

Utopia e Disincanto *

di Claudio Magris

Nel *Dialogo di un venditore d'almanacchi e di un passeggero* Leopardi mostra la struggente vanità di attendere, alla fine di ogni anno, un anno più felice di quelli passati, anch'essi attesi ogni volta nella fiducia che avrebbero arrecato una felicità che invece non hanno mai portato. Quel breve testo immortale del grande poeta italiano, così inesorabile nella diagnosi del male di vivere, è tuttavia esente dal facile pessimismo apocalittico di tanti retori odierni, compiaciuti di annunciare continuamente disastri e di proclamare che la vita è solo vuoto, errore e orrore.

Il dialogo leopoardiano è invece pervaso da un timido amore per la vita e da una ritrosa attesa di felicità, che vengono smentiti dal succedersi degli anni ma continuano a vivere, con timore e tremore, nell'animo e fanno sentire il dolore e l'assurdità tanto più fortemente del pathos catastrofico.

Quei pensieri e quello sgomento dinanzi alla svolta dell'anno si affacciano con ben maggiore intensità quando a finire – e rispettivamente ad iniziare – non è solo un anno e nemmeno secolo, bensì un millennio. Il calendario sbandiera un'inflazione di anniversari e ricorrenze, dal giubileo millenario dell'Austria al bicentenario del Tricolore italiano al fatidico esordio del Duemila – simboliche svolte epocali, grandi Archi di Trionfo del Tempo, spettacolari scenografie del Progresso e della Caducità. Alla vigilia del Mille c'erano alcuni – ma mano numerosi di quanto spesso si ami credere – che aspettavano la fine del mondo; nei momenti bui della guerra fredda si temeva l'apocalisse nucleare, l'incubo del *day after*. Alle soglie del Duemila non c'è alcun pathos della fine, ma certamente il senso profondo di una trasformazione radicale della civiltà e dell'umanità stessa e dunque il senso di un'indiscutibile fine non del mondo bensì di un secolare modo di viverlo, di concepirlo e di amministrarlo. Già negli ultimi anni del secolo scorso, Nietzsche e Dostoevskij avevano intravisto l'avvento di un nuovo tipo d'uomo, di uno stadio antropologico diverso – nel modo di essere e di sentire – dell'individuo tradizionale, esistente da tempo memorabile. Nel suo *Übermensch* Nietzsche non vedeva un «Superuomo», un individuo potenziato nelle sue capacità e più dotato degli altri, bensì, secondo la definizione di Gianni Vattimo, un «Oltre-uomo», una nuova forma dell'Io, non più compatto e unitario, bensì costituito, com'egli diceva, da un'«anarchia di atomi», da una molteplicità di nuclei psichici e di pulsioni non più imprigionate nella rigida corazza dell'individualità e della coscienza. Oggi la realtà, sempre più «virtuale», è lo scenario di questa possibile mutazione dell'Io.

Nietzsche stesso diceva che il suo «Oltre-uomo» era strettamente affine all'«Uomo del sottosuolo» di Dostoevskij.

Entrambi gli scrittori scorgevano infatti nel loro tempo e nel futuro – un futuro che in parte è ancora tale pure per noi, ma in parte è già il nostro presente – l'avvento del nichilismo, la fine dei valori e dei sistemi di valori, con la differenza che per Nietzsche, come ricorda Vittorio Strada, si trattava di una liberazione da festeggiare e per Dostoevskij di una malattia da combattere. Nell'inizio di millennio che è alle porte, molto dipenderà dalla scelta che la nostra civiltà farà tra queste due posizioni: se combatterà il nichilismo o lo porterà alle estreme conseguenze.

