza le disuguaglianze strutturali e la sgradevolezza esperienziale che caratterizzano molta parte del lavoro pagato, essa non si ferma ai confini dell'impresa *tout court*. Al contrario, invita a considerare come la società contemporanea sia organizzata attorno a un ecosistema di attività non retribuite che risultano funzionali al mercato del lavoro e alle organizzazioni economiche, sottraendo tempo, energie e capacità di autodeterminazione. In questa direzione si colloca il concetto di *shadow work* elaborato da Ivan Illich (1981), ossia quella tipologia di lavoro non retribuito proprio dell'economia industriale. Il concetto è stato poi successivamente ripreso da Craig Lambert (2015) in termini maggiormente operativi, interpretandolo come l'insieme di tutti quei compiti non pagati che vengono svolti per conto di imprese e istituzioni. Un esempio paradigmatico è il *self-checkout*. Operazioni che un tempo erano integrate nel "classico" lavoro salariato – scannerizzare, imbustare, completare una transazione – vengono trasferite a carico del consumatore, il quale le esegue senza percepire alcuna remunerazione essendo la *conditio sine qua non* per poter aver accesso al servizio. In tal senso, lo *shadow work* deve essere interpretare come un dispositivo di riorganizzazione della produzione e dei costi: spostando attività necessarie al di fuori del perimetro contrattuale, le ridistribuisce su soggetti che non vengono riconosciuti come lavoratori (Hester & Stronge, 2025). Tra le forme più rilevanti di lavoro d'ombra rientra senza dubbio l'insieme delle attività domestiche e di cura svolte all'interno delle famiglie. Si tratta di un lavoro fondamentale, perché garantisce la riproduzione quotidiana delle persone e, di conseguenza, la loro disponibilità a partecipare al mercato del lavoro. Eppure, nonostante la sua centralità, esso rimane in larga parte invisibile e non riconosciuto. L'organizzazione attuale della vita domestica comporta inoltre un'enorme duplicazione di sforzi. Ogni nucleo familiare gestisce autonomamente compiti che potrebbero essere condivisi o socializzati, producendo un uso estremamente inefficiente del tempo e delle risorse. Nonostante l'introduzione, nel corso del Novecento, di numerose tecnologie pensate per "risparmiare lavoro", il tempo complessivamente dedicato alle faccende domestiche è diminuito molto meno di quanto ci si sarebbe potuti aspettare. Ciò è avvenuto sia perché sono aumentati gli standard di cura e di consumo, sia perché molte attività che un tempo venivano svolte in forma collettiva o attraverso servizi esterni sono state progressivamente ricondotte all'interno delle abitazioni private. Questa dinamica ha avuto conseguenze

profondamente diseguali. In tutti i paesi per cui esistono dati comparabili, il lavoro non retribuito ricade in misura nettamente maggiore sulle donne, che continuano a dedicare molto più tempo degli uomini alla gestione della casa e alla cura delle persone. Il risultato è una distribuzione fortemente asimmetrica del tempo libero: a parità di occupazione salariata, le donne dispongono mediamente di meno tempo discrezionale e sperimentano livelli più elevati di pressione temporale. Anche quando l'accesso femminile al lavoro retribuito aumenta, la riduzione del carico domestico non avviene in modo proporzionale, producendo quella che è stata definita una 'doppia giornata lavorativa' (*ivi*). Da questo punto di vista, la sola riduzione dell'orario di lavoro pagato, pur essendo una misura essenziale, non è sufficiente: senza una trasformazione dell'organizzazione della riproduzione sociale, il rischio è che il tempo liberato dall'occupazione venga semplicemente riassorbito da compiti di cura rimasti invariati. La quantità di «*lavoro non retribuito* svolto in casa» rimane, peraltro, «in gran parte invisibile agli istituti statistici statali», ad eccezione della Norvegia, che ha tentato per un periodo di includere il lavoro non retribuito all'interno dei propri conti nazionali, per poi, tuttavia, abbandonare questa pratica per uniformarsi al resto del mondo (Hester & Srnicek, 2024, p. 19). Dalla ricerca condotta da Hester e Srnicek emerge come la quantità del lavoro riproduttivo non retribuito svolto all'interno delle mura domestiche sia, di fatto, enorme. I due studiosi hanno stimato che «nel Regno Unito, nel 2014 sono state dedicate 8,1 miliardi di ore al lavoro di assistenza a lungo termine non retribuito» (*ivi,* p. 20). In America, invece, i cittadini «hanno trascorso 18 miliardi di ore non retribuite prendendo cura di familiari affetti da Alzheimer» (*ibidem*). Un altro dato in tal senso proviene *dall'Organizzazione Internazionale del Lavoro*, la quale ha stimato come all'interno dei 64 Paesi dei quali ha accesso ai dati, «ogni giorno vengano dedicate 16,4 miliardi di ore a lavoro non retribuito», giungendo alla conclusione che, nel complesso, «la maggior parte dei Paesi dedica dal 45 al 55% del proprio tempo di lavoro totale al lavoro riproduttivo non retribuito» (*ibidem*).[26] Sebbene possa a prima vista sembrare che le idee post-lavoriste siano irrilevanti per comprendere come si dovrebbe far fronte alla riorganizzazione di questo tipo di lavoro, si rivelano quanto mai preziose. Come chiarito da Hester e Srnicek il progetto postlavorista, laddove venga adeguamente rielaborato, può fornire un significativo contributo alla comprensione collettiva di come potrebbe essere impostato il lavoro riproduttivo. Un secondo ambito in cui il lavoro d'ombra si manifesta con particolare evidenza è quello del pendolarismo. Spostarsi quotidianamente per raggiungere il proprio posto di lavoro occupa una porzione significativa della vita di milioni di persone, sebbene esso non venga considerato né lavoro né vero tempo libero. Non è lavoro in senso stretto, perché non è retribuito e avviene al di fuori del luogo di impiego; ma non è neppure un tempo scelto, perché rappresenta una condizione necessaria per poter svolgere l'attività lavorativa. Dal punto di vista delle imprese, il pendolarismo è una componente essenziale del processo produttivo: consente di avere la

[26] Per un approfondimento quantitativo e qualitativo sul lavoro di cura, sulla sua misurazione economica e sulle trasformazioni recenti del settore, si vedano in particolare: Webber e Payne (2016); Slaughter (2016); Addati *et al.* (2018).

forza-lavoro nel posto e nel momento richiesto, trasferendo però i costi economici e psicologici dello spostamento sui singoli lavoratori. Per questi ultimi, esso si traduce in fatica non pagata, spese aggiuntive e in una riduzione sensibile del tempo disponibile per altre attività. Non a caso, l'esperienza diffusa del lavoro da remoto durante la pandemia ha reso evidente quanto il pendolarismo rappresentasse, per molti, una vera e propria "tassa nascosta" sul proprio tempo. Una terza forma di lavoro d'ombra, sempre più centrale nelle economie neoliberali, è costituita dall'insieme delle pratiche legate all'occupabilità. Preparare curriculum, aggiornare profili professionali, frequentare corsi di formazione, costruire un'immagine coerente di sé come lavoratori desiderabili: tutte queste attività richiedono tempo ed energie, ma non vengono riconosciute come lavoro vero e proprio. Esse sono tuttavia indispensabili per accedere e restare nel mercato del lavoro, e finiscono per occupare una parte crescente dell'esistenza, soprattutto in contesti caratterizzati da precarietà e competizione permanente. L'idea stessa di occupabilità riflette una trasformazione culturale profonda: non è più sufficiente avere un lavoro, occorre dimostrare continuamente di essere adatti al lavoro. In questo modo, il rapporto di subordinazione tipico dell'impiego salariato comincia ancor prima della firma di un contratto, orientando scelte formative, biografie e persino stili di vita in funzione di aspettative future e incerte. Queste diverse forme di lavoro d'ombra consentono di comprendere meglio quella già citata *colonizzazione temporale* di cui parla Graeber. Nelle società contemporanee, una parte sempre maggiore del nostro tempo – e delle nostre energie mentali – è assorbita da attività che servono a preparare, rendere possibile o prolungare il lavoro retribuito. Il tempo libero non è semplicemente scarso: è costantemente minacciato, frammentato e condizionato da obblighi che sfuggono alle categorie tradizionali. Anche quando non stiamo formalmente lavorando, ci troviamo spesso a svolgere compiti funzionali ad esso. Riconoscere l'esistenza di questo universo di attività invisibili ha implicazioni politiche decisive. Se il lavoro viene ridotto alla sola occupazione, ogni proposta di riduzione dell'orario rischia di lasciare intatti ampi spazi di fatica non retribuita. Una prospettiva *post-work* coerente deve invece includere nella propria analisi l'intero spettro delle pratiche che consumano tempo e libertà, rendendo visibile ciò che oggi rimane ai margini. Solo a partire da una definizione allargata di lavoro diventa possibile immaginare politiche capaci di ridurne realmente il peso complessivo e di restituire alle persone margini più ampi di autodeterminazione. Il testo di Hester e Stronge segnala, infine, la ricomparsa di campagne sindacali per settimane lavorative più corte, come in Germania, Regno Unito e States, e propone di leggere il paradigma *post-work* come una teorizzazione strategica di una richiesta storica, ossia ridurre il lavoro per estendere la libertà. Marx formula tale pensiero in termini drastici:

> Il tempo è lo spazio dello sviluppo umano. Un uomo che non dispone di alcun tempo libero, la cui intera esistenza – al di là delle mere interruzioni fisiche del sonno, dei pasti e simili – è assorbita dal suo lavoro per il capitalista, è meno di una bestia da soma» (Marx, 1996, p. 111, citato in Hester & Stronge, 2025, p. 43; trad. mia).

Russell riprende questa intuizione in *Elogio all'ozio* in un bellissimo passo, che riporteremo integralmente data la sua rappresentatività:

> In un mondo invece dove nessuno sia costretto a lavorare più di quattro ore al giorno, ogni persona dotata di curiosità scientifica potrebbe indulgervi, ogni pittore potrebbe dipingere senza morire di fame, i giovani scrittori non sarebbero costretti ad attirare su sé stessi l'attenzione con romanzacci sensazionali per procurarsi l'indipendenza necessaria alla produzione di opere geniali (che poi non scriveranno più perché, al momento buono, ne avranno perso il gusto e la capacità). Gli uomini che nel corso del lavoro professionale si siano interessati all'economia o ai problemi di governo potrebbero sviluppare le loro idee senza quel distacco accademico che dà un carattere di impraticità a molte opere degli economisti universitari. I medici avrebbero il tempo necessario per tenersi al corrente dei progressi della medicina, e i maestri non lotterebbero disperatamente per insegnare con monotonia cose che essi hanno imparato nella loro giovinezza e che, nel frattempo, potrebbero essersi rivelate false. Soprattutto ci sarebbe nel mondo molta gioia di vivere invece di nervi a pezzi, stanchezza e dispepsia. Il lavoro richiesto a ciascuno sarebbe sufficiente per farci apprezzare il tempo libero, e non tanto pesante da esaurirci. E non essendo esausti, non ci limiteremmo a svaghi passivi e vacui. Almeno l'uno per cento della popolazione dedicherebbe il tempo non impegnato nel lavoro professionale a ricerche di utilità pubblica e, giacché tali ricerche sarebbero disinteressate, nessun freno verrebbe posto alla originalità delle idee. Ma i vantaggi di chi dispone di molto tempo libero possono risultare evidenti anche in casi meno eccezionali. Uomini e donne di media levatura, avendo l'opportunità di condurre una vita più felice, diverrebbero più cortesi, meno esigenti e meno inclini a considerare gli altri con sospetto. La smania di far la guerra si estinguerebbe in parte per questa ragione, e in parte perché un conflitto implicherebbe un aumento di duro lavoro per tutti. Il buon carattere è, di tutte le qualità morali, quella di cui il mondo ha più bisogno, e il buon carattere è il risultato della pace e della sicurezza, non di una vita di dura lotta. I moderni metodi di produzione hanno reso possibile la pace e la sicurezza per tutti; noi abbiamo invece preferito far lavorare troppo molte persone lasciandone morire di fame altre. Perciò abbiamo continuato a sprecare tanta energia quanta ne era necessaria prima dell'invenzione delle macchine; in ciò siamo stati idioti, ma non c'è ragione per continuare ad esserlo (1935/2004, p. 9)

Nella letteratura *post-work* più recente, il tempo libero assume anche un significato anti-normativo: non solo per usufruire di possibilità già esistenti, ma per inventarne di nuove. In questo senso, Kathi Weeks (2011) insiste sulla dimensione sperimentale del non-lavoro, riprendendo il motto delle tre otto ore e chiedendosi se "tempo per ciò che vogliamo" significhi godere di piaceri disponibili o poter costituire nuovi desideri e nuove pratiche. Anche quando la precarietà è estrema, come mostra Apostolidis (2019) nei contesti del *day labour*, possono emergere forme embrionali di socialità *post-work* e desiderio di rifiuto del cattivo lavoro (Hester & Stronge, 2025). La conseguenza analitica è importante: la riduzione dell'orario non è una domanda accessoria rispetto ad automazione o reddito di base, ma ciò che spesso dà senso a queste proposte, poiché entrambe, in ultima analisi, mirano ad aumentare la capacità di rifiuto e a ridurre la quota di vita assorbita dal lavoro. Nella parte conclusiva, Hester e Stronge ricapitolano l'orientamento *post-work* attraverso la triade concettuale precedentemente proposta, la quale non va intesa come una sequenza di interventi separati, bensì come un insieme di principi tra loro interdipendenti. L'idea di fondo è che la critica *post-work* non si esaurisca nella richiesta di migliori condizioni entro l'ordine lavorista esistente, ma miri piuttosto

a riorganizzare il rapporto tra tempo sociale, obblighi produttivi e possibilità di autodeterminazione. In primo luogo, ridurre significa assumere la quantità di tempo assorbita dal lavoro come variabile politica centrale. La qualità del lavoro non può essere valutata esclusivamente in base a salario, stabilità o tutela contrattuale: l'estensione temporale dell'obbligo lavorativo incide direttamente sulla libertà concreta degli individui e, quindi, sulla possibilità di costruire una vita non interamente subordinata alle esigenze economiche. In questa prospettiva, la riduzione dell'orario non rappresenta un obiettivo "aggiuntivo" rispetto alla lotta per il miglioramento delle condizioni di lavoro, ma una leva che può rafforzarla: la disponibilità di tempo al di fuori della sfera economica, infatti, può aumentare la capacità di critica, la domanda di autonomia e l'esigenza di incidere su contenuti, fini e organizzazione del lavoro stesso. Ridurre, tuttavia, non è un'operazione semplice, perché presuppone una definizione ampia di ciò che conta come lavoro: se si mantiene una concezione ristretta, centrata esclusivamente sull'occupazione, ampie porzioni di fatica sociale – lavoro domestico, cura non retribuita, e forme di *shadow work* – restano invisibili e, proprio per questo, difficilmente trasformabili. In secondo luogo, redistribuire riguarda la dimensione della giustizia temporale e materiale. Il testo osserva come le società contemporanee siano segnate simultaneamente da sovraccarico di lavoro e da forme di insufficienza occupazionale che vengono spesso etichettate come *underemployment*, ma che andrebbero interpretate più precisamente come insufficienza di reddito e di ore pagate per condurre una vita dignitosa. Da qui la proposta di una politica del tempo orientata non alla massimizzazione dell'*output*, bensì alla condivisione dei "risparmi" di tempo potenzialmente prodotti da tecnologia, produttività e ricchezza sociale. In sintesi, dunque, alcuni dovrebbero poter ridurre le ore senza perdita di reddito, mentre altri dovrebbero poter accedere a un volume di ore (e a una retribuzione) sufficiente, convergendo verso uno standard più basso di orario complessivo. In Gorz, richiamato dagli autori, questa redistribuzione non può essere realizzata per via tecnocratica; richiede invece un'accurata pianificazione democratica, una capacità di auto-organizzazione e cooperazione diffusa, poiché concerne un bene collettivo – il tempo – che non può essere assegnato in modo neutro o "naturale" dal mercato. La redistribuzione non riguarda soltanto il lavoro pagato: diventa inevitabilmente anche un problema di organizzazione della riproduzione sociale. In questo senso, l'invito è a contrastare l'inefficienza e la privatizzazione dei carichi domestici attraverso infrastrutture collettive (servizi di cura, mense o cucine pubbliche, strutture per l'infanzia e per la non autosufficienza), così da evitare che il tempo liberato dal lavoro salariato venga semplicemente "riassorbito" da una sfera domestica lasciata invariata. Infine, rivalutare implica anche modificare la gerarchia etica ed economica che governa le attività socialmente necessarie. Lavori decisivi per la riproduzione collettiva – come quelli di cura – dovrebbero essere oggetto di una valorizzazione concreta in termini di retribuzione, tutele e riconoscimento se davvero si vuole renderne sostenibile e condivisibile il carico. Gli autori segnalano, tuttavia, un rischio politico: la rivalutazione di tali lavori, laddove non venga accompagnata da una trasformazione dei rapporti sociali, può rafforzare norme di genere e retoriche di sacrificio, cristallizzando l'aspettativa che

determinate soggettività continuino a farsene. È per evitare questa trappola che la rivalutazione va pensata insieme alla redistribuzione e, soprattutto, alla riduzione: non per nobilitare l'obbligo, ma per contenerlo e renderlo equamente condiviso. In sintesi, la triade ridurre–redistribuire–rivalutare funziona come una griglia attraverso cui il *post-work* ricompone in un unico progetto ciò che spesso viene affrontato separatamente: la quantità di lavoro, la sua distribuzione sociale e il valore attribuito alle attività necessarie. Solo tenendo insieme questi piani, la riduzione del lavoro può diventare non un privilegio per alcuni, ma un percorso di emancipazione temporale praticabile e generalizzabile.

3.7.4 Reddito di base universale[27]

Conosciuto ora come 'reddito garantito' ora come 'reddito di base', il *Reddito di Base Universale*, in inglese UBI (acronimo di *Universal Basic Income*) – dicitura che qui verrà adottata – è un concetto attorno al quale continua a permanere una certa confusione, ragione per la quale si propenderà per la definizione secondo la quale è più corretto, o per lo meno utile, parlare dell'UBI come di una «*famiglia* di proposte» (Zwolinski & Fleisher, 2023, p. 7). Sebbene questo tema sia salito agli onori di cronaca solo negli ultimi anni, esso in realtà è uno strumento la cui teorizzazione affonda le sue radici nel XVIII secolo, ma che troverà poi di fatto attuazione o interesse solo nella contemporaneità. Il primo a ipotizzare un Reddito di Base Universale fu Thomas Paine, uno dei Padri Fondatori degli Stati Uniti. Quest'ultimo pubblicò nel 1796 un pamphlet intitolato *Agrarian Justice* nel quale propose, in sostanza, la creazione di un fondo nazionale che sarà poi destinato per l'erogazione a ciascuna persona a partire dai 21 anni in poi di 15 sterline, e la somma di 10 sterline all'anno fino ai 50 anni (*ivi*). Sotto il profilo sociologico, l'intuizione di Paine rappresenta uno dei primi germi di mentalità utopica moderna, poiché rivendica una compensazione economica a cui gli esseri umani hanno diritto in quanto espropriati del bene naturale per eccellenza: la Terra. La proposta, ovviamente, incontrò moltissime critiche e resistenze. Bisognerà attendere più di 200 anni per vedere questa proposta entrare per lo meno in una fase di sperimentazione. Nel 2016, la Svizzera è diventata il primo Paese al mondo a indire un referendum nazionale per l'UBI. Al pionerismo svizzero hanno fatto seguito progetti pilota in Finlandia, Scozia, Ontario e Paesi Bassi (*ivi*). Ma qual è la ragione per la quale l'UBI, nonostante la sua "anzianità" in quanto idea, occupa solo oggi un posto di assoluto rilievo nei dibattiti accademici e politici?[28] La

[27] In linea con le premesse metodologiche già delineate a proposito della riduzione dell'orario lavorativo e in stretto raccordo con la Macro-classificazione proposta (cfr. Tabella 1), è necessario ribadire che la trattazione del Reddito di Base Universale (UBI) assume qui un valore che eccede la dimensione puramente amministrativa della teoria politica. Sebbene quest'ultima ne analizzi l'efficacia come modello di gestione del welfare, all'interno della cornice post-lavorista l'UBI viene indagato come dispositivo di utopia come metodo. La sua funzione primaria non è la stabilizzazione del sistema economico vigente, ma la sua attivazione come vettore di utopia concreta (Bloch, 1959) volto a scardinare l'ideologia lavorista e l'habitus della sussistenza forzata. Svincolando l'accesso ai mezzi di riproduzione dalla vendita della forza lavoro, l'UBI agisce come un dispositivo di rottura prefigurativa che apre lo spazio del possibile e prepara il terreno per l'analisi micro-tassonomica del Capitolo IV.

[28] Durante la campagna per le elezioni presidenziali statunitensi del 2020, Andrew Yang ha posto il tema del reddito di base universale al centro del proprio programma politico, proponendo l'introduzione di un

risposta non è individuabile in una singola ragione, ma in un «*cluster* di questioni legate all'insicurezza economica» (*ivi*, p. 2). La progressiva espansione delle disuguaglianze, l'aumento della povertà a livello globale stanno convincendo una grossa fetta della popolazione e degli analisti a riconsiderare l'UBI come necessario. A ciò si aggiunge la questione quanto mai centrale del lavoro e dello sviluppo dell'intelligenza artificiale, spingendo ad interrogarci cosa realmente possa fare il *welfare state* dinanzi ad un mondo in cui cresce la disoccupazione. La ragione per la quale, all'interno di questo testo, il tema dell'UBI è centrale è data da tre ragioni:

1. Il tema del Reddito Universale è estremamente centrale nell'impianto del pensiero post-lavorista, in particolare di autori quali Srnicek e Williams.
2. Esso è «l'utopia per realisti» per eccellenza, come analizzato da Rutger nel suo omonimo libro dato alla stampa nel 2014.
3. È lo strumento principe attraverso cui è possibile scardinare l'*habitus* produttivista, fornendo le basi materiali per pensare alternative post-capitalistiche.

La proposta dell'UBI si fonda sull'idea di un trasferimento monetario universale e incondizionato, riconosciuto a tutti i membri della società con l'obiettivo di sganciare la sicurezza economica dalla dipendenza strutturale dall'occupazione (Van Parijs & Vanderborght, 2017). Sotto il profilo analitico, l'UBI opera come un dispositivo di demercificazione della vita. Zwolinski e Fleisher (2023) individuano tre elementi caratterizzanti: il trasferimento è senza restrizioni d'uso, è incondizionato (non richiede di lavorare o essere in procinto di farlo) ed è universale. Pur nella sua centralità, l'UBI viene interpretato in modo differente dai vari autori post-lavoristi. Come osservano Hester e Stronge (2025):

> Srnicek e Williams lo inseriscono tra le loro rivendicazioni principali, accanto alla riduzione della settimana lavorativa, alla piena automazione e al superamento dell'etica moderna del lavoro. Kathi Weeks indica il reddito di base e la riduzione dell'orario come le sue due principali richieste *post-work* di matrice femminista-utopica. In un'altra prospettiva, Peter Frase ne ha sostenuto l'importanza dal punto di vista del movimento operaio, inserendolo in una strategia di risposta all'avanzare dell'automazione […] Rutger Bregman presenta una tesi convincente a favore del reddito di base nel suo fortunato *Utopia for realists,* fondando l'argomentazione su precedenti sperimentazioni. Anche André Gorz ha sostenuto, nei suoi scritti *post-work,* diverse forme di reddito di base: particolarmente interessante è l'idea di un «reddito per la vita», pensato come complemento a una quota di ore lavorative che, in futuro, gli individui potrebbero distribuire liberamente lungo l'arco dei giorni, dei mesi e degli anni (pp. 53-54).

Questa rassegna non è totalmente esemplificativa ma è, sicuramente, esplicativa di quella che è la posizione degli autori post-lavoristi in merito. Eppure, alcuni di essi, si sono schierati contrariamente:

Freedom Dividend pari a 1.000 dollari mensili per ogni cittadino adulto, come risposta agli effetti dell'automazione e della crescente insicurezza economica (Yang, 2018).

> Martin Hägglund, ad esempio, si dichiara contrario, così come Aaron Bastani: il primo perché ritiene che il reddito di base non sia in grado di incidere direttamente sui rapporti di produzione come potrebbe invece fare la riduzione dell'orario; il secondo perché lo considera troppo costoso e meno efficace, rispetto al suo obiettivo, di servizi pubblici gratuiti (*ibidem*).

L'UBI è, ad ogni modo, uno dei punti di maggiore critica a cui sono oggetti gli esponenti del pensiero postlavorista, ignorando come tale strumento sia storicamente un'istanza progressista[29]. Per collocare correttamente questo strumento nella cornice *post-work*, è necessario sottrarlo a letture riduttive che lo vedono come un'idea elitaria o come un «cavallo di Troia neoliberale». Sotto il profilo storico (cfr. par. 3.2), nessun governo neoliberale ha mai promosso l'UBI; al contrario, le politiche neoliberali hanno rafforzato la condizionalità e la stigmatizzazione del beneficiario. Il reddito di base non possiede un valore emancipativo intrinseco. Esso può produrre effetti diversi a seconda delle soglie, del finanziamento e dei rapporti di forza sociali. In questa prospettiva, la politica *post-work* tratta l'UBI non come una «*silver bullet*», ma come un terreno di conflitto da indirizzare nella direzione più liberatoria possibile, accanto a trasformazioni strutturali come la riduzione dell'orario e la costruzione di infrastrutture pubbliche di cura. Comprendere il lavoro nel capitalismo contemporaneo richiede di considerare anche la sua controparte istituzionale e morale: la disoccupazione. Se l'assenza di occupazione coincide con vulnerabilità radicale, la scelta di lavorare è strutturalmente forzata (ideologia); ed è precisamente su questa coazione che l'utopia concreta dell'UBI interviene. Erik Olin Wright (2010) definisce il reddito di base come un dispositivo capace di incidere sui rapporti di potere. Garantendo un livello di reddito sufficiente, esso riduce la dimensione coercitiva del lavoro salariato e rende la decisione di lavorare «una scelta più genuinamente volontaria» (p. 237). In questa prospettiva, il reddito di base è uno strumento di deproletarizzazione relativa che amplia la «libertà reale» e redistribuisce potere contrattuale. Inoltre, contribuisce a valorizzare il lavoro di cura e altre forme di cooperazione sociale non mercificata, trasferendo parte del *surplus* a quella che Wright definisce una forma di «accumulazione sociale e cooperativa» (ivi, p. 239). L'UBI cessa dunque di apparire come semplice strumento assistenziale e si configura piuttosto come leva di riequilibrio strutturale, capace di trasformare il tempo da risorsa per il capitale a "spazio dello sviluppo umano" (Marx, 1996). Infine, il testo affronta la contrapposizione tra reddito di base (UBI) e servizi universali (UBS). Presentarla come un'alternativa secca è un errore politico e concettuale. Denaro e servizi abilitano libertà differenti. Se infrastrutture come salute e trasporti possono essere standardizzate, altre sfere della vita quotidiana richiedono flessibilità e autodeterminazione. Emerge qui la specificità del denaro come bene fungibile: se garantito come diritto, esso permette a ciascuno di destinare risorse a bisogni eterogenei. Ne deriva una visione di complementarità: servizi universali per le infrastrutture comuni; reddito garantito per l'accesso a beni che richiedono scelta individuale (*ivi*). In conclusione, l'UBI è un elemento chiave di un progetto *post-work* più ampio che utilizza l'utopia come metodo per interrogare il

[29] Per citarne alcuni: Thomas Paine, Bertrand Russell, la Gilda Socialista, G.D.H Cole, Martin Luther King, John Stuart Mill, il Movimento Black Panther.

presente. Riducendo la coercizione che lega sopravvivenza e occupazione, esso apre margini concreti per una libertà praticabile, fungendo da presupposto necessario per la micro-tassonomia delle utopie contemporanee che verrà operata nel Capitolo IV.

3.7.4.1 L'*UBI nel post-work*[30]

Molti teorici e teoriche del *post-work* accettano, in tutto o in parte, gli argomenti generali a favore del reddito di base, riconoscendo le convergenze tra alcuni principi socialdemocratici e l'ambizione più radicale delle visioni *post-work*. In tale sede, tuttavia, l'obiettivo chiarire *perché* le proposte di reddito incondizionato o universale ricorrano con tanta regolarità nei testi di questo impianto teorico, fino a divenire rivendicazioni centrali. L'ipotesi che orienta l'analisi condotta in questa sezione è duplice. Da un lato, il reddito di base va collocato nella storia di ciò che, all'interno dell'ambito capitalistico, è stato via via nominato come *relief* e poi come *welfare*: una storia che riguarda la vita fuori dal mercato del lavoro e le modalità con cui le istituzioni governano chi non partecipa al lavoro salariato. Dall'altro, occorre aprire il discorso alla distribuzione del valore nelle economie capitalistiche e al modo in cui un reddito di base può contribuire a rivalutare attività non occupazionali. Per sostenere questo argomento si farà riferimento al testo cardine di Hester e Stronge, traendone indicazioni utili circa la genealogia dell'assistenza. Infine, si mostrerà perché il reddito di base risulti coerente con l'etica *post-work*, funzionando come leva capace di spostare in profondità la cultura del lavoro. Una delle tesi di fondo è che l'UBI non vada letto soltanto come misura redistributiva "esterna" alla produzione, ma come dispositivo capace di modificare i rapporti di lavoro proprio perché interviene sulla vita fuori dal mercato. In quest'ottica, interpretare la genealogia del *welfare* è uno specchio attraverso cui comprendere l'economia politica contemporanea. Il modo in cui governi e istituzioni trattano chi non è collocato nell'occupazione salariata rivela continuità importanti: punizione, sospetto e coercizione. Sotto il profilo metodologico (cfr. Tabella 1), tali meccanismi agiscono come dispositivi destinati a risospingere gli individui verso la vendita della forza-lavoro, alimentando l'ideologia lavorista. Per il *post-work*, dunque, il reddito di base assume valore strategico perché spezza il nesso tra sopravvivenza e disponibilità al lavoro subordinato, riducendo la possibilità che l'inattività funzioni come arma disciplinare della società. La punizione di coloro i quali sono considerati inattivi è antecedente al capitalismo industriale, ma è con la modernità capitalistica essa si istituzionalizza e si rafforza. In alcuni momenti, la denigrazione del non-lavoro si è innestata su legislazioni apertamente draconiane. Emblematico è il caso inglese del 1547: chi rimaneva senza occupazione per tre giorni di fila veniva marchiato a fuoco sul petto con la lettera V (*Vagabond*) e diventava schiavo per tre anni di chi lo aveva denunciato. A metà del Seicento la stigmatizzazione nei confronti dei non operosi prenderà una piega etica, dando vita a quella «epistemologia del sospetto» nei confronti dei poveri (Anderson, 2023, p. 80 citata in Hester & Stronge,

[30] In continuità con quanto espresso nei paragrafi precedenti e in coerenza con la Tabella 1, l'indagine che segue non intende limitarsi a una ricostruzione di teoria politica, ma mira a rintracciare nell'UBI un dispositivo di utopia come metodo capace di scardinare l'ideologia lavorista.

2025, p. 65). È facile comprendere come le forme di assistenza vengano presentate come ingiuste, alimentando la retorica dell'aiuto agli "immeritevoli" a scapito di chi lavora, blindando così l'*habitus* produttivista. Un altro aspetto interessante è la tendenza del capitalismo a produrre ricchezza generando una massa di 'poveri laboriosi', mantenuti come tali per necessità strutturale. Una dimostrazione concreta sono le *New Poor Law* del 1834, attraverso le quali povertà e privazione venivano modulate per costringere gli indigenti a lavorare (Hester & Stronge, 2025). Si tratta di un'ingegneria della coercizione che incorpora categorie razziali e prescrizioni sulle relazioni familiari. Come mostrato da Shilliam (2018), l'«*undeserving poor*» viene spesso rappresentato come razzializzato, pigro e improduttivo. Tale analisi permette di mappare l'*habitus* della subordinazione come un prodotto artificiale necessario alla conservazione dell'ideologia dominante. Nel Novecento si vanno ad aggiungere ulteriori dispositivi a tale regime: i *labour exchanges*, ossia dei centri tramite i quali venivano istituite delle procedure per la distinzione fra il 'vagabondo' e il 'vero lavoratore' attivamente in cerca di impiego. Questo atteggiamento è chiaramente riscontrabile all'interno dei programmi di *welfare* del secondo dopoguerra, ma anche nei contemporanei progetti del cosiddetto *workfare* (Hester & Stronge, 2025). Questo percorso chiarisce anche un punto teorico rilevante: le "relazioni di produzione" non possono essere comprese isolando la fabbrica o l'ufficio dal contesto di coercizione esterna. Marx, nei capitoli del *Capitale* (1867), mostra come l'intollerabilità della vita senza lavoro sia ciò che rende "libera" la scelta del lavoratore di sottoporsi alla disciplina del capitale: una libertà puramente formale che l'utopia post-lavorista mira a superare. Negli Stati Uniti, il welfare universalistico ha raggiunto un apice momentaneo rimanendo però ancorato alla *work ethic* e alla stigmatizzazione degli indigenti. Qui emerge un passaggio centrale per l'utopia come metodo: le élite interpretano la protezione sociale come un rischio controculturale, poiché essa poggia sul rifiuto del lavoro e sulla sperimentazione di vite "non normate" (*ivi*). A seguito della svolta Reagan/Thatcher, si è consolidata l'idea che la condizionalità dei sussidi sia necessaria per «cambiare il cuore e l'anima» (Thatcher, 1983). Alla luce di queste considerazioni risulta evidente come l'UBI disattivi il cuore disciplinare di tali regimi. La traiettoria di Milton Friedman è istruttiva: egli ammise che il suo sostegno iniziale alla *negative income tax* era motivato dalla volontà di demolire il welfare state e ripristinare l'ortodossia familiare. Emerge come l'organizzazione sociale sia articolata attorno ai mercati: lo scambio non è un'opzione, ma una *conditio sine qua non* di sopravvivenza. Il pensiero post-lavorista mira a far venir meno questa struttura: il reddito non deve essere inteso come merito contributivo, ma come dispositivo di libertà dalla precarietà strutturale e dalla disciplina del lavoro. Nelle sue forme più funzionali ed emancipative il welfare state è in grado di sottrarre porzioni di vita al costo diretto (si pensi alla sanità, i trasporti o le abitazioni) attraverso il ricorso a servizi pubblici gratuiti o a prezzo accessibile. Il pensiero post-lavorista, invece, si pone come obiettivo proprio quello di far venir meno questa struttura: il reddito come garanzia non fondata su un merito contributivo, dunque legato al lavoro, ma giustificata in quanto dispositivo di libertà dalla disciplina, appunto, del lavoro, e dalla precarietà strutturale dei mercati occupazionali. Un welfare fondato sugli strumenti dei redditi incondizionati e

universali segnerebbe, così, un passaggio storico. Una seconda linea argomentativa *post-work* a favore del reddito di base riguarda la circolazione del valore e i criteri con cui le società capitalistiche remunerano il lavoro. Qui la questione è se movimenti anti- o post-capitalisti debbano restare così vincolati al salario individuale come canale privilegiato di remunerazione, nonostante l'elenco di inefficienze, iniquità e rapporti di potere implicati nel salario. Il problema effettivo dal punto di vista logistico riguarda la problematica di immaginare una uscita strategica da quel sistema. In questa direzione, alcune figure del socialismo hanno segnalato un problema di "contabilità" profondo: isolare il contributo individuale al valore è spesso impraticabile, soprattutto in sistemi produttivi altamente socializzati. Il punto che sollevano Hester e Stronge è il fatto che più i processi produttivi si specializzano e si frammentano, maggiore sarà l'opacità della quota effettivamente attribuibile a ciascun lavoratore. E oggi, con *supply chains* complesse, terziarizzazione e standardizzazione, essa cresce ulteriormente. Le teorie del valore-lavoro funzionano meglio a livello aggregato (impresa, settore, catena) che non come strumento di imputazione micro-individuale. Gorz (1985), ad esempio, immaginando un futuro di produttività elevata e potenziale riduzione delle ore necessarie, interpreta il reddito garantito come una conseguenza del declino della rilevanza del salario legato al tempo. Per il pensatore francese, laddove vengano ridotte le ore necessarie – che sia per automazione o per ridistribuzione – allora la distribuzione del reddito andrà pensata in modo più collettivo. Gli autori sono attenti a non trasformare questo passaggio in una teleologia tecnologica: non basta, infatti, attendere che arrivi l'automazione e l'abbondanza, ma specificano come la direzione politica e di redistribuzione del lavoro debba necessariamente spingere a ripensare la distribuzione del reddito in un'ottica più collettiva. A questo punto si apre un mondo che, per il *post-work*, è decisivo: i sistemi basati su *token* di lavoro o equivalenti orari rischiano di reinscrivere una traiettoria iper-produttivista e di penalizzare coloro i quali non possono lavorare (per ragioni di vulnerabilità o disabilità). Senza un reddito incondizionato, si rischia di incappare in una sostituzione della forma-salario con un suo duplicato (Hester & Stronge, 2025). In tal senso ciò che emerge come nodo politico è che un reddito di base possa funzionare come *directional demand* (domanda direzionale): non risolve tutto, ma spinge l'immaginazione istituzionale ad andare al di là del salario come unico meccanismo di accesso alle risorse. La posta in gioco qui non è solo di tipo economico, ma anche di natura morale e politica. Modernamente, infatti, l'idea di indipendenza è legata a doppio filo al lavoro salariato. Guadagnare significa essere autonomi, e ciò contribuisce inevitabilmente a blindare il sistema salariale da ogni possibile critica o ingerenza. Per contro ne risulterà che sono definiti dipendenti tutti coloro i quali ne sono esclusi: schiavi, poveri, colonizzati, fino ad arrivare alla casalinga, alle persone disabili, a coloro ai quali hanno accesso al welfare. Eppure, continuano ancora gli autori, questa attribuzione è selettiva se si pensa, ad esempio, alle imprese che beneficiano degli sgravi fiscali, pur vivendo anch'esse attraverso il denaro pubblico. La stigmatizzazione della dipendenza è dunque un giudizio di valore che ha nel lavoro pagato il suo ancoraggio morale. In opposizione, l'argomento

post-work rivendica l'interdipendenza come condizione universale: nessuno "si fa da sé" (*ivi*).