«Il vecchio secolo non è finito bene», scrive Eric J. Hobsbawm nel suo *Secolo breve*, aggiungendo che esso, per usare l'espressione di Eliot, finisce con una reboante esplosione e con un fastidioso piagnisteo. Altri vedono in questi cento anni soprattutto

la terribilità - il «terribile secolo Ventesimo», il suo primato di ecatombi e di stermini, operati con una mostruosa simbiosi di barbarie e razionalità scientifica. Sarebbe tuttavia ingiusto dimenticare o sottovalutare gli enormi progressi compiuti nel secolo, che ha visto non soltanto masse sempre più vaste di uomini raggiungere condizioni umane di vita, ma anche un continuo estendersi dei diritti di categorie emarginate o ignorate e una presa di coscienza sempre più vasta della dignità di tutti gli uomini, presente anche là dove sino a ieri non si sapeva o non si voleva riconoscerla, anche nelle forme di vita e di civiltà più diverse dai nostri modelli. E' delittuoso dimenticare le atrocità del secolo di Auschwitz, ma non è lecito scordare le atrocità commesse nei secoli passati senza che la coscienza collettiva se ne accorgesse e ne avesse rimorso.

Crederci fiduciosamente nel progresso, come i positivisti dell'Ottocento, è divenuto ridicolo, ma altrettanto ottuse sono l'idealizzazione nostalgica del passato e la magniloquente enfasi catastrofica. Le nebbie del futuro che incombe richiedono uno sguardo reso, nella sua inevitabile miopia, un po' meno miope dall'umiltà e dall'autoironia.

Queste ultime mettono in guardia dalla tentazione di abbandonarsi al pathos delle profezie e delle forme epocali che fanno presto a diventare comiche, come la famosa frase secondo la quale nel 1989 sarebbe finita la Storia, frase che già allora poteva trovar posto solo nello sciocchezzaio di Flaubert. L'Ottantanove, all'opposto, ha scongelato la Storia rimasta per decenni in frigorifero e questa si è scatenata, in un groviglio di emancipazione e regressione, spesso unite come le facce di una medaglia. Il principio di autodeterminazione, che afferma la libertà, scatena conflitti sanguinosi che conculcano la libertà altrui; un altro esempio del corto-circuito di progresso e regresso è costituito dall'incremento economico e dallo sviluppo della produzione che provocano una diminuzione dell'occupazione, accrescendo il numero di coloro che sono esclusi da un tenore accettabile di vita e creando quindi le premesse, ammonisce Dahrendorf, per gravissime tensioni e conflitti sociali.

La contraddizione più vistosa è quella che vede contemporaneamente processi di unificazione e aggregazione – tanto per fare un solo esempio – l'unità europea – e di atomizzazione particolaristica, come la rivendicazione di identità locali, che negano furiosamente il più ampio contesto statale, nazionale o culturale che le comprende.

Al livellamento generale, prodotto specialmente dai mezzi di comunicazione che propongono su scala planetaria gli stessi modelli, si contrappongono diversità sempre più selvagge; entrambi i processi minacciano un fondamento essenziale della civiltà europea, l'individualità in senso forte e classico, inconfondibile nella sua particolarità ma portatrice ed espressione, in essa, dell'universale.

Il millennio si annuncia con contraddizioni portate all'estremo.

La sconfitta dei totalitarismi politici, in molti anche se certo in tutti i paesi, non esclude la possibile vittoria di un totalitarismo soft e colloidale in gradi di promuovere – tramite miti, riti, formule di richiamo, rappresentazioni e figure simboliche - l'autoidentificazioni delle masse, facendo in modo – scrive Giorgio Negrelli negli *Anni allo sbando* - che «il popolo creda di volere ciò che i suoi governanti ritengono di volta in volta più opportuno».

Il totalitarismo non si affida più alle fallite ideologie forti, ma alle gelatinose ideologie deboli, promosse dal potere delle comunicazioni.

Una resistenza a questo totalitarismo consiste nella difesa della memoria storica, che rischia di essere cancellata e senza la quale non c'è alcun senso della pienezza e della complessità della vita.

Un'altra resistenza consiste nel rifiuto del falso realismo, che scambia la facciata della realtà per la realtà intera e, privo di ogni senso religioso dell'eterno, assolutizza il presente e non crede che esso possa cambiare, considerando ingenui utopisti coloro che ritengono di potere mutare il mondo.

Nell'estate dell'Ottantanove questi falsi realisti, così numerosi tra i politici, avrebbero deriso chi avesse detto che forse il muro di Berlino poteva cadere. Il millennio sembra concludersi con la fine del mito della Rivoluzione e anche di quei grandi progetti di cambiare il mondo che hanno caratterizzato, osserva Alberto Cavallari, il secolo scorso e gran parte del nostro.

Nel revisionismo storico sempre più diffuso, la Rivoluzione francese, sin a ieri considerata matrice della modernità e delle sue libertà, viene bollata quale madre dei totalitarismi e le sue violenze fanno sbiadire la memoria di quelle contro le quali essa è insorta; fanno dimenticare quella poesia di Victor Ugo in cui la testa tagliata di Luigi XVI rimprovera ai suoi padri, ai re di Francia del passato, di aver costruito – con le ingiustizie del domiio feudale – «la macchina orribile» che l'ha decapitata, ossia la ghigliottina, che si propone di estirpare la violenza con la violenza, commettendo delitti che nulla può giustificare, ma di cui non solo essa è responsabile. La caduta del comunismo sembra spesso trascinare con sé, in un discredito generalizzato, non solo il socialismo reale, ma anche le idee di democrazia e di progresso, l'utopia del riscatto sociale e civile; il fallimento della pretesa di porre fine una volta per tutte al male e all'ingiustizia della Storia coinvolge talora ogni concezione di solidarietà e di giustizia. Ma la fine del mito della Rivoluzione e del Grande progetto dovrebbe invece dare più forza concreta agli ideali di giustizia che quel mito aveva espresso con potenza, ma pervertito con la loro assolutizzazione e strumentalizzazione; dovrebbe dare più pazienza e tenacia nel perseguirli e dunque più probabilità di realizzarli, in quella misura relativa, imperfetta e perfettibile che è la misura umana.

La fine di quei miti può accrescere la forza di quegli ideali, proprio perché li libera dall'idolatria mitica e totalizzante che li ha irrigiditi; può far capire che le utopie rivoluzionarie sono un lievito, che da solo non basta a fare il pane, contrariamente a quanto hanno creduto molti ideologi, ma senza il quale non si fa un buon pane.

Il mondo non può essere redento una volta per tutte e ogni generazione deve spingere, come Sisifo, il suo masso, per evitare che esso le rotoli addosso schiacciandolo.

Questa consapevolezza è l'ingresso dell'umanità nella maturità spirituale, in quella maggiore età della Ragione che Kant aveva intravisto nell'illuminismo.

La fine e l'inizio di millennio hanno bisogno di utopia unita al disincanto. Il destino di ogni uomo, e della Storia stessa, assomiglia a quello di Mosè, che non raggiunge la Terra Promessa, ma non smise di camminare nella sua direzione.

Utopia significa non arrendersi alle cose così come sono e lottare per le cose così come dovrebbero essere; sapere che il mondo, come dice il verso di Brecht, ha bisogno di essere cambiato e riscattato.

Il risveglio religioso, che pure così spesso degenera nei fondamentalismi, ha la grande funzione di ridestare il senso dell'oltre, di ricordare che la Storia profana di ciò che accade s'interseca di continuo con la Storia sacra, col grido della vittime che chiedono un'altra storia e che, nel Giorno del Giudizio, presenteranno a Dio o allo Spirito del Mondo il libro dei conti e li chiameranno a rendere ragione del mattatoio universale.

Utopia significa non dimenticare quelle anonime vittime, i milioni di periti nei secoli in violenze indicibili e scomparsi nell'oblio, non registrati negli Annali della Storia

Universale. Il fiume della Storia trascina e sommerge le piccole storie individuali, l'onda dell'oblio le cancella dalla memoria del mondo; scrivere significa anche camminare lungo il fiume, risalire la corrente, ripescare esistenze naufragate, ritrovare relitti impigliati sulle rive e imbarcarli su una precaria arca di Noè di carta.