3.7.4.2 Conclusioni: come il reddito di base si intreccia con l'etica post-work

Attraverso queste deviazioni storiche, critiche economiche e argomenti teorici, diventa più chiaro perché e come un reddito di base possa «star dentro» l'etica post-work presentata in apertura. Sotto il profilo metodologico (cfr. Tabella 1), l'UBI non si configura come una mera istanza di teoria politica redistributiva, ma come la condizione materiale necessaria per l'attivazione dell'utopia come metodo, articolandosi lungo tre direttrici fondamentali:

1) Redistribuire

In primo luogo, il reddito di base redistribuisce risorse dai gruppi più ricchi verso quelli medi e bassi. Nei modelli più progressivi, il finanziamento passa per tassazione su ricchezza e redditi elevati. L'effetto sarebbe un'iniziativa equalizzante di grande ampiezza, potenzialmente superiore per scala a molti compromessi keynesiani del dopoguerra. In più, man mano che il salario si rivela anacronistico come canale di distribuzione del valore socialmente prodotto, il reddito di base può sedimentare l'idea che ciascuno abbia titolo a una quota di ricchezza comune. In tal senso, l'UBI agisce come dispositivo di demercificazione, scardinando l'ideologia del salario come unico "merito" riconosciuto. Un punto emancipativo cruciale è la separazione tra reddito e "contributo": le risorse si distribuiscono non per gerarchie di lavoro, ma perché è giusto e socialmente razionale farlo. Inoltre, un dividendo universale funziona come riconoscimento simbolico dell'interdipendenza con le attività altrui (incluse le generazioni passate), oltre che come base economica stabile che protegge contro la precarietà della capacità lavorativa. Tutti, prima o poi, avranno bisogno di risorse al di là della propria prestazione professionale.

2) Rivalutare

In secondo luogo, il reddito di base produce una rivalutazione del lavoro oltre la relazione salariale. Riconoscere le attività che rendono possibile la società sposta il baricentro simbolico dal salario come unica fonte di valore. Questo non riguarda solo l'*unpaid work*, ma anche i lavori pagati. Sotto il profilo sociologico, questa operazione mira a produrre una rottura dell'habitus produttivista, facilitando un riconoscimento delle persone 'per l'essere' più che per la produttività. Si tratta di un impegno etico a garantire una vita dignitosa perché ciò è normativamente preferibile a un ordine fondato sulla *work ethic* (ideologia lavorista). L'UBI diventa così un vettore di utopia concreta (Bloch, 1959), prefigurando una società basata sulla dignità intrinseca del soggetto.

3) Ridurre

Terzo: il reddito di base non riduce il lavoro in modo diretto quanto la settimana corta, ma redistribuisce potere. La genealogia della vita disoccupata mostra che le relazioni di produzione non si comprendono senza includere la minaccia della disoccupazione e i

dispositivi che rendono intollerabile la vita fuori dal lavoro. Le relazioni di produzione, in senso pieno, eccedono le mura del luogo di lavoro. Per questo, lavoro e welfare vanno ripensati insieme. Smussando la minaccia della destituzione e indebolendo la coercizione del *workfare*, gli schemi di reddito universale disattivano l'arma del licenziamento con cui l'ideologia dominante disciplina il lavoro. Essi offrono la base materiale per negoziare e per chiedere una riduzione dell'orario o salari più alti. In questo senso, il reddito di base rende più simmetrico il conflitto sul tempo di lavoro.

Il capitolo, coerentemente, non propone il reddito di base come soluzione totale. Esso non implica l'abbandono del conflitto sul luogo di lavoro né l'ignoranza della qualità dell'occupazione. Piuttosto, suggerisce che l'UBI funzioni meglio come parte di un programma complessivo (controlli sugli affitti, servizi pubblici gratuiti, ecc.). Il post-work, tuttavia, amplia l'analisi e mostra il potenziale di redistribuire il reddito attraverso canali diversi dal salario per avvicinarsi a un mondo più libero ed equo. Infine, il reddito di base pone una domanda ineludibile: quale visione di welfare è meno coercitiva, meno stigmatizzante e più abilitante, cioè più capace di aprire traiettorie di cambiamento sistemico? Il *welfare state* appare oggi a un bivio: indebolito rispetto al suo apice postbellico, deformato in arma contro chi è dentro e fuori dal lavoro, e intrecciato a strutture razzializzate e familiari costrittive. Da qui la necessità di un cambio di direzione. Il testo chiude ricordando che la coalizione per rendere politicamente possibile il reddito di base è già in costruzione: dalle reti attiviste (*UBI Labs UK*) ai sindaci negli Stati Uniti, fino ai *think tank* e alle *charities* che sperimentano trasferimenti monetari diretti. L'obiettivo *post-work* è che l'UBI venga implementato nella forma più emancipativa possibile, affinché i movimenti sociali tornino a investire sull'espansione del welfare come strumento di democratizzazione e di liberazione del tempo.

3.8 L'automazione nel pensiero *post-work*

La tecnica è divenuta, oggi, «il vero soggetto della storia». È a partire da questa affermazione di Galimberti che è possibile, insieme, tirare le fila del discorso fin qui condotto e introdurre il tema delle utopie contemporanee. Siamo infatti protagonisti di un'epoca nella quale l'umanismo di Heidegger – e le categorie che lo accompagnano – non appaiono più pienamente adeguati a interpretare l'età della tecnica. Quest'ultima viene ancora troppo spesso letta attraverso prospettive riduttive, come quelle che si limitano a distinguere tra un uso buono o cattivo della tecnologia, e troppo raramente indagata nelle sue potenzialità strutturali e nelle trasformazioni profonde che essa produce.[31] È certo, tuttavia, che la tecnica costituisce ormai, a tutti gli effetti, una dimensione essenziale dell'umano. L'uomo, infatti, non dispone di istinti – ossia di risposte rigide e predeterminate agli stimoli – ma *trieb*, pulsioni generiche orientate verso qualcosa per dirla come Freud (Galimberti, 2016). Sopravviviamo, dunque, solo nella misura in cui diventiamo immediatamente tecnici, ed è in questo senso che la tecnica

[31] Sotto il profilo metodologico (cfr. Tabella 1), la tecnica non viene qui indagata come mero strumento (teoria politica), ma come la condizione ontologica che rende possibile l'utopia come metodo.

rappresenta «il luogo eminente» della libertà dell'uomo (*ivi*, p. 208). La tecnica si configura, a tutti gli effetti, come condizione fondamentale dell'esistenza umana: senza di essa, avverte Galimberti, «l'uomo non avrebbe potuto inaugurare la sua storia» (*ivi*, p. 209). Proprio perché privo di istinti, l'essere umano ha dovuto elaborare strumenti e pratiche capaci di supplire alle proprie mancanze biologiche, affidandosi a quel 'saper fare' che, nella prospettiva heideggeriana, coincide con il disvelamento dell'essere moderno. Lo spartiacque che ha sancito definitivamente quella mutazione che Anders definisce come il passaggio dal *pastore dell'essere* di heideggeriana memoria a *pastore delle macchine* inglobato all'interno del «principio del macchinale» è la Seconda guerra mondiale (2003, p. 258).[32] Questo processo affonda le sue radici ben prima, nello specifico a partire dalla rivoluzione industriale ottocentesca, ma sarà con la guerra che avverrà una vera e propria «*mutazione antropologica*» che darà vita a quel paradigma di pensiero per caratterizzerà l'età della tecnica (Galimberti, 2016, p. 223). In quest'epoca avviene un cambiamento fondamentale nella sfera del lavoro che impone una risposta non solo riformatrice, ma propriamente utopica. «La parola lavoro», scrive Galimberti, «così carica di implicazione positive, nell'età della tecnica è molto insidiosa perché […] limita la responsabilità alla buona esecuzione degli ordini, quindi una responsabilità *nei confronti del superiore*, senza alcuna considerazione in ordine agli *effetti della propria azione*» (*ivi*, p. 225). Un paradosso che non è imputabile neanche unicamente al fatto che, come espresso a ben vedere da Heidegger:

> ciò che è veramente inquietante non è che il mondo si trasformi in un completo dominio della tecnica. Di gran lunga più inquietante è che l'uomo non è affatto preparato a questo radicale mutamento del mondo. Di gran lunga più inquietante è che non siamo ancora capaci di raggiungere, attraverso un pensiero meditante, un confronto adeguato con ciò che sta realmente emergendo nella nostra epoca (1983, p. 36)

All'interno del dibattito *post-work* il tema dell'automazione rappresenta, indubbiamente, uno degli aspetti più interessanti ma, al tempo stesso, controversi. Se infatti essa da un lato si configura come la chiave per attuare la liberazione dal lavoro, dall'altro rischia di far apparire il dibattito attuale troppo intriso di semplificazioni, entusiasmi eccessivi e assenze concettuali significative. L'obiettivo di questo paragrafo è in tal senso duplice. In primo luogo, analizzare criticamente la modalità attraverso la quale l'idea di

[32] La critica di Günther Anders alla definizione heideggeriana dell'uomo come «pastore dell'essere» si intensifica quando essa viene letta alla luce del rapporto uomo–tecnica. Secondo Anders, collocare l'uomo in una posizione ontologicamente separata dal «gregge degli essenti» implica già la possibilità di concepire il mondo come ciò che è affidato alla sua gestione e disponibilità. Questa separazione trova il suo esito storico concreto nella metafisica dell'industrialismo, fondata sulla riduzione dell'ente a materia prima e sulla trasformazione della tecnica da strumento a sistema autonomo. Anders individua in questo passaggio l'emergere del «principio del macchinale», ossia della produzione seriale di macchine mediante macchine, che segna la sostituzione dello strumento — ancora subordinato alla volontà e al controllo umano — con la macchina, dotata di una propria dinamica espansiva. In tale contesto, l'uomo non è più soggetto della tecnica ma ne diviene funzionario, fino a trasformarsi ironicamente da «pastore dell'essere» in «pastore dell'oggetto», ossia delle macchine e dei prodotti. La centralità ontologica attribuita all'uomo nella formula heideggeriana finirebbe così, secondo Anders, per fornire una premessa teorica compatibile con quella stessa logica tecnico-industriale che Heidegger intendeva criticare (Anders, 2003; Heidegger, 1995).

‘automazione totale’ sia stata tematizzata all’interno del discorso *post-work*. In secondo luogo, interpretare come tale prospettiva emancipatoria debba, nell’ottica della ricostruzione proposta da Hester e Stronge, andare al di là del determinismo tecnologico del rifiuto aprioristico della tecnologia. Si tratta di interrogarsi, in sostanza, su quali tecnologie e sotto quali condizioni sociali esse possano contribuire alla riduzione e rivalutazione del lavoro, sottraendole all'ideologia produttivista. Al grido del controverso quanto geniale slogan «Pretendi la piena automazione. Pretendi il reddito universale. Pretendi il futuro» Nick Srnicek e Alex Williams hanno lanciato una vera e propria chiamata all’azione. Pretendere non la piena occupazione, ma la piena disoccupazione, assecondando il processo di sviluppo dell’automazione. Tale rivendicazione non costituisce una previsione tecnica, ma un dispositivo di utopia concreta (Bloch, 1959) volto a scardinare l'*habitus* della subordinazione salariale. Questa enfasi ha contribuito a trasformare l’automazione nel simbolo per eccellenza di un futuro senza lavoro. Tale fiducia emerge già nei manifesti anti-lavoristi degli anni Novanta, quali *post-work Manifesto* (1997) e *Manifesto against Labour* (1999) del gruppo *Krisis*. Il primo di essi evidenziava come «l’automazione e la riorganizzazione aziendale stanno rimpiazzando gli individui a un ritmo sempre più rapido», includendo tutte le tipologie di lavoratori, dai manager ai professionisti (p.91). Anche nel *Manifesto against Labour* (1999) del gruppo *Krisis* si afferma che la microelettrica avrebbe reso il lavoro sempre più superfluo, aprendo la strada a una società incentrata sul tempo libero. Negli anni successivi, questa prospettiva si è radicalizzata. Nel *Manifesto per una Politica Accelerazionista* (2013) e soprattutto in *Inventare il futuro* (2015) Srnicek e Williams hanno sostenuto che solo un’economia completamente automatizzata potrebbe evitare l’alternativa tra abbondanza senza libertà e libertà senza abbondanza. In modo analogo, Aaron Bastani ha proposto l’idea di un *comunismo di lusso completamente automatizzato*. Proprio questa linea di pensiero – che ha fatto dell’automazione il fulcro simbolo del progetto *post-work* – ha esposto il movimento a critiche sostanziali. Sul piano metodologico, l’equivoco di fondo risiede nell’identificazione tra automazione come processo storico inevitabile e automazione come domanda politica. Contro l’idea di automazione come processo inevitabile si è schierato, fra i vari, Aron Benanav. Il sociologo dell’economia – cresciuto nel pieno del dibattito post-lavorista incarnato da autori quali Srnicek e Williams – ritiene anzitutto che la crisi occupazionale contemporanea sia l’effetto combinato fra stagnazione e sovrapproduzione industriale, e non una conseguenza dell’automazione la quale, oltre a non essere causa, non è neanche la risposta, schierandosi dunque contrariamente alle proposte post-lavoriste dell’UBI e del futuro senza lavoro (Benanav, 2020). Anche Jason Smith (2020) ha evidenziato un paradosso fondamentale: nonostante il continuo parlare di una ‘quarta rivoluzione industriale’, viviamo in un’epoca di bassa produttività e di crescita debole. Nella misura in cui, segnala Smith, la politica *post-lavoro* presume che si stia già andando alla velocità della luce verso un futuro pienamente automatizzato, la mancanza di analisi effettive sui *driver* economici dello sviluppo tecnologico attuale e sui dispositivi attualmente esistenti può, di fatto, rendere la proposta metodologicamente carente. Un’altra critica estremamente rilevante è quella riguardante la modalità in cui il

capitalismo concepisce il valore e, di conseguenza, il lavoro. Per Martin Hägglund (2020) finché la ricchezza sociale è calcolata in termini di tempo di lavoro socialmente necessario, ogni progresso tecnologico tenderà a essere orientato non alla liberazione del lavoro, ma all'espansione della produzione. L'automazione, in questo schema, non far venire meno così l'obbligo del lavoro, ma aumenta piuttosto la capacità di generare *output* e profitti, rafforzando così la dipendenza dal lavoro salariato invece che la sua liberazione. Questo avviene, a detta dell'autore, poiché la razionalità capitalistica associa il valore all'attività lavorativa in sé. Se la produttività cresce, le imprese hanno interesse a sfruttarla per produrre di più, e non, come auspicato dal post-lavorismo, per far lavorare di meno. Ridurre l'orario significherebbe, dunque, nell'ottica di Hägglund, rinunciare per il capitalismo a potenziali profitti e a vantaggi competitivi. Aumentando la produzione, invece, permettere di trasformare l'innovazione tecnologica in ulteriore accumulazione. Anche gli elevati costi delle nuove tecnologie spingono in questa direzione: macchinari e infrastrutture devono essere utilizzati al massimo, generando spesso nuovo lavoro artificiale pur di non restare inattivi. Solo in questo quadro di rivalutazione utopica (cfr. par. 3.6.2) le tecnologie possono essere impiegate in senso emancipatorio. Da qui la tesi centrale del filosofo svedese, il quale teorizza come una società post-lavoro sia concepibile soltanto a fronte di una trasformazione del criterio stesso di valore. Superare il capitalismo, ammonisce Hägglund, significa dunque affrontare il passaggio obbligato da una concezione della ricchezza a una fondata sul tempo libero socialmente disponibile. Solo in un contesto in cui il benessere collettivo sia misurato dalla quantità di tempo liberato – e non dalle ore lavorate – le tecnologie potrebbero essere impiegate in senso realmente emancipatorio. In assenza di questa riconfigurazione, l'automazione rimane incastrata in una logica paradossale: strumenti potenzialmente capaci di liberarci vengono utilizzati per estrarre ancora più lavoro umano. La questione, dunque, non è soltanto tecnologica, ma eminentemente politica e culturale, essendo legata al modo in cui decidiamo cosa conti come ricchezza e quale ruolo attribuire al lavoro nelle nostre società. Una prospettiva post-lavorista che possa dirsi realmente trasformativa richiede, prima di tutto, un mutamento radicale nel modo in cui viene concepito il valore sociale (Hägglund, 2020). Se il criterio di rifermento diventasse il tempo libero socialmente disponibile, le tecnologie potrebbero essere considerate produttrici di valore in quanto tali, al di là dell'impiego di lavoro umano. Senza tale riconfigurazione, qualunque politica di riduzione del lavoro rischia di rimanere superficiale e facilmente riassorbibile all'interno delle dinamiche capitalistiche. Altri autori evidenziano ancora come la riduzione dell'orario lavorativo, pur essendo un obiettivo auspicabile, non possa costituire di per sé una base esaustiva per un progetto politico realmente emancipatorio (Hester & Stronge, 2025). Alain Badiou, ad esempio, in un dialogo con Srnicek e Williams, sostiene come il nodo decisivo della questione non riguardi la fine del lavoro *tout court*, ma la fine della proprietà privata. Le tecnologie possono, a detta del filosofo francese, essere pienamente compatibili con rapporti sociali diseguali. L'automazione, in tal senso, non garantisce alcuna liberazione se rimane nell'alveo del controllo privato. Concentrarsi esclusivamente sull'innovazione tecnica o sulla riduzione delle ore lavorative senza

mettere in discussione i rapporti di proprietà significa, per Badiou, eludere il cuore del problema. Secondo tale lettura, il superamento del capitalismo non può definirsi solo in termini di efficienza tecnologica o tempo liberato, ma deve fondarsi sulla possibilità concreta di poter organizzare forme di vita e di produzione che dimostrino la non-necessità delle disuguaglianze strutturali e della proprietà privata come principio ordinatore della società. L'automazione può certamente essere una componente di questo processo, ma non ne rappresenta la chiave risolutiva. Al tempo stesso, come ricorda Marx, il lavoro salariato è intrinsecamente legato alla proprietà privata: esso è un'attività eterodiretta, finalizzata alla valorizzazione del capitale e non alla realizzazione umana. L'abolizione della proprietà privata implica, dunque, un necessario ripensamento del lavoro stesso. Il superamento del lavoro e la trasformazione dei rapporti di proprietà non possono, dunque, essere per Badiou separate in alcun modo. La questione centrale diventa quella di evitare una visione unilaterale. Una politica *post-work* che non interroghi il ruolo del capitale rischia di apparire come politicamente debole, così come rischia di apparire incompleta una critica alla proprietà privata che ignori la necessità di liberare il tempo umano. Un progetto di emancipazione richiede quindi di tenere insieme automazione, lavoro e proprietà come aspetti inseparabili di un medesimo problema sociale. Queste analisi non invalidano la prospettiva *post-work*, ma ne problematizzano una versione ingenuamente deterministica. È necessario distinguere nettamente tra l'idea che l'automazione eliminerà "naturalmente" il lavoro e la richiesta politica di utilizzare la tecnologia per ridurre il lavoro necessario. Nella sua formulazione più matura, il progetto *post-work* non attende passivamente l'avvento delle macchine, ma ne rivendica un uso socialmente orientato. Come sottolineano Hester e Srnicek (2024), l'automazione deve essere intesa non come un destino, ma come una domanda politica: la richiesta di riorganizzare le forze produttive esistenti in direzione di una riduzione collettiva del lavoro.

3.9 La questione della riproduzione sociale

Uno dei limiti indubbiamente più evidenti riguardanti l'impianto teorico post-lavorista riguarda il rapporto fra l'automazione e i lavori di produzione sociale. La maggior parte della letteratura sul tema, infatti, si è concentrata maggiormente sul lavoro salariato per così dire "classico", dunque quello di tipo industriale e impiegatizio. Quel vasto insieme di attività quali cura, educazione e lavoro domestico è stato sistematicamente escluso, nonostante la sua rilevanza nel garantire la riproduzione della vita sociale (Hester e Srnicek, 2024). Sotto il profilo metodologico (cfr. Tabella 1), tale omissione non è solo una lacuna tematica, ma riflette l'ideologia lavorista che relega la riproduzione a sfera "naturale" e privata, sottraendola all'analisi del mutamento sociale. Il tema della retribuzione del lavoro domestico è stato a lungo oggetto di rivendicazione, specialmente nel femminismo socialista, e affonda le sue radici in una tradizione teorica molto vasta. Questa spazia da rivoluzionari come Friedrich Engels e Alexandra Kollontaï a esponenti della seconda ondata quali Betty Friedan, fino ad arrivare a figure dell'alveo capitalista come Sheryl Sandberg; il punto d'incontro di tali posizioni è la convinzione

che l'emancipazione femminile passi esclusivamente attraverso l'ingresso delle donne nel mercato del lavoro salariato (*ivi*). Tuttavia, questa soluzione si rivela fallace: scambiare il lavoro riproduttivo non retribuito con un impiego salariato precario significa spesso sostituire una forma di non-libertà con un'altra (*ivi*). Altri pensatori ritengono invece che le ambizioni post-lavoriste siano incompatibili con questa sfera. Silvia Federici, ad esempio, risponde con scetticismo all'idea di robot domestici, chiedendo provocatoriamente: «È questa la società che vogliamo?» (Vishmidt, 2013, citato in Hester & Srnicek, 2024, p. 30). In questa sede si sostiene che sia necessario un cambio di prospettiva: considerare il lavoro di cura come una "sfera sacra" significa naturalizzare un *habitus* di sfruttamento. La questione non è l'automazione totale, ma quali aspetti della cura possano essere tecnicamente supportati per liberare tempo ed energie relazionali. La tecnologia può offrire autonomia a chi ha bisogno di assistenza e facilitare i compiti fisicamente più logoranti (Dowling, 2021). L'attuale sviluppo dei *carebots* mostra rischi di isolamento se usati per sostituire la relazione umana, ma se pensati come strumenti di supporto per monitorare o trasportare, potrebbero spostare il baricentro dalle mansioni pesanti (*high touch care*) a quelle comunicative e affettive (*high talk care*). La questione decisiva diventa allora politica più che tecnica: non stabilire aprioristicamente che la cura sia incompatibile con l'automazione, ma orientare quest'ultima verso una reale riduzione del lavoro, evitando che la sua presunta irriducibilità finisca per legittimare nuove forme di sfruttamento e disuguaglianza di genere. La superficialità con la quale l'argomento viene trattato nei vari testi – dal *manifesto against Labour* fino al *Full Automated Luxury Communism* di Bastani – viene potenzialmente risolta da Hester e Srnicek. Nel già citato *After Work: A History of the Home and the Fight for Free Time*, i due autori sviluppano – come anticipato – una critica sistematica alle versioni più diffuse della politica *post-work*, sostenendo che la semplice riduzione del lavoro salariato non sia sufficiente a garantire un effettivo ampliamento del tempo libero. La loro tesi è che l'emancipazione richieda una de-privatizzazione e socializzazione delle funzioni di cura. Hester e Srnicek rifiutano l'idea che il progresso tecnologico, da solo, possa ridurre automaticamente il carico di lavoro riproduttivo. La storia della modernizzazione domestica dimostrerebbe piuttosto che nuovi dispositivi e standard di consumo hanno spesso moltiplicato le aspettative e le incombenze. Si tratta di una proposta di utopia concreta: creare servizi collettivi (cucine, lavanderie, childcare, infrastrutture abitative condivise) capaci di sostituire la frammentazione inefficiente dei nuclei isolati. L'orizzonte normativo delineato dagli autori si articola intorno a tre principi operativi: *communal care*, ovvero l'organizzazione collettiva delle attività di cura; *public luxury*, intesa come accesso universale a servizi di alta qualità; e *temporal sovereignty*, cioè la possibilità effettiva per gli individui di controllare e disporre del proprio tempo. In questa prospettiva, l'utopia come metodo non si limita a profetizzare macchine intelligenti, ma propone un orientamento politico verso la tecnologia per ridurre il lavoro socialmente necessario e redistribuire il tempo liberato. La questione decisiva non è, dunque, *se* 'automatizzare la cura' o meno, ma *quali aspetti* della cura possano essere tecnicamente supportati per liberare tempo e risorse emotive. Come ricordano gli studi sociali sulla tecnologia, non esiste "la tecnologia" in astratto:

esistono dispositivi concreti, inseriti in specifiche relazioni sociali. Un progetto *post-work* credibile deve quindi interrogarsi non solo su quanta automazione sia possibile, ma su quale automazione sia desiderabile. Da questo punto di vista, il contributo più importante del pensiero *post-work* – a detta di Hester e Stronge, non consiste nel profetizzare un futuro automatizzato, bensì nel proporre un orientamento politico verso la tecnologia. Un orientamento che eviti tanto il determinismo quanto il rifiuto romantico del progresso tecnico. La domanda fondamentale non è se la tecnologia ridurrà il lavoro, ma come essa possa essere mobilitata per:

- ridurre il lavoro socialmente necessario;
- redistribuire il tempo liberato;
- rivalutare attività oggi invisibili o svalutate.

In un'epoca segnata da crisi ecologiche e disuguaglianze crescenti, l'intelligenza artificiale e le infrastrutture digitali potrebbero essere impiegate non per intensificare lo sfruttamento, ma per pianificare collettivamente la riduzione del lavoro e la redistribuzione della ricchezza. D'altronde, l'attuale configurazione digitale non è l'unica possibile. Come suggerisce Evgeny Morozov (2024) «quelle che oggi consideriamo caratteristiche inevitabili e naturali del panorama digitale sono in realtà il risultato di feroci lotte di potere tra opposte scuole di pensiero». In un interessante articolo dal titolo *Il futuro che potevamo avere*, il sociologo esamina la pioneristica impresa negli anni Sessanta di un collettivo statunitense che immaginò che l'informatica potesse servire allo sviluppo della società invece che al profitto delle aziende. La ricostruzione storica proposta consente di problematizzare in modo radicale l'idea, oggi dominante, secondo cui lo sviluppo tecnologico conduca necessariamente verso forme di automazione sempre più efficienti. Ripercorrendo l'esperienza controculturale del laboratorio fondato da Avery Johnson e Warren Brodey alla fine degli anni Sessanta, Morozov mostra come, fin dalle origini dell'informatica moderna, siano esistite visioni alternative rispetto al paradigma utilitaristico poi imposto dalla *Silicon Valley*. In quel contesto pionieristico, il computer non era concepito come uno "schiavo volenteroso" destinato a ottimizzare processi produttivi e comportamenti individuali, ma come uno strumento capace di ampliare l'orizzonte umano, stimolare creatività, imprevedibilità e apprendimento. La contrapposizione tra macchine intese come meri esecutori e tecnologie pensate come "artigiani" capaci di interagire con l'utente rivela un conflitto filosofico profondo: da un lato un modello di automazione orientato al controllo, alla prevedibilità e alla standardizzazione; dall'altro una concezione della tecnica come spazio di esplorazione e trasformazione soggettiva. La traiettoria che ha prevalso – quella che Morozov definisce *solutionism* – ha progressivamente ridotto la complessità dell'esperienza umana a un insieme di problemi da ottimizzare, producendo ambienti digitali personalizzati ma conformisti, algoritmi che restringono anziché ampliare le possibilità, e dispositivi che trattano l'individuo come un sistema da regolare piuttosto che come un soggetto da

emancipare. [33] . Questa genealogia critica interroga il *post-work*: se l'automazione serve solo a rendere efficiente l'esistente, essa rafforza l'*habitus* dell'alienazione. L'alternativa evocata da Morozov suggerisce invece che una politica della tecnologia emancipatoria dovrebbe mirare non soltanto a sostituire il lavoro umano, ma a costruire dispositivi capaci di accrescere autonomia, creatività e capacità di scelta. Il fallimento storico del progetto di Johnson e Brodey non rappresenta dunque solo una curiosità del passato, ma il segno di una biforcazione mancata, il cui esito continua a plasmare il presente digitale. Ripensare l'automazione in chiave post-lavorista significa allora recuperare quella intuizione originaria: che le macchine non debbano limitarci a lavorare al posto nostro, ma aiutarci a diventare più liberi, più complessi e meno meccanici. L'*homo technologicus* – ci dice Morozov – rispecchia a tutti gli effetti l'*homo economicus* votato alla razionalità e alla coerenza e che rifugge da qualsiasi possibile cambio di rotta. Esempi storici come il progetto *Cybersyn* in Cile e il piano Lucas nel Regno Unito mostrano come la tecnologia possa essere concepita e utilizzata in modi radicalmente diversi da quelli imposti dalle logiche del mercato (Medina, 2014). *Cybersyn*, sviluppato durante il governo di Salvador Allende, mirava a creare un sistema cibernetico di gestione economica partecipativa, capace di coordinare in tempo reale le imprese nazionalizzate attraverso reti informatiche e processi decisionali decentralizzati. Il *piano Lucas*, elaborato negli anni Settanta dai lavoratori della *Lucas Aerospace*, propose invece di riconvertire la produzione militare verso beni socialmente utili, dimostrando che l'innovazione tecnologica può essere guidata dal basso e orientata a bisogni collettivi anziché al profitto. Entrambe le esperienze indicano che l'automazione può essere sottratta al neoliberismo per diventare uno strumento di controllo sociale partecipato e di trascendenza utopica.

3.10 Conclusioni

In conclusione, è possibile affermare come, sulla scorta della teorizzazione proposta da Hester e Stronge, l'automazione non possa essere definita come l'orizzonte ultimo del progetto post-lavorista. Essa, piuttosto, rappresenta uno dei terreni fondamentali sui quali si gioca la partita di un futuro all'insegna di minore lavoro e maggiore libertà. Ridurre, redistribuire e rivalutare il lavoro restano gli obiettivi centrali, e la tecnologia può essere uno strumento decisivo per raggiungerli. La condizione, tuttavia, è che essa venga inserita all'interno di una più ampia trasformazione dei rapporti sociali e di una riconfigurazione dei criteri di valore. La prospettiva *post-work* dovrà dunque rivendicare politicamente un differente uso delle forze produttive esistenti. In tal senso la tecnologia non è un destino, ma un vero e proprio campo di possibilità, non è un nemico né un feticcio simbolico, ma uno strumento per raggiungere l'obiettivo di una maggiore giustizia sociale. L'utopia *post-work* non ha come fine ultimo un mondo automatizzato, ma quello si ricordarci che il futuro tanto del lavoro quanto della tecnologia è, prima di tutto, una questione politica.

[33] Cfr. Morozov, E. (2014). *Internet non salverà il mondo*. Mondadori.

3.10.1 Pretendi la piena automazione. Pretendi il reddito universale. Pretendi il futuro: immaginari utopici del post-lavoro. Oltre la critica, verso una filosofia della libertà

«Il futuro non è più
quello di una volta»
Paul Valery

Il dibattito contemporaneo sul post-lavoro non può essere ridotto a una semplice lista di rivendicazioni tecniche o politiche. Sebbene proposte come la settimana lavorativa corta, il reddito di base universale e l'automazione tecnologica siano pilastri fondamentali di questo paradigma, esse rappresentano in realtà i vettori di un progetto filosofico più profondo: una «futura libertà» che mira a scardinare la centralità del lavoro nelle nostre società (Hester & Stronge, 2025, p. 143). Sotto il profilo metodologico (cfr. Tabella 1), il post-lavoro si configura dunque come un discorso intrinsecamente orientato al futuro. Esso non si accontenta di diagnosticare le patologie del presente, ma agisce per rendere i problemi legati alla sussistenza e alla fatica il più marginali possibile per la fioritura umana. Questa tensione utopica rappresenta il vero discrimine tra il *post-work* e le posizioni meramente anti-lavoriste o critiche. Mentre gran parte della sociologia del lavoro – dal marxismo eterodosso alle prospettive anarchiche – ha offerto analisi lucide sulla divisione di genere del lavoro o sulle miserie dei mercati occupazionali odierni, tali diagnosi rimangono spesso «solo metà della storia» (*ibidem*). Il post-lavoro compie un passo ulteriore, avventurandosi nel terreno più insidioso della proposta: esso non si limita a dire cosa non va, ma rivendica la necessità di immaginare una destinazione alternativa. Come sottolineato da Kathi Weeks, esiste in questo ambito una sorta di «impazienza» teorica: la consapevolezza che non solo la società attuale è inadeguata, ma che non abbiamo nemmeno iniziato a dettagliare come potrebbe apparire un assetto socioeconomico radicalmente diverso. Assumere una postura propositiva comporta inevitabilmente dei rischi analitici. Muoversi lungo lo spettro che va dal possibile allo speculativo espone i teorici del post-lavoro ad accuse di scarso realismo; tuttavia, è proprio in questa natura propriamente utopica che risiede la forza del progetto. L'utopia, in questa accezione (cfr. par. 1.1), non è un fine statico, ma un «vettore»: un processo di tensione verso l'eccedenza che evolve con il mutare dei desideri culturali e delle possibilità tecniche (Hester & Stronge, 2025, p. 145). Recuperando l'ambiguità terminologica di Thomas More tra *ou-topia* (non-luogo) ed *eu-topia* (buon luogo), l'utopia post-lavorista opera come un ideale sistemico che definisce la direzione del cambiamento e mette in luce le carenze dell'esistente. In questo quadro, la traduzione politica dell'utopia richiede quella che Srnicek e Williams definiscono una strategia di «riforme non riformiste» (Srnicek & Williams, 2018, p. 164). Tali rivendicazioni devono essere permeate da uno spirito utopico capace di esercitare pressioni sui limiti del capitalismo, trasformandosi in richieste pressanti guidate da un «utopismo senza se e senza ma» (*ibidem*). Esse non sono sogni astratti, poiché si fondano su tendenze reali del

mondo attuale, ma agiscono come «pietre di inciampo» o «vie di fuga dal presente» per spostare l'equilibrio politico e costruire un nuovo «consenso post-lavoro» fondato sull'automazione completa, il reddito di base e una rivoluzione culturale della nostra comprensione del lavoro (*ivi*, pp. 163-165).

3.10.2 Il *comunismo acido* e il controesorcismo del futuro

Per comprendere la forza di questo immaginario, è essenziale analizzare come l'utopia sia stata sistematicamente repressa dal cosiddetto «realismo capitalista». Fisher definisce il *realismo capitalista* come l'orizzonte ideologico dominante che rende il capitalismo percepito non solo come l'unico sistema economico possibile, ma come l'unico quadro immaginabile per organizzare la vita sociale e culturale. Si tratta di una condizione in cui «è più facile immaginare la fine del mondo che la fine del capitalismo», poiché ogni alternativa appare irrealistica o impraticabile (Fisher, 2018, p. 25). Sotto il profilo metodologico (cfr. Tabella 1), il realismo capitalista rappresenta la forma più pervasiva di ideologia, in quanto agisce naturalizzando il presente e cristallizzando un *habitus* di rassegnazione che rende l'utopia impensabile. Secondo il poliedrico studioso, la controcultura degli anni Sessanta aveva aperto uno spazio reale per immaginare una trasformazione radicale della vita quotidiana, ma fu progressivamente riassorbita e neutralizzata. Il fallimento di quell'esperienza non dimostra l'impossibilità di un'alternativa, bensì la portata della minaccia che essa rappresentava per l'ordine costituito. Fisher invita provocatoriamente a chiedersi: «se il successo del neoliberismo non fosse stato una prova dell'inevitabilità del capitalismo, ma un testamento alle dimensioni della minaccia costituita da una società che potrebbe essere libera?» (*ivi*, p. 365). In questa prospettiva, la questione del lavoro è centrale: il progetto neoliberale non ha dovuto reprimere solo un modello economico alternativo, ma l'idea – di chiara matrice marcusiana – che l'automazione e lo sviluppo tecnologico potessero tradursi in tempo liberato e in nuove forme di vita collettiva. Ripensare oggi il concetto di «comunismo acido» significa dunque riattivare quella tensione utopica che il realismo capitalista ha cercato di rendere impronunciabile (Hester & Stronge, 2025, p. 149). Non si tratta di una nostalgia per un passato idealizzato, ma di un «controesorcismo dello spettro di un mondo che potrebbe essere libero» (Fisher, 2018, p. 366). L'utopia agisce qui come strumento critico per smascherare l'artificialità delle penurie prodotte dal capitale, riaffermando che la riduzione del lavoro e l'espansione della creatività restano possibilità materiali (utopia concreta) sempre aperte. L'obiettivo è una ricostruzione paziente del potere d'azione collettivo, puntando a pilastri come l'automazione completa, il reddito di base e una rivoluzione culturale della nostra comprensione del lavoro. Questa visione risuona con l'idea che le domande politiche abbiano effetti che eccedono la mera stipulazione di riforme, rivelando dimensioni nascoste della realtà sociale e costruendo nuove soggettività (Hester & Stronge, 2025).

3.10.3 La lezione del neoliberismo: l'utopia come strumento del potere

L'ordine neoliberale, pur essendosi affermato storicamente come il "becchino" di ogni prospettiva utopica, affonda paradossalmente le proprie radici in una strategia di trasformazione che ha utilizzato l'immaginario visionario come leva di potere. Se figure come Karl Popper e Francis Fukuyama hanno operato per decenni sul fronte della delegittimazione dell'utopia, etichettandola come l'anticamera del totalitarismo o dichiarandone la morte con la 'fine della storia', il neoliberismo ha saputo agire, nella sua fase sorgiva, come una vera e propria 'utopia di ricambio'. Sotto il profilo metodologico (cfr. Tabella 1), il neoliberismo rappresenta un caso di studio fondamentale per comprendere il passaggio dal regime dell'utopia a quello dell'ideologia. Se nella fase della sua gestazione (Mont Pelerin Society) esso ha operato come utopia come metodo – ovvero come progetto di un 'mondo-mercato' non ancora esistente e radicalmente opposto al consenso keynesiano – una volta conquistata l'egemonia si è trasformato in ideologia, agendo per naturalizzare il presente e cristallizzare quel «realismo capitalista» (Fisher, 2018) che rende ogni alternativa impensabile. Come suggerito da Stuart Hall, non si è trattato di una semplice difesa dello *status quo*, bensì di una creazione attiva di «mondi-mercato» attraverso quella che egli ha chiamato «modernizzazione regressiva»: un progetto capace di «unire il dinamismo economico a valori tradizionali come la famiglia e l'ordine» (Hall, 1988, p. 164, citato in Hester & Stronge, 2025, p. 146), ricalibrando così l'*habitus* sociale. La lezione di Friedrich Hayek è qui fondamentale: egli riconobbe che il successo del socialismo derivava dalla sua capacità di stimolare l'immaginazione attraverso il suo 'carattere visionario'. Per questo motivo, Hayek esortava i pensatori liberali a lottare per una «utopia liberale» radicale, che non si limitasse a ciò che appariva politicamente possibile, ma lavorasse per un ideale a lungo termine. Sulla scorta di tali riflessioni Srnicek e Williams hanno ragionato circa il fatto che «qualcuno si è spinto fino a ipotizzare la necessità di una Mont Pelerin per la sinistra» (ivi, p. 100). Secondo gli autori, infatti, la MPS ha avuto l'indubbio merito di aver strutturato una «visione a lungo termine» evidenziato come ci sia «senz'altro da imparare dal modo in cui la MPS ha pazientemente preparato una lista di obiettivi specifici, e da come ha analizzato la propria situazione storica per poter poi avanzare metodi specifici ed efficaci alla sua modificazione» (*ivi*, pp. 100-101). In secondo luogo, i neoliberali pianificarono un progetto controegemonico in grado di ribaltare il consenso generalizzato di cui godevano la socialdemocrazia e le politiche di stampo keynesiano:

> adottarono quindi un approccio ad ampio raggio mirato a modificare le condizioni di egemonia, e costruirono un'intera infrastruttura ideologica capace di insinuarsi all'interno di ogni singolo problema politico, fin dentro al tessuto del comune» (*ivi*, p. 101).

Ed è proprio in questo che sta, come chiarito da Mirowski, la loro genialità, poiché compresero che «non basta esporre una visione utopica appena fuori portata per motivare l'azione politica» in quanto:

> Il gruppo che trionfa è quello che riesce ad assemblare simultaneamente un insieme di proposte politiche a prima vista indipendenti l'una dall'altra, capaci di agire su orizzonti a breve, medio e lungo termine, e di combinare il regime della conoscenza con risultati provvisori, facendo sì che il risultato finale sia il movimento inesorabile della polis verso l'obiettivo prefissato. La scaltra strategia di giocare simultaneamente un gioco a breve e lungo termine – dando superficialmente l'idea di un conflitto interno ma sulla scorta di un'unità di obiettivi teoretici generali – è probabilmente la causa principale del trionfo delle politiche neoliberali, in una congiuntura storica durante la quale i loro oppositori si aspettavano che queste fossero del tutto rifiutate (Mirowski, 2013, p. 356 citato in Srnicek & Williams, 2018, p. 101).

Infine, la terza lezione che bisogna apprendere dal neoliberismo è l'enorme diffusione spaziale nella quale la MPS si è sviluppata, attraverso una rete transazionale e interdisciplinare di intellettuali, investitori, giornalisti, politici e istituti. In particolare, i neoliberali «intravidero nel *think tank* la forma organizzativa più adatta a plasmare l'egemonia intellettuale globale» riuscendo a stabilire «una coerenza tra gruppi diversi senza dover imporre un'unità assoluta di intenti o di forma organizzativa, e dando così al loro progetto un'invidiabile flessibilità» (*ivi*, p. 102).La lezione principale, ad ogni modo, che il *post-work* trae da questa parabola è che la politica non è solo l'arte del possibile, ma anche «l'arte di definire l'impossibile» (Hester & Stronge, 2025, p. 147). Se oggi l'idealismo neoliberale è diventato il 'realismo' dominante, è perché è stato capace di costruire un'infrastruttura ideologica coerente nell'arco di decenni. Sotto il profilo dell'utopia come metodo, rivendicare il futuro significa oggi dissolvere il dogma dell'eterno presente e la retorica del «There's no alternative» (TINA). Dinanzi alle crisi sistemiche e climatiche, la capacità di articolare una visione alternativa non è un'ipotesi, ma una necessità strategica per riaprire gli orizzonti del possibile. Se il 'realismo capitalista' incarna una modalità culturale intrinsecamente conservatrice, l'utopismo si pone come suo esatto opposto, orientandosi costantemente verso un futuro non ancora esistente e agendo come forza di «decentramento del presente» (Hester & Stronge, 2025, p. 149). In questa prospettiva, autori come Kathi Weeks e Mark Fisher identificano nel pensiero e nella pratica utopica – si tratti di «domande transitorie» come il reddito di base o della provocazione del «comunismo acido» di Fisher – gli ingredienti essenziali per un mutamento progressivo (*ivi*, p. 149). Questa spinta verso il futuro non è aliena alla tradizione marxista, nonostante la distinzione engelsiana tra socialismo «scientifico» e «utopistico». Come evidenziato da Ruth Levitas (1990), Marx non ha mai abbandonato la proiezione visionaria del futuro; la sua critica era rivolta esclusivamente all'idea che la propaganda potesse sostituire il processo di trasformazione materiale. Nell'opera di Marx, l'utopia di una vita «disalienata» – in cui il lavoro è «libera espressione e godimento della vita» – rimane un riferimento cardine (Hester & Stronge, 2025, p. 150). Mentre autori come David Frayne utilizzano questo concetto per criticare l'attuale disaffezione verso l'occupazione, pensatori come Gorz e Weeks mettono in guardia dal rischio che l'utopia della disalienazione diventi un «falso idolo», capace di alimentare visioni nostalgiche anziché spingere verso una liberazione radicale dal lavoro (*ibidem*). Un riferimento ineludibile per la costruzione di questa impalcatura teorica si ritrova nel terzo volume del

Capitale, nel quale Marx delinea la logica di un'alternativa alla società del lavoro capitalista attraverso una distinzione netta tra il «regno della necessità» e il «regno della libertà» (*ivi*, p. 151). Secondo Marx, la libertà nel campo dell'economia può consistere solo nella gestione razionale e collettiva del ricambio organico con la natura da parte dei «produttori associati»; tuttavia, egli è categorico nel precisare che tale ambito «rimane pur sempre un regno della necessità» (*ibidem*). La vera libertà, intesa come sviluppo delle energie umane fine a sé stesso, può fiorire soltanto avendo come base quel regno della necessità, e la sua precondizione fondamentale è la «riduzione della giornata lavorativa» (*ibidem*). Dal punto di vista del post-work, questa visione configura una «utopia a due regni» (*ibidem*): Marx riconosce che il lavoro, anche se sottratto alle dinamiche del capitale e gestito democraticamente, mantiene un carattere di necessità (ideologia) che deve essere minimizzato per permettere l'espansione della vita libera (utopia). Questo significa che il cambiamento della proprietà dei mezzi di produzione, pur necessario, non esaurisce il problema del lavoro; la sfida della sua riduzione rimane centrale anche nello scenario più democratico. È proprio su questa partizione tra necessità e libertà che teorici come André Gorz hanno costruito gran parte della loro riflessione contemporanea. Nonostante i tentativi di Engels di ancorare il socialismo a una dimensione puramente scientifica, l'immaginario utopico è fiorito costantemente sulle tracce di Marx. Una figura centrale in questa rinascita è Ernst Bloch, il cui *Principio Speranza* (1954) ha esercitato un'influenza profonda su autori cardine del *post-work* come Kathi Weeks. Per Bloch, il valore dell'utopia risiede nella coltivazione di una facoltà cognitiva innata: la speranza intesa come orientamento verso il «non-ancora» reale (*ibidem*). Dalle fiabe ai manifesti politici, ogni espressione utopica è un esercizio di questa capacità, che Bloch considera la precondizione per ogni autentico cambiamento politico. Questa prospettiva permette di analizzare l'impatto dell'utopia sulla costruzione della soggettività. Mentre il realismo capitalista alimenta affetti quali ansia e paura, contraendo il soggetto attorno alla mera volontà di autoconservazione, il «soggetto speranzoso» incarna un modello di soggettività aperto ed espansivo (*ivi*, p. 152). La speranza abilita così una gamma più vasta di connessioni, scopi e possibilità collettive. Kathi Weeks traduce operativamente la lezione di Bloch selezionando possibilità che, pur non essendo ancora pienamente realizzate, attraversano il presente sotto forma di tendenze concrete: la settimana lavorativa corta e il reddito di base. Queste proposte coltivano la speranza proprio grazie alla tensione dialettica tra la loro realizzabilità immediata (essendo già oggetto di sperimentazioni e progetti pilota) e il loro porsi leggermente al di là dei fatti storici consolidati. In tal senso, le domande *post-work* non sono utopiche nel senso di indicare un punto di arrivo finale e statico, ma operano come obiettivi di breve e medio termine. Esse sono «passaggi cruciali» verso un mutamento sistemico più profondo che oggi appare ancora irrealizzabile, ma la cui direzione è chiaramente tracciata. Come evidenziato da Srnicek e Williams, tali proposte si fondano su «tendenze reali del mondo di oggi» e dunque contengono «un grado di plausibilità che spesso latita nei sogni rivoluzionari» (2018, p. 164). È interessante notare, secondo Hester e Stronge, come persino una figura considerata simbolo del pragmatismo rivoluzionario come Lenin riconoscesse

pienamente l'importanza strategica del «sogno utopico» per la causa comunista. L'utopia, dunque, non è un'evasione dalla prassi, ma il motore che la rende possibile. In conclusione, l'accusa di "utopismo" spesso rivolta al movimento *post-work* non deve essere intesa come una critica invalidante, bensì come il suo principale punto di forza nonché la sua stessa essenza dal punto di vista ontologico. Le lezioni tratte da Fisher, Weeks, e Bloch – unitamente alle intuizioni originarie di Marx – confermano l'importanza fondamentale di un orizzonte utopico che funga da bussola per l'azione politica. Il *post-work* non si limita a chiedere un mondo diverso, ma lotta per un mondo significativamente migliore, cercando costantemente di «infilare l'ago» tra la necessità di navigare la realtà esistente e l'impegno verso un futuro ancora da venire (*ivi*, p. 153). Questa postura propositiva permette di rompere l'inerzia del realismo capitalista, trasformando le riforme transitorie in vettori di una liberazione più profonda. Rivendicare il tempo e la libertà non è un atto di ingenuità, ma la precondizione per riappropriarsi della capacità umana di sperare e di progettare collettivamente una vita che valga la pena di essere vissuta. Le scienze sociali devono riappropriarsi di un metodo utopico per recuperare la loro fondamentale capacità di interrogare il presente immaginando ciò che potrebbe essere. È utile, in tal senso, richiamare la distinzione operata da Max Horkheimer (1937) fra 'teoria tradizionale' e 'teoria critica', basata sul differente rapporto che queste intrattengono con il presente. La prima – che viene rappresentata in modo paradigmatico dalle scienze naturali – si fonda su una mera descrizione del mondo così com'è, limitandosi, dunque, a una registrazione e classificazione dei fatti. Questo approccio consente di formulare – come evidenziato da Hester e Stronge – previsioni sui risultati di un esperimento a partire da condizioni date, e dunque identificando nessi causali fra i fenomeni. Al contrario, la 'teoria critica' interpreta la realtà muovendo dalla contraddizione tra l'ideale di una società razionale e lo stato effettivo in cui il teorico si ritrova a operare. Il passo di Horkheimer tratto dall'opera *Traditionelle und kritische Theorie* (1937) risulta in tal senso esemplificativo:

> l'idea di una società futura come comunità di uomini liberi, così come è resa possibile dai mezzi tecnici esistenti, possiede un contenuto al quale occorre serbare fedeltà pur attraverso tutti i mutamenti (Horkheimer, 1937/2021, p. 191; trad. mia).

L'utopismo *post-lavorista* non è, tuttavia, un mero esercizio speculativo, ma una forma di pensiero che va ad agire in modo diretto sul presente, confrontando quella è che l'attuale realtà del lavoro con la forza dell'ideale. In tal senso, la funzione più immediata delle utopie è quella di agire, come hanno brillantemente evidenziato Hester e Stronge, come «*lodestars*», ossia come stelle polari: punti di riferimento che, proprio come la Stella Polare per i navigatori, non rappresentano una destinazione da toccare con mano nell'immediato, ma una guida per orientarsi nella direzione da prendere durante il percorso. Per comprendere la portata teorica di questa funzione, i due autori recuperano la riflessione di Immanuel Kant sulla filosofia dell'esperienza. Kant distingue tra i dati sensoriali e la struttura trascendentale della nostra cognizione, individuando degli «ideali regolativi», come l'anima, il mondo e Dio, i quali – pur privi di un fondamento empirico

verificabile – sono integrati nella struttura stessa della nostra percezione. Noi agiamo «come se» avessimo un'anima, «come se» esistesse un mondo esterno coerente e «come se» fossimo soggetti morali sotto lo sguardo di una divinità. Sebbene queste entità non siano mai conoscibili in sé attraverso l'esperienza, esse risultano indispensabili per navigare con successo nella realtà e per fondare la moralità (*ivi*, p. 154). Allo stesso modo, l'utopia *post-lavorista* opera come un ideale regolativo kantiano:

- *navigazione pragmatica*: pur non potendo "conoscere" o toccare con mano una società liberata dal lavoro nel qui e ora, agire in funzione di quell'ideale permette di orientare le decisioni politiche e le rivendicazioni attuali;
- *urto creativo*: l'ideale post-lavorista – quando viene formulato – «si scontra creativamente» con le nostre esperienze quotidiane, mettendo in luce le carenze dell'esistente e rendendo visibile ciò che prima era considerato naturale o inevitabile (*ibidem*);
- *resistenza al realismo capitalista*: rimanere fedeli a un orizzonte «radicalmente ideale» è l'unico modo per non essere riassorbiti da una realtà spesso deludente, la quale tende a restringere i confini del possibile.

L'utopia *post-work*, dunque, non è un progetto da implementare meccanicamente, ma un vettore che trasforma la nostra comprensione del presente. Essa ci permette di interpretare le richieste concrete – come la riduzione dell'orario o il reddito di base – non come semplici aggiustamenti tecnici, ma come passi verso un orizzonte di libertà ancora non realizzato. In questa prospettiva, la funzione dell'utopismo è proprio quella di mantenere aperta la tensione verso il «non-ancora», impedendo che la politica si riduca a una mera gestione dell'esistente. Seguendo l'impostazione di Immanuel Kant, la ragione tende intrinsecamente a «strabordare» oltre i confini di ciò che è empiricamente conoscibile, avventurandosi nei «mari tempestosi della speculazione», dell'esperimento mentale e della proposizione teorica (*ivi,* p. 155). Sebbene una lettura conservatrice del pensiero kantiano suggerisca di limitare la conoscenza alla sintesi dell'esperienza – ovvero alla combinazione di dati empirici e facoltà cognitive – la prospettiva post-lavorista rivendica il potere rivelatore della facoltà speculativa. In questa accezione radicale, la teoria utopica non accetta una separazione netta tra la concretezza dell'esperienza e il pensiero 'puro'. Al contrario, l'introduzione di idee utopiche all'interno della realtà empirica contemporanea avvia un processo attivo di produzione di conoscenza. Attraverso un esercizio di confronto e contrasto con l'esistente, l'utopia permette di chiarificare le domande politiche e di generare nuovi percorsi di indagine che rimarrebbero invisibili entro i confini del realismo capitalista. Proprio come gli ideali regolativi kantiani, le utopie forniscono le coordinate per la nostra attività pratica quotidiana: esse ci permettono di agire «come se» (*as if*) un mondo radicalmente diverso e più desiderabile fosse possibile (*ibidem*). È fondamentale sottolineare come il valore di questa tensione non risieda nel 'raggiungimento' finale dell'utopia – un luogo che, per definizione, resta sempre oltre l'orizzonte – quanto nelle «approssimazioni» che essa genera lungo la sua

traiettoria (*ibidem*). Sebbene i risultati concreti delle lotte politiche siano spesso complessi e mescolati a elementi non utopici, la loro forma e direzione rimangono profondamente segnate dal rapporto con l'ideale non realizzato che le ha ispirate. Questa dinamica è evidente nei lavori di diversi teorici post-lavoristi e dei loro «compagni di viaggio». Autori come Pfannebecker e Smith (2018) la utilizzano per invocare un profondo cambiamento culturale, mentre Aaron Bastani, nel suo *Fully Automated Luxury Communism* (2019) recupera i temi della modernità – essa stessa un progetto intrinsecamente utopico – proiettandoli nel futuro (*ivi*). Un esempio emblematico di questa funzione come 'stella polare' è la rivendicazione di una piena automazione del lavoro. Portando la meccanizzazione oltre i vincoli imposti dalla logica del profitto, questa domanda non mira a un punto di arrivo tecnicamente definitivo – la cui configurazione ultima resta indeterminata – ma agisce come un vettore strategico. Guidata dall'ideale del FALC (acronimo di *Fully Automated Luxury Communism*), la prassi politica si orienta verso la sostituzione tecnologica di ogni impiego pericoloso, degradante o indesiderato, innescando uno spostamento cognitivo fondamentale: dall'ossessione per la proliferazione dei posti di lavoro verso una visione di prosperità che ne prescinda (*ivi*). Sulla stessa linea, Peter Frase propone un'architettura di possibili orizzonti futuri attraverso una griglia che incrocia i parametri di scarsità/abbondanza e uguaglianza/gerarchia. I suoi *Quattro Futuri* (2015) – rentismo, comunismo, socialismo ed esterminismo – non vanno letti come profezie, ma come «amplificazioni» delle realtà socioeconomiche esistenti (*ivi*, p. 156). Queste immagini iperboliche fungono da strumenti analitici: esse ci aiutano a comprendere profondamente il nostro presente proprio attraverso la lente deformante, ma rivelatrice, del loro possibile sviluppo utopico o distopico. Tornando alla distinzione di Horkheimer precedentemente riportata fra 'teoria tradizionale' e 'teoria critica', è ora utile comprendere come tale distinzione risulti utile per comprendere la postura intellettuale assunta delle teorie post-lavoriste. Bisogna guardare in tal senso alla Teoria critica come strumento attraverso il quale spingersi al di là dell'esistenza per interrogarsi sul dover essere. Essa non si limita, infatti, a interrogarsi sul funzionamento del sistema, ma pone interrogativi radicali fondamentali per chiunque voglia approcciarsi alle attuali crisi della società attraverso un metodo utopico: siamo in una società giusta ed equa? Il nostro attuale assetto socioeconomico è in grado di massimizzare la nostra *vera* libertà, o libertà sintetica, per dirla come Srnicek e Williams? La *Teoria Critica* mantiene così costantemente il futuro come cornice di riferimento nell'approcciarsi alla moderna società. È facile ora comprendere come, ovviamente, un autore come Marx (1818–1883) compia un passo ulteriore, considerando come un imperativo quel passaggio dalla comprensione di ciò che *dovrebbe* essere ad intervenire in modo fattuale su ciò che *deve* essere, passando dall'interpretazione del mondo al momento di cambiarlo. Hester e Stronge riportano come oltre alla funzione di orientamento che è stata precedentemente analizzata, è possibile identificare due ulteriori dinamiche attraverso le quali gli ideali utopici esercitano la loro forza nel discorso *post-work*: lo 'straniamento' e la 'provocazione' (p. 158). È Kathi Weeks (2011) a porre in risalto queste due funzioni, che l'autrice ritiene essenziali al fine di poter comprendere a

fondo l'impatto trasformativo delle visioni post-lavoriste, in quanto esse agiscono rispettivamente come forze di negazione e affermazione rispetto all'ordine esistente. Lo straniamento opera come una potente forza di negazione: le forme utopiche promuovono una prospettiva critica che favorisce il disinvestimento soggettivo dallo *status quo*. L'utopia, in questo senso, ha il compito di «denaturalizzare» il presente, rendendo la situazione attuale – spesso percepita come immutabile – contingente, irrazionale o persino bizzarra e indesiderabile (*ibidem*). Neutralizzando la forza d'inerzia dell'oggi, lo straniamento apre lo spazio simbolico e politico per un futuro radicalmente differente. Parallelamente, la provocazione agisce come modalità affermativa. Altre utopie, suggerisce Weeks, offrono la visione di un mondo desiderabile capace di stimolare le nostre sensibilità e di spingere l'immaginazione verso una postura di speranza. Esse ridisegnano i confini di ciò che consideriamo possibile attraverso proposte deliberatamente «aliene», che non si limitano a fornire qualcosa *contro* cui lottare, ma offrono qualcosa *per* cui lottare. Gli autori riportano l'emblematico esempio di tale idea regolativa e provocatoria che è il FALC (*Comunismo di lusso Interamente Automatizzato*) di Bastani. Esso si configura come una «mappa attraverso cui possiamo fuggire dal labirinto della scarsità e da una società costruita sui posti di lavoro» (Bastani, 2019, p. 243, citato in Hester & Stronge, 2025, p. 158). Il titolo stesso del progetto di Bastani forza il soggetto a immaginare il comunismo oltre le immagini logore associate alle esperienze storiche del Novecento, fatte di penuria e lavoro industriale coatto, invitando invece a visualizzare un sistema in cui tecnologie d'avanguardia e servizi opulenti siano accessibili a tutti, garantendo tempo libero diffuso. Questa visione controintuitiva estranea il soggetto dal lusso elitario dell'attuale realtà capitalista, spingendolo a sperare in un'abbondanza collettiva. Le provocazioni post-lavoriste si estendono inoltre ad ambiti che toccano la radice stessa dell'organizzazione sociale. Le ritroviamo nelle proposte di Sophie Lewis (2022) per l'abolizione della famiglia nucleare o nell'appello del *xenofeminismo* per il superamento del binarismo di genere.[34] Tali istanze costringono a considerare modalità di coabitazione transgenerazionale basate sul consenso e metodi su larga scala per minimizzare il peso del lavoro di cura (Hester & Stronge, 2025). Queste richieste rappresentano «interruzioni potenzialmente esplosive» dei regimi ordinari del lavoro di riproduzione sociale, suscitando al contempo indignazione e ispirazione. In questi casi, l'assenza di un piano dettagliato di riforme incrementali è parte integrante della strategia: l'utopismo viene utilizzato come metodo per forzare l'apertura dell'immaginazione in aree della vita quotidiana che appaiono come impossibilmente rigide (*ivi*, p. 159). Per Kathi Weeks, infatti, la domanda politica e il manifesto rappresentano le forme più ambiziose di impegno utopico: la rivendicazione di un cambiamento radicale che deve avvenire ora, «senza scuse» (*ibidem*). L'errore da non

[34] Per una disamina approfondita dei pilastri dello xenofemminismo (tecnomaterialismo, antinaturalismo e abolizionismo del genere), si rimanda a fonti imprescindibili come il manifesto originale di Laboria Cuboniks (2015) e il volume di Hester (2018). Si veda anche l'analisi critica di Jones (2018) per quanto riguarda le intersezioni tra accelerazionismo, post-capitalismo e le lacune del movimento in relazione all'antimilitarismo

fare, tuttavia, come evidenziato da Kathi Weeks (2011) è quello di rimanere ammaliati dalle cosiddette 'utopie retrospettive', ossi quell'insieme di prospettive secondo le quali non bisogna tendere verso un futuro immaginario, ma invece mettere in atto un lavoro di recupero nei confronti del passato per ritornare a un insieme di rivendicazioni e assetti tipici dei periodi storici percepiti come migliori. La teoria *post-work*, ribadiscono Hester e Stronge, guarda con preoccupazione a questa tendenza, evidenziando come molte delle nostre immagini di un futuro radicalmente migliore siano in realtà «eredità di seconda mano» (*hand-me-downs*) derivanti da ere precedenti (*ibidem*). Questa forma di nostalgia mette in luce il pericolo intrinseco al rinunciare a un pensiero utopico proattivo. Senza uno sforzo di immaginazione rivolto al futuro, rischiamo di adottare inconsapevolmente visioni del passato, assumendo erroneamente che tali utopie siano ancora rilevanti o desiderabili per il contesto attuale. La critica alle utopie retrospettive trova un solido fondamento nella riflessione classica sulla natura ambivalente dell'immaginario utopico. Già Mannheim (1936) aveva evidenziato come non tutte le forme di pensiero utopico possiedano un carattere emancipativo: accanto alle utopie orientate alla trasformazione sociale, esistono visioni che assumono il passato come modello normativo e che, proprio per questo, finiscono per svolgere una funzione ideologica piuttosto che critica. In modo analogo, Bloch (1959/2005) ha distinto tra speranze concrete e nostalgie regressivamente orientate, sottolineando come il richiamo a un'età dell'oro perduta possa trasformarsi in un ostacolo all'immaginazione politica anziché in una sua risorsa. Questa dinamica è stata analizzata in maniera particolarmente efficace da Levitas (2013), secondo cui molte narrazioni utopiche contemporanee operano attraverso una selezione idealizzante del passato. Esse rimuovono i conflitti e le disuguaglianze che caratterizzavano le epoche precedenti e propongono come desiderabile un ordine sociale che, in realtà, non è mai esistito nei termini in cui viene evocato. In questa prospettiva, l'utopia retrospettiva non costituisce un autentico progetto di trasformazione, ma piuttosto una forma di 'nostalgia politica' che tende a naturalizzare assetti sociali ormai superati. Un esempio paradigmatico di questa tendenza è rappresentato dall'idealizzazione della comunità preindustriale o del lavoro fordista del dopoguerra, spesso presentati come modelli di coesione sociale e stabilità economica. Come osserva Wright (2010), tali rappresentazioni ignorano sistematicamente le gerarchie di genere, razza e classe che strutturavano quelle società, trasformando un passato contraddittorio in un'immagine armoniosa e depoliticizzata. In questo senso, le utopie retrospettive finiscono per operare come dispositivi di conservazione piuttosto che come strumenti di emancipazione. La prospettiva *post-work* si colloca esplicitamente in opposizione a queste narrazioni. Come sottolineano Srnicek e Williams (208), immaginare un futuro oltre il lavoro salariato non significa recuperare forme di organizzazione sociale precedenti al capitalismo industriale, ma elaborare visioni radicalmente nuove, capaci di rispondere alle condizioni materiali e tecnologiche del presente. Solo un pensiero utopico orientato in avanti, e non verso un passato idealizzato, può evitare di trasformarsi in un semplice esercizio nostalgico privo di potenziale trasformativo. Questi «falsi idoli» del lavoro ci incatenano a modelli produttivi e sociali (come quelli della stabilità fordistica o della piena occupazione

manifatturiera) che non solo sono strutturalmente difficili da riproporre, ma che spesso nascondono le stesse gerarchie e oppressioni che il post-lavoro mira a superare. Se esso vuole essere, come abbiamo discusso, un «discorso orientato al futuro», deve allora guardarsi bene dal confondere la difesa dei diritti acquisiti con la fossilizzazione dell'immaginario in una nostalgia paralizzante (Hester & Stronge, 2025, p. 143). L'utopia, per essere una vera «stella polare», deve continuare a brillare davanti a noi, e non alle nostre spalle. Come evidenziato da Srnicek e Williams (2018), la socialdemocrazia del dopoguerra – spesso evocata come l'«età dell'oro» del capitalismo nel Nord globale – rappresenta il candidato principale di questa nostalgia politica. Tuttavia, le condizioni materiali e sistemiche che hanno reso possibile quell'assetto non sono più replicabili, né tantomeno desiderabili se analizzate criticamente. L'equilibrio di quel periodo era fondato su un paradigma produttivo industriale rigido, basato sulla fabbrica fordista, dove la sicurezza economica veniva concessa in cambio di una vita segnata da una «noia alienante e repressione sociale» (*ivi*, p. 160). Soprattutto, è necessario smascherare i pilastri invisibili su cui poggiava quel benessere: una gerarchia internazionale fondata su imperi e colonie, e un sistema nazionale di oppressione basato su razzismo, sessismo e sulla sottomissione domestica delle donne. Alimentare la nostalgia per un'epoca pre-neoliberale significa offrire una falsa speranza per un tempo che non si può recuperare in alcun modo. La sfida del post-lavoro non è dunque tornare a un «capitalismo umanizzato» ricostruito su ricordi offuscati, ma creare un futuro che superi radicalmente i limiti del presente (*ibidem*). Una dinamica simile si riscontra nel fascino esercitato dai sistemi di lavoro pre-industriali o dalla produzione domestica. Kathi Weeks (2011) mette in guardia contro quella che definisce una «risposta umanista» alla brutalità del lavoro moderno, la quale rischia di scivolare in una nostalgia per forme di attività apparentemente più armoniose o vicine alla natura umana (p. 85). Questa visione idealizza il passato preindustriale, sostenendo che il lavoro artigianale era meno alienante grazie al maggior controllo del lavoratore sul processo produttivo e alla minore separazione tra casa e bottega. Tuttavia, questo tropo ignora la «situatezza storica» di tali modelli, i quali hanno rappresentato un privilegio quasi esclusivo per una ristretta fascia di lavoratori maschi e bianchi (Hester & Stronge, 2025, p. 160). L'anelito verso modalità di lavoro pre-fabbrica occulta le caratteristiche problematiche di quei momenti storici e non tiene conto della natura escludente di quegli assetti sociali. Il *post-work* deve dunque resistere alla tentazione di cercare la liberazione nello specchietto retrovisore della storia: l'utopia post-lavorista è un progetto di invenzione, non di restaurazione. Un esempio paradigmatico di questa nostalgia è dato dalla figura che fabbro che, proprio nel momento del suo declino, è stato elevato come ideale utopico (Rodgers, 2014). Questa proiezione romantica del lavoro pre-capitalista è stata oggetto di una critica serrata già da parte di Marx. Nei *Grundrisse*, egli smonta la pretesa di ritrovare una perduta integrità individuale nel passato, definendo tale nostalgia come un vicolo cieco speculare al vuoto borghese. Secondo Marx, l'artigianato individuale rappresenta una modalità produttiva oggettivamente meno sviluppata e pre-cooperativa, che ignora deliberatamente le potenzialità della scienza e della tecnica. L'idea di una "pienezza" originaria del singolo

lavoratore isolato è, in ultima analisi, un mito che trascura la natura intrinsecamente interdipendente del lavoro domestico e il ruolo fondamentale, seppur reso invisibile, delle lavoratrici al suo interno. Tale presunta autosufficienza non è mai esistita: l'individuo ha sempre operato all'interno di una rete di relazioni che eccedeva la sua solitaria attività produttiva. André Gorz (1987) riprende e attualizza questa critica all'interno del pensiero post-lavorista, evidenziando il divario tra la fantasia artigianale e la complessità delle infrastrutture moderne. In un mondo caratterizzato da processi produttivi interconnessi, che richiedono istituzioni vaste come i sistemi sanitari nazionali o reti di trasporto globali, l'idea di ricondurre il lavoro a una dimensione artigianale appare non solo tecnicamente impraticabile, ma socialmente indesiderabile. Come a ben vedere hanno evidenziato Hester e Stronge, le grandi sfide della contemporaneità – dal cambiamento climatico al progressivo invecchiamento della popolazione – esigono un coordinamento su larga scala e il ricorso sistematico a strumenti digitali avanzati, obiettivi, questi, che non possono essere perseguiti attraverso una parcellizzazione idealistica del passato. La persistenza di tali modelli idealtipici nella nostra immaginazione, tuttavia, è in qualche misura comprensibile: in assenza di una vera alternativa contemporanea e credibile a un capitale che si fa sempre più distruttivo, il ritorno al cosiddetto 'mestiere' si configura come l'unico rifugio disponibile ai mali del presente. Tuttavia, e questo è necessario ribadirlo ancora una volta, è compito del *post-work* quello di superare questa antitesi fra il vuoto presente e una pienezza passata, ricercando la libertà non in una idilliaca indipendenza arcaica, ma attraverso una liberazione tecnologicamente mediata dalla necessità del lavoro stesso. Questa analisi ci spinge a riconsiderare quanto rilevante sia mantenere le proposte e le rivendicazioni utopiche strettamente ancorate alla congiuntura storica nella quale operano. Essenziale in tal senso il contributo di Baczko (1979), secondo cui il compito di chi si occupa di utopie è proprio quello di chiedersi

> in che modo specifico, le realtà di un certo presente, i suoi modi di pensare, di credere, di immaginare si traducano nelle utopie e attraverso le utopie, come esse partecipino al presente sforzandosi di superarlo (p. 6).