Questo tentativo di salvezza è utopico e l'arca forse affonderà. Ma l'utopia dà senso alla vita, perché esige, contro ogni verosimiglianza, che la vita abbia un senso; don Chisciotte è grande perché si ostina a credere, contro ogni evidenza, che la bacinella da barbiere sia l'elmo di Mambrino e che la rozza Aldonza sia l'incantevole Dulcinea. Ma don Chisciotte, da solo, sarebbe penoso e pericoloso, come lo è l'utopia quando violenta la realtà, credendo che la meta lontana sia già raggiunta, scambiando il sogno per la realtà e imponendolo con brutalità agli altri, come le utopie politiche totalitarie. Don Chisciotte ha bisogno di Sancho Panza, il quale vede che l'elmo di Mambrino è una bacinella e sente l'odore di stalla di Aldonza, ma capisce che il mondo non è completo né vero se non si cerca quell'elmo fatato e quella beltà luminosa.

Sancho segue il folle cavaliere – anzi quando questi rinsavisce, si sente smarrito e reclama l'esigenza delle avventure incantate. Ma Don Chisciotte, da solo, sarebbe forse più povero di lui, perché alle sue gesta cavalleresche verrebbero a mancare i colori, i sapori, i cibi, il sangue, il sudore e il piacere sensuale dell'esistenza, senza i quali l'idea eroica, che infonde ad essi significato, darebbe un'asfittica prigione.

Utopia e disincanto, anziché contrapporsi, devono sorreggersi e correggersi a vicenda. La fine delle utopie totalitarie è liberatoria solo se si accompagna alla consapevolezza che la redenzione, promessa e fallita da quelle utopie, dev'essere cercata con più pazienza e modestia, sapendo di non possedere alcuna ricetta definitiva, ma non irrisa. Troppi delusi da utopie totalitarie crollate, sovraccitati dal disincanto anziché esserne resi più maturi, alzano una voce supponente e stridula per dileggiare ideali di solidarietà e giustizia in cui avevano ciecamente creduto. L'enfasi con cui spesso si festeggia la caduta dello Stato sociale, anziché studiarne i vistosi difetti per correggerli, è un aspetto di quell'incapacità di unire utopia e disincanto. Era ridicolo, nel 1929 o negli anni Settanta, credere che il capitalismo fosse agonizzante ed è ridicolo credere che la forma attuale del suo trionfo sia l'assetto definitivo del mondo. Credere di aver vinto, di trovarsi con la vittoria in un rapporto incrollabile, può essere pericoloso: Manès Sperber diceva che chi si vanta e si bea della vittoria diventa facilmente un *cocu de la victoire*.

Ogni generazione e ogni individuo devono rifare, e non solo una volta, l'esplorazione traumatica ma salvifica dei primi cristiani che attendevano la parusia, il ritorno del Salvatore che era stato loro promesso, la venuta del Paraclito, lo Spirito della consolazione, fiduciosi - almeno molti di essi - che sarebbe venuto già durante la loro vita. La parusia non è arrivata e non dev'essere stato facile, per quei credenti delusi, resistere alla delusione e capire che non si trattava di una smentita, ma di una dilazione della salvezza e forse nemmeno di un rinvio, ma della rivelazione che la salvezza non arriva una volta per tutte ma è sempre in cammino, sino alla fine dei tempi - che forse non finiranno, almeno durante la breve presenza dell'uomo sulla terra.

Disincanto significa sapere che la parusia non ci sarà, che i nostri occhi non vedranno il Messia, che l'anno prossimo non saremo in Gerusalemme, che gli dèi sono in esilio. L'Occidente vive all'insegna di questo disincanto, che Max Weber ha ritratto in pagine mirabili e definitive, descrivendo la gabbia di ferro che ha imprigionato il mondo nelle maglie di una razionalizzazione inesorabile, che lo avvia e lo spinge su un binario obbligato. Ma la stessa pagina di Weber contraddice questa diagnosi col tono col

quale la enuncia, con la musica che la pervade quando parla dei valori indimostrabili ma irrinunciabili, del senso della vita, che la razionalizzazione rende irreperibile ma di cui essa non spegne l'insopprimibile esigenza, del demone che c'è nella vita di ognuno.