Utopia e storia sono dunque sempre e strettamente correlate, rendendo superflua una anacronistica richiesta di ritorno alle cosiddette età dell'oro. D'altronde, il fine stesso è proprio quello di rimanere «affascinati dalle fiaccole dell'utopia» affinché «gli sguardi si volgano verso le visioni di una *società diversa*, contrapposta a quella esistente in quanto riconciliata con la ragione, la storia, la *felicità*» (*ivi*, p. IX). Le utopie devono imporsi come «immagini-guida e idee-forza» in modo da poter orientare le speranze e mobilitare le «energie collettive» (*ivi*, p. XI). In altri termini, il futuro che desideriamo è in costante mutamento, basato sulla configurazione del presente in un *feedback loop* continuo. Tutte quelle proposte articolate su un'immagine del futuro che ricalchi troppo fedelmente le condizioni del passato e, in particolare, articolate sulla nostalgia del lavoro sono antitetiche rispetto alle proposte post-lavoriste. Questa postura rivolta all'indietro non solo sottolinea l'irrealizzabilità di tali visioni nel contesto attuale, ma – cosa ancora più importante – dovrebbe scuotere la nostra fede nella loro desiderabilità, data la natura

spesso sgradevole e repressiva di gran parte del nostro passato industriale. L'utopia post-lavorista, dunque, deve restare una forza dinamica e proiettiva, capace di generare nuovi orizzonti di libertà che non siano il semplice riflesso di un passato idealizzato. L'analisi finora condotta delle prospettive post-lavoriste rivela come questo campo di studi non si configuri come un blocco monolitico, bensì come un vero e proprio arcipelago di visioni divergenti. Esse sono comunque accomunate da una premessa radicale: la necessità di una riduzione drastica del tempo di lavoro. Più che una singola posizione dottrinale, il *post-work* si manifesta come una «famiglia di somiglianze», un laboratorio in cui i diversi testi possono entrare in tensione tra loro, offrendo traiettorie alternative e talvolta conflittuali per il futuro (Hester & Stronge, 2025, p. 162). Questa eterogeneità, lungi dall'essere una debolezza o un segno di incoerenza, rappresenta la principale risorsa del movimento. La pluralità degli approcci trasforma il post-lavoro in un «deposito di idee» estremamente duttile, capace di interloquire con pubblici differenti e di adattarsi a diversi contesti sociali e produttivi (*ibidem*). Non si tratta dunque di trovare una sintesi univoca, ma di valorizzare la ricchezza di un dibattito che spazia dalle avanguardie tecnologiche alle sfere della riproduzione domestica, fino alla riconfigurazione degli spazi industriali. Al di là delle differenze specifiche tra le singole utopie, ciò che tiene insieme questa galassia teorica è un impegno etico e politico condiviso: la volontà di spezzare le catene del presente e di scardinare il «dogma onnipresente del lavoro» che satura la società contemporanea (*ibidem*). In questa prospettiva, la varietà delle proposte non fa che rafforzare la sfida al realismo capitalista, offrendo una mappatura di futuri possibili che, pur nella loro diversità, convergono nel rivendicare il primato della libertà umana sulla necessità produttiva. Centrale, in tal senso, il contributo di Andrè Gorz, che immagina un'autonomia che si sviluppa su piccola scala, andando a radicarsi nei quartieri e nelle comunità locali. Per dare sostanza a questo immaginario, egli recupera il concetto di «strumenti conviviali» di Ivan Illich (1973/1989): tecnologie progettate per favorire l'uguaglianza e la partecipazione, in netta contrapposizione con le attuali infrastrutture industriali che tendono invece a sedimentare gerarchie e a facilitare lo sfruttamento. In questo scenario, l'utopia prende la forma di laboratori territoriali condivisi e giardini comunitari, dove la riduzione del tempo di lavoro salariato apre la strada al fiorire del «buon lavoro», ossia un'attività benefica per l'individuo, la comunità e l'ecosistema planetario (Hester & Stronge, 2025, p. 163). L'obiettivo di questa proposta non è l'esenzione totale da ogni impegno, quanto piuttosto la creazione di possibilità affinché ogni individuo possa dedicarsi a una pluralità di attività – collettive o individuali, pubbliche o private – che non abbiano più bisogno di essere profittevoli per poter esistere (*ivi*). L'utopia gorziana prefigura dunque una società caratterizzata da una proliferazione di gruppi, *workshop*, cooperative e reti associative. In questo ecosistema, fin dall'infanzia, i soggetti sono invitati a sperimentare una varietà di ambiti – artistici, politici, scientifici o ecosofici – trasformando la vita sociale in un progetto continuo di espansione delle capacità umane, finalmente svincolato dall'imperativo della produttività capitalista (Gorz, 1999). La proposta di Gorz non si esaurisce in una mera ingegneria dell'orario di lavoro. Essa ambisce, piuttosto, a ridefinire l'architettura complessiva dell'esistenza sociale,

delineando una vera e propria cartografia della vita "multi-centrata". In questa prospettiva, la riduzione del lavoro salariato non è un obiettivo in sé, ma la condizione preliminare per liberare spazi di autonomia, creatività e relazione, ossia un progetto filosofico che intercetta il cuore stesso dell'immaginario post-lavorista. Ciò che viene messo in discussione non è soltanto l'organizzazione produttiva, ma l'idea, profondamente radicata, che il valore umano debba essere misurato attraverso il metro della redditività. L'orizzonte sociale immaginato da Gorz si articola attorno a tre sfere di attività, distinte ma interdipendenti, che compongono un nuovo equilibrio tra necessità e libertà. La prima è quella del lavoro eteronomo *macro-sociale*: l'insieme delle attività indispensabili al funzionamento collettivo e alla soddisfazione dei bisogni fondamentali. In una società emancipata dal feticismo del lavoro, questo ambito dovrebbe essere drasticamente ridimensionato, affidato quanto più possibile all'automazione e a una pianificazione razionale. Non si tratta di abolirlo, ma di sottrarlo al ruolo dominante che oggi esercita sull'intera organizzazione della vita. Accanto ad esso si colloca il livello delle attività *micro-sociali*: pratiche organizzate su scala locale, fondate sulla cooperazione volontaria e sulla partecipazione diretta. Qui i bisogni non vengono gestiti da strutture impersonali, ma da reti comunitarie capaci di ricucire il legame tra produzione e relazioni sociali. È in questo spazio che prende forma un'economia del quotidiano non orientata al profitto, ma alla cura, alla prossimità e alla reciprocità. Infine, al vertice di questo edificio si trova la sfera delle attività autonome, autentico cuore del progetto gorziano. Liberati dalla necessità di vendere il proprio tempo per sopravvivere, gli individui possono finalmente dedicarsi a ciò che non risponde ad alcuna imposizione esterna: passioni, apprendimenti, creazione, sperimentazione di nuove forme di convivenza. L'autonomia, in questa visione, non è un lusso residuale, ma il fine ultimo di un'organizzazione sociale emancipata (Gorz, 1985). Il tempo sottratto al lavoro salariato non viene dunque concepito come un semplice intervallo di inattività. Al contrario, esso diventa terreno fertile per una pluralità di pratiche generative: sport, arti, autoproduzione, manutenzione condivisa dei beni, tutela dell'ambiente, cura del patrimonio comune. Da qui possono emergere infrastrutture sociali inedite – asili autogestiti, officine di riparazione, reti di scambio di competenze – capaci di sottrarre porzioni crescenti della vita alla logica mercantile. In questo quadro, lo Stato non scompare, ma cambia funzione: da organizzatore della dipendenza salariale si trasforma in garante materiale dell'autonomia, assicurando reddito di base e infrastrutture indispensabili alla fioritura di queste nuove forme di socialità (*ivi*). Ciò che rende particolarmente potente la riflessione di Gorz è la sua capacità di coniugare analisi e immaginazione. Egli non si limita a elaborare modelli teorici, ma ricorre a una sorta di "utopia narrativa" per scardinare i confini del pensabile. Nei suoi scritti, il lettore è invitato a immaginare un mondo appena diverso dal nostro: edifici riconvertiti in spazi comuni, trasporti gratuiti, giornate non più scandite dall'obbligo lavorativo. Queste immagini non sono semplici esercizi letterari, ma dispositivi politici: servono a incrinare l'apparente inevitabilità dell'ordine esistente e a mostrare che un'altra organizzazione della vita è concretamente concepibile (Hester & Stronge, 2025). In tal senso, il progetto post-lavorista non si accontenta di proporre

riforme correttive. Esso agisce come una leva immaginativa capace di aprire brecce nel 'realismo capitalista', indicando una via d'uscita dall'identificazione tra lavoro e senso dell'esistenza. La società meno centrata sul lavoro che Gorz intravede non è un sogno irrealizzabile, ma un'alternativa razionale e desiderabile: un modo diverso di abitare il tempo, di produrre ricchezza e di concepire ciò che significa vivere bene insieme. Le visioni post-lavoriste non si limitano a interrogare la quantità di lavoro necessaria, ma mettono in discussione l'intera infrastruttura materiale della vita quotidiana. In questa prospettiva, la trasformazione del lavoro non può essere separata dalla trasformazione degli spazi urbani, delle forme di mobilità e dei modi in cui organizziamo la cura, il tempo libero e la socialità. Ridurre drasticamente, o addirittura eliminare, l'uso dell'automobile privata nei centri congestionati, ad esempio, non è soltanto una misura ecologica: è un gesto politico che libera tempo, spazio e possibilità di relazione, restituendo alle città una dimensione più umana e conviviale. Questa sensibilità verso un diverso modo di abitare il quotidiano ha radici profonde. Già all'inizio del Novecento, alcuni autori avevano immaginato comunità urbane organizzate attorno a servizi condivisi e a spazi comuni capaci di intrecciare lavoro, cura e socialità. In tali visioni, la casa non era un rifugio privato isolato, ma parte di un ecosistema collettivo: cucine comuni, asili di quartiere, laboratori artigianali, biblioteche, palestre, giardini e luoghi di incontro diventavano infrastrutture essenziali quanto le fabbriche e gli uffici. Il benessere non veniva misurato dalla produttività individuale, ma dalla ricchezza delle relazioni e delle attività che una comunità era in grado di sostenere. Estremamente interessante è il caso dell'iconico progetto di *New Babylon* di Constant Nieuwenhuys.[35] Pittore, architetto, musicista ma soprattutto visionario tenace, Constant, come volle firmarsi, ha portato avanti fino all'ultimo un progetto dalla straordinaria caratura utopica assieme al gruppo dell'Internazionale Situazionista (IS). Teorizzando una città adibita a spazio creativo in una società liberata dal lavoro, New Babylon, concepita tra il 1956 e il 1974, immagina un mondo in cui l'automazione sia in grado di eliminare il lavoro come obbligo, consentendo agli individui – gli *Homo Ludens*[36] – di vivere in una condizione di creatività continua. Gli spazi urbani di *New Babylon* sono dinamici, adattabili e modulati dai desideri collettivi, un'idea sulla quale si baserà l'urbanismo unitario teorizzato dall'Internazionale Situazionista. Secondo tale paradigma, infatti, lo studio delle città non riguarda solo l'aspetto, per così dire, topografico, ma anche il modo di stare al mondo dei cittadini, che devono "farsi rivoluzione" attraverso pratiche quali il nomadismo, l'avventura e il gioco, elementi che emergono tanto nel lavoro artistico – architettonico di Constant tanto nel lavoro socio-filosofico di Guy Debord. Quest'ultimo ne *La società dello spettacolo* (1995) ha fortemente criticato il ruolo alienante del capitalismo nello spazio urbano, proponendo città che si configurassero non come strumenti di controllo,

[35] Il presente testo è tratto da un lavoro dell'autrice: De Marco Agrosì, M. *New Babylon e l'urbanismo unitario: Utopie situazioniste tra automazione e trasformazioni urbane*. In corso di pubblicazione.
[36] Qui, e per Constant, inteso con riferimento all'omonima opera dello storico olandese Johan Huizinga (1938), che lo contrappone all'*Homo Oeconomicus* di J.S Mill, sottolineando l'importanza del gioco e della creatività come tratti essenziali della natura umana.

ma come vere e proprie piattaforme per la libertà. Come chiarito ulteriormente dallo stesso Debord ne *Sull'architettura selvaggia*, per l'IS l'urbanismo unitario ha come progetto principale quello di realizzare delle città che si configurino come l'ambiente favorevole per il dispiegarsi di nuove passioni, generando una nuova forma e concetto di felicità (Debord, 1993). Un'idea, quella di una società post-lavoro e automatizzata, che ritrova una rinnovata attenzione all'interno del dibattito *post-work*. L'attualità nel dibattito contemporaneo di questi autori e la portata utopica e innovativa delle teorie dell'IS deve dunque essere letta alla luce di un ampliamento reciproco. Se infatti la discussione attorno al post-lavorismo definisce le condizioni socioeconomiche di un futuro liberato dall'obbligo lavorativo, le visioni situazioniste tracciano le implicazioni spaziali di questa trasformazione. In quest'ottica, la città non è più vista come un mero centro di produzione, ma come un luogo dove sperimentare e costruire nuovi modelli di vita e società. Il concetto di metropoli, infatti, esiste fin dai tempi antichi. Per Françoise Choay (1973) Roma ed Alessandria, così come Ninive e Babilonia «ponevano ai loro abitanti alcuni dei problemi che stiamo vivendo oggi» (p. 3). Se per Heidegger (1958) abitare è «l'atto fondamentale della condizione umana» abitare le città è, indubbiamente, l'atto per eccellenza della condizione umana nel capitalismo (p. 192). Va comparendo, in quegli anni, una nuova struttura cittadina, caratterizzata da un efficientamento delle vie di comunicazione e dallo sviluppo esponenziale dei «quartieri suburbani» (Choay, 1973, p. 7). Si manifesta, così, un diffuso interesse verso la dimensione dell'utopia, attraverso la quale immaginare nuovi modi di vivere, che siano essi proiettati in un passato idilliaco o in futuro migliore. Si originarono due differenti modelli di pensiero: quello progressista e quello culturalista. Il primo – che possiamo definire a partire di autori quali Owen, Fourier, Proudhon – è basato su una visione ottimista, su uno slancio verso il progresso inaugurato dalla rivoluzione industriale. Questo modello immagina nuovi modi di abitare muovendo dal presupposto che sarà possibile «determinare le condizioni del sistema di costruzione più appropriato alla sua natura» (Considérant, 1848/2012, p. 13). Nello specifico gli urbanisti progressisti non hanno tenuto conto delle reali possibilità offerte dalla tecnologia, perdendo così la possibilità di proporre nuove costruzioni basate sulle opportunità fornite dalla rivoluzione tecnologica (Choay, 1973). In un'ottica funzionalista, infatti, le città venivano pensate a partire da una serie di bisogni che potevano essere quantificati, tra cui quelli derivanti dall'automazione e dai cambiamenti del ritmo della vita quotidiana (*ivi*). Quest'ultimo è essenziale per comprendere il progetto utopico di Costant Nieuwenhuys, articolato non solo da un punto di vista strutturale sotto forma di reti metalliche movibili, ma anche – e soprattutto – sull'esigenza di ripensare la città come laboratorio per una nuova società e un nuovo modo di vivere. Fra le innumerevoli tecnotopie sorte in quegli anni, la decisione di prendere in esame *New Babylon* è motivata non solo dalla straordinaria caratura utopica e da una forte originalità, ma anche e soprattutto in ragione del fatto che l'idea di una società post-lavorista come quella ipotizzata da Constant ha ritrovato un rinnovato interesse nel dibattito sociologico, filosofico e politico. Anche il movimento situazionista si pose sì come un'avanguardia artistica, ma anche – e forse soprattutto – come una «ricerca sperimentale di una libera

costruzione della vita quotidiana» e, infine, come «un contributo all'articolazione teoretica e pratica di una nuova contestazione rivoluzionaria» (Debord, 1963/1993, p. 3). In questa prospettiva l'*Urbanisme Unitarie* viene descritto come un'attività complessa e continua che mira a ricreare in modo consapevole l'ambiente umano secondo le concezioni più avanzate disponibili, idea che viene formulare come la necessità di «ricostruire l'ambiente dell'uomo in modo coerente con le forme di conoscenza e di immaginazione più evolute» (Constant & Debord, 1958). L'architetto viene fortemente influenzato dalla celebre opera di Johan Huizinga (1938), che nel suo testo *Homo ludens* ribaltava la teoria dell'*homo oeconomicus*. Per far sì che l'*homo ludens* possa adempiere a ciò che naturalmente lo caratterizza esso dovrà essere liberato dal giogo del lavoro. La base del progetto di Constant, infatti, è quella di un uomo che non lavora, non accumula e non si radica in modo stabile. Una società di questo tipo è possibile solo laddove l'attività produttiva venga sottratta agli uomini per essere affidata alle macchine. L'automazione assume qui una valenza spiccatamente politica. L'elemento di base è il settore, ossia un'unità spaziale che si può trasformare sulla base dei desideri degli uomini (Constant, 1974). *New Babylon* assume così la forma di un'utopia concreta: una critica alla città moderna ma anche un tentativo fattuale di immaginare – grazie al contributo dell'urbanismo – una società post-lavoro e una nuova vita sociale. In questo senso, l'immaginazione utopica non è un semplice esercizio estetico, ma un modo per ripensare concretamente l'organizzazione della vita. L'idea che il tempo liberato dal lavoro salariato possa essere riempito da pratiche condivise – dallo sport alla formazione, dalla creatività alla convivialità – prefigura un modello sociale in cui le infrastrutture del tempo libero e della cooperazione contano quanto quelle della produzione. Non si tratta di sostituire un ordine con un altro, ma di moltiplicare i centri della vita, sottraendoli alla tirannia dell'efficienza economica. Molti elementi di queste intuizioni sono sopravvissuti nelle teorie *post-work* contemporanee. Esse insistono sul fatto che un futuro emancipato non può essere ridotto a un semplice trionfo della tecnologia. L'automazione e l'innovazione verde sono strumenti fondamentali per ridurre il lavoro necessario, ma non possono diventare un fine in sé. Il rischio di un immaginario eccessivamente tecnocentrico è quello di svuotare di senso quelle attività che, pur non essendo produttive in termini economici, costituiscono il cuore della vita sociale. Da qui deriva una tensione cruciale: se da un lato è necessario liberarsi dall'obbligo del lavoro salariato, dall'altro non tutto il lavoro merita di essere eliminato. Le pratiche domestiche, educative e di cura, ad esempio, rappresentano un ambito di valore intrinseco che difficilmente può essere delegato alle macchine senza impoverire la qualità dell'esistenza. Ripensare il lavoro significa allora anche riconoscere che alcune forme di attività non devono essere ridotte, ma piuttosto rivalutate, liberate dalla logica del mercato e redistribuite in modo più equo. In questa prospettiva, il progetto post-lavorista non propone semplicemente di 'lavorare meno', ma di vivere diversamente. La sfida non è soltanto tecnica o economica, bensì culturale: ridefinire ciò che consideriamo necessario, desiderabile e significativo. Solo così la liberazione dal lavoro potrà tradursi in una reale espansione della libertà umana, e non in un nuovo tipo di dipendenza mascherata da progresso. Se *New Babylon* rappresenta

l'immagine più compiuta di una città liberata dal lavoro salariato e riconfigurata come spazio di creatività permanente, essa lascia tuttavia in ombra una questione cruciale: che cosa accade al lavoro invisibile che sostiene la vita quotidiana? Le utopie situazioniste si concentrano soprattutto sulla trasformazione degli spazi pubblici e delle forme di socialità urbana, immaginando una metropoli fluida e ludica in cui l'automazione libera l'individuo dal vincolo produttivo. Meno evidente, invece, è il destino della sfera domestica, luogo in cui continuano a concentrarsi attività essenziali ma spesso non riconosciute. Proprio su questo punto interviene il dibattito *post-work* contemporaneo, che invita a "complicare" l'idea di autonomia: ridurre il lavoro salariato non basta se non si affronta parallelamente il problema della cura e della riproduzione sociale. Come sottolineano Hester e Stronge (2025), una visione realmente emancipativa deve interrogarsi su come ridurre, riconoscere e redistribuire il lavoro domestico, evitando che la liberazione dal lavoro pubblico si traduca semplicemente in un aumento del carico privato. In tal senso, l'immaginario urbano di Constant e Debord trova un necessario completamento nelle riflessioni femministe e post-lavoriste sulla casa: solo integrando queste due dimensioni – città e domesticità – è possibile pensare una trasformazione complessiva della vita quotidiana. Ma anche le stesse visioni post-lavoriste che puntano a una riduzione dell'orario salariato e a una maggiore autonomia individuale tendono spesso a concentrarsi sugli spazi pubblici della produzione e della socialità, lasciando sullo sfondo la dimensione domestica. Tuttavia, proprio l'ambito della casa costituisce uno dei nodi più complessi e ambivalenti del progetto *post-work*. Come osservano Hester e Stronge, nessuna prospettiva emancipativa può dirsi adeguata se non affronta in modo sistematico il problema del lavoro domestico, la funzione economica che esso svolge e la pluralità di forme – materiali ed emotive – attraverso cui si manifesta (Hester & Stronge, 2025). Il rischio, infatti, è duplice. Da un lato, esiste una tendenza a romanticizzare le attività di cura, presentandole come intrinsecamente gratificanti e dotate di un valore morale superiore. Dall'altro, proprio questa idealizzazione può ostacolare la loro redistribuzione effettiva: se il lavoro domestico viene rappresentato come un'esperienza naturalmente appagante, perché dovrebbe essere condiviso o alleggerito? In questo senso, l'enfasi esclusiva sulla dimensione affettiva della cura rischia di occultarne il carattere propriamente lavorativo. Non a caso, le autrici mettono in guardia dal pericolo di concepire la cura esclusivamente come «un lavoro d'amore» (*ivi*, p. 166), formula che, pur evocativa, tende a invisibilizzare le sue componenti di fatica, ripetitività e vincolo temporale. Queste ambiguità non sono nuove. I movimenti femministi degli anni Settanta, a partire dall'esperienza di *Wages for Housework*, hanno mostrato con chiarezza come il riconoscimento economico e politico del lavoro domestico costituisca una condizione indispensabile per la sua trasformazione. Il problema non è soltanto ridurre il lavoro salariato, ma ripensare radicalmente ciò che avviene tra le mura domestiche: renderlo visibile, riconoscerlo come lavoro a tutti gli effetti e, soprattutto, redistribuirlo. È in questa direzione che si colloca il principio sintetizzato dai due autori nel triplice imperativo «reduce, recognize and redistribute» (p. 166), un mantra che mira a coniugare riduzione del carico complessivo, riconoscimento del suo valore e condivisione equa delle

responsabilità. La storia del pensiero utopico offre, del resto, numerosi tentativi di immaginare forme alternative di organizzazione della vita domestica. Un esempio significativo è rappresentato dalle case-comuni sovietiche degli anni Venti, concepite non solo come soluzioni abitative efficienti, ma come strumenti per produrre nuove soggettività e nuove pratiche quotidiane. In tali progetti, servizi collettivi come lavanderie, cucine e strutture per l'infanzia avrebbero dovuto consentire una razionalizzazione cooperativa del lavoro di riproduzione sociale, sottraendolo all'isolamento familiare e distribuendolo su scala comunitaria (*ivi*). Sebbene molte di queste sperimentazioni non abbiano mai trovato piena realizzazione, esse testimoniano la possibilità concreta di concepire la casa non come un luogo privato e autosufficiente, ma come parte di un'infrastruttura sociale più ampia. In queste prospettive, il lavoro della casa viene letteralmente "scomposto" e riorganizzato, in modo da liberare tempo ed energie per attività più significative e autodeterminate. L'idea di fondo è semplice ma radicale: ridurre il peso del lavoro domestico non significa svalutarlo, bensì trasformarne l'organizzazione affinché non gravi in modo sproporzionato su alcune categorie di soggetti. Ripensare l'autonomia in chiave *post-work* implica dunque complicare l'immagine idealizzata della casa come spazio naturalmente libero e armonioso. Senza un intervento consapevole sulle strutture materiali e sociali della riproduzione, il rischio è che la riduzione del lavoro salariato si traduca semplicemente in un trasferimento del carico verso l'ambito privato, riproducendo disuguaglianze di genere e nuove forme di dipendenza. Una reale utopia post-lavorista deve quindi includere una profonda riorganizzazione della domesticità: solo redistribuendo il lavoro di cura sarà possibile costruire spazi di autonomia che non siano privilegio di pochi, ma condizione condivisa di tutti. Liberare tempo dal vincolo produttivo significa, in questa prospettiva, rendere accessibili a tutti opportunità di svago, formazione e crescita personale che finora sono rimaste prerogativa di pochi. Tuttavia, affinché tali possibilità non restino astratte, è necessario ripensare in profondità le infrastrutture sociali entro cui si svolge la vita. Le sperimentazioni abitative del Novecento – dalle case cooperative di inizio secolo agli alberghi-appartamento, fino alle esperienze di edilizia sociale tra le due guerre – mostrano come la progettazione degli spazi possa incorporare dispositivi capaci di alleggerire il lavoro quotidiano e di redistribuirlo su base collettiva (*ivi*). Muovendo da queste esperienze, alcune correnti del pensiero *post-work* hanno proposto di superare l'ideale neoliberale dell'autosufficienza privata, sostituendolo con una combinazione di 'sufficienza privata' e 'lusso pubblico'. In questa prospettiva, il termine lusso non indica stili di vita elitari o consumi energivori, ma l'accesso diffuso a beni e servizi di alta qualità che eccedono la mera sopravvivenza: biblioteche, piscine pubbliche, spazi sportivi, laboratori condivisi, luoghi di incontro e di cura. L'obiettivo non è rinunciare a ciò che oggi è privilegio dei pochi, bensì estenderne la disponibilità ai molti, trasformando in beni comuni quelle esperienze che rendono la vita realmente desiderabile. Questa impostazione risuona chiaramente con l'utopia gorziana di una società capace di combinare autonomia individuale e infrastrutture collettive. Ma il discorso può – e deve – spingersi oltre. Se si vuole pensare seriamente a un futuro post-lavoro, è indispensabile

riconoscere che molte delle attività oggi confinate all'interno della famiglia non possono continuare a essere trattate come responsabilità private. Le infrastrutture della libertà non dovrebbero riguardare solo il tempo libero o la socialità, ma anche la cura, l'educazione, il sostegno emotivo e materiale che oggi gravano in modo sproporzionato sui nuclei domestici. Come sottolineano Hester e Stronge, occorre «creare una serie di nuove istituzioni capaci di rispondere ai bisogni che attualmente vengono compressi all'interno dell'unità familiare» (p. 167), disaggregando funzioni che la famiglia è chiamata a svolgere in modo spesso insostenibile. Da questo punto di vista, la politica post-lavorista entra necessariamente in dialogo con le teorie abolizioniste della famiglia e con il femminismo contemporaneo. Ripensare il lavoro significa anche mettere in discussione la forma sociale che, più di ogni altra, ha naturalizzato la distribuzione diseguale delle attività riproduttive. Non è sufficiente ridurre l'orario salariato se il lavoro di cura rimane invisibile, privatizzato e disegualmente ripartito. Un progetto emancipativo deve quindi perseguire simultaneamente tre obiettivi: rivalutare il lavoro riproduttivo, redistribuirlo su base collettiva e ridurne il carico complessivo. Solo integrando queste dimensioni sarà possibile evitare che la promessa di autonomia si trasformi in una nuova forma di sfruttamento domestico. In questa chiave, l'orizzonte *post-work* non appare più soltanto come una questione economica o tecnologica, ma come un processo di profonda riorganizzazione istituzionale. Liberare il tempo dal lavoro significa anche liberare la cura dalla famiglia, costruendo reti, servizi e spazi comuni che rendano la riproduzione sociale un compito condiviso. È qui che l'utopia post-lavorista incontra la politica concreta: nella capacità di immaginare e realizzare infrastrutture collettive che rendano possibile, per tutti, una vita non dominata né dal salario né dal confinamento domestico.

3.10.3 Utopie scientifiche *post-work*: tecnologia, progresso e immaginazione politica

Accanto alle riflessioni sulla riorganizzazione del lavoro e della vita quotidiana, una parte significativa del pensiero *post-work* si è sviluppata lungo un'altra direttrice: quella delle utopie scientifiche e tecnologiche. In questo filone, la liberazione dal lavoro salariato non viene pensata soltanto come ristrutturazione dei tempi sociali, ma come esito di un uso radicalmente diverso delle capacità tecnoscientifiche. Un riferimento imprescindibile in questa tradizione è John Desmond Bernal (1939), scienziato e teorico che, già alla fine degli anni Trenta, aveva immaginato una società in cui la scienza fosse sottratta all'imperativo del profitto e orientata in modo esplicito al benessere collettivo. Sotto il profilo metodologico (cfr. Tabella 1), il progetto di Bernal non si configura come una previsione tecnica, ma come l'applicazione dell'utopia come metodo per scardinare l'ideologia produttivista. Nel suo progetto di utopia scientifica, Bernal delineava un programma sorprendentemente vicino a molte delle istanze post-lavoriste contemporanee: macchinari progettati per eliminare la fatica anziché intensificarla, un'organizzazione della produzione guidata dai bisogni sociali e una ridefinizione profonda del rapporto tra lavoro e gioco. In questa visione, il progresso tecnico non era un fine in sé, ma lo strumento attraverso cui rendere possibile una vita meno dominata dalla necessità e più aperta alla creatività. L'idea che la scienza potesse essere liberata

dalle logiche capitalistiche e trasformata in infrastruttura di emancipazione collettiva anticipa in modo evidente molti dei temi che caratterizzeranno il dibattito *post-work* (Hester & Stronge, 2025). Se l'utopismo di Bernal appare oggi, in parte, ingenuo, esso conserva tuttavia un'intuizione fondamentale: non esiste una liberazione dal lavoro senza una politica consapevole della tecnologia. In un'epoca in cui *Big Tech* e *Big Science* tendono a orientare l'innovazione verso la massimizzazione del valore economico, il recupero di una prospettiva emancipativa sulla scienza diventa una questione eminentemente politica. Questa esigenza di una politica tecnologica consapevole trova un punto di congiunzione fondamentale nel concetto di 'utopia realistica' sviluppato dal pensatore giapponese Yoneji Masuda (1967). Il modello di Masuda, denominato *Computopia*, offre la struttura teorica per tradurre l'intuizione scientifica in un progetto di utopia concreta (Bloch, 1959). In questo scenario, la computerizzazione non è un'entità neutrale, ma il nucleo evolutivo che permette di sostituire e amplificare il lavoro mentale dell'uomo, rendendo possibile la produzione di massa di conoscenza e informazione al posto dei soli beni materiali. Per superare il dominio delle grandi corporazioni tecnologiche, Masuda propone l'istituzione delle *Information Utilities,* infrastrutture pubbliche di rete e banche dati che dovrebbero rappresentare il nuovo simbolo sociale destinato a sostituire la fabbrica. Coerentemente con una prospettiva di riorientamento democratico, l'autore suggerisce che tali utilità debbano essere idealmente gestite in modo autonomo dai cittadini, garantendo che l'informazione rimanga un bene non alienabile, accessibile a chiunque e in qualsiasi momento (Duff & Ito, 2020). Il passaggio cruciale verso un'emancipazione collettiva risiede nel concetto innovativo di *Time-Value* (valore-tempo). In una società post-lavorista, il tempo liberato dall'automazione non deve essere inteso come vuoto o passività, ma come la risorsa principale per l'autorealizzazione: l'individuo progetta i propri obiettivi sulla «tela invisibile del proprio futuro», trasformando il tempo in attività creative, intellettuali e comunitarie (*ivi*). Questa visione sposta l'asse della civiltà dal materialismo industriale a un post-materialismo in cui lo sviluppo delle facoltà mentali e la partecipazione a comunità volontarie globali diventano i motori sociali predominanti. Tale struttura, secondo Masuda, favorisce l'emergere dell'*Homo Intelligens*, un soggetto capace di operare in una coscienza civica globale unita da un consenso che rispetta il pluralismo delle visioni del mondo. Questo problema della riappropriazione tecnologica è stato ripreso, in tempi più recenti, da autori come Leigh Philipps (2015), che hanno criticato le correnti ambientaliste e progressiste più inclini a rifiutare in blocco l'idea stessa di progresso tecnologico. Secondo Philipps, rinunciare allo sviluppo di nuove tecnologie in nome di un ritorno alla natura equivale a ignorare la portata dei problemi ecologici e sociali che l'umanità ha ormai di fronte. Di fronte alla crisi climatica e alle trasformazioni globali, sostiene l'autore, non intervenire con le migliori tecnologie disponibili non è più un'opzione percorribile o pensabile (Philipps, 2015). In questa prospettiva, l'orizzonte *post-work* assume una tonalità esplicitamente prometeica: non abbandonare la tecnica, ma riorientarla verso scopi collettivi e democratici. La sfida consiste nel formulare domande su «quale» tecnologia utilizzare, cercando di «appropriarsi della tecnologia senza comprarne l'ideologia» (Hester &

Stronge, 2025, p. 169). Nelle utopie scientifiche post-lavoriste l'innovazione tecnologica viene immaginata come liberata dal vincolo del profitto e orientata, piuttosto, verso una trasformazione complessiva delle condizioni di vita. In questi scenari, la ricerca e lo sviluppo cessano di essere strumenti subordinati alla competizione economica e diventano leve per una riaccelerazione della storia in senso emancipativo. All'interno di questo orizzonte si collocano anche esperimenti teorici più recenti che esplorano le implicazioni etiche e filosofiche di mondi tecnologicamente potenziati, nei quali nuove forme di realtà virtuale o ibridazioni uomo-macchina aprono possibilità inedite per l'autonomia individuale e collettiva (*ivi*). Tali prospettive, pur eterogenee, condividono l'idea che un futuro post-lavoro richieda un uso consapevole e politicamente orientato della tecnoscienza. Eppure, accanto a queste visioni ottimistiche, emerge un'assenza significativa. Gran parte delle elaborazioni *post-work* ha dedicato relativamente poca attenzione al tema della sostenibilità ambientale. Si tratta di una lacuna rilevante: la crisi climatica rappresenta infatti la sfida materiale più urgente del nostro tempo, capace di condizionare qualunque progetto di trasformazione sociale. Nessuna utopia può permettersi di ignorare la materialità di questa crisi, poiché è proprio a essa che ogni immaginazione del futuro deve necessariamente rispondere. La consapevolezza di questo limite ha iniziato progressivamente a diffondersi anche all'interno del dibattito post-lavorista. Come riconoscono Srnicek e Williams (2018), le questioni ecologiche sono state spesso trattate in modo marginale, ma «una politica post-work ha molto da offrire a qualunque tentativo di superare la divisione tra una politica del lavoro basata sulla crescita e una politica verde fondata sulla riduzione delle emissioni» (p. 191). Negli ultimi anni si è quindi sviluppato un dialogo sempre più coeso tra le teorie della decrescita e le proposte di riduzione del lavoro, nella convinzione che produzione, consumo ed emissioni di carbonio siano profondamente intrecciati con l'intensità e la durata dell'attività lavorativa. In questa prospettiva, ridurre l'orario di lavoro non è soltanto una misura sociale, ma anche un intervento ecologico. Ogni attività produttiva implica infatti un consumo di risorse materiali ed energetiche che si inserisce in un contesto ambientale finito. Agire per mitigare il cambiamento climatico significa dunque intervenire tanto sulla qualità quanto sulla quantità del lavoro svolto nelle nostre società (Hester & Stronge, 2025). La riduzione della settimana lavorativa, già da tempo al centro delle riflessioni sulla decrescita, diventa così uno strumento strategico per contenere l'impatto ambientale e ripensare i modelli di sviluppo. Questo intreccio tra giustizia sociale e sostenibilità è oggi al centro anche delle proposte legate al *Green New Deal*. In tale contesto, la diminuzione del tempo di lavoro viene presentata come parte integrante di una transizione ecologica democratica. Secondo questa impostazione, una gestione collettiva dei guadagni di efficienza e dell'automazione permetterebbe di soddisfare i bisogni di tutti «lavorando molto meno di quanto facciamo attualmente» (*ivi*, p. 171). Numerosi studi mostrano, infatti, che settimane lavorative più brevi sono associate a impronte ecologiche ridotte: «per tagliare le emissioni, dobbiamo lavorare meno e condividere più equamente il lavoro rimanente» (*ibidem*). Le rivendicazioni contemporanee per una riduzione dell'orario trovano, del resto, precedenti significativi nella storia delle politiche del

lavoro. Le riforme del *New Deal* statunitense degli anni Trenta, con l'introduzione della settimana di quaranta ore e del salario minimo, rappresentarono un esempio di come la regolazione collettiva del tempo di lavoro potesse tradursi in un ampliamento concreto della libertà sociale. In modo analogo, le proposte attuali legate al *Green New Deal* mirano a coniugare giustizia climatica e riduzione del lavoro, offrendo una visione del futuro capace di apparire al tempo stesso desiderabile e necessaria. Un'ulteriore area di convergenza tra politiche ambientali e prospettive *post-work* è rappresentata dal reddito di base incondizionato. Sganciando il reddito dall'obbligo di lavorare, questa misura indebolisce una delle principali ragioni che spingono verso la crescita economica illimitata, aprendo così la strada a nuove alleanze tra movimenti sociali ed ecologisti. Come sottolineano Hester e Stronge, «il post-work mina la ragione primaria per cui abbiamo bisogno di crescita e occupazione – vale a dire il legame tra reddito e lavoro – consentendo nuove connessioni tra i movimenti» (p. 171). L'incontro tra utopia post-lavorista e immaginario ecologico non è dunque soltanto possibile, ma necessario. Ripensare il lavoro, ridurne la quantità e redistribuirne il carico può costituire uno degli strumenti più efficaci per affrontare la crisi climatica. In questo senso, la politica *post-work* non si limita a promettere più tempo libero, ma offre una chiave per riconciliare emancipazione sociale e sostenibilità ambientale, indicando la direzione di un futuro in cui libertà e limiti planetari possano finalmente convivere.

3.10.4 Reddito di base, giustizia climatica e alleanze *post-work*

Il progressivo rafforzarsi delle campagne per il reddito di base universale sta aprendo nuove possibilità di convergenza con le politiche ambientali. In un contesto segnato dall'aggravarsi della crisi climatica, l'idea di garantire a tutti un reddito incondizionato non appare più soltanto come una proposta di giustizia sociale, ma anche come uno strumento potenzialmente decisivo per sostenere una transizione ecologica equa. Sotto il profilo metodologico (cfr. Tabella 1), tale convergenza non va intesa come una semplice alleanza tattica tra programmi politici, ma come l'applicazione dell'utopia come metodo per scardinare la centralità normativa del salario anche all'interno della questione ecologica. Alcuni economisti favorevoli al reddito di base hanno infatti proposto di finanziare tale misura attraverso una tassazione delle emissioni di carbonio, trasformando i proventi in dividendi distribuiti universalmente. Una simile strategia risponde a un duplice obiettivo. Da un lato, imposte e prelievi ecologici sono indispensabili per limitare l'inquinamento, il riscaldamento globale e lo sfruttamento indiscriminato dei beni comuni. Dall'altro, tali strumenti rischiano di avere effetti regressivi, colpendo in modo sproporzionato le fasce sociali meno abbienti. Per questo motivo, come sottolineano Hester e Stronge, «poiché alcune di queste misure sarebbero regressive, aumentando le disuguaglianze, esse dovranno essere accompagnate da dividendi pagati equamente a tutti» (p. 171). Il reddito di base finanziato da una *carbon tax* permetterebbe dunque di combinare efficacemente redistribuzione economica e riduzione delle emissioni. In quest'ottica, la misura si configura come una forma di utopia concreta (Bloch, 1959), capace di operare una redistribuzione globale che penalizza il

consumo ad alta intensità di carbonio concentrato nel Nord globale a favore delle popolazioni del Sud globale e dei ceti meno abbienti. In parallelo, un numero crescente di autrici e autori sta cercando di costruire ponti teorici tra immaginari *post-carbon* e prospettive *post-work*. Tali tentativi muovono dalla constatazione che la lotta al cambiamento climatico richiede tecnologie avanzate e una pianificazione su larga scala, ma anche una trasformazione profonda dei rapporti sociali e dei modelli di produzione. In questa cornice, il superamento del lavoro salariato e la riduzione complessiva dell'attività produttiva diventano elementi centrali di una politica climatica credibile. Una risposta adeguata alla crisi ambientale implica dunque ciò che potremmo definire un nuovo 'prometeismo verde': l'uso consapevole e collettivamente orientato delle tecnologie più avanzate per mitigare e adattarsi agli effetti del riscaldamento globale. Non si tratta di un ingenuo entusiasmo tecnofilo, ma della consapevolezza che, per affrontare un problema di scala planetaria, sarà necessario sviluppare infrastrutture complesse di monitoraggio, previsione e intervento. Come osservano Hester e Stronge, «avere un'infrastruttura planetaria di rilevamento capace di agire ricorsivamente sugli eventi ecologici che modella non è una cattiva cosa» (p. 172); ciò che conta è che tali strumenti siano posti sotto controllo pubblico e orientati a fini collettivi. In questa prospettiva, le utopie *post-work* svolgono una funzione essenziale di straniamento critico. Immaginare futuri climaticamente sostenibili, anche attraverso scenari narrativi complessi e imperfetti, permette di normalizzare l'idea che un mondo radicalmente diverso sia possibile. L'utopia non opera qui come fuga dalla realtà, ma come dispositivo capace di rendere pensabile e desiderabile una quotidianità *post-carbon*, mostrando come nuove tecnologie e nuovi assetti sociali possano convivere con forme di vita più eque e meno distruttive. Un ulteriore contributo a questo dibattito proviene dalle riflessioni sul nesso tra energia e lavoro. Alcune analisi genealogiche hanno messo in luce come la modernità industriale abbia imposto una visione dell'essere umano modellata sulla logica della macchina, fondata su un'etica della produttività e sull'idea che ogni risorsa – umana o naturale – debba essere costantemente messa al lavoro. Tale '*ethos lavoro-spreco*' ha alimentato una cultura economica in cui l'ottimizzazione della produzione diventa un imperativo morale, mentre qualunque forma di inattività o eccedenza viene percepita come fallimento. Questa eredità pesa ancora oggi in modo determinante sulle politiche ambientali. Molti movimenti ecologisti, nel tentativo di ottenere consenso, continuano a presentare la transizione energetica soprattutto come occasione per creare nuovi posti di lavoro. Tuttavia, un discorso fondato esclusivamente sulla crescita dell'occupazione rischia di rimanere prigioniero delle stesse logiche che hanno prodotto la crisi climatica. Un approccio centrato sul lavoro «impila le carte a favore dei combustibili fossili», poiché riduce il dibattito a una competizione tra settori economici anziché aprire una discussione normativa sulla qualità della vita e sulla riduzione complessiva dell'attività produttiva (*ivi*, p. 174). Da questo punto di vista, l'orizzonte *post-work* offre una via d'uscita. Se reddito e sicurezza materiale non fossero più legati in modo indissolubile all'occupazione a tempo pieno, diventerebbe politicamente più semplice abbandonare industrie altamente inquinanti senza generare paura e resistenze sociali. Immaginare una società fondata su

reddito di base e orari ridotti significherebbe sciogliere il ricatto occupazionale che ancora oggi protegge i settori più dannosi dal punto di vista ecologico. In tal senso, la politica post-lavorista non rappresenta soltanto un progetto di emancipazione dal lavoro, ma anche una condizione indispensabile per costruire una transizione climatica realmente giusta.

3.10.5 Lavoro, energia e politica planetaria: verso una critica ecologica del produttivismo

Se l'orizzonte *post-work* riuscisse a imporsi come quadro politico dominante, molte delle argomentazioni tradizionalmente utilizzate per difendere l'occupazione a ogni costo perderebbero gran parte della loro forza. In un contesto in cui reddito, sicurezza materiale e riconoscimento sociale non dipendono più esclusivamente dal lavoro salariato, l'appello ossessivo ai «posti di lavoro, posti di lavoro, posti di lavoro» risulterebbe politicamente molto meno convincente (Hester & Stronge, 2025, p. 175). Sotto il profilo metodologico (cfr. Tabella 1), tale ossessione va inquadrata come il nucleo dell'ideologia lavorista, capace di colonizzare l'immaginario politico fino a renderlo cieco di fronte all'urgenza climatica. È proprio a partire da questa intuizione che alcune riflessioni contemporanee hanno iniziato a intrecciare in modo sempre più stretto critica del lavoro e politica ambientale. In questa direzione si muove, ad esempio, l'analisi che collega la persistenza dei combustibili fossili non soltanto a interessi economici, ma a un immaginario culturale profondamente radicato. Finché l'energia resterà simbolicamente e materialmente legata all'idea di lavoro produttivo, ogni tentativo di ridurne il consumo apparirà come una minaccia alla prosperità e al benessere collettivo. Come viene efficacemente sottolineato, «senza mettere in discussione le pratiche dominanti di lavoro e tempo libero, e l'alta valorizzazione del lavoro salariato in un'economia neoliberale, resterà difficile smantellare le culture dei combustibili fossili» (*ibidem*). In quest'ottica, la lotta contro il cambiamento climatico richiede l'applicazione dell'utopia come metodo: trasformare il modo in cui concepiamo il valore e l'attività umana per scardinare la logica della produzione infinita. Da questo punto di vista, la critica post-lavorista appare come una condizione necessaria per modificare i comportamenti collettivi su scala adeguata alla crisi ecologica. Tuttavia, la stessa prospettiva *post-work* deve a sua volta confrontarsi con i propri limiti. L'entusiasmo per l'automazione, ad esempio, non può ignorare le implicazioni ambientali delle tecnologie che essa richiede. Anche in un'economia post-capitalista, avverte Hester e Stronge, «l'automazione totale continuerà a mettere in pericolo il pianeta se lo spirito produttivista sottostante rimarrà intatto» (*ibidem*). Un mondo post-lavoro non è automaticamente sostenibile; esso rimane uno spazio di utopia concreta (Bloch, 1959) in cui la liberazione dal lavoro e la sostenibilità planetaria devono essere costantemente negoziate attraverso deliberazioni democratiche. Questo implica che qualunque progetto di "comunismo del lusso completamente automatizzato" debba essere pensato all'interno di precisi limiti ecologici. Le innovazioni tecnologiche non possono essere adottate soltanto in base alla loro capacità di ridurre il lavoro umano, ma devono essere valutate anche in relazione al loro impatto ambientale. In questa

prospettiva, il futuro *post-work* non appare come un regno di abbondanza illimitata, bensì come uno spazio di decisioni democratiche e conflitti normativi, in cui valori differenti – liberazione dal lavoro, giustizia sociale, sostenibilità – devono essere costantemente negoziati. La vera novità utopica consisterebbe proprio nel fatto che tali scelte possano diventare oggetto di deliberazione collettiva, anziché essere determinate «da aziende orientate al profitto e dai loro apparati di marketing» (*ibidem*). Questa esigenza di ripensare radicalmente il rapporto tra energia, lavoro e vita quotidiana si ritrova anche in altre riflessioni che invitano a "liberare l'energia" dalle catene simboliche del produttivismo. In tale prospettiva, l'obiettivo non è semplicemente ridurre le emissioni o migliorare l'efficienza, ma trasformare l'intero immaginario economico che ha reso l'accumulazione infinita l'unico orizzonte possibile. Si tratta di costruire «modi di vita più ecologicamente generosi sulla Terra» (*ivi*, p. 176), capaci di riconoscere che non tutta l'energia deve essere convertita in lavoro, crescita e produzione. Questa intuizione dialoga idealmente con tradizioni filosofiche che hanno criticato l'identificazione moderna tra valore e attività produttiva. La vita umana, in questa prospettiva, non può essere ridotta a una macchina orientata all'efficienza: essa trova senso anche – e forse soprattutto – in pratiche che non generano alcun output economico misurabile, come il gioco, la festa, la cura, l'arte, la socialità. Il pensiero *post-work* recupera esattamente questa dimensione, sostenendo che la produzione di beni e servizi è razionale solo nella misura in cui «minimizza il lavoro per fare spazio ad attività liberamente scelte» (*ibidem*). Tutto ciò che rientra nella sfera della necessità dovrebbe essere ridotto al minimo indispensabile, per lasciare spazio a una zona ampliata di autonomia. È qui che la critica del lavoro si salda definitivamente con la questione ecologica. Un mondo sostenibile non può fondarsi sull'espansione infinita della produzione, ma su un nuovo equilibrio tra necessità e libertà, tra eteronomia e autonomia. Le infrastrutture tecnologiche e produttive rimangono indispensabili, ma devono essere contenute entro limiti culturalmente riconosciuti, affinché diventino basi materiali per «nuove esplorazioni autonome delle relazioni tra individui e di attività prive di ulteriori fini produttivi» (*ibidem*). In questa cornice, l'utopia post-lavorista appare non come un lusso teorico, ma come una risorsa politica essenziale. Essa invita a pensare oltre il presente, a immaginare mondi che ancora non esistono e a sottrarsi alla tentazione della nostalgia per modelli sociali ormai superati. Come ricordano Hester e Stronge, nessun ritorno al passato è realmente possibile o desiderabile: ogni epoca porta con sé tensioni, disuguaglianze e ingiustizie che non possono essere semplicemente importate nel futuro. L'utopia, allora, non è una fuga dalla realtà, ma uno strumento critico per trasformarla. Assumere questo sguardo significa accettare il rischio dell'immaginazione politica. Le visioni utopiche possono apparire incomplete, ingenue o destinate a invecchiare rapidamente; eppure, rinunciare a formularle sarebbe ancora più pericoloso. Il pensiero *post-work* trova la propria forza proprio nella capacità di coniugare diagnosi e prescrizione, critica del presente e apertura verso l'inedito. In un tempo segnato da crisi ecologiche, sociali e politiche, l'atto stesso di immaginare un mondo oltre il lavoro diventa parte integrante della lotta per renderlo possibile.

3.10.6 Utopia come metodo: dal possibile al praticabile

La forza del pensiero post-lavorista non risiede soltanto nella sua capacità critica, ma anche nel coraggio di formulare proposte concrete orientate al futuro. Rinunciare a immaginare alternative per timore di apparire irrealistici significherebbe, in fondo, sottrarsi a una responsabilità intellettuale e politica fondamentale. Sotto il profilo metodologico (cfr. Tabella 1), l'esercizio dell'immaginazione non va inteso come un'evasione speculativa, ma come l'applicazione dell'utopia come metodo per identificare le tendenze latenti e le possibilità oggettive già presenti nel tessuto sociale. Come sottolineano Hester e Stronge, evitare di avanzare visioni utopiche equivale a una «abdicazione di responsabilità e a un fallimento dell'immaginazione rispetto alle alternative» (p. 178). In un'epoca in cui la necessità di un cambiamento sistemico appare sempre più evidente, ciò di cui vi è realmente bisogno non è un arretramento verso il pragmatismo minimale, ma la proliferazione di ipotesi coraggiose su mondi possibili. L'utopia, in questo senso, opera come un dispositivo critico aperto: non un progetto rigido o definitivo (Ideologia), bensì una congettura provvisoria (utopia) pronta a essere modificata alla luce delle condizioni storiche. L'ansia nei confronti dell'utopia nasce spesso dall'idea che essa pretenda di fornire soluzioni perfette e immutabili; al contrario, la sua funzione più autentica consiste nell'invitare alla valutazione collettiva e nel mantenere aperto lo spazio del possibile. In quanto "non-luogo", l'utopia è per definizione irraggiungibile e inesistente: essa indica una direzione, non una destinazione finale. La sua struttura è quella di una tensione verso qualcosa che non può mai essere completamente realizzato, ma che proprio per questo orienta il movimento storico. Non si tratta di un semplice esercizio di fantasia, bensì di una pratica di differenziazione dal presente, di un modo per immaginare il mondo «altrimenti» e per misurare criticamente ciò che esiste. L'intero percorso del pensiero *post-work* si è mosso all'interno di questo orizzonte, oscillando tra visioni a lungo raggio e proposte più immediate, tra scenari radicali e riforme concretamente attuabili (*ibidem*). Mantenendo un ancoraggio costante alle condizioni materiali, l'utopia post-lavorista si configura come utopia concreta (Bloch, 1959): un tentativo di progettare i passaggi intermedi che permettano di trasformare le aspirazioni in realtà istituzionali. Si potrebbe dire, allora, che l'impulso utopico del *post-work* mira paradossalmente ad abolire sé stesso come utopia. L'obiettivo non è contemplare all'infinito un orizzonte irraggiungibile, ma procedere decisamente verso di esso, fino a renderlo terreno concreto dell'esperienza quotidiana. Ciò che oggi appare impossibile – la riduzione radicale del lavoro, la sua redistribuzione equa, la sua rivalutazione qualitativa – potrebbe domani diventare semplice senso comune, parte integrante di un nuovo ordine sociale. Quando questo accadrà, anche l'immaginario *post-work* sarà destinato a trasformarsi. Le sue rivendicazioni, un tempo radicali, diventeranno pratiche ordinarie; le sue utopie, strutture istituzionali consolidate. A quel punto

emergeranno nuove tensioni, nuovi conflitti e nuove necessità di immaginazione politica. Il pensiero post-lavorista, così come lo conosciamo oggi, cederà il passo a qualcos'altro: non più un progetto di rottura, ma parte integrante di un realismo post-capitalista capace di coniugare libertà, giustizia sociale e sostenibilità. In questa prospettiva, l'utopia come metodo è la precondizione per la responsabilità politica: essa contesta l'inevitabilità dell'ideologia dominante e apre lo spazio per una decisione collettiva sul futuro dell'umanità.

3.10.7 Conclusione: il futuro del *post-work*

Lewis Mumford (1922) osservava che le utopie nascono sempre nel mezzo delle tempeste storiche: guerre, crisi economiche, transizioni sociali profonde. La *Repubblica* di Platone, ricordava Mumford, fu scritta all'indomani della guerra del Peloponneso; l'*Utopia* di Tommaso Moro emerse nel passaggio traumatico tra Medioevo e Rinascimento; le sue stesse riflessioni maturarono negli anni Venti del Novecento, dopo la devastazione della Prima guerra mondiale. Questa intuizione conserva oggi una sorprendente attualità. Sotto il profilo metodologico (cfr. Tabella 1), il discorso *post-work* si sviluppa infatti all'interno di una congiuntura tempestosa che agisce come catalizzatore per l'utopia come metodo, mettendo a nudo l'irrazionalità dell'ideologia produttivista di fronte alle crisi sistemiche. La crisi finanziaria del 2008, le fratture politiche rappresentate da *Brexit* e dal populismo trumpiano, la pandemia di Covid-19, l'aumento globale dell'inflazione e dei costi energetici, il deterioramento delle condizioni lavorative, fino all'emergenza climatica permanente: tutti questi eventi hanno contribuito a incrinare la fiducia nelle istituzioni del lavoro così come le abbiamo conosciute. In questo contesto, la teoria post-lavorista è riemersa con nuova energia, offrendo un linguaggio capace di nominare quella che molti autori definiscono una vera e propria "crisi del lavoro". Come sintetizzano Hester e Stronge, tale crisi può assumere forme diverse: «può riferirsi all'enorme crescita dell'occupazione precaria e non standard, agli effetti potenzialmente catastrofici delle nuove tecnologie, alla persistente disuguaglianza di genere o all'epidemia di problemi di salute mentale legati al superlavoro – oppure a tutte queste cose insieme» (p. 179). Dal punto di vista sociologico, questi eventi non sono semplici incidenti di percorso, ma momenti di sospensione dell'*habitus* lavorista. Non sorprende, allora, che durante la pandemia le rivendicazioni *post-work* – in particolare la settimana lavorativa ridotta e il reddito di base universale – siano tornate al centro del dibattito pubblico. Per la prima volta dopo decenni, intere popolazioni sono state pagate per non lavorare, mentre una minoranza di 'lavoratori essenziali' ha continuato a operare in condizioni di rischio. In poche settimane, molti dei dogmi che regolavano la vita lavorativa sono stati improvvisamente messi in discussione. In conclusione, la prospettiva post-lavorista non si configura come una promessa messianica, ma come un'utopia concreta (Bloch, 1959) che trae forza dalle contraddizioni del presente. È plausibile immaginare che, di fronte alle prossime crisi – economiche, sanitarie o climatiche – le proposte *post-work* acquisiranno un peso ancora maggiore.

3.10.8 La persistenza del *post-work*

La longevità del pensiero post-lavorista appare tanto più evidente se si considerano alcune tendenze materiali di lungo periodo. Hester e Stronge individuano almeno quattro ragioni fondamentali per cui il *post-work* è destinato a rimanere un orizzonte rilevante. In primo luogo, l'economia capitalistica continua a ruotare attorno al tempo di lavoro – retribuito e non retribuito – della maggioranza della popolazione mondiale. Sotto il profilo metodologico (cfr. Tabella 1), tale centralità non è un dato naturale, ma l'esito di un'ideologia lavorista che produce tensioni e sofferenze sistemiche. Questo tempo è carico di tensioni, conflitti e forme di sofferenza fisica e psicologica. Finché il lavoro resterà il principale dispositivo di organizzazione della vita sociale, la sua riduzione rimarrà una rivendicazione centrale, agendo come un vettore di utopia come metodo per scardinare l'*habitus* produttivista. In secondo luogo, il problema del tempo di lavoro ha sempre avuto come rovescio speculare la questione del *welfare* e del trattamento dei disoccupati. Le politiche verso chi non lavora sono storicamente intrise di coercizione e stigma. In un'epoca di crescente instabilità economica, è prevedibile che le richieste di un reddito di base incondizionato diventino sempre più urgenti. I principi *post-work* offrono a tali istanze una direzione emancipativa, inquadrando l'UBI non come misura assistenziale, ma come dispositivo di utopia concreta (Bloch, 1959) capace di sottrarre la vita alla logica punitiva del mercato. In terzo luogo, lo sviluppo continuo delle tecnologie produttive rende inevitabile il conflitto sulla distribuzione dei benefici dell'automazione. Se le macchine continueranno a sostituire lavoro umano, si porrà con sempre maggiore urgenza la domanda su come ripartire tempo, reddito e ricchezza. In questo terreno il post-work si intreccia con le tradizionali rivendicazioni sindacali per orari più brevi e salari più alti, offrendo però una prospettiva più ampia e sistemica. Infine – e in modo decisivo – la crisi climatica impone di ripensare radicalmente cosa produciamo, come lavoriamo e quanto consumiamo. Che si parli di decrescita, post-crescita o transizione verde, è chiaro che il lavoro non potrà più essere organizzato secondo i modelli industriali del passato. Il *post-work* fornisce risposte a questa trasformazione, proponendo un nuovo equilibrio tra bisogni sociali e limiti planetari e configurandosi come la "stella polare" necessaria per navigare la transizione oltre l'etica del lavoro-spreco.

3.10.9 Utopia come progetto politico

Resta naturalmente impossibile sapere quali parti delle visioni post-lavoriste troveranno effettiva realizzazione. Ma questa incertezza non indebolisce il progetto; al contrario, ne costituisce il motore. Come ricordano Hester e Stronge, gli autori *post-work* «non sono nel business della mera previsione, ma cercano attivamente di portare in essere il futuro che desiderano» (p. 181). Sotto il profilo metodologico (cfr. Tabella 1), tale postura non è una semplice rivendicazione politica, ma l'applicazione dell'utopia come metodo: essa non si limita a descrivere uno stato di cose futuro, ma agisce sul presente per de-naturalizzare l'ideologia lavorista e i suoi presupposti. Da qui la natura ibrida di molti testi post-lavoristi, sospesi tra descrizione dell'obiettivo finale e indicazione delle

tappe intermedie. Il termine '*post-work*', in fondo, non designa un modello compiuto, ma un campo di possibilità. È una negazione del presente più che una definizione positiva del futuro. Proprio questa indeterminatezza ne costituisce la forza: essa consente di immaginare molteplici traguardi, riforme non riformiste e forme alternative di vita capaci di orientare l'azione collettiva. Ciò che unisce autori, movimenti e proposte tanto differenti è l'idea che un mondo in cui il lavoro sia drasticamente ridotto, rivalutato e redistribuito non solo sia auspicabile, ma debba essere conquistato politicamente. La prospettiva *post-work* agisce così come un ideale regolativo (Kant) volto a scardinare l'habitus della subordinazione. Per questo motivo, la prospettiva *post-work* non può limitarsi a offrire un orizzonte normativo. Come mostrato nei capitoli precedenti, una società oltre il ricatto del "lavora o muori" richiede lotte collettive, nuove istituzioni e un profondo mutamento culturale. L'utopia, in questo senso, non è un rifugio dall'azione, ma il suo presupposto: una mappa per orientarsi in un presente attraversato da crisi multiple e contraddizioni sempre più evidenti. La questione non è dunque se il *post-work* rappresenti un'illusione o una promessa, ma se saremo capaci di trasformarlo da visione a realtà sociale. È a questa sfida – teorica e politica insieme – che si rivolge il capitolo successivo, nel quale l'analisi si sposterà dalle utopie del lavoro alle pratiche e ai movimenti che, oggi, tentano concretamente di anticiparne i tratti.

3.10.10 Verso una coalizione *post-work*

Se il progetto post-lavorista deve tradursi in cambiamento reale, la questione decisiva diventa inevitabilmente politica: quali soggetti sociali potrebbero costituire la base di una coalizione capace di sostenerlo? Per quali interessi materiali il post-work parla, e chi avrebbe effettivamente motivo di lottare per un mondo in cui lavoro, reddito e tempo libero siano organizzati in modo radicalmente diverso? Sotto il profilo metodologico (cfr. Tabella 1), la costruzione di una coalizione non va intesa come una mera strategia elettorale (teoria politica), ma come la *praxis* dell'utopia come metodo: la formazione di una soggettività collettiva capace di operare una rottura prefigurativa rispetto all'ideologia lavorista. Le tre proposte che hanno attraversato l'intero dibattito – riduzione dell'orario, reddito incondizionato e automazione orientata socialmente – non sono soltanto idee astratte, ma potenziali punti di convergenza tra gruppi sociali differenti (Hester & Stronge, 2025, p. 182). Nella storia del movimento operaio, le conquiste più significative sono sempre nate dall'intreccio tra rivendicazioni concrete e costruzione di alleanze. La lotta per la settimana di cinque giorni, le battaglie per gli assegni familiari o le mobilitazioni del movimento *Wages for Housework* mostrano come domande politiche chiare possano dare forma a soggettività collettive, e come queste, a loro volta, rafforzino le domande stesse. In tal senso, il *post-work* agisce scardinando l'*habitus* della rassegnazione: esso non parla a una minoranza specifica, ma potenzialmente alla totalità dei soggetti, poiché l'organizzazione del lavoro riguarda chi lo possiede, chi lo ha perso e chi non vi ha mai avuto accesso (*ivi*). Tuttavia, per comprendere in modo più concreto come una simile coalizione possa prendere forma, è utile concentrarsi su alcuni attori chiave. Tra questi, il movimento sindacale occupa inevitabilmente un ruolo centrale.

3.10.11 Il movimento del lavoro

Una delle critiche più ricorrenti al *post-work* sostiene che esiste un conflitto irriducibile tra organizzazione sindacale tradizionale e prospettiva di superamento del lavoro. In realtà, tale opposizione è largamente infondata. Non vi è alcun gioco a somma zero tra il rafforzamento del potere dei lavoratori nei luoghi di lavoro e l'obiettivo di ridurre il peso del lavoro nelle nostre vite. Al contrario, le due dimensioni possono sostenersi reciprocamente. Sotto il profilo metodologico (cfr. Tabella 1), la lotta sindacale per la riduzione del tempo non va intesa solo come istanza di teoria politica, ma come l'applicazione dell'utopia come metodo volta a scardinare l'*habitus* della subordinazione temporale. Il legame è evidente nel caso della riduzione dell'orario: l'intera storia del movimento operaio è attraversata da battaglie per giornate più corte, settimane più brevi, limiti più stringenti allo sfruttamento del tempo umano. Ma anche la richiesta di un reddito universale e incondizionato può essere letta come un'estensione coerente delle tradizionali lotte sindacali. I momenti di maggiore forza del lavoro organizzato – in particolare gli anni Sessanta e Settanta – mostrano come sindacati robusti e sistemi di welfare generosi abbiano storicamente costituito una combinazione virtuosa. In tal senso, la questione fondamentale riguarda quale tipo di protezione sociale sia capace di de-naturalizzare l'ideologia del "lavora o muori": un sistema punitivo fondato sul controllo, o un sistema basato su diritti incondizionati che operi come una forma di utopia concreta (Bloch, 1959). Come osservano Hester e Stronge, il tema dei trasferimenti monetari non può essere eluso contrapponendo servizi pubblici e benefici in denaro: per milioni di persone il reddito diretto rappresenta una risorsa indispensabile settimana dopo settimana. Un reddito sganciato dal lavoro salariato non indebolisce la capacità contrattuale dei lavoratori; al contrario, la rafforza. Ogni sciopero, in fondo, è una gara di resistenza economica tra lavoratori e datori di lavoro. Disporre di una fonte di reddito indipendente dall'occupazione significa avere maggiore autonomia e potere negoziale. Non è un caso che anche le esperienze storiche di assegni familiari siano state spesso interpretate come strumenti capaci di sostenere indirettamente la forza contrattuale del lavoro organizzato. In questa prospettiva, il reddito di base universale appare come un'estensione logica delle tradizionali tutele sindacali: una 'conduttura di sostegno' che accompagna i lavoratori tanto nei periodi di impiego quanto in quelli di disoccupazione o di conflitto industriale. Sganciare reddito e lavoro significa sottrarre i soggetti al ricatto permanente dell'occupazione, scardinando l'*habitus* della necessità coatta e aumentando la possibilità di rifiutare i lavori degradanti. Naturalmente, una coalizione *post-work* non può limitarsi ai soli lavoratori organizzati. Molti dei soggetti più colpiti dalla precarietà contemporanea – disoccupati, lavoratori informali, caregivers, studenti, pensionati – restano spesso ai margini delle strutture sindacali classiche. La sfida politica consiste allora nel costruire alleanze che attraversino questi confini, unendo interessi diversi attorno a rivendicazioni comuni. Se il movimento sindacale riuscisse a farsi promotore non solo di migliori condizioni dentro il lavoro, ma anche di una vita migliore oltre il lavoro, il suo potere ne uscirebbe enormemente rafforzato. Il *post-work*, in questo senso, non rappresenta

un’alternativa al movimento del lavoro, ma una sua possibile evoluzione: un progetto capace di allargare l’orizzonte delle lotte sociali e di includere nuovi soggetti in una stessa piattaforma emancipativa.

3.10.12 I movimenti dei disoccupati

Il capitalismo, nella sua configurazione storica, ha sempre funzionato mantenendo una quota strutturale di persone escluse dal lavoro salariato. Questa “riserva” di disoccupati non è un incidente del sistema, ma uno dei suoi meccanismi fondamentali: la dipendenza quasi totale dal lavoro per accedere ai mezzi di sussistenza rende la disoccupazione una minaccia costante, capace di disciplinare chi è occupato e di indebolire il potere contrattuale collettivo. Sotto il profilo metodologico (cfr. Tabella 1), tale dinamica alimenta una *doxa* lavorista che naturalizza l'obbligo occupazionale, rendendo la vita al di fuori del mercato del lavoro deliberatamente precaria e stigmatizzata. In questa cornice, le milioni di persone che attraversano quotidianamente esperienze di disoccupazione, sottoccupazione e precarietà rappresentano un potenziale soggetto politico cruciale per qualunque progetto post-lavorista. Non si tratta di una platea marginale o residuale, ma di una componente strutturale delle società contemporanee, continuamente prodotta e riprodotta dalle trasformazioni del mercato del lavoro. Proprio per questo, le rivendicazioni tipiche del *post-work* – meno lavoro per tutti e sostegno economico incondizionato – possono essere lette come una strategia a “tenaglia”: da un lato ridurre la pressione occupazionale complessiva, dall’altro garantire sicurezza materiale a chi si trova fuori dall’impiego. La riduzione dell’orario di lavoro, in particolare, ha un effetto immediatamente redistributivo. Come ha sostenuto a più riprese André Gorz, diminuire e ripartire il lavoro disponibile significa, in linea di principio, che tutti lavorano e tutti lavorano meno. Ciò comporterebbe una drastica riduzione dell’esercito di riserva dei disoccupati e alleggerirebbe la pressione su chi è impiegato, spezzando uno dei meccanismi fondamentali di ricatto del capitalismo. Se a questo intervento si aggiungesse un reddito di base incondizionato, alcuni degli aspetti più duri del sistema economico verrebbero notevolmente attenuati: la vita al di fuori del mercato del lavoro diventerebbe meno fragile e socialmente più accettabile. Un reddito universale avrebbe, inoltre, un potente effetto di de-stigmatizzazione. Le politiche di welfare tradizionali hanno spesso costruito la figura del disoccupato come soggetto sospetto, bisognoso di controllo e sorveglianza. Al contrario, un sostegno economico garantito a tutti trasformerebbe radicalmente il rapporto tra individui e istituzioni, fornendo le basi materiali per una partecipazione politica più ampia e per nuove rivendicazioni collettive. Come mostrano precedenti storici quali gli assegni familiari o i sussidi di guerra, una misura universale può diventare il punto di partenza per ulteriori conquiste sociali: una domanda soddisfatta apre la strada ad altre (*ivi*). Un aspetto particolarmente rilevante riguarda la capacità del reddito di base di indebolire le divisioni artificiali tra occupati e disoccupati. Quando il sostentamento dipende interamente dal mercato, le disuguaglianze interne alla classe lavoratrice si accentuano e diventa più difficile costruire solidarietà. Come osservano Hester e Stronge, «quando i lavoratori sono completamente dipendenti

dal mercato, è difficile mobilitarli per un'azione solidale» (2025, p. 185). La precarietà diffusa produce fratture tra "insiders" e "outsiders", rendendo più complessa la formazione di movimenti unitari. Questa dinamica è particolarmente evidente nel mercato del lavoro contemporaneo, caratterizzato da cicli sempre più rapidi di passaggio tra occupazione precaria e disoccupazione. Molti lavoratori sperimentano oggi ciò che alcuni teorici definiscono *malemployment*: una condizione ibrida in cui lavoro e non-lavoro si alternano senza soluzione di continuità, impedendo la costruzione di carriere stabili e identità professionali durature. Eppure, la storia dimostra che i movimenti dei disoccupati possono costituire una forza sociale significativa, agendo come laboratori di utopia concreta (Bloch, 1959). In diversi momenti del Novecento, livelli relativamente generosi di sussidio hanno prodotto effetti inattesi: quando il tempo libero è stato accompagnato da un minimo di sicurezza economica, sono fiorite pratiche di autoformazione, partecipazione culturale e sperimentazione sociale. Le testimonianze relative agli anni Venti e Trenta nel Regno Unito mostrano come, in assenza della pressione immediata del lavoro, molti individui abbiano potuto dedicarsi a studio, attività comunitarie, sport, arte e nuove forme di socialità. Il punto non è idealizzare economie a bassi salari o periodi di disoccupazione di massa, ma riconoscere che, quando tempo e risorse minime vengono garantiti, possono emergere modalità di vita più ricche e autonome. Tali esperienze indicano che una cultura del tempo libero e dell'autorealizzazione non è un sogno irrealizzabile, bensì una possibilità concreta, purché sostenuta da adeguate politiche pubbliche. Per trasformare questa possibilità in progetto politico occorrono però due condizioni fondamentali: un atteggiamento critico nei confronti della centralità del lavoro e una coalizione sociale capace di avanzare richieste ambiziose allo Stato. I movimenti dei disoccupati, se organizzati attorno a rivendicazioni chiare come la riduzione dell'orario e il reddito universale, potrebbero costituire uno dei pilastri di tale coalizione. Insieme ai lavoratori precari, ai caregivers non retribuiti e ai giovani esclusi dal mercato del lavoro, essi rappresentano uno dei soggetti che più avrebbero da guadagnare da un futuro oltre il lavoro. Il *post-work*, in questa prospettiva, non è soltanto una teoria critica, ma un'alleanza metodologica volta a costruire un nuovo blocco sociale capace di trasformare radicalmente le regole del gioco.

3.10.13 Disabilità, lavoro e diritto a non lavorare

Un'ulteriore componente essenziale della possibile coalizione *post-work* riguarda le persone con disabilità. In questo ambito, le strategie tradizionali centrate esclusivamente sull'integrazione nel mercato del lavoro mostrano limiti particolarmente evidenti. Nonostante decenni di politiche orientate all'occupabilità, i tassi di impiego delle persone disabili rimangono sistematicamente inferiori a quelli delle persone non disabili. Sotto il profilo metodologico (cfr. Tabella 1), tale disparità non va indagata solo come un fallimento delle politiche di inclusione (teoria politica), ma come la manifestazione di una *doxa* produttivista che definisce il valore sociale esclusivamente in termini di capacità lavorativa standardizzata. Nel Regno Unito, ad esempio, poco più della metà delle persone con disabilità è occupata, contro oltre l'ottanta per cento della

popolazione generale; negli Stati Uniti la percentuale scende addirittura a circa un quinto. Inoltre, i lavoratori disabili escono dal lavoro a un ritmo quasi doppio rispetto agli altri e rientrano con maggiore difficoltà. Una parte di questa esclusione deriva certamente da discriminazioni persistenti e da luoghi di lavoro progettati secondo standard fisici e cognitivi ristretti. La teoria del modello sociale della disabilità ha giustamente mostrato come siano gli ambienti, le pratiche e le culture organizzative a produrre barriere e a "disabilitare" le persone. Tuttavia, concentrarsi unicamente sull'adattamento dei luoghi di lavoro rischia di ignorare un dato fondamentale: per molte persone, indipendentemente dagli accomodamenti possibili, il lavoro salariato rimane comunque inaccessibile o profondamente inadatto (Hester & Stronge, 2025). In quest'ottica, l'utopia come metodo opera un ribaltamento concettuale: essa mette in discussione la naturalizzazione del lavoro come unico criterio di dignità. Se il lavoro salariato è costruito attorno a un modello di "lavoratore medio" – capace di sostenere ritmi regolari, orari fissi e prestazioni standardizzate – allora l'inclusione di chi devia da questo modello non può essere affidata soltanto a misure correttive. «Lavori progettati intorno alle capacità, alla resistenza e alle risorse del lavoratore medio sono incompatibili con i bisogni di un'ampia varietà di cittadini» (*ivi,* p. 190). In altre parole, il problema non è soltanto che il mercato del lavoro esclude le persone disabili, ma che il mercato del lavoro, nella sua forma attuale, è un'istituzione intrinsecamente selettiva e normalizzante. Da qui deriva una proposta politica che si intreccia profondamente con il progetto post-work: affiancare al tradizionale diritto al lavoro un vero e proprio *diritto a non lavorare*. Secondo questa visione, l'emancipazione delle persone disabili non può essere ridotta alla loro trasformazione in lavoratori produttivi, ma deve passare per il riconoscimento del valore sociale dell'esistenza al di là della produttività. Come afferma Taylor, la liberazione non consiste nell'accesso a lavori precari o adattati, bensì «nel diritto a non lavorare e a esserne orgogliosi» (Hester & Stronge, 2025, p. 190). Un reddito incondizionato universale diventa, in questa prospettiva, lo strumento più coerente. Esso permette di riconoscere materialmente contributi sociali che oggi non sono remunerati, offrendo al tempo stesso la possibilità di rifiutare lavori degradanti o incompatibili con le proprie condizioni di vita. Ridurre l'orario di lavoro avrebbe un effetto analogo: consentirebbe a un numero maggiore di persone di partecipare al lavoro retribuito, ma su basi più realistiche e sostenibili, senza costringerle a conformarsi a standard pensati per pochi. L'incontro tra movimenti per i diritti delle persone disabili e prospettive post-work è dunque mediato dalla necessità di scardinare la *doxa* che vincola l'identità umana al salario. Entrambi mettono in discussione l'idea che il valore umano debba essere misurato in termini di produttività economica; entrambi rivendicano forme di riconoscimento materiale e simbolico indipendenti dal salario; entrambi immaginano una società in cui il lavoro sia solo una delle possibili attività della vita, e non il suo centro obbligato.