Chi crede che l'incanto sia facile, è facile preda del cinismo reattivo quando l'incanto rivela le sue crepe o non si mostra.

Nel disincanto, come in uno sguardo che ha visto troppe cose, c'è la malinconica consapevolezza che il peccato originale è stato commesso, che l'uomo non è innocente e che l'elmo di Mambrino è una bacinella. Ma c'è anche la consapevolezza che il mondo ogni tanto è incantevole come l'Eden, che gli uomini deboli e malvagi sono anche capaci di generosità e amore, che un corpo effimero e mortale può essere amato con passione e che l'elmo di Mambrino, pur introvabile, riverbera il suo bagliore sulle pentole arrugginite. Il disincanto è un ossimoro, una contraddizione che l'intelletto non può risolvere e che solo la poesia può esprimere e custodire, perché esso dice che l'incanto non c'è ma suggerisce, nel modo e nel tono in cui lo dice, che esso, nonostante tutto, c'è e può riapparire quando meno lo si attende. Una voce dice che la vita non ha senso, ma il suo timbro profondo è l'eco di quel senso.

E' stata l'ironia di Cervantes, che ha smascherato la fine e la goffagine della cavalleria, a dire la poesia e l'incanto della cavalleria.

Il disincanto, che corregge l'utopia, rafforza il suo elemento fondamentale, la speranza. Che cosa posso sperare?, si chiede Kant nella *Critica della ragion pura*. La speranza non nasce da una visione del mondo rassicurante e ottimista, bensì dalla lacerazione dell'esistenza vissuta e patita senza veli, che crea un'insopprimibile volontà di riscatto.

Il male radicale – la radicale insicurezza con cui si presenta il mondo – esige di essere scrutato sino in fondo, per essere affrontato con la speranza di superarlo. Charles Péguy considerava la speranza la virtù più grande, proprio perché l'inclinazione a disperare è così fondata, così forte, ed è così difficile, com'egli dice nel *Portico del Mistero della Seconda Virtù*, riconquistare la fantasia dell'infanzia, vedere come tutto avviene e nondimeno credere che domani andrà meglio.

La speranza è una conoscenza completa delle cose, osserva Gerardo Cunico; non solo di come esse appaiono e sono, ma anche di come devono diventare per essere conformi alla loro piena realtà non ancora dispiegata, alla legge del loro essere.

Essa s'identifica con lo spirito dell'utopia, come insegna Bloch, e significa che dietro ogni realtà vi sono altre potenzialità, che vanno liberate dalla prigione dell'esistente. La speranza si proietta nel futuro per riconciliare l'uomo con la storia ma anche con la natura, ossia con la pienezza delle proprie possibilità e delle proprie pulsioni. Questo spirito dell'utopia è custodito soprattutto nella civiltà ebraica, nell'indomita tensione dei suoi profeti.

Il disincanto è una forma ironica, malinconica e agguerrita della speranza; ne modera il pathos profetico e generosamente ottimista, che facilmente sottovaluta le paurose possibilità di regressione, di discontinuità, di tragica barbarie latenti nella storia. Forse non ci può essere un vero disincanto filosofico, ma solo uno poetico, perché soltanto la poesia può rappresentare le contraddizioni senza risolverle concettualmente, bensì componendole in un'unità superiore, elusiva e musicale.

Forse per questo il più grande libro del disincanto, *L'educazione sentimentale* di Flaubert – il libro di tutte le disillusioni, com'è stato definito – è anche, nella melodia del suo fluire malinconico e misterioso come quello del tempo, il libro dell'incanto e della seduzione di vivere.