3.10.14 Verso una nuova cultura del lavoro

Considerando l'insieme dei soggetti fin qui analizzati – lavoratori organizzati, disoccupati e precari, persone con disabilità – emerge con chiarezza il potenziale

coalizionale delle rivendicazioni *post-work*. Riduzione dell'orario, reddito universale e gestione sociale dell'automazione non sono semplici riforme settoriali: rappresentano leve di trasformazione capaci di modificare in profondità il modo in cui le società concepiscono il lavoro. È importante sottolineare la natura transitoria di queste proposte. Sotto il profilo metodologico (cfr. Tabella 1), settimane lavorative più corte o un reddito di base non operano come soluzioni definitive, ma come dispositivi di utopia come metodo: esse non aboliscono immediatamente il capitalismo, ma ne erodono la naturalizzazione, aprendo varchi di autonomia e di sperimentazione. Settimane lavorative più corte o un reddito di base non aboliranno di per sé il capitalismo, ma ne allenteranno la presa, aprendo spazi di autonomia e di sperimentazione. Come ricorda Hester e Stronge citando Kathi Weeks, una misura come il reddito universale «non sostituisce il sistema salariale, ma ne indebolisce parzialmente il controllo su di noi, offrendo un reddito a chi oggi è escluso o precarizzato e consentendo scelte più libere su lavoro e vita» (2025, p. 192). In questa prospettiva, la trasformazione non è immaginata come un evento improvviso, bensì come un processo graduale di erosione delle strutture più coercitive del capitalismo. Politiche *post-work* possono migliorare immediatamente le condizioni di vita e, al tempo stesso, creare le basi materiali e culturali per cambiamenti più profondi. Esse agiscono "dentro e contro" il sistema esistente, aprendo crepe nelle sue infrastrutture – welfare punitivo, mercati del lavoro diseguali, etica produttivista – e rendendo pensabile un ordine sociale diverso. L'orizzonte *post-work* non coincide dunque con un singolo provvedimento, ma con un mutamento complessivo di valori e aspettative. Ridurre il tempo di lavoro, garantire un reddito indipendente dall'occupazione e orientare l'automazione verso fini sociali possono innescare un cambiamento culturale profondo, capace di ridefinire il senso stesso del lavoro. Come ricordano Hester e Stronge, tali rivendicazioni non sono solo politiche, ma anche epistemologiche e ontologiche: «sono opportunità per articolare un vocabolario critico con cui interrogare il presente e per coltivare desideri di nuovi modi di vivere» (p. 193). Il compito della teoria post-lavorista è dunque quello di scardinare l'ortodossia lavorista attraverso l'utopia concreta (Bloch, 1959), offrendo materiali concettuali per un progetto collettivo ancora da costruire. Sarà la combinazione tra visione e strategia, tra immaginazione e organizzazione, a determinare se un mondo di meno lavoro e di migliore qualità della vita potrà effettivamente emergere. Solo allora – suggeriscono Hester e Stronge – potremo lasciarci alle spalle la "preistoria" del lavoro salariato e scoprire davvero l'ampiezza delle nostre possibilità comuni.

Capitolo 4

UTOPIE IN MOVIMENTO.

PER UNA TASSONOMIA DEI FENOMENI UTOPICO-SOCIOLOGICI

La crisi del lavoro salariato, ricostruita nella terza parte di questo elaborato, non si configura come un processo di natura esclusivamente economica o organizzativa, ma come una vera e propria trasformazione profonda delle categorie simboliche attraverso le quali le società contemporanee definiscono sé stesse. Il progressivo indebolimento del lavoro come istituzione centrale della modernità industriale ha messo in discussione uno degli assunti fondamentali del pensiero sociale del Novecento: l'idea che l'occupazione costituisca il principale dispositivo di integrazione, identità e legittimazione morale (Beck, 2000; Castel, 1995). In tale scenario, la frattura tra promessa emancipativa del lavoro e sua effettiva capacità di garantire sicurezza, riconoscimento e appartenenza ha prodotto un vuoto normativo e immaginativo che investe direttamente le forme di autorappresentazione collettiva. È precisamente all'interno di questa frattura che l'utopia riemerge come categoria sociologicamente rilevante. Essa deve essere intesa non più come semplice proiezione idealizzata, ma come un dispositivo critico capace di interrogare il presente a partire dalle sue tensioni irrisolte (Levitas, 2013). Come evidenziato da Bloch, l'utopico non coincide con un altrove irraggiungibile, ma con un principio di possibilità inscritto nelle contraddizioni del reale; un *principio speranza*, che permette di cogliere nel presente ciò che eccede l'ordine dato. In questa prospettiva, l'utopia non è un semplice contenuto, bensì una modalità di conoscenza, un metodo di lettura del sociale orientato alla ricerca di alternative latenti. La contemporaneità, tuttavia, modifica profondamente lo statuto dell'utopia. Se nelle sue formulazioni classiche essa si presentava come progetto coerente e totalizzante, oggi assume prevalentemente forme parziali, frammentarie e spesso contraddittorie. L'immaginazione utopica non si colloca più al di "fuori" dalla storia, ma va ad operare all'interno delle dinamiche del capitalismo avanzato, attraversandone conflitti, ambivalenze e discontinuità (Jameson, 2005). Le utopie del presente non si manifestano soltanto come grandi narrazioni alternative, ma anche come pratiche quotidiane, esperimenti locali, rivendicazioni politiche e contro-discorsi culturali che mettono in questione la naturalizzazione del lavoro-centrismo (Weeks, 2011; Srnicek & Williams, 2015). Questo mutamento rende necessario un ripensamento metodologico del modo in cui l'utopia viene analizzata. Le categorie tradizionali – ad titolo esemplificativo l'utopia come genere letterario, come modello normativo o come progetto politico compiuto – risultano sempre meno adeguate a cogliere la pluralità delle forme attraverso cui l'immaginazione sociale si esprime nell'epoca della precarizzazione e dell'automazione. Come osserva Levitas (2013), l'utopia deve essere compresa non solo come oggetto di studio, ma come pratica ermeneutica. Un vero e proprio 'metodo utopico', in grado di disvelare i presupposti

impliciti dell'ordine sociale e di rendere visibili possibilità altrimenti occultate. È a partire da tale consapevolezza che questo capitolo propone una tassonomia dei fenomeni utopico-sociologici contemporanei. L'obiettivo non è quello di introdurre nuovi casi empirici, bensì di ordinare e rendere intellegibili le diverse manifestazioni dell'utopico emerse nel corso dell'analisi. La tassonomia qui delineata non pretende di essere esaustiva né universalmente valida. Al contrario, essa assume esplicitamente il carattere di costruzione analitica situata, funzionale a distinguere livelli, logiche e forme differenti dell'immaginazione sociale. Essa intende mostrare come tutto ciò che nel dibattito pubblico viene spesso ricondotto in modo indistinto alle 'utopie del post-lavoro' comprende, in realtà, fenomeni eterogenei per statuto, scala, temporalità e regime di legittimazione. La questione metodologica che a questo punto del percorso si impone è dunque la seguente: come si può riconoscere l'utopico nel presente, senza andare a ridurlo né a semplice retorica né a progetto politico compiuto? In altri termini, come individuare le tracce di un immaginario alternativo all'interno di pratiche, discorsi e conflitti che non si presentano necessariamente come 'utopici' in senso esplicito? Considerare l'utopia come metodo significa precisamente questo: assumere l'immaginazione sociale come strumento critico per interrogare le trasformazioni del lavoro, della cittadinanza e della soggettività nell'età del capitalismo digitale (Fisher, 2009). La tassonomia proposta svolge pertanto una duplice funzione: da un lato, consente di evitare l'equivoco – frequente nella letteratura e nel dibattito politico – che tende a trattare in modo indifferenziato proposte normative, movimenti sociali e sperimentazioni comunitarie; dall'altro, permette di mantenere saldo il filo conduttore dell'intero elaborato: comprendere in che modo la crisi del lavoro-centrismo apra spazi inediti di immaginazione politica, e quali forme concrete assuma oggi l'utopia in un contesto segnato da automazione, precarietà e ridefinizione dei confini tra lavoro e vita.

4.1. Perché una tassonomia: dall'utopia come oggetto di analisi all'utopia come metodo

Se nelle parti precedenti dell'elaborato l'utopia è stata ricostruita come concetto – attraverso le sue genealogie filosofiche, letterarie e sociologiche – la questione che si impone ora è eminentemente metodologica: come riconoscere l'utopico nel presente senza ridurlo né a un genere letterario né a un insieme di "progetti perfetti" collocati fuori dalla storia? In altri termini, una volta stabilito l'assunto per il quale l'utopia non costituisce soltanto un contenuto normativo ma una modalità specifica di interrogazione del sociale, diventa necessario dotarsi di strumenti analitici in grado di leggere le forme concrete attraverso cui l'immaginazione politica e sociale prende corpo, circola, si sedimenta e, talvolta, si istituzionalizza. È in questa prospettiva che l'utopia può essere assunta come metodo. Non come un genere da archiviare nella storia delle idee, né come modello alternativo da valutare secondo criteri di immediata fattibilità, ma come dispositivo euristico capace di rendere visibili possibilità latenti, conflitti di valore e alternative che l'ordine esistente tende, inevitabilmente e per la sua sopravvivenza, a nascondere. Assumere l'utopia come metodo significa riconoscerne la funzione

conoscitiva. L'operazione tassonomica che qui si propone non risponde a un impulso classificatorio fine a sé stesso né, tantomeno, intende irrigidire un campo dinamico come quello delle utopie all'interno di categorie astratte. Essa nasce, piuttosto, da un'esigenza di rigore teorico: mostrare che ciò che nel dibattito contemporaneo viene ricondotto alle cosiddette 'utopie del post-lavoro' non costituisce un fenomeno unitario, ma comprende realtà profondamente diverse tra loro. Sotto questa etichetta convivono, infatti, discorsi critici che mettono in discussione l'etica del lavoro, proposte politiche strutturate come il reddito di base, sperimentazioni istituzionali circoscritte, comunità digitali di rifiuto e immaginari culturali che ridefiniscono il rapporto tra lavoro e vita. Si tratta di fenomeni che operano su livelli differenti – simbolico, programmatico, istituzionale, culturale – e che non possono essere analizzati come se avessero lo stesso grado di coerenza teorica, la stessa ambizione trasformativa o la stessa incidenza pratica. Non distinguere questi piani produce due effetti ugualmente problematici. Da un lato, si finisce per attribuire la medesima radicalità a fenomeni che hanno natura e portata molto diverse, confondendo, ad esempio, una pratica individuale di disimpegno lavorativo con un progetto politico di ristrutturazione complessiva del sistema economico. Dall'altro lato, si rischia di banalizzare o depoliticizzare alcune proposte più articolate, trattandole come semplici misure tecniche o come mode culturali passeggere, senza coglierne la dimensione critica e il potenziale di trasformazione strutturale. Tale ricognizione sinottica si propone di evitare entrambe queste semplificazioni, offrendo uno strumento analitico che consenta di distinguere con precisione i diversi livelli su cui l'immaginazione *post-work* opera, senza per questo isolarli artificialmente o separarli in compartimenti stagni. In questo senso, la tassonomia svolge una funzione duplice. Da un lato, permette di chiarire che le proposte riconducibili al campo *post-work* non costituiscono un blocco unitario né un progetto coerente in senso stretto, ma una pluralità di risposte differenziate alla crisi del lavoro-centrismo. Dall'altro, consente di mantenere saldo il filo conduttore dell'intero elaborato: comprendere in che modo la crisi del lavoro salariato – analizzata nel capitolo precedente come crisi dei dispositivi di integrazione, riconoscimento e legittimazione – apra spazi di immaginazione politica che si articolano secondo livelli, intensità e logiche differenti. Come mostrato nella Parte III, la frattura tra la promessa emancipativa del lavoro e la sua effettiva capacità di garantire sicurezza materiale e appartenenza simbolica ha prodotto una pluralità di reazioni. Alcune si muovono in direzione riformatrice, intervenendo sulla redistribuzione del tempo e sulle condizioni di lavoro; altre mirano a separare lavoro e reddito, mettendo in discussione il nesso tra occupazione e sopravvivenza; altre ancora agiscono sul piano simbolico, delegittimando l'etica del lavoro come fondamento dell'identità e del valore sociale. È proprio questa pluralità di orientamenti a rendere metodologicamente necessaria una distinzione analitica dei piani su cui tali risposte si collocano. Senza una mappa concettuale capace di differenziare livelli di intervento, ambizioni trasformative e criteri di giustificazione, il campo *post-work* rischia di apparire, alternativamente, come un insieme indistinto di istanze radicali o come un repertorio di misure tecniche prive di un orizzonte critico più ampio. La tassonomia assume dunque la funzione di strumento di collegamento tra la ricostruzione

teorica e l'analisi delle configurazioni concrete. Essa consente di passare dall'elaborazione concettuale dell'utopia alla comprensione delle sue manifestazioni contemporanee senza perdere la specificità sociologica dello sguardo. Non si tratta di stabilire quali configurazioni siano "più utopiche" di altre, né di attribuire un primato normativo a una determinata proposta, ma di comprendere come, in un contesto segnato da automazione, precarizzazione e ridefinizione dei confini tra lavoro e vita, l'immaginazione sociale si distribuisca su piani diversi, ciascuno con proprie condizioni di possibilità e propri limiti. È a partire da questa esigenza di distinzione che prende forma la tassonomia dei fenomeni utopico-sociologici contemporanei.

4.2 I livelli di esistenza dell'utopia: dove prende forma l'immaginazione sociale

Un primo asse fondamentale della tassonomia riguarda il livello di esistenza dei fenomeni utopici, ossia il luogo sociologico in cui l'immaginazione alternativa prende forma, circola e diventa, in misura variabile, socialmente operativa. L'utopia contemporanea non "sta" in un unico spazio definito, né coincide esclusivamente con la sfera teorica o con quella istituzionale. Essa si distribuisce lungo diversi piani della realtà sociale, assumendo configurazioni differenti a seconda dei contesti, degli attori coinvolti e delle condizioni materiali in cui emerge. Distinguere questi livelli è metodologicamente decisivo. All'interno dello stesso campo tematico – quello del post-lavoro, dell'automazione, della redistribuzione del tempo e del reddito – convivono fenomeni che hanno natura radicalmente diversa. Un discorso critico che problematizza l'etica del lavoro non coincide con una piattaforma programmatica; una sperimentazione istituzionale non è sovrapponibile a una comunità digitale; un immaginario culturale diffuso non equivale a un progetto politico strutturato. Trattare questi fenomeni come se appartenessero allo stesso ordine di realtà significherebbe confondere livelli di analisi differenti e perdere di vista le modalità specifiche attraverso cui l'utopia si rende efficace nel presente. La tassonomia qui proposta si articola, nel suo complesso, lungo quattro assi fondamentali: i livelli di esistenza fenomenica, gli oggetti della promessa emancipativa, i soggetti della possibile coalizione sociale e i regimi di legittimazione discorsiva. Il primo asse – che viene qui affrontato – riguarda il "dove" dell'utopia, cioè la sua localizzazione sociologica: non che cosa l'utopia promette, né quali contenuti specifici avanzi, ma in quale forma essa si presenta e su quale piano diventa osservabile, condivisibile e potenzialmente efficace. Nel campo *post-work*, infatti, l'utopico non si manifesta in modo unitario, né attraverso un unico canale privilegiato. Può emergere come critica del senso comune, come costruzione di cornici normative alternative, come proposta politico-programmatica, come sperimentazione circoscritta che mette alla prova la fattibilità, come pratica collettiva di soggettivazione e conflitto, oppure come immaginario culturale che ridefinisce ciò che appare desiderabile e legittimo. Ciò che conta, ai fini dell'analisi, è che questi piani non sono intercambiabili: ognuno implica condizioni di visibilità diverse, produce effetti differenti e si traduce nello spazio pubblico secondo logiche proprie. È possibile, dunque, individuare almeno cinque livelli principali attraverso cui l'immaginazione utopica diventa socialmente operativa nel campo *post-work*. Tali livelli

non vanno intesi come compartimenti stagni né come tappe obbligate, ma come dimensioni analitiche che consentono di distinguere – senza separare rigidamente – le diverse modalità con cui l'utopia contemporanea prende corpo, passa da un registro all'altro e, talvolta, si istituzionalizza o viene neutralizzata.

(A) ***Livello discorsivo-normativo (utopie come diagnosi e critica).***

Il livello *discorsivo-normativo* è quello in cui l'utopia si manifesta anzitutto come critica del senso comune e come riapertura del campo del possibile. In questo ambito, l'utopico non assume ancora la forma di un programma politico strutturato né di una proposta istituzionale definita, ma opera prevalentemente attraverso la diagnosi delle contraddizioni dell'esistente. È il piano sul quale vengono messi in discussione i presupposti simbolici che sostengono la società lavoro-centrica: l'idea che il lavoro costituisca un bene in sé, che rappresenti la principale fonte di dignità individuale, e che non vi siano alternative realistiche alla sua centralità. Qui l'utopia agisce come strumento di decostruzione critica di quella grammatica morale che identifica il lavoro salariato come criterio privilegiato di valore e riconoscimento. Vengono problematizzate l'adesione etica al lavoro, la naturalizzazione della meritocrazia e l'assimilazione tra occupazione e cittadinanza. In questa prospettiva, il lavoro non appare più soltanto come necessità economica, ma come costruzione normativa che struttura aspettative, gerarchie e forme di autovalutazione. Esempi emblematici di questo livello sono le analisi che denunciano l'esistenza di lavori percepiti come privi di senso o socialmente inutili – come nella critica dei *bullshit jobs* proposta da Graeber (2018) – o le riflessioni sul *workism* che mettono in luce l'interiorizzazione dell'idea secondo cui il lavoro debba coincidere con la realizzazione personale. In tali casi, l'utopia non consiste nell'offrire immediatamente un modello alternativo di società già definito, ma nel produrre uno spostamento nel modo in cui il presente viene percepito. Ciò che fino a quel momento era stato considerato inevitabile – la centralità del lavoro, la sua funzione morale, la sua insostituibilità – viene ricondotto alla sua natura storica e contingente. Allo stesso tempo, possibilità che apparivano irrealistiche o marginali iniziano a essere concepite come opzioni plausibili. A questo livello, dunque, l'utopia non si valuta in base alla sua immediata realizzabilità o alla possibilità di tradursi in una riforma concreta. La sua funzione è diversa: consiste nel cambiare il modo in cui il presente viene interpretato e giudicato. Prima ancora di modificare le istituzioni o le strutture economiche, essa interviene sulle categorie attraverso cui tali strutture vengono comprese, mettendo in discussione ciò che viene dato per normale, necessario o inevitabile.

(B) ***Livello programmatico-politico (utopie come rivendicazioni coerenti)***

Il livello programmatico-politico rappresenta il passaggio dalla critica alla proposta. Se nel livello discorsivo l'utopia si esprime principalmente come messa in discussione dell'esistente, qui essa assume una forma più strutturata: non si limita a problematizzare l'ordine vigente, ma formula esplicitamente alternative organizzate. L'immaginazione utopica prende la forma di piattaforme di rivendicazione, di programmi

coerenti, di insiemi di misure che vengono presentate come tra loro collegate e orientate verso un obiettivo comune. In questo ambito, l'utopia non si esprime più soltanto attraverso domande o diagnosi, ma attraverso proposte articolate. Le singole misure non vengono presentate isolatamente, ma inserite in una visione complessiva che ne chiarisce la coerenza interna e la direzione trasformativa. È in questo senso che può essere considerata paradigmatica la piattaforma teorico-politica del *post-work* contemporaneo elaborata da Nick Srnicek e Alex Williams. La loro proposta non si limita a descrivere le contraddizioni del capitalismo avanzato, ma delinea una strategia integrata che coordina più interventi all'interno di un disegno sistemico. Al centro di tale impostazione vi è la rivendicazione della piena automazione come domanda politica e non come semplice previsione tecnologica. L'innovazione viene reinterpretata non come strumento di aumento della produttività in funzione del profitto, ma come mezzo per eliminare lavori pericolosi, ripetitivi e alienanti, orientando lo sviluppo tecnico verso finalità sociali. A questo si affianca la proposta di un reddito di base universale, concepito non come misura assistenziale, ma come garanzia materiale della possibilità effettiva di scelta, cioè come strumento per sottrarre la sopravvivenza individuale alla dipendenza strutturale dal salario. La riduzione generalizzata dell'orario di lavoro costituisce un ulteriore pilastro del programma: non una concessione marginale, ma un intervento volto a redistribuire il tempo di vita e a ridimensionare la centralità del lavoro nella definizione dell'identità sociale. Infine, tale piattaforma include una dimensione culturale esplicita: la messa in discussione dell'etica del lavoro e del *workism* come presupposti normativi della modernità industriale. Ciò che rende questo esempio emblematico del livello programmatico-politico non è soltanto il contenuto delle singole proposte, ma la loro articolazione organica. Automazione, reddito e riduzione dell'orario non vengono concepiti come misure isolate, ma come elementi reciprocamente rafforzanti all'interno di un progetto coerente di trasformazione. L'automazione riduce il bisogno di lavoro necessario, il reddito redistribuisce la ricchezza prodotta e la riduzione dell'orario redistribuisce il lavoro residuo e il tempo liberato. In tal modo, l'utopia assume la forma di una architettura politica strutturata. È proprio questa coerenza interna a distinguere il livello programmatico da quello puramente discorsivo. Qui non ci si limita a chiedere perché il lavoro occupi una posizione centrale nella società contemporanea; si definisce, piuttosto, in che modo tale centralità possa essere istituzionalmente ridimensionata. Al tempo stesso, però, non siamo ancora nel momento della sperimentazione concreta o dell'implementazione effettiva. Le proposte restano rivendicazioni orientate strategicamente: interventi che, pur partendo dalle condizioni del presente, mirano a spostare l'equilibrio politico e culturale verso un diverso assetto sociale. In questo senso, il livello programmatico-politico svolge una funzione di direzionalità. Non descrive un luogo perfetto già realizzato, né si limita a criticare l'esistente; indica piuttosto una traiettoria di cambiamento, rendendo comparabili strumenti politici diversi e fornendo un orientamento esplicito all'immaginazione collettiva.

(C) Livello *istituzionale-sperimentale* (utopie come prova di realtà).

Il livello istituzionale-sperimentale è quello in cui l'utopia smette di essere soltanto critica o proposta e viene sottoposta a verifica concreta. Se nel livello *discorsivo* l'utopia mette in discussione il senso comune e nel livello programmatico formula alternative coerenti, qui essa si confronta direttamente con il problema della realizzazione. Non nel senso di una resa al realismo dominante, ma nel senso di una prova: si tratta di capire se, e in quali condizioni, ciò che è stato immaginato possa funzionare nella pratica. In questo livello, l'utopia entra nello spazio delle istituzioni, delle amministrazioni pubbliche, delle imprese o delle comunità organizzate. Assume la forma di progetti pilota, sperimentazioni temporanee, test circoscritti nel tempo e nello spazio. Non si tratta ancora di trasformazioni strutturali definitive, ma di tentativi controllati che permettono di osservare effetti, limiti, resistenze e possibilità di adattamento. Le sperimentazioni sulla riduzione dell'orario di lavoro costituiscono un esempio evidente. I progetti di settimana lavorativa di quattro giorni avviati in diversi paesi – come il *trial* coordinato nel Regno Unito dall'*Autonomy Institute* – non si limitano a sostenere teoricamente la necessità di lavorare meno, ma verificano concretamente cosa accade quando l'orario viene ridotto: quali effetti sulla produttività, sul benessere, sull'organizzazione interna delle imprese. Allo stesso modo, i test sul reddito di base universale realizzati in Finlandia, in Ontario o discussi attraverso referendum come quello svizzero del 2016 rappresentano tentativi di valutare in modo empirico l'impatto di un trasferimento monetario incondizionato. Anche esperimenti precedenti, come il progetto di *negative income tax* negli Stati Uniti negli anni Settanta, rientrano in questa logica di prova istituzionale. Ciò che caratterizza tutte queste esperienze è il loro statuto sperimentale: sono iniziative limitate, reversibili, spesso oggetto di negoziazione politica e di valutazione tecnica. L'utopia, in questo livello, non si presenta come rottura immediata dell'ordine esistente, ma come ipotesi messa alla prova. Viene testata, monitorata, discussa pubblicamente. Proprio questa dimensione distingue il livello istituzionale-sperimentale da quello programmatico: qui non ci si limita a delineare una direzione di cambiamento, ma si tenta di verificare se quella direzione possa tradursi in dispositivi concreti. In prospettiva storica, lo stesso vale per esperimenti più radicali di organizzazione sociale. Le comunità fondate da Robert Owen a New Lanark, le colonie icariane ispirate da Étienne Cabet, l'esperienza sansimoniana di Ménilmontant o progetti come il *Cybersyn* cileno durante il governo Allende e il piano Lucas elaborato dai lavoratori britannici negli anni Settanta mostrano come l'utopia possa diventare laboratorio sociale. In questi casi, l'immaginazione alternativa non rimane un'idea astratta, ma tenta di organizzare concretamente produzione, distribuzione, cooperazione e uso della tecnologia secondo principi diversi da quelli dominanti. Il livello istituzionale-sperimentale è cruciale perché dimostra che l'utopia contemporanea non è un semplice esercizio retorico. Essa può entrare nella storia attraverso forme limitate ma concrete di sperimentazione. Non sempre questi tentativi producono esiti duraturi, e spesso incontrano ostacoli significativi. Tuttavia, la loro esistenza mostra che l'immaginazione sociale può tradursi in pratica, almeno in modo parziale e temporaneo.

In questo senso, l'utopia non è soltanto ciò che viene pensato o rivendicato, ma anche ciò che viene provato.

(D) Livello *movimentista e comunitario* (utopie come conflitto e soggettivazione).

Il livello movimentista e comunitario è quello in cui l'utopia assume la forma di pratica collettiva. Se nel livello programmatico essa si presenta come proposta strutturata, qui non è principalmente un progetto da applicare, ma un processo in atto: una dinamica di soggettivazione, conflitto e costruzione di legami sociali. L'utopia non coincide con un modello definito, bensì con un insieme di pratiche attraverso cui individui e gruppi reinterpretano la propria esperienza del lavoro e la trasformano in critica condivisa. In questo ambito, la crisi del lavoro significativo smette di essere vissuta come problema individuale – frustrazione, burnout, precarietà, insensatezza di alcune mansioni – e viene rielaborata come esperienza collettiva. Movimenti, reti e comunità, anche digitali, producono linguaggi comuni, repertori di azione, forme di solidarietà. L'esperienza soggettiva del lavoro viene politicizzata: non è più soltanto una difficoltà personale, ma un sintomo di un assetto sociale che può essere messo in discussione. Un esempio contemporaneo particolarmente significativo è rappresentato dalla comunità digitale *r/antiwork* su Reddit. Nata in ambienti ideologicamente radicali, essa si è trasformata, soprattutto durante la pandemia, in uno spazio di condivisione di esperienze legate al lavoro salariato: racconti di abusi manageriali, di condizioni insostenibili, di dimissioni volontarie. La funzione di questa comunità non consiste nell'elaborare un programma politico coerente, ma nel produrre una nuova interpretazione collettiva del lavoro. Attraverso la narrazione e la circolazione di storie individuali, viene messa in discussione l'identificazione tra occupazione e dignità personale. In questo senso, l'utopia non si manifesta come progetto istituzionale, ma come mutamento delle coordinate simboliche entro cui il lavoro viene vissuto e valutato. Fenomeni analoghi possono essere osservati in contesti differenti. Il movimento *tang ping* in Cina, con la scelta di "restare sdraiati" come forma di rifiuto dell'iper-produttività, rappresenta una risposta generazionale alla pressione di una cultura del lavoro intensiva e competitiva. Anche in questo caso, non si tratta inizialmente di una piattaforma programmatica, ma di una postura collettiva che ridefinisce ciò che è considerato desiderabile o legittimo. In prospettiva storica, pratiche di politicizzazione della vita quotidiana come quelle emerse nel *Movimento del '77* in Italia, o le esperienze di comunità intenzionali organizzate su principi alternativi, mostrano come la contestazione del lavoro possa tradursi in forme di sperimentazione esistenziale e relazionale. Ciò che accomuna queste esperienze è il fatto che l'utopia, a questo livello, è "in movimento". Non è ancora – o non è principalmente – un progetto istituzionale definito, ma un processo attraverso cui si producono nuove identità collettive e si rendono praticabili forme di rifiuto, sottrazione o riorganizzazione del rapporto con il lavoro. L'utopia agisce come forza di ridefinizione: mette in discussione l'evidenza dell'ordine esistente e apre spazi di possibilità nella misura in cui costruisce soggetti capaci di percepirsi come altro rispetto alla norma produttivista. Il livello movimentista e comunitario è dunque decisivo perché mostra come l'immaginazione alternativa non

operi soltanto sul piano delle idee o delle istituzioni, ma anche su quello della formazione dei soggetti. È qui che il conflitto attorno al lavoro si traduce in esperienza condivisa e in linguaggio comune, trasformando la critica in pratica sociale.

(E) Livello culturale-mediatico (utopie come immaginari e segni).

Infine, vi è un livello in cui l'utopia non prende forma né come proposta politica né come pratica organizzata, ma come immaginario diffuso. È il piano culturale-mediatico, quello in cui si producono e circolano narrazioni, estetiche, slogan, immagini e figure simboliche che ridefiniscono ciò che viene percepito come normale, desiderabile o possibile. In questo ambito, la contesa non riguarda direttamente leggi o istituzioni, ma il significato stesso attribuito al lavoro. La centralità del lavoro salariato non è solo un fatto economico: è anche un regime simbolico che associa occupazione, successo e valore personale. Quando questo regime viene incrinato – attraverso ironia, provocazione, narrazione alternativa – si produce uno spostamento culturale che può precedere o accompagnare trasformazioni più strutturate. Un esempio significativo è l'immaginario del *Fully Automated Luxury Communism*. La forza di questa formula non risiede tanto nella sua immediata applicabilità politica, quanto nella sua capacità di produrre uno shock semantico: accostare "comunismo", "lusso" e "automazione" rompe l'associazione tradizionale tra uguaglianza e sacrificio, proponendo invece un'idea di abbondanza tecnologicamente mediata e collettivamente distribuita. In questo senso, l'utopia opera come provocazione immaginativa che rende pensabile un orizzonte diverso rispetto alla narrazione dell'austerità. Negli ultimi anni, tale immaginario non è rimasto confinato al dibattito teorico, ma è stato tradotto in forma memetica. Pagine Instagram dedicate al cosiddetto '*comunismo memetico'* diffondono immagini ironiche, collage estetici, slogan sintetici e provocatori che combinano iconografie futuristiche, lusso *post-scarcity* e riferimenti alla cultura pop. In questi spazi digitali, l'utopia non viene argomentata attraverso trattati, ma condensata in immagini facilmente condivisibili. La circolazione algoritmica di questi contenuti – attraverso Instagram, TikTok o X – contribuisce a rendere "dicibile" l'idea di un mondo oltre il lavoro salariato, sottraendola al registro dell'astrazione accademica e inserendola nell'ecosistema quotidiano dei social media. Analogamente, fenomeni come il *lazy girl job* o il *quiet quitting*, diffusi attraverso TikTok e Instagram, funzionano come dispositivi culturali che mettono in discussione l'etica del sacrificio lavorativo. Video brevi, testimonianze ironiche, meme e micro-narrazioni trasformano esperienze individuali di disincanto in segni collettivi riconoscibili. L'atto di "fare il minimo indispensabile" o di scegliere un lavoro meno stressante viene sottratto alla stigmatizzazione morale e presentato come scelta razionale e legittima. In questo modo, l'iper-produttività non viene soltanto criticata, ma resa oggetto di ironia e, talvolta, di ridicolizzazione. La cultura memetica svolge qui una funzione specifica: semplifica, amplifica e normalizza. Ciò che in altri livelli della tassonomia richiede argomentazione teorica o rivendicazione politica, a questo piano si diffonde attraverso la ripetizione visiva e la circolazione virale. Il meme non è solo un elemento ludico, ma una forma di condensazione simbolica che rende immediatamente riconoscibile una postura critica.

Attraverso l'estetica, l'ironia e la brevità, l'alternativa al lavoro-centrismo diventa parte del linguaggio quotidiano. Anche il movimento *tang ping* ("restare sdraiati") può essere letto in questa chiave. L'immagine stessa del "restare sdraiati" – riprodotta, reinterpretata, trasformata in simbolo grafico – funziona come segno potente in un contesto che celebra la competizione e l'impegno incessante. La forza del gesto non risiede nella sua traduzione immediata in riforma, ma nel suo valore visivo e narrativo: rende visibile la possibilità di sottrarsi a un modello di vita fondato esclusivamente sulla performance. In modo analogo, il concetto di "comunismo acido" proposto da Mark Fisher opera sul piano culturale prima che su quello istituzionale. Esso mira a riattivare la capacità collettiva di immaginare alternative, contrastando la saturazione simbolica prodotta dal cosiddetto realismo capitalista. Anche qui l'utopia agisce come riapertura dell'immaginazione, prima ancora che come programma. In tutti questi casi, ciò che è in gioco non è l'implementazione di una riforma, ma la ridefinizione delle coordinate simboliche entro cui il lavoro viene pensato. Il livello culturale-mediatico mostra che la crisi del lavoro-centrismo non emerge soltanto nei dati occupazionali o nelle rivendicazioni politiche, ma anche nella trasformazione dell'immaginario collettivo. Meme, estetiche, slogan e micro-narrazioni contribuiscono a spostare il confine del possibile, rendendo familiare ciò che, fino a poco tempo prima, appariva radicale o impensabile. I cinque livelli fin qui delineati non vanno intesi come compartimenti separati. Un discorso critico può trasformarsi in piattaforma programmatica; una proposta può diventare sperimentazione; una sperimentazione può alimentare movimenti; un immaginario culturale può retroagire sulla politica rendendo plausibile ciò che prima appariva irrealistico. È proprio in questa circolazione che si colloca il campo *post-work*: un insieme di risposte alla crisi del lavoro salariato che si distribuiscono su piani differenti e che richiedono, per essere comprese, una mappa concettuale capace di coglierne le interazioni. Chiarito, dunque, il "dove" dell'utopia – i livelli sui quali essa prende forma e diventa operativa – occorre ora interrogarsi sul "che cosa": quali trasformazioni vengono promesse? Tempo liberato, sicurezza economica, automazione emancipativa, riconoscimento oltre il lavoro. È a questo secondo asse della tassonomia che è dedicata la sezione successiva.

4.3 Che cosa promettono le utopie contemporanee: oggetti della trasformazione sociale

Dopo aver distinto i livelli sui quali l'utopia contemporanea prende forma – discorsivo, programmatico, istituzionale, movimentista e culturale – è necessario introdurre un secondo criterio di classificazione. Se il primo asse rispondeva alla domanda dove l'utopia opera, il secondo riguarda il che cosa: quale dimensione dell'esperienza sociale viene posta al centro della promessa trasformativa. In altri termini, quali aspetti dell'ordine lavoro-centrico vengono dichiarati modificabili? Che cosa, precisamente, le utopie post-work intendono riconfigurare? Questo passaggio è metodologicamente decisivo. Senza distinguere l'oggetto specifico della promessa, il campo post-lavorista rischia di apparire come un insieme indistinto di istanze radicali o, al contrario, come una somma eterogenea di proposte tecniche prive di un orizzonte comune. In realtà, le

configurazioni utopiche contemporanee intervengono su dimensioni differenti dell'esperienza sociale. Alcune mirano a trasformare il rapporto tra società e tecnica; altre si concentrano sulla redistribuzione del tempo; altre ancora mettono al centro la sicurezza materiale sganciata dal salario; altre infine colpiscono direttamente la dimensione simbolica del riconoscimento e del valore. La crisi del lavoro-centrismo analizzata nella Parte III – intesa come crisi di integrazione, di sicurezza e di legittimazione morale – non ha prodotto una risposta univoca, ma una pluralità di promesse trasformative. Proprio questa pluralità rende necessario distinguere gli oggetti della trasformazione immaginata. La tassonomia qui proposta individua quattro grandi nuclei della promessa utopica contemporanea: la tecnica e l'automazione, come leva di riduzione del lavoro necessario; il tempo, come spazio da sottrarre alla centralità dell'occupazione; la sicurezza materiale, attraverso la separazione tra lavoro e reddito; il riconoscimento, inteso come ridefinizione del valore sociale oltre il lavoro salariato. Questi oggetti non sono alternativi tra loro, ma costituiscono assi analitici che consentono di comprendere su quale dimensione del sistema lavoro-centrico intervenga ciascuna configurazione utopica. Distinguere il "che cosa" non significa frammentare il campo, ma chiarirne la struttura interna, rendendo comparabili proposte che altrimenti rischierebbero di essere sovrapposte o confuse. È a partire da questo secondo asse – quello degli oggetti della promessa – che è ora possibile analizzare in modo sistematico le principali direzioni della trasformazione immaginata nel dibattito post-work contemporaneo.

(A) Automazione e tecnica come promessa emancipativa

Un primo oggetto centrale della promessa utopica contemporanea è rappresentato dalla tecnica, e in particolare dall'automazione. Nel campo *post-work*, la tecnologia non viene considerata come un semplice strumento produttivo o come esito neutrale dell'innovazione, ma come una variabile eminentemente politica. Essa diventa il terreno su cui si decide se l'aumento della produttività si traduca in precarizzazione e polarizzazione sociale oppure in riduzione del lavoro necessario e ampliamento del tempo disponibile. In continuità con una tradizione che, fin dal Novecento, ha investito la scienza e la meccanizzazione di aspettative emancipative – dalle utopie scientifiche di Bernal fino alle visioni della società informatizzata di Masuda – le proposte *post-work* assumono l'automazione come leva potenziale di liberazione dal lavoro salariato. Tuttavia, a differenza delle narrazioni deterministiche dello sviluppo tecnico, qui l'automazione non è intesa come destino inevitabile, ma come processo orientabile. Non è la macchina in sé a essere utopica; ciò che viene posto in questione è l'uso sociale della macchina. Dal punto di vista analitico, è possibile distinguere almeno una prima linea di articolazione della promessa tecnologica, legata alla funzione sociale attribuita all'automazione. In alcune configurazioni, essa assume una funzione sostitutiva: l'obiettivo è eliminare o ridurre drasticamente i lavori pericolosi, insalubri o ripetitivi – ciò che viene talvolta descritto come lavoro '3D' (*dangerous, dirty, dull*). In questa prospettiva, la tecnologia diventa strumento di liberazione dalla fatica e dall'alienazione, riducendo il lavoro socialmente necessario e ampliando lo spazio del tempo liberato.

Accanto a questa forma, si sviluppa una concezione dell'automazione come supporto, in particolare nel campo della riproduzione sociale e della cura. Qui la promessa emancipativa non consiste nella sostituzione integrale della relazione umana, ma nell'alleggerimento del carico materiale e fisico che grava su di essa. È possibile distinguere tra attività prevalentemente operative e logistiche – che possono essere delegate a dispositivi tecnologici – e dimensioni relazionali e comunicative che costituiscono il nucleo significativo dell'assistenza. In questa seconda configurazione, la tecnica non cancella la cura, ma ne trasforma le condizioni, riducendo il peso corporeo del lavoro senza annullarne la dimensione affettiva e interpersonale. Una seconda linea di differenziazione riguarda i modelli sistemici di società tecnologica che orientano l'immaginazione post-work. Il *Fully Automated Luxury Communism*, ad esempio, funziona come ideale regolativo: non tanto come schema istituzionale dettagliato, quanto come orizzonte che associa automazione e abbondanza collettiva, suggerendo che la piena meccanizzazione, se sottratta alla logica del profitto, possa rendere marginale il lavoro salariato e garantire sicurezza materiale diffusa. In modo analogo, la visione della '*Computopia*' elaborata da Masuda concepiva la computerizzazione come infrastruttura pubblica e democratica, capace di sostituire il lavoro mentale ripetitivo e di organizzare la produzione attraverso reti di informazione collettivamente gestite. In una direzione differente si collocano le teorie degli strumenti conviviali, che non puntano all'iper-automazione centralizzata, ma alla progettazione di tecnologie accessibili, decentrate e compatibili con forme di autonomia locale. In questa prospettiva, l'emancipazione non passa necessariamente attraverso grandi infrastrutture planetarie, ma attraverso dispositivi su scala ridotta che rafforzano la capacità di autogestione e cooperazione. Un ulteriore livello di articolazione concerne la governance della tecnica. Le utopie tecnologiche *post-work* non si limitano a immaginare nuove macchine, ma interrogano chi controlla e orienta l'innovazione. Esperienze storiche come il progetto *Cybersyn* in Cile o il *Piano Lucas* nel Regno Unito mostrano come l'automazione possa essere integrata in tentativi di pianificazione democratica o di riconversione produttiva guidata dai lavoratori. In queste configurazioni, la tecnologia diventa strumento di democrazia economica piuttosto che semplice vettore di efficienza. A ciò si aggiunge una declinazione più recente che potremmo definire prometeica in chiave ecologica: l'uso consapevole di infrastrutture tecnologiche avanzate per affrontare la crisi climatica e gestire i limiti planetari. Anche qui la tecnica è concepita come campo di possibilità, non come automatismo neutrale. Infine, la promessa tecnologica può essere letta in relazione al tempo. L'automazione non è presentata come fine in sé, ma come mezzo per trasformare il rapporto tra tempo e valore. Riducendo il lavoro necessario alla produzione, essa rende possibile una riconversione del tempo sociale: dal tempo-valore subordinato al mercato al tempo disponibile per la creatività, la cura, la partecipazione politica e la formazione. In questa prospettiva, la tecnica è funzionale alla redistribuzione del tempo, non alla sua intensificazione. Nel loro insieme, queste articolazioni mostrano che la promessa emancipativa dell'automazione non coincide con una fede ingenua nel progresso tecnico. Essa rappresenta piuttosto un campo di conflitto: la stessa infrastruttura può produrre

esclusione o liberazione, a seconda dell'orientamento politico che la governa. L'utopia tecnologica contemporanea non risiede dunque nella macchina, ma nella possibilità di sottrarre l'automazione alla logica dell'accumulazione e di reinserirla in un progetto collettivo di riduzione, redistribuzione e rivalutazione del lavoro umano. In questo senso, la tecnica costituisce uno degli assi più ambivalenti e strategici dell'immaginario post-work: luogo in cui si decide se la crescente produttività continuerà ad alimentare precarietà e polarizzazione, oppure se potrà diventare strumento di liberazione dal lavoro salariato.

(B) Il tempo: riduzione del lavoro e sovranità temporale

Un secondo oggetto fondamentale della promessa utopica contemporanea è il tempo. Se il lavoro salariato ha storicamente funzionato come principio ordinatore della vita sociale – strutturando ritmi quotidiani, biografie individuali e criteri di riconoscimento – le utopie *post-work* mettono in discussione proprio questa centralità, rivendicando una diversa distribuzione e una diversa qualità del tempo di vita. In questa prospettiva, il tempo non è una semplice variabile quantitativa da ridurre o aumentare, ma una posta simbolica e politica. Ciò che viene messo in discussione è la colonizzazione temporale operata dal lavoro: l'idea che il tempo socialmente legittimo sia quello impiegato nella produzione e che il resto debba essere subordinato o residuale. Parlare di sovranità temporale significa allora rivendicare il diritto collettivo a sottrarre parti crescenti della vita alla subordinazione salariale, restituendo agli individui la possibilità di decidere come e per cosa impiegare il proprio tempo. La forma più visibile di questa promessa è la riduzione dell'orario di lavoro. La settimana lavorativa corta – in particolare nella versione dei quattro giorni senza riduzione salariale – rappresenta oggi una delle sperimentazioni più concrete di questa direzione. Progetti pilota come quello condotto nel Regno Unito dall'*Autonomy Institute*, così come le iniziative istituzionali avviate in paesi quali Spagna, Scozia o Nuova Zelanda, mostrano come la riduzione del tempo salariato possa entrare nello spazio della governamentalità senza perdere del tutto la propria carica trasformativa. In questo senso, la rivendicazione contemporanea si ricollega a una lunga tradizione storica, dallo slogan ottocentesco delle "tre otto" fino alle riflessioni di Bertrand Russell e André Gorz, che immaginavano una drastica riduzione del lavoro come condizione per espandere lo spazio della libertà. Tuttavia, la sovranità temporale non si esaurisce nella semplice riduzione dell'orario contrattuale. Essa implica anche una redistribuzione del lavoro necessario. La promessa utopica del tempo mette in discussione il paradosso per cui, nelle società avanzate, una parte della popolazione è sovra-occupata mentre un'altra è intrappolata nella precarietà o nell'inattività forzata. In questa prospettiva, ridurre il lavoro non significa solo lavorare meno individualmente, ma distribuire diversamente il carico complessivo. Un nodo centrale riguarda la riproduzione sociale. Il lavoro domestico e di cura, storicamente privatizzato e spesso invisibilizzato, costituisce una delle principali fonti di diseguaglianza temporale, in particolare di genere. Le proposte di socializzazione del lavoro riproduttivo – attraverso infrastrutture collettive come asili, cucine comuni, servizi di lavanderia o spazi di cura condivisi – mirano a

liberare tempo sottraendolo alla gestione individuale e familiare. In questo senso, modelli storici come le "case-comuni" sovietiche o le più recenti proposte di "lusso pubblico" indicano una direzione precisa: sostituire l'autosufficienza privata con servizi collettivi di alta qualità, riducendo il tempo speso in attività necessarie ma non liberamente scelte. La sovranità temporale include inoltre il riconoscimento del diritto a non conformarsi ai ritmi produttivi standardizzati. In questo quadro rientra anche la rivendicazione del diritto a non lavorare in condizioni degradanti o incompatibili con le proprie capacità, ad esempio nel caso delle persone con disabilità, per le quali la subordinazione al modello del "lavoratore medio" rappresenta una forma di esclusione strutturale. Un ulteriore aspetto riguarda ciò che è stato definito "lavoro d'ombra": l'insieme di attività non remunerate che occupano tempo vitale senza essere riconosciute come lavoro, come la gestione burocratica dei servizi, l'auto-scansione nei supermercati o il tempo di pendolarismo. Anche queste forme costituiscono una sottrazione invisibile di tempo e rientrano nella critica alla colonizzazione temporale. Recuperare sovranità significa anche ridurre o redistribuire queste attività, rendendole visibili o eliminandole attraverso una diversa organizzazione sociale. Nel loro insieme, queste articolazioni mostrano che la promessa utopica del tempo non si limita a "lavorare meno". Essa mira a ridefinire il rapporto tra tempo e valore. Ridurre il lavoro salariato significa contestare l'idea che solo il tempo produttivo sia socialmente legittimo e aprire uno spazio in cui cura, relazione, formazione, creatività e partecipazione possano assumere centralità. Dal punto di vista tassonomico, le utopie del tempo si collocano spesso tra il livello programmatico e quello istituzionale-sperimentale: esse sono sufficientemente concrete da tradursi in politiche e trial, ma al tempo stesso mantengono una carica simbolica forte, poiché toccano il nucleo quotidiano dell'esperienza sociale. Proprio per questa ragione, la promessa temporale rappresenta una delle forme più tangibili e socialmente negoziabili dell'utopia *post-work*: non immagina necessariamente una società "senza lavoro", ma una società in cui il lavoro cessa di essere la misura esclusiva della cittadinanza e della dignità. In questo senso, la sovranità temporale costituisce una delle poste più decisive della trasformazione immaginata: non semplice riduzione numerica dell'orario, ma riconquista della vita come spazio di autodeterminazione.

(C) Riconoscimento, senso e critica dell'etica del lavoro

Un quarto oggetto fondamentale della promessa utopica contemporanea riguarda il riconoscimento e il significato attribuito al lavoro. Se le precedenti dimensioni intervenivano su tempo, tecnica e sicurezza materiale, qui la trasformazione investe il cuore simbolico della società lavoro-centrica: l'identificazione tra lavoro salariato, valore morale e identità personale. Nelle società moderne, il lavoro non ha funzionato soltanto come mezzo di sussistenza, ma come principale dispositivo di legittimazione sociale. Essere occupati significa essere utili, responsabili, meritevoli; non lavorare o non "riuscire" nel lavoro equivale, spesso, a sperimentare stigma, colpa o fallimento. Le utopie contemporanee che si muovono in questo ambito mettono in discussione proprio questa grammatica morale, interrogando l'assunto secondo cui il valore di una persona

coincida con la sua produttività. Una prima linea di trasformazione riguarda la rivalutazione qualitativa di attività oggi marginalizzate perché esterne alla logica del profitto. In questa prospettiva, il riconoscimento non dovrebbe essere fondato esclusivamente sulla remunerazione di mercato, ma sul contributo effettivo al benessere collettivo. La denuncia dei cosiddetti "bullshit jobs" ha reso visibile un paradosso strutturale: occupazioni socialmente essenziali – come l'insegnamento, la cura o la manutenzione – risultano spesso meno riconosciute e meno retribuite di attività percepite come scarsamente utili o addirittura dannose. L'utopia del riconoscimento propone di invertire questa gerarchia simbolica, separando il valore sociale dall'utilità economica immediata. In alcune configurazioni più radicali, questa rivalutazione assume la forma di una ridefinizione antropologica del soggetto sociale. Figure come l'*homo ludens* immaginato nel progetto di *New Babylon* o la valorizzazione del tempo creativo nelle teorie della società informatizzata indicano una società in cui gioco, arte, esplorazione e partecipazione diventano fonti primarie di identità. In queste visioni, il lavoro smette di essere il centro dell'autodefinizione individuale e viene ricollocato in una posizione subordinata rispetto ad attività liberamente scelte. Accanto a questa dimensione si sviluppa una seconda linea critica, che potremmo definire rifiuto del "lavoro d'amore". Qui l'obiettivo è smascherare la naturalizzazione del sacrificio, in particolare nelle sfere della cura e dei servizi. La retorica contemporanea che invita ad "amare ciò che si fa" o a trasformare la passione in professione produce spesso un effetto ambivalente: legittima condizioni di sfruttamento e diluizione dei confini tra vita e lavoro. La critica del *workism* e della devozione lavorativa mette in luce come l'interiorizzazione dell'etica del lavoro generi auto-colpevolizzazione e sovra-identificazione, rendendo moralmente obbligatorio ciò che dovrebbe essere oggetto di scelta. In questo quadro rientra anche la de-naturalizzazione del lavoro domestico e di cura. Considerare tali attività come espressione spontanea di amore o dovere familiare ha storicamente invisibilizzato la loro dimensione di lavoro non retribuito, gravando in modo sproporzionato su specifici soggetti, in particolare le donne. Le proposte di "ridurre, riconoscere e redistribuire" il lavoro di riproduzione sociale non si limitano a una riforma organizzativa, ma intervengono sul piano simbolico: rendono visibile ciò che era dato per scontato e contestano l'idea che il sacrificio sia una virtù naturale. La critica del riconoscimento lavoro-centrico si estende anche al diritto di non conformarsi agli standard produttivi dominanti. Nel campo della disabilità, ad esempio, la richiesta di piena occupabilità può trasformarsi in imposizione normativa, costringendo soggetti a dimostrare continuamente la propria "utilità". L'utopia del riconoscimento propone invece di sganciare la dignità dall'aderenza a un modello produttivo standardizzato, affermando che il valore della vita non dipende dalla capacità di inserirsi nel mercato del lavoro. In tutte queste configurazioni, la promessa non consiste semplicemente in "meno lavoro", ma in un diverso modo di valere nella società. Ciò che viene messo in questione è il monopolio simbolico del lavoro salariato come fonte primaria di identità e legittimazione morale. Senza una trasformazione di questa grammatica del riconoscimento, anche le altre promesse – automazione, riduzione dell'orario, reddito incondizionato – rischierebbero di essere neutralizzate o riassorbite

all'interno dell'etica produttivista. È per questa ragione che la crisi di senso del lavoro, analizzata nel capitolo precedente, costituisce il terreno simbolico su cui germogliano le utopie contemporanee. Esse non rappresentano una fuga dalla realtà, ma un tentativo di ridefinire i criteri stessi della vita buona, spostando l'asse del riconoscimento dalla produttività alla fioritura umana. Nel loro insieme, le quattro dimensioni fin qui delineate – tecnica, tempo, sicurezza materiale e riconoscimento – mostrano come le utopie contemporanee non convergano verso un unico modello di società futura, ma articolino una pluralità di promesse che intervengono su piani differenti dell'esperienza sociale. La tassonomia consente così di leggere il campo *post-work* non come un progetto monolitico, ma come una costellazione dinamica di risposte alla crisi del lavoro-centrismo, ciascuna portatrice di specifiche tensioni, potenzialità e limiti. Il passo successivo consiste ora nell'analizzare come queste promesse vengono legittimate: quali valori mobilitano, quali linguaggi adottano e quali criteri di giustificazione rendono accettabile – o contestabile – l'immaginazione di un mondo meno lavoro-centrico. È su questo terreno che si gioca la possibilità che l'utopia venga recepita come proposta plausibile, neutralizzata come retorica o respinta come minaccia.

4.4 Regimi di legittimazione delle utopie contemporanee

Dopo aver individuato gli oggetti principali della promessa utopica, è possibile introdurre un ulteriore livello di analisi tassonomica, relativo non tanto a che cosa le utopie promettono, quanto a come esse cercano di legittimarsi nello spazio pubblico e nel dibattito politico-culturale. Le utopie contemporanee, infatti, non si presentano più prevalentemente come rotture radicali e totalizzanti rispetto all'ordine esistente, ma tendono a giustificare le proprie istanze attraverso linguaggi, valori e cornici interpretative già riconosciute come legittime nella società attuale. Questo spostamento è sociologicamente rilevante, poiché segnala una trasformazione profonda nella forma stessa dell'utopia: non più progetto esterno o antagonista rispetto al presente, ma costruzione che opera dall'interno delle sue categorie dominanti, spesso piegandole in senso critico. In questa prospettiva, è possibile distinguere almeno quattro principali regimi di legittimazione, che attraversano trasversalmente i fenomeni utopico-sociologici analizzati in questa tesi.

1. Il regime della libertà

Un primo e fondamentale regime di legittimazione è quello della libertà. Molte utopie contemporanee – in particolare quelle legate al *post-work* – giustificano le proprie proposte presentandole come strumenti di ampliamento delle possibilità individuali di scelta. Ridurre il lavoro, automatizzare la produzione o garantire un reddito incondizionato vengono così interpretati non come limitazioni, ma come condizioni necessarie per una libertà più piena e sostanziale. In questo quadro, la libertà non viene intesa esclusivamente in senso negativo, ossia come assenza di vincoli, ma come capacità effettiva di autodeterminazione. L'accento si sposta dalla mera possibilità giuridica di scegliere alla disponibilità concreta di tempo e risorse che rendono tale scelta praticabile.

Le utopie post-lavoriste si collocano quindi in continuità con una concezione della libertà che mette in discussione la naturalizzazione del lavoro salariato come destino individuale, proponendo una ridefinizione dei margini entro cui è possibile scegliere come vivere, lavorare o non lavorare. Dal punto di vista tassonomico, questo regime consente alle utopie di dialogare con un valore centrale delle società liberali, evitando di apparire come progetti autoritari o irrealistici. Tuttavia, proprio questa strategia espone tali proposte al rischio di neutralizzazione discorsiva, laddove la libertà venga ridotta a scelta individuale depoliticizzata, perdendo la propria dimensione collettiva e strutturale.

2. Il regime dell'efficienza e della razionalità

Un secondo regime di legittimazione, apparentemente più distante dall'immaginario utopico classico, è quello dell'efficienza. In numerosi casi, le proposte post-work vengono giustificate non tanto in nome di valori normativi, quanto attraverso argomentazioni di tipo funzionale: ridurre l'orario di lavoro migliora la produttività, automatizzare conviene economicamente, il reddito di base semplifica il welfare e riduce i costi amministrativi. Questo tipo di legittimazione segnala una torsione strategica dell'utopia: invece di opporsi frontalmente alla razionalità economica dominante, molte proposte cercano di dimostrare di funzionare meglio al suo interno. L'utopia si presenta così come soluzione pragmatica a problemi sistemici, piuttosto che come alternativa radicale all'ordine esistente. Dal punto di vista sociologico, questo regime produce un'ambivalenza significativa. Da un lato, aumenta le possibilità di recepimento istituzionale delle istanze utopiche; dall'altro, rischia di svuotarle del loro potenziale critico, subordinandole ai criteri di valutazione propri del neoliberismo. L'efficienza funziona quindi come potente dispositivo di traduzione dell'utopia, ma anche come possibile meccanismo di addomesticamento.

3. Il regime della salute e del benessere psicosociale

Un terzo regime di legittimazione, emerso con particolare forza negli ultimi anni, è quello della salute mentale e del benessere psicosociale. Le crisi legate al burnout, all'ansia e alla precarietà esistenziale hanno contribuito a rendere socialmente accettabile una critica al lavoro che, in passato, sarebbe stata facilmente liquidata come pigrizia o irresponsabilità. In questo contesto, ridurre il lavoro, rifiutarne alcune forme o disimpegnarsi parzialmente viene giustificato come pratica di auto-conservazione e di cura di sé. Il lavoro smette di essere automaticamente associato alla realizzazione personale e viene invece riconosciuto come possibile fonte di sofferenza psichica. Le utopie contemporanee si legittimano così facendo leva su un lessico terapeutico che traduce problemi strutturali in esperienze soggettive diffuse. Dal punto di vista tassonomico, questo regime contribuisce a spiegare la diffusione di fenomeni quali il *quiet quitting* o le *Grandi Dimissioni*. Tuttavia, esso presenta un limite strutturale: la tendenza a individualizzare la crisi, spostando l'attenzione dalle condizioni sistemiche del lavoro alle capacità di resilienza dei singoli. Il regime della salute si colloca quindi in una posizione ambigua, oscillando fra critica sociale e adattamento.

4. Il regime della giustizia

Un quarto regime di legittimazione è quello della giustizia. In questa cornice, le utopie *post-work* vengono presentate come risposte a diseguaglianze strutturali prodotte dal capitalismo contemporaneo: distribuzione ineguale del tempo, polarizzazione dei redditi, precarizzazione diffusa, svalutazione del lavoro di cura. Ridurre l'orario, redistribuire il reddito o socializzare infrastrutture di riproduzione non vengono giustificati soltanto come scelte efficienti o salutari, ma come correzioni necessarie di squilibri sistemici. L'argomento centrale non è la fuga dal lavoro, ma la rimozione di condizioni ingiuste che impediscono a una parte della popolazione di accedere a una vita dignitosa. Questo regime riattiva una dimensione propriamente politica dell'utopia, inscrivendola in una tradizione critica della diseguaglianza. Al tempo stesso, anche qui si manifesta una tensione: la giustizia può essere interpretata in senso redistributivo minimo, limitandosi a compensare le disfunzioni del sistema, oppure in senso trasformativo, mettendo in discussione la centralità stessa del lavoro come criterio di allocazione delle risorse e del riconoscimento. Nel loro insieme, questi regimi mostrano come le utopie contemporanee operino attraverso una pluralità di linguaggi, spesso intrecciati fra loro. Libertà, efficienza, salute e giustizia non costituiscono alternative esclusive, ma risorse discorsive mobilitate selettivamente per rendere pensabili, dicibili e praticabili proposte che mettono in discussione la centralità del lavoro. È a questo punto che la tassonomia deve compiere un ulteriore passaggio. Dopo aver chiarito quali oggetti vengono trasformati e attraverso quali valori le promesse vengono legittimate, occorre interrogare dove e come tali configurazioni prendano forma empiricamente. Le utopie non restano confinate nel livello delle idee o delle giustificazioni normative: esse si incarnano in movimenti sociali, comunità digitali, sperimentazioni istituzionali, pratiche diffuse e reti di soggettivazione collettiva. È su questo terreno che la tassonomia analitica si traduce in fenomenologia concreta. Solo osservando i luoghi in cui l'immaginazione si sedimenta – e le forme attraverso cui essa viene praticata, negoziata o neutralizzata – è possibile comprendere se la crisi del lavoro-centrismo stia generando semplici adattamenti culturali o stia aprendo spazi effettivi di trasformazione sociale.

CONCLUSIONI PER UNA SOCIOLOGIA DEL POSSIBILE

L'indagine condotta in questo elaborato ha inteso dimostrare come la crisi del paradigma fondato sulla centralità del lavoro non si configuri esclusivamente come una fenomenologia di natura economica o organizzativa, ma rappresenti la traccia di una profonda frattura nell'immaginario sociale della modernità. Il lavoro salariato, a lungo cristallizzato come perno dell'integrazione sociale, dell'identità soggettiva e della legittimazione morale, appare oggi attraversato da tensioni che ne incrinano la pretesa di essere un dato naturale e immutabile. È precisamente all'interno di questa faglia simbolica che l'utopia riemerge: non come nostalgico residuo o evasione idealistica, ma come necessità teorica ineludibile per interrogare il presente. Al fine di inquadrare l'utopia come rigorosa categoria analitica, la ricerca ha operato attraverso un nesso fondamentale: la convergenza tra una *macro-classificazione epistemologica* (*Tabella 1*) e una *micro-classificazione fenomenologica (Capitolo 4)*. Tale architettura non risponde a un mero intento classificatorio, ma costituisce il dispositivo teorico necessario per distinguere l'utopia come metodo tanto dalle formazioni ideologiche quanto dalle teorie volte alla semplice amministrazione dell'esistente. Sotto il profilo della macro-classificazione, il ricorso alle categorie mannheimiane ha permesso di operare una demarcazione netta tra costrutti che il senso comune tende a sovrapporre. Se il neoliberismo e l'etica del *workism* sono stati indagati come 'ideologie' – sistemi di coscienza volti alla conservazione e alla naturalizzazione di un habitus produttivista ormai sclerotizzato – le istanze *post-work* sono state isolate come vettori di rottura (utopie concrete), separandole al contempo dalle semplici riforme tecnico-amministrative della teoria politica. Questa distinzione è decisiva: permette di chiarire che rivendicazioni quali il Reddito di Base Universale o la riduzione drastica dell'orario non sono state analizzate come semplici riforme tecniche, ma come rotture prefigurative volte a scardinare l'architettura stessa della società salariale. L'utopia, raccordata alla nozione blochiana di utopia concreta, smette di essere un genere letterario per farsi modalità di interrogazione del sociale, capace di sfidare quelle strutture di pensiero interiorizzate che vincolano la dignità umana alla pura prestazione lavorativa. A questo filtro macro-epistemologico si intreccia la micro-classificazione fenomenologica sviluppata nel Capitolo 4, che ha permesso di mappare la diffusione e l'efficacia concreta di questo immaginario nel tessuto sociale. Attraverso i quattro assi della tassonomia – livelli di esistenza, oggetti, soggetti e regimi di legittimazione – l'utopia è stata rintracciata nelle pieghe della contemporaneità: dal livello discorsivo-normativo, dove opera come decostruzione della grammatica sociale dominante, fino a quello culturale-mediatico, dove narrazioni memetiche e provocazioni estetiche scardinano l'orizzonte di intelligibilità neoliberale. Questa mappatura ha dimostrato che l'utopia contemporanea non è confinata in una dimensione di astratta alterità, ma agisce nel qui e ora per riconfigurare i regimi di legittimazione della vita quotidiana, offrendo nuove coordinate di senso alla libertà e alla giustizia sociale. In questa prospettiva, l'utopia non si presenta come un progetto totalizzante per una rifondazione autoritaria dell'ordine sociale, ma come un ideale regolativo che orienta

l’azione nel presente come una stella polare, indicando una direzione pur restando al di là del piano dell’immediatezza. L’utopia è un principio dinamico il cui obiettivo è espandere il limite di ciò che la società ritiene politicamente e storicamente realizzabile. La crisi del lavoro e del capitale non produce una risposta univoca, ma una pluralità di proposte che ci aiutano a rendere visibile una possibilità fondamentale: quella in cui l’ordine esistente non coincide con l’orizzonte del possibile. L’idea thatcheriana che non ci siano alternative (*There is no alternative*) ha funzionato per decenni come dispositivo di chiusura dell’immaginazione sociale, naturalizzando il capitalismo come un destino ineludibile. La proliferazione di immaginari *post-work* mostra invece che la storia non si è ancora conclusa e che il presente non esaurisce il reale. Seguendo la lezione di Horkheimer e della Teoria Critica, l’utopia è il momento in cui la teoria si rifiuta di accettare il mondo così com’è, denunciandone il carattere storicamente determinato e dunque trasformabile. Riconoscere che l'ordine sociale è una configurazione storica significa restituire alla sociologia la sua funzione critica originaria. L’utopia come metodo costringe la teoria a non confondere il reale con il necessario, mantenendo aperto lo spazio dell'alternativa attraverso una costante tensione verso il "non-ancora". Se la crisi del paradigma lavorista ha reso visibili le crepe dell'ordine vigente, l'utopia indica che quelle crepe sono aperture: verso una diversa organizzazione del tempo, della tecnica, del reddito e del riconoscimento. Una sociologia del possibile non promette paradisi statici e non garantisce esiti, ma rifiuta categoricamente la chiusura dell'orizzonte immaginativo. In questo senso, l’utopia è l’eccedenza della realtà, ciò che impedisce al presente di dichiararsi definitivo. E finché l’immaginazione sociale resterà attiva, supportata dal rigore di una mappatura capace di distinguere il possibile dal probabile, la storia rimarrà un campo aperto all'invenzione collettiva di una vita finalmente restituita alla pienezza della fioritura umana.

BIBLIOGRAFIA

ABENSOUR, M. (2018). *Marx: quale critica dell'utopia?* In M. Cappitti, M. Pezzella, & P. P. Poggio (Eds.), *Alle frontiere del capitale* (Vol. V de *L'altronovecento. Comunismo eretico e pensiero critico*, pp. 373–388). Jaca Book; Fondazione Micheletti.

ADDATI, L., CATTANEO, U., ESQUIVEL, V., & VALARINO, I. (2018). *Care work and care jobs for the future of decent work*. International Labour Organization. https://www.ilo.org/publications/major-publications/care-work-and-care-jobs-future-decent-work

ALTOBELLI, D. (2019). *L'utopia necessaria. La dimensione utopica della conoscenza sociologica*. In M. D'Amato (a cura di), *Utopia. 500 anni dopo* (Collana *Pedagogia interculturale e sociale*, n. 6). Roma TrE-Press.

ALTOBELLI, D. (2023). *L'eredità del presente. Capitalismo, forme di vita, utopia*. Mimesis.

ANDERS, G. (2003). *L'uomo è antiquato. II. Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale* (M. A. Mori, Trad.). Bollati Boringhieri.

ANDERSON, E. (2023). *Hijacked: How neoliberalism turned the work ethic against workers and how workers can take it back*. Cambridge University Press.

ANDOLFI, F. (1984, 11 novembre). *L'insopportabile paradiso. Cosa rese popolare l'utopia sociale di Cabet*. Il Manifesto.

ANDREASSEN, C. S. (2013). Workaholism: An overview and current status of the research. *Journal of Behavioral Addictions, 2*(1), 1–11.

ADRIANI, M. (1961). *L'utopia*. Studium.

APOSTOLIDIS, P. (2019). Introduction. In *The fight for time: Migrant day laborers and the politics of precarity* (Studies in Subaltern Latina/o Politics). Oxford University Press. https://doi.org/10.1093/oso/9780190459338.003.0001

ARISTOTELE. (2019). *Politica* (R. Laurenti, Trad.). Laterza.

ARONOWITZ, S. (2006). *Futuro senza lavoro?* In B. Gullì (a cura di), *Post-work. Per la fine del lavoro senza fine* (pp. 49–83). DeriveApprodi

ARONOWITZ, S., ESPOSITO, D., DIFAZIO, W., & YARD, M. (2006). Manifesto del post-lavoro. In C. Bruni & B. Gullì (a cura di), *Post-work. Per la fine del lavoro senza fine* (pp. 85–130). DeriveApprodi.

ARRIGHI, G. (1996). *Il lungo XX secolo. Denaro, potere e le origini del nostro tempo*. Il Saggiatore.

ARRIGO, G. M. (2023). Ripensare la tolleranza religiosa in *Utopia* di Thomas More. *Filosofia morale / Moral Philosophy*, *2*, Article fmmp0034. https://doi.org/10.7413/fmmp0034

ASSEMBLEA AUTONOMA DELL'ALFA ROMEO. (1974). Rivoluzione e lavoro. *Rosso*, 11 (giugno).

BACON, F. (2009). *The New Atlantis*. The Floating Press.

BACZKO, B. (1979a). *L'utopia. Immaginazione sociale e rappresentazioni utopiche nell'età dell'Illuminismo*. Einaudi. (Opera originale pubblicata nel 1978)

BACZKO, B. (1979b). Intervista a cura di P. Veronese. *Il manifesto*, 2 settembre, 3.

BACZKO, B. (1979c). L'utopia illuminista e l'utopia marxista. *Rinascita*, 34, 7 settembre, 26.

BACZKO, B. (1981). Utopia. In *Enciclopedia Einaudi* (Vol. 14, pp. 856–920). Einaudi.

BALDINI, M. (1996). *La storia delle utopie*. Armando Editore.

BALDINI, M. (2012). Introduzione. In T. Campanella, *La città del sole – Civitas solis* (M. Baldini, Ed.). Newton Compton Editori.

BALESTRINI, N. (1971). *Vogliamo tutto*. Feltrinelli.

BASTANI, A. (2020). *Fully automated luxury communism: A manifesto*. Verso.

BAUMAN, Z. (1976). *Socialism: The active utopia*. George Allen & Unwin.

BAUMAN, Z., JACOBSEN, M. H., & TESTER, K. (2014). *La scienza della libertà. A cosa serve la sociologia? Conversazioni con Michael Hviid Jacobsen e Keith Tester*. Erickson.

BAUDRILLARD, J. (1976). *La società dei consumi: I suoi miti e le sue strutture* (G. Gozzi & P. Stefani, Trad.). Il Mulino.

BECK, U. (2000). *Il lavoro nell'epoca della fine del lavoro*. Einaudi.

BECK, U. (2001). *La società del rischio. Verso una seconda modernità*. Laterza.

BEECHER, J., & BIENVENU, R. (Eds.). (1971). *The utopian vision of Charles Fourier: Selected texts on work, love, and passionate attraction*. Beacon Press.

BELLAMY, E. (1957). *Guardando indietro (2000–1877)* (E. Malagoli, Trad.). UTET. (Opera originale pubblicata 1888)

BENANAV, A. (2022). *Automazione. Disuguaglianze, occupazione, povertà e la fine del lavoro come lo conosciamo*. LUISS University Press.

BENJAMIN, W. (1962). *Angelus Novus*. Einaudi.

BENEVOLO, L. (1963). *Storia dell'urbanistica moderna*. Laterza.

BERARDI, F. (1970). *Contro il lavoro*. Edizioni del Movimento Studentesco.

BERARDI, F. (1995). *Neuromagma. Lavoro cognitivo e infoproduzione*. Castelvecchi.

BERARDI, F. (2001). *La fabbrica dell'infelicità. New economy e movimento del cognitariato*. DeriveApprodi.

BERARDI, F. (2003). *La nefasta utopia di Potere operaio. Lavoro, tecnica e movimento nel laboratorio politico del Sessantotto italiano*. Castelvecchi.

BERARDI, F. (2009). *Precarious rhapsody. Semiocapitalism and the pathologies of the post-alpha generation*. Minor Compositions.

BERARDI, F. (2017). *Futurabilità. La politica della potenza*. Nottetempo

BERNAL, J. D. (1938). *The social function of science*. Stephen Austin and Sons.