Ogni mito rivive e rifugge solo quando si demistifica il suo *cliché* stereotipo, il suo fascino di cartone; i Mari del Sud diventano un paesaggio dell'anima nelle pagine di Melville o di Stevenson che ne smontano crudemente ogni preteso scenario di paradiso incorrotto. Solo criticando un mito se ne mette in evidenza quella fascinazione cui si resiste. Il vero sogno, scrive Nietzsche, è la capacità di sognare sapendo di sognare.

La storia letteraria occidentale degli ultimi due secoli è storia di utopia e disincanto, della loro inscindibile simbiosi. La letteratura si pone spesso nei confronti della storia come l'altra faccia della luna lasciata in ombra dal corso del mondo.

Questo senso di una grande mancanza nella vita e nella storia è l'esigenza di qualcosa di irriducibilmente altro, di un riscatto messianico e rivoluzionario, mancato o negato da ogni rivoluzione storica. L'individuo avverte una profonda ferita, che gli rende difficile realizzare pienamente la propria personalità in accordo con l'evoluzione sociale e gli fa sentire l'assenza della vita vera.

Il progresso collettivo mette ancora più in evidenza il disagio del singolo; pretendere di vivere è da megalomani, scrive Ibsen, indicando così come solo la consapevolezza di quanto sia arduo e temerario aspirare alla vita autentica può permettere di avvicinarsi ad essa.

Disincanto chiama anche disinganno, il barocco *desengano* che è, anch'esso, doloroso smascheramento dell'illusione che fa balenare una verità riluttante alla Storia. Un poeta di questo disincanto barocco e ultramoderno, il viennese Ferdinando Raimund, racconta, nella sua *La corona magica che reca sventura* – una commedia popolare del primo Ottocento – di una fata benevola la quale dona al protagonista Ewald, una fiaccola prodigiosa che ha il potere di trasfigurare la realtà: chi guarda il mondo alla sua luce vede dovunque splendore e poesia, anche là dove ci sono miseria e squallore. La fata Lucina, consegnando il regalo a Ewald, gli svela il trucco, lo avverte che la torcia gli mostrerà cose bellissime ma illusorie. La consapevolezza non distrugge tuttavia la seduzione delle cose illuminate da quella luce e la vita di Ewald, grazie a quel dono, diviene più ricca. Quella fiaccola non è falsa. Chi la usa senza sapere che essa abbellisce il mondo viene ingannato, perché non vede il dolore e l'abiezione e s'illude che l'esistenza sia armoniosa. Ma chi la rifiuta è altrettanto cieco ed ottuso, perché quel dono, che rischiarava il grigiore del presente, fa capire che la realtà non è soltanto piattezza e miseria. Dietro le cose così come sono c'è anche una promessa, l'esigenza di come dovrebbero essere; c'è la potenzialità di un'altra realtà, che preme per venire alla luce, come la farfalla nella crisalide.

Qualche anno dopo, forse Raimund si dimenticò di quel dono fatato che aveva inventato, quando decise di tirarsi un colpo di pistola. Ma i relitti di quella grande e naufragata arca di Noè che è stata la Cacanìa, l'impero asburgico, brillano come legni che il diluvio ha reso fradici e fosforescenti, illuminati da quell'ironico gioco del disincanto che è un'elusiva saggezza, un'arte di aggirare lo scacco e difendere l'incanto. Come i figli della vecchia Austria, anche noi viviamo su un conto estinto, sperando che la crescente irrealtà del mondo e dei pezzi di carta con cui lo si compra - o misure che non riusciamo a capire ma alle quali ci affidiamo fiduciosi, come la progettata eliminazione fisica del denaro – finiscano per cancellare la differenza fra gli zeri in attivo e quelli in passivo. «E pure la vita è una cosa bella. Non è vero?», dice il passeggero leopardiano, che pensa il contrario. «Cotesto si sa», risponde il venditore di almanacchi.

(1996)

in Caludio Magris, *Utopia e disincanto. Saggi 1974-1998*, Garzanti, 1999, pp. 7-16.