BERTELLI, L. (2006). *L'utopia greca nell'età ellenistica tra realtà e immaginazione*. Universidad Carlos III de Madrid. (Serie "Res Publica Litterarum". Documentos de trabajo del Grupo de Investigación Nomos, Suplemento Monográfico Utopía, 2006-04).

BIGER, P.-H. (2013). *Un éventail original : les moines de Ménilmontant*. *Le Vieux Papier*, *408*, 78–84.

BLÄTTER FÜR DEUTSCHE UND INTERNATIONALE POLITIK. (2020). Introduzione. In *André Gorz. Addio al lavoro* (pp. 5–7). Castelvecchi.

BLOCH, E. (1959). *Das Prinzip Hoffnung*. Suhrkamp.

BLOCH, E. (1967). *Dialettica e speranza*. La Nuova Italia.

BLOCH, E. (1972). *Karl Marx*. Il Mulino.

BLOCH, E. (1971). *Ateismo nel cristianesimo*. Feltrinelli.

BLOCH, E. (2005). *Il principio speranza*. Garzanti.

BOBBIO, N. (1951). Recensione di *L'utopie et les utopistes*, di R. Ruyer. *Occidente*, 7(5), 404–409.

BONGIOVANNI, B. (2001). La duplice carriera di un concetto. Utopia-eutopia-distopia e ucronia-eucronia-discronia. In B. Bongiovanni & G. Bravo (Eds.), *Nell'anno 2000. Dall'utopia all'ucronia* (pp. 201–215). Olschki.

BOURDIEU, P. (1997). *La précarité est aujourd'hui partout*. Intervention lors des Rencontres européennes contre la précarité, Grenoble, 12–13 décembre 1997. https://www.ilo.org/fr/resource/bourdieu-la-precarite-est-aujourdhui-partout

BOURDIEU, P. (2003). *Per una teoria della pratica* (R. Alquati, Trad.). Raffaello Cortina Editore. (Opera originale pubblicata 1972).

BREGMAN, R. (2017). *Utopia per realisti: Come costruire davvero il mondo ideale*. Feltrinelli.

BUBER, M. (1967). *Utopia ed escatologia*. In A. Nesti (a cura di), *Utopia e società. Per una sociologia dell'utopia* (pp. 16–25). Editrice Ianua. *(Opera originale pubblicata nel 1950; trad. it. di A. Guadagnin)*

BUNZL, M. (2004). Counterfactual history: A user's guide. *American Historical Review, 109*(3), 845–858.

BUTLER, J. (2010). Rimettere in scena l'universale: l'egemonia e i limiti del formalismo. In J. Butler, E. Laclau, & S. Žižek, *Dialoghi sulla sinistra. Contingenza, egemonia, universalità*. Laterza.

CABET, É. (1840). *Comment je suis communiste*. Prévot.

CABET, É. (1846). *Le vrai christianisme suivant Jésus-Christ*. Au Bureau du Populaire.

CABET, É. (1848). *Voyage en Icarie*. Bureau du Populaire.

CAMPANELLA, T. (2012). *La città del sole – Civitas solis* (M. Baldini, Ed.). Newton Compton Editori.

CARSANA, C., & SCHETTINO, M. T. (a cura di). (2008). *Utopia e utopie nel pensiero storico antico*. L'Erma di Bretschneider.

CASANOVA, G. (1986). *Casanova's Icosameron, or, The story of Edward and Elizabeth: Who spent eighty-one years in the land of the Megamicres, original inhabitants of Protocosmos in the interior of our globe*. Jenna Press.

CASTEL, R. (1995). *Les métamorphoses de la question sociale*. Fayard.

CERRONI, A. (2024). *Presentazione*. In La società contemporanea / Il neoliberalismo di ieri e di oggi. A mezzo secolo dal golpe in Cile (*Quaderni di Sociologia*, 94 [LXVIII], pp. 3–5). https://doi.org/10.4000/135og

CHICCHI, F., LEONARDI, L., & LUCARELLI, S. (2016). *Logiche dello sfruttamento. Oltre la dissoluzione del rapporto salariale*. Ombre Corte.

CHOAY, F. (1973). *La città. utopie e realtà. Volume primo*. Giulio Einaudi

CILIBERTO, M. (2005). *Pensare per contrari. Disincanto e utopia nel Rinascimento*. Edizioni di Storia e Letteratura.

CIORANESCU, A. (1972). *L'avenir du passé: Utopie et littérature*. Gallimard.

CLAEYS, G. (2010). *The Cambridge companion to utopian literature*. Cambridge University Press.

COCOZZA, A. (2004). *Utopia e sociologia. Una critica alle società chiuse*. Armando Editore.

CODREA-RADO, A. (2021, December 22). *Inside the online movement to end work*. Vice. https://www.vice.com/en/article/inside-the-online-movement-to-end-work-antiwork-sub-reddit/

COIN, F. (2021). *Le grandi dimissioni e la voglia di uscire dal lavoro*. Valigia Blu. https://www.valigiablu.it/grandi-dimissioni-lavoro/

COIN, F. (2023). *Le grandi dimissioni. Il nuovo rifiuto del lavoro e il tempo di riprenderci la vita*. Einaudi.

CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA. (2008). *La Sacra Bibbia*. Libreria Editrice Vaticana.

CONSIDÉRANT, V. (2012). *Déscription du phalanstère* (Opera originale pubblicata nel 1848). Hachette BnF.

CONSTANT, & DEBORD, G. (1958). Déclaration d'Amsterdam. *Internationale situationniste*, 2.

COOPER, M. (2017). *Family values: Between neoliberalism and the new social conservatism*. Zone Books. https://doi.org/10.2307/j.ctt1qft0n6

CRAIB, I. (1989). Back to utopia: Anthony Giddens and modern social theory. *Theory, Culture & Society*, 6(1), 63–81.

CROCE, B. (1966). *La storia come pensiero e come azione*. Laterza. (Opera originale pubblicata nel 1938)

DALLA COSTA, M., & JAMES, S. (1972). *The power of women and the subversion of the community*. Falling Wall Press.

DANAHER, J. (2019). *Automation and utopia: Human flourishing in a world without work*. Harvard University Press.

DAWSON, D. (1992). *Cities of the gods: Communist utopias in Greek thought*. Oxford University Press.

DEBORD, G. (1993). *I situazionisti e le nuove forme d'azione nella politica e nell'arte*. Nautilus. (Opera originale pubblicata nel 1963)

DEBORD, G. (1995). *La società dello spettacolo*. Stampa Alternativa. (Opera originale pubblicata nel 1967)

DI FENIZIO, F. (1972). La riorganizzazione del sistema di Bretton Woods. *Giornale degli economisti e annali di economia*, 31(1–2), 3–47.

DOWLING, E., & HESTER, H. (2021, May 8). *The future of care: Helen Hester in conversation with Emma Dowling*. Autonomy. https://autonomy.work/portfolio/ffp-hester-dowlingconvo/

DUBOIS, C.-G. (1968). *Problèmes de l'utopie*. Lettres Modernes.

DUFF, A. S., & ITO, Y. (2020). *Computopia revisited: Yoneji Masuda's realistic utopianism*. *Keio Communication Review*, (42), 53–74.

DUFLO, C., & REVEL, A. (2021). Sviluppo di un genere letterario e filosofico nel XVIII secolo: Il "romanzo politico" o la filosofia politica narrativa. *Giornale critico di storia delle idee*, *(2)*. https://doi.org/10.53129/gcsi_02-2021-04

DUVEAU, G. (1961). *Sociologie de l'utopie et autres essais* (A. Canivez, a cura di). Presses Universitaires de France.

ERASMO DA ROTTERDAM, & MORO, T. (2000). *«Più di metà dell'anima mia». Corrispondenza* (G. Gangale, A cura di). La Scuola SEI.

ERASMO DA ROTTERDAM. (2000). *Ritratti di Thomas More* (M. Perrini, A cura di). La Scuola SEI.

EUCKEN, W. (1990). *Grundsätze der Wirtschaftspolitik* (6th ed.). J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). (Opera originale pubblicata nel 1952)

EURICH, N. (1967). *Science in utopia: A mighty design*. Harvard University Press.

FARO, G. (2023). Prefazione. In W. Roper, *Vita di Sir Thomas More* (M. Bertagnoni, Trad.). Ares.

FEDERICI, S. (1975). *Wages against housework*. Power of Women Collective.

FÉNELON, F. DE. (1842). *Le avventure di Telemaco seguite dalle avventure d'Aristono*. Fontana.

FERGNANI, F. (1974). *Utopia e dialettica nel pensiero di Ernst Bloch*. Rivista Critica di Storia della Filosofia, *29*(2), 191–220. https://www.jstor.org/stable/44020642

FERRONATO, M. (2023). «Me piqua au col, & je m'eveillois». Amicizia e utopia ne *L'An 2440*. In F. Berti & G. Mongini (Eds.), *Il sogno della ragione. L'utopia di Louis-Sébastien Mercier* (pp. 21–35). Edizioni dell'Orso.

FIRPO, L. (1979). *Introduzione*. In T. More, *Utopia* (L. Firpo, a cura di). Guida.

FIRPO, L. (2008). Introduzione. In T. Campanella, *La città del Sole* (G. Ernst & L. Salvetti Firpo, Eds.; nuova ed.). Laterza.

FISHER, M. (2017). *Realismo capitalista* (V. Mattioli, Trad.). Nero. (Opera originale pubblicata nel 2009)

FISHER, M. (2020). *Il nostro desiderio è senza nome. Scritti politici. k-punk/1*. Minimum fax.

FORTUNATI, V. (1979). *La letteratura utopica inglese: Morfologia e grammatica di un genere letterario*. Longo.

FORTUNATI, V. (1982). *Dall'utopia alla fantascienza: le metamorfosi di un genere letterario*. In N. Matteucci (a cura di), *L'utopia e le sue forme*. Il Mulino.

FOUCAULT, M. (2019). *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978–1979)* (M. Bertani & A. Fontana, Eds.; M. Bertani, Trad.). Feltrinelli.

FOURIER, C. (1829). *Le nouveau mondo industriel et sociétaire*. Bossange Père.

FOURIER, C. (1835–1836). *La fausse industrie morcelée, répugnante, mensongère, et l'antidote, l'industrie naturale, combinée, attrayante* (Vols. 1-2). Bossange.

FOURIER, C. (1847). *De l'anarchie industrielle et scientifique*. Librairie phalanstérienne.

FOURIER, C. (1966–1968). *Œuvres complètes* (Vols. I–X). Anthropos.

FOURIER, C. (1967). *Traité de l'association domestique-agricole* (Ed. orig. 1822). Anthropos.

FRAYNE, D. (2017). *The refusal of work: The theory and practice of resistance to work*. Zed Books.

FRASE, P. (2016). *Four futures: Life after capitalism*. Verso Books.

FREUD, S. (1991). *Considerazioni attuali sulla guerra e sulla morte*. Newton Compton.

FREUD, S. (1993). *Tre saggi sulla teoria sessuale*. In *Opere* (Vol. IV). Bollati Boringhieri. (Opera originale pubblicata nel 1905)

FREUD, S. (1997). *Perché la guerra?*. Bollati Boringhieri.

FREUD, S. (2010). *Il disagio della civiltà*. Bollati Boringhieri.

FUKUYAMA, F. (2020). *La fine della storia e l'ultimo uomo* (D. Ceni, Trad.). DeA Planeta Libri. (Opera originale pubblicata nel 1992)

GALIMBERTI, U. (2016). *I miti del nostro tempo*. Feltrinelli.

GALLUP. (2022). *State of the global workplace 2022 report*. Gallup Press. https://www.gallup.com/workplace/349484/state-of-the-global-workplace-2022-report.aspx

GALLUP. (2023). *Debunking "lazy girl" jobs: What women really want at work*. https://www.gallup.com/workplace/512888/debunking-lazy-girl-jobs-women-really-work.aspx

GIDDENS, A. (1990). *The consequences of modernity*. Polity Press.

GORZ, A. (1985). *Paths to paradise: On the liberation from work* (M. Imrie, Trad.). Pluto Press.

GORZ, A. (1987). *Farewell to the working class: An essay on post-industrial socialism*. Pluto Press.

GORZ, A. (1999). *Reclaiming work: Beyond the wage-based society*. Polity Press.

GORZ, A. (2020). *Addio al lavoro* (N. Muzzi, Trad.). Castelvecchi.

GORZ, A. (2024). *Métamorphoses du travail. Critique de la raison économique* (ed. orig. 1988). Folio Essais.

GRAEBER, D., & FRANK, T. (2014, June 2). *The more your job helps others, the less you get paid*. ZNet. https://znetwork.org/znetarticle/the-more-your-job-helps-others-the-less-you-get-paid/

GRAEBER, D. (2018). *Bullshit jobs*. Garzanti.

GRAY, M. L. (2016, January 8). *Your job is about to get "taskified"*. Los Angeles Times. https://www.latimes.com/opinion/op-ed/la-oe-0110-digital-turk-work-20160110-story.html

HÄGGLUND, M. (2020). *This life: Secular faith and spiritual freedom*. Vintage.

HALL, S. (1988). *The hard road to renewal: Thatcherism and the crisis of the left*. Verso.

HARTIG, I., & SOBOUL, A. (1976). Notes pour une histoire de l'utopie en France, au XVIIIe siècle. *Annales historiques de la Révolution française*, *224*, 161–179.

HARVEY, D. (2024). *Brève histoire du néolibéralisme* (A. Burlaud, A. Feron, V. Gysemberg, M. Leclair & G. Tilliette, Trad.; Préf. di F. Denord). Éditions Amsterdam. (Opera originale pubblicata nel 2005)

HEIDEGGER, M. (1958). *Essais et conférences*. Gallimard.

HEIDEGGER, M. (1983). *L'abbandono* [*Gelassenheit*]. Il Melangolo.

HEIDEGGER, M. (1995). *Lettera sull'umanismo* (F. Volpi, Trad.). Adelphi.

HENDERSON, P. (Ed.). (1950). *The letters of William Morris to his family and friends*. Longmans.

HESTER, H. (2018). *Xenofemminismo*. Nero Editions

HESTER, H., & STRONGE, W. (2025). *Post-work: What it is, why it matters and how we get there*. Bloomsbury Academic.

HESTER, H., & SRNICEK, N. (2024). *Dopo il lavoro. Una storia della casa e della lotta per il tempo libero* (A. Colamedici & A. Sahebi, Trans.). Tlon Edizioni. (Opera originale pubblicata nel 2023)

HEXTER, J. H. (1976). *More's Utopia: The biography of an idea*. Greenwood Press.

HIRSCHMAN, A. O. (1970). *Exit, voice, and loyalty: Responses to decline in firms, organizations, and states*. Harvard University Press.

HONNETH, A., & FRASER, N. (2003). *Redistribution or recognition? A political-philosophical exchange*. Verso.

HORKHEIMER, M. (1978). *Gli inizi della filosofia borghese della storia*. Einaudi.

HORKHEIMER, M. (2021). *Traditionelle und kritische Theorie* (F. Vogelmann, a cura di). Reclam. (Opera originale pubblicata nel 1937).

HUXLEY, A. (1961). *Il mondo nuovo*, in *Il mondo nuovo. Ritorno al mondo nuovo* (L. Gigli, Trad.). Arnoldo Mondadori Editore. (Opera originale pubblicata nel 1932)

HUIZINGA, J. (2002). *Homo ludens* (C. Van Schendel, Trans.). Einaudi. (Opera originale pubblicata nel 1938)

ILLICH, I. (1989). *Tools for conviviality*. Heyday Books.

ILLINOIS STATE HISTORICAL SOCIETY. (N.D.). *Icarian community in Nauvoo*. History Illinois. https://historyillinois.org/icarian-community-in-nauvoo/

JACOBSEN, M. H. (2016). Zygmunt Bauman – an ambivalent utopian. *Revue internationale de philosophie, 277*(3), 347–364. https://doi.org/10.3917/rip.277.0347

JAFFE, S. (2022). *Il lavoro non ti ama. O di come la devozione per il nostro lavoro ci rende esausti, sfruttati e soli* (trad. it. R. Fischetti). Minimum Fax.

JAMESON, F. (2005). *Archaeologies of the future: The desire called utopia and other science fictions*. Verso.

JONES, E. (2018). Feminist technologies and post-capitalism: Defining and reflecting upon xenofeminism. *Feminist Review*, (1), 1-16

JUNG, C. G. (1964). *Psychology and alchemy*. Routledge.

KELSO, L. O., & ADLER, M. J. (1958). *The Capitalist Manifesto*. Random House.

KEYNES, J. M. (1930). *Economic possibilities for our grandchildren*. In *Essays in persuasion*. Macmillan.

KOSELLECK, R. (1986). *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici* (trad. it. di A. Marietti Solmi). Marietti.

KANAI, A. (2009). “Karoshi (Work to Death)” in Japan. *Journal of Business Ethics, 84*(2), 209–216.

KATO, T. (1994). Karoshi (death from overwork). *Hitotsubashi Journal of Social Studies, 26*(2), 41–56.

KUMAR, K. (1987). *Utopia and anti-utopia in modern times*. Blackwell Publishers.

KUMAR, K. (2010). The ends of utopia. *New Literary History, 41*(3), 549–569. https://doi.org/10.1353/nlh.2010.a408298

LABIB, A. (1991). «La Basiliade», utopie orientale? *Dix-Huitième Siècle*, 23, 307–320.

LABORIA CUBONIKS. (2018). *The Xenofeminist manifesto*. Verso. (Original work published 2015 as *Xenofeminism: A politics for alienation*)

LANA, I. (1950). Le teorie egualitarie di Falea di Calcedone. *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, 5(4), 265–276. FrancoAngeli.

LANA, I. (1973). L’utopista Ippodamo di Mileto. In I. Lana, *Studi sul pensiero politico classico* (pp. 107–137). Guida.

LE GOFF, J. (2010). *La civiltà dell’Occidente medievale* (trad. it. di A. Menitoni; ed. aggiornata e rivista a cura di M. Paglieri & G. Vivace). Arnoldo Mondadori Editore.

LEVITAS, R. (1990). *The concept of utopia*. Philip Allan.

LEVITAS, R. (2013). *Utopia as method: The imaginary reconstitution of society*. Palgrave Macmillan.

LICHTENBERGER, A. (1970). *Le socialisme au XVIIIe siècle: Étude sur les idées socialistes dans les écrivains français du XVIIIe siècle avant la Révolution* (reprint dell’ed. orig. 1895). Biblio Verlag.

LIVINGSTON, J. (2016). *No More Work: Why Full Employment Is a Bad Idea*. University of North Carolina Press.

MANNHEIM, K. (1957). *Ideologia e utopia* (A. Melucci, Trad.). Il Mulino. (Opera originale pubblicata nel 1929)

MANUEL, F. E., & MANUEL, F. P. (1979). *Utopian thought in the Western world*. Harvard University Press.

MARAZZI, C. (1998). *E il denaro va. Esodo e rivoluzione dei mercati finanziari*. Bollati Boringhieri.

MARCUSE, H. (1967). *Eros e civiltà*. Einaudi. (Opera originale pubblicata nel 1955)

MARCUSE, H. (1979). Natura e rivoluzione. In A. Nesti (a cura di), *Utopia e società. Per una sociologia dell'utopia* (pp. 148–163). Mondadori. (Opera originale pubblicata nel 1972)

MARCUSE, H. (2004). *La fine dell'utopia*. In G. Cocozza (a cura di), *Utopia e sociologia. Una critica alle società chiuse* (pp. 119–124). Laterza. (Opera originale pubblicata nel 1968)

MAROCCO, G. (1982). Introduzione a François de Fénelon. In F. de Fénelon, *Le avventure di Telemaco*. Guida.

MARX, K., & ENGELS, F. (1975). *L'ideologia tedesca. Critica della più recente filosofia tedesca nei suoi rappresentanti Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e del socialismo tedesco nei suoi vari profeti* (F. Codino, Trad.; II ed., III ristampa). Editori Riuniti. (Opera originale pubblicata 1932)

MARX, K. (1976). *Grundrisse. Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica (1857–1858)* (Trad. it.). Editori Riuniti.

MARX, K. (1992). *Early writings* (R. Livingstone & G. Benton, Trans.; L. Colletti, Ed.). Penguin Books in association with New Left Review.

MARX, K. (1996). *Wages, price and profit*. Foreign Languages Press. (Opera originale pubblicata 1898).

MASSARENTI, A. (Ed.). (2006). *Francesco Bacone: Vita, pensiero, opere scelte*. Il Sole 24 Ore.

MASUDA, Y. (1967). *Kompyutopia [Computopia]*. Diamond.

MASUDA, Y. (1980). *The information society as post-industrial society*. Institute for the Information Society.

MAZZA, L. (2009). Ippodamo e il piano. *Territorio*, (47), 88–103. https://doi.org/10.3280/TR2008-047011

MCGINN, B. (1990). *L'abate calabrese. Gioacchino da Fiore nella storia del pensiero occidentale* (trad. it.). Marietti.

MEDINA, E. (2014). *Cybernetic revolutionaries: Technology and politics in Allende's Chile*. Cambridge, MA: MIT Press.

MENIN, M. (2023). Animalità, compassione e alterità in Restif de La Bretonne. Una lettura incrociata della *Lettre d'un singe* e della *Découverte australe*. *Intersezioni*, *2*, 189–206. https://doi.org/10.1404/107926

MERCIER, L.-S. (1971). *L'An 2440: Rêve s'il en fut jamais* (R. Trousson, Ed.). Éditions Ducros.

MICHELET, J. (2016). *Il Rinascimento* (L. Perini, a cura di). Firenze University Press.

MILLS, C. W. (1995). *L'immaginazione sociologica* (Trad. it. di L. Gallino). Il Saggiatore.
(Opera originale pubblicata nel 1959).

MIROWSKI, P., & PLEHWE, D. (Eds.). (2009). *The road from Mont Pèlerin: The making of the neoliberal thought collective*. Harvard University Press.

MONBIOT, G., & HUTCHISON, P. (2024). *The invisible doctrine: The secret history of neoliberalism (& how it came to control your life).* Penguin Books.

MONGARDINI, C. (1964). *L'utopia dal punto di vista sociologico*. *Cultura e scuola*, *(11)*, 196–203.

MORELLY. (1753). *Naufrage des isles flottantes, ou Basiliade du célèbre Pilpai : Poëme héroïque* (Vol. 1). Société de libraires.

MORELLY. (1953). *Code de la nature, ou le véritable esprit de ses lois, de tout temps négligé ou méconnu* (V. P. Volguine, Ed.). Éditions Sociales.

MOROZOV, E. (2014). *Internet non salverà il mondo*. Mondadori.

MOROZOV, E. (2024). *Il futuro che potevamo avere*. *Internazionale*, n. 1579, 6 settembre 2024.

MORRIS, W. (1978). *Notizie di nessun luogo ovvero un'epoca di riposo* (S. Rota Gribaudi, A cura di). Guida. (Opera originale pubblicata 1890)

MORTON, A. L. (1969). *The English utopia*. Seven Seas Books.

MOYLAN, T. (1986). *Demand the impossible: Science fiction and the utopian imagination*. Methuen.

MULLAINATHAN, S., & SHAFIR, E. (2014). *Scarcity. Perché avere poco significa tanto* (G. Barile, Trad.). Il Saggiatore.

MUMFORD, L. (2017). *Storia dell'utopia* (R. D'Agostino, Trad.). Feltrinelli. (Opera originale pubblicata nel 1922)

NEGRI, A. (1997). *Il lavoro di Dioniso. Per la critica dello Stato postmoderno*. Manifestolibri.

NESTI, A. (1979). *Per una sociologia dell'utopia*. IANUA.

NORTHROP, F. S. C. (1965). Varieties of literary utopias. *Daedalus, 94*(2), 323–347.

NOUVEAU LAROUSSE ILLUSTRÉ. (1913). *Nouveau Larousse illustré: Dictionnaire encyclopédique*. Librairie Larousse.

ORWELL, G., WEIS, R., & FURLONG, G. (2015). *George Orwell: A timeless voice*. In *Treasures from UCL* (1st ed., pp. 182–185). UCL Press. https://www.jstor.org/stable/j.ctt1g69xrh.62

ORWELL, G. (2004). *1984*. Penguin Books.

OWEN, R. (1813/1971). *Per una nuova concezione della società*. Laterza.

OWEN, R. (1817). *Report to the Committee*. In *A New View of Society* (pp. 157–164).

OWEN, R. (1820). *Report to the county of Lanark, of a plan for relieving public distress, and removing discontent, by giving permanent, productive employment, to the poor and working classes*. Wardlaw & Cunninghame.

PECK, J. (2010). *Constructions of neoliberal reason*. Oxford University Press.

PEGA, F., NÁFRÁDI, B., MOMEN, N. C., UJITA, Y., PRÜSS-ÜSTÜN, A. M., DESCATHA, A., *ET AL.* (2021). Global, regional, and national burdens of ischemic heart disease and stroke attributable to exposure to long working hours (≥55 hours/week): WHO/ILO joint estimates. *Environment International, 154*, 106595. https://doi.org/10.1016/j.envint.2021.106595

PETRUCCIANI, A. (1983). *La finzione e la persuasione: L'utopia come genere letterario*. Bulzoni.

PFANNEBECKER, M., & SMITH, J. (2020). *Work want work: Labour and desire at the end of capitalism*. Zed Books.

PHILIPPS, L. (2015). *Austerity ecology & the collapse-porn addicts: A defence of growth, progress, industry and stuff*. Zero Books.

PISCITELLI, E. (1952). Introduzione. In Morelly, *Codice della natura*. Einaudi.

PLATONE. (1906). *Timeo* (G. Fraccaroli, Trad.). Fratelli Bocca.

PLATONE. (2009). *Repubblica* (G. Reale, Introd.; R. Radice, Trad.). Bompiani.

POLAK, F. L. (1961). *The image of the future* (Vol. 1). Oceana Publications.

POLLARD, D. (2021). Radio Alice and Italy's Movement of 1977: Polyvocality, sonority and space. *Sound Studies, 7*(2), 151–172. https://doi.org/10.1080/20551940.2020.1759979

POPPER, K. R. (1972). *Congetture e confutazioni*. Il Mulino. (Opera originale pubblicata nel 1963)

POPPER, K. R. (2014). *La società aperta e i suoi nemici. Volume 1: Platone totalitario* (D. Antiseri, A cura di; R. Pavetto, Trad.). Armando Editore. (Opera originale pubblicata nel 1945)

PÖHLMANN, R. VON, & OERTEL, F. (1925). *Geschichte der sozialen Frage und des Sozialismus in der antiken Welt* (3a ed., riveduta e ampliata da F. Oertel). [s.n.].

PRICE, D. (2021). *Laziness does not exist*. Atria Books.

QUARTA, C. (1991). *Tommaso Moro: Una reinterpretazione dell'utopia*. Dedalo.

RANDALL, J. H., JR. (1967). Plato's treatment of the theme of the good life and his criticism of the Spartan ideal. *Journal of the History of Ideas*, 28(3), 307–324. https://www.jstor.org/stable/2708621

REALE, G. (2009). *Il libro più rivoluzionario del mondo antico* [Saggio introduttivo]. In Platone, *Repubblica* (pp. 5–119). Bompiani.

RESTIF DE LA BRETONNE, N.-E. (1980). *La scoperta australe da parte di un uomo-volante o il Dedalo francese* (P. Dècina Lombardi, Trad.). Mondadori.

RIFKIN, J. (1997). *La fine del lavoro. Il declino della forza lavoro globale e l'avvento dell'era post-mercato*. Baldini & Castoldi. (Opera originale pubblicata nel 1995)

RIHS, C. (1970). *Les philosophes utopistes: Le mythe de la cité communautaire en France au XVIIIe siècle*. Marcel Rivière.

RIJTANO, R. (2022). *Insubordinati. Inchiesta sui rider*. Edizioni Gruppo Abele.

ROBERTS, A. (1999). The origins of the term mentor. *History of Education Society Bulletin*, *64*, 313–329.

RODGERS, D. T. (2014). *The work ethic in industrial America, 1850–1920*. University of Chicago Press.

ROPER, W. (2023). *Vita di Sir Thomas More* (M. Bertagnoni, Trad.; prefazione di G. Faro). Ares.

ROSANVALLON, P. (1985). *Le moment Guizot*. Gallimard.

ROSMINI, A. (1985). *Filosofia della politica* (S. Cotta, a cura di). Rusconi.

ROZENTALS, K. (2022). Hustle culture and the new work ethic. *Journal of Cultural Economy, 15*(4), 567–583. https://doi.org/10.1080/17530350.2022.XXXXX

RUSSELL, B. (1950). *Storia delle idee del XIX secolo* (trad. it.). Einaudi.

RUSSELL, B. (1967). *Storia della filosofia occidentale. Vol. III: Dal Rinascimento a Hume*. Longanesi.

RUSSELL, B. (2004). *Elogio dell'ozio* (E. Marpicati, Trad.). Longanesi.

RUYER, R. (1987). *L'utopie et les utopies* (Imago mundi). G. Monfort. (Edizione digitale FeniXX)

SACCHETTI, G. (S.D.). *Mettete dentro gli spezzati remi*. In G. Cavalli (a cura di), Treccani Magazine. Consultato il 15 maggio 2024, da https://www.treccani.it/magazine/strumenti/una_poesia_al_giorno/10_26_sacchetti_giannozzo.html

SAINT-SIMON, H. (1816–1818). *L'industrie, ou discussions politiques, morales et philosophiques, dans l'intérêt de tutti gli uomini livrés à des lavori utile e indipendenti*. (Diversi editori storici/Autopubblicato).

SAINT-SIMON, H. (1819–1820). *L'organisateur*. Corréard.

SAINT-SIMON, H. (1823–1824). *Catéchisme des industriels*. Imprimerie de Sétier**.**

SAINT-SIMON, H. (1825). *Nouveau christianisme: dialogues entre un conservateur et un novateur*. Bossange Père; A. Sautelet et Cie.

SARGENT, L. T. (1994). *The three faces of utopianism revisited*. Utopian Studies, 5(1), 1–37.

SAULNIER, V.L. (1963). *Les utopies à la Renaissance*. Presses Universitaires de France.

SCHAUFELI, W. B., TARIS, T. W., & VAN RHENEN, W. (2008). Workaholism, burnout, and engagement: Three of a kind or three different kinds of employee well-being? *Applied Psychology: An International Review, 57*(2), 173–203.

SCHIAVONE, G. (1985). La figura di James Harrington: Scienza politica e utopia. In J. Harrington, *La repubblica di Oceana*. FrancoAngeli.

SERVIER, J. (2002). *Storia dell'utopia: Il sogno dell'Occidente da Platone ad Aldous Huxley*. Edizioni Mediterranee.

SHILLIAM, R. (2018). *Race and the undeserving poor: From abolition to Brexit*. Agenda Publishing. https://doi.org/10.2307/j.ctv5cg8m6

SLAUGHTER, A.-M. (2016, March 23). The work that makes work possible. *The Atlantic*. https://www.theatlantic.com/business/archive/2016/03/unpaid-caregivers/474894/

SMITH, J. E. (2020). *Smart machines and service work: Automation in an age of stagnation*. Reaktion Books.

SOREL, G. (1970). *Considerazioni sulla violenza*. Laterza. (Opera originale pubblicata nel 1908)

SPENCE, J. T., & ROBBINS, A. S. (1992). Workaholism: Definition, measurement, and preliminary results. *Journal of Personality Assessment, 58*(1), 160–178.

SPENCE, L., & MCGUIRE, M. (2012). *Occupy and the 99%*. In K. Khatib, M. Killjoy, & M. McGuire (Eds.), *We Are Many: Reflections on Movement Strategy from Occupation to Liberation* (pp. 57–63). AK Press.

SRNICEK, N., & WILLIAMS, A. (2018). *Inventare il futuro. Per un mondo senza lavoro* (F. Gironi, Trad.). Produzioni Nero.

STANDING, G. (2011). *The precariat: The new dangerous class*. Bloomsbury.

SUVIN, D. (1979). *Metamorphoses of science fiction*. Yale University Press.

SWIFT, J. (2005). *Gulliver's travels* (C. Rawson, Ed.; I. Higgins, Notes). Oxford University Press.

THOMPSON, E. P. (1967). Time, work-discipline, and industrial capitalism. *Past & Present, 38*, 56–97. https://doi.org/10.1093/past/38.1.56

TODD, S. (2021, December 20). *What Reddit's million-strong antiwork community can teach the rest of us*. Quartz. https://qz.com/work/2103779/reddits-antiwork-sub-has-mainstream-appeal

TOMASELLO, F. (2015). *Utopia e política do movimento sansimoniano (1825–1835)*. *MORUS – Utopia e Renascimento*, *10*, 280–298.

TOURAINE, A. (1975). *La produzione della società* (trad. it. A. Melucci). Il Mulino.

TRECCANI. (n.d.). *Ucronìa*. Vocabolario Treccani. https://www.treccani.it/vocabolario/ucronia/

TRECCANI. (s.d.). *Utopia*. In *Vocabolario Treccani online*. https://www.treccani.it/vocabolario/utopia/

TRONTI, M. (2013). *Operai e capitale* (Ed. orig. 1966). DeriveApprodi.

TROUSSON, R. (1999). *Voyages aux pays de nulle part: Histoire littéraire de la pensée utopique*. Éditions de l'Université de Bruxelles.

TUNDO, L. (1991). *L'utopia di Fourier: In cammino verso armonia*. Edizioni Dedalo.

VAN PARIJS, P. (1995). *Real freedom for all: What (if anything) can justify capitalism?* Oxford University Press.

VAN PARIJS, P., & VANDERBORGHT, Y. (2017). *Basic income: A radical proposal for a free society and a sane economy*. Harvard University Press.

VEGETTI, M. (2007). *Guida alla lettura della Repubblica di Platone*. Laterza.

VERRA, V. (1984). *Utopia*. In *Enciclopedia del Novecento*. Istituto della Enciclopedia Italiana. https://www.treccani.it/enciclopedia/utopia_%28Enciclopedia-del-Novecento%29/

VERSO BOOKS. (2016, 12 dicembre). *[Video] Panel discussion: Alain Badiou with Nick Srnicek and Alex Williams on Inventing the Future*. https://www.versobooks.com/blogs/news/3010-video-alain-badiou-discusses-inventing-

the-future-post-capitalism-and-a-world-without-work-with-nick-srnicek-and-alex-williams

VIRNO, P. (2004). *Grammatica della moltitudine. Per un'analisi delle forme di vita contemporanee*. DeriveApprodi.

VISHMIDT, M. (2013, 30 ottobre). *«Permanent reproductive crisis»: An interview with Silvia Federici*. Marxismo Critico. https://marxismocritico.com/2013/10/30/permanent-reproductive-crisis-an-interview-with-silvia-federici/

WARBURG, A. (2002). *Mnemosyne. L'atlante della immagini*. Aragno.

WARBURG, A. (2009). *Per monstra ad sphaeram*. Abscondita.

WEBBER, D., & PAYNE, C. S. (2016). Chapter 3: Home produced "adultcare" services. In *Household satellite accounts 2004 to 2015*. Office for National Statistics.

WEBER, M. (1904). *Die „Objektivität" sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis*. *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, 19*(1), 22–87. https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-50770-8

WEGEMER, G. (1990). The rhetoric of opposition in Thomas More's *Utopia*: Giving form to competing philosophies. *Philosophy & Rhetoric*, *23*(4), 259–273.

WELLS, H. G. (1905). *A modern utopia*. The Floating Press. (Original work published 1905; this edition 2009)

WORLD HEALTH ORGANIZATION & INTERNATIONAL LABOUR ORGANIZATION. (2021, May 17). *Long working hours increasing deaths from heart disease and stroke*: WHO, ILO (Joint news release).

WRIGHT, S. (2002). *Storming heaven: Class composition and struggle in Italian autonomist Marxism*. Pluto Press.

YOUGOV. (2017, 9 ottobre). *How much money would you want to retire?* https://yougov.co.uk/politics/articles/19365-how-much-money-would-you-want-to-retire

ZAGORSKY, J. L. (2022). *The "Great Resignation" is not so great*. The Conversation. https://theconversation.com

ZECCHI, S. (1974). *Utopia e speranza nel comunismo. Un'interpretazione della prospettiva di Ernst Bloch*. Feltrinelli.

ZINGARELLI, N. (2011). *Lo Zingarelli 2011: Vocabolario della lingua italiana*. Zanichelli.

ŽIŽEK, S. (2014). *L'oggetto sublime dell'ideologia*. Ponte alle Grazie. (Edizione originale pubblicata nel 1989)

ZWOLINSKI, M., & PERRY FLEISCHER, M. (2023). *Universal basic income: What everyone needs to know*. Oxford University Press.