

1. L'utopia e lo statuto antropologico dello spazio edificato*

Nome proprio inventato da Tommaso Moro e da lui lanciato nel 1516 nell'universo della carta stampata, "Utopia" conobbe una fama immediata e straordinaria. Prima della fine del XVI secolo, il nome proprio era diventato comune e designava, in particolare, un genere letterario per cui il libro di Moro fungeva da paradigma.

Da quasi mezzo millennio la parola ha intrapreso una carriera singolare, nel corso della quale, a colpi di associazioni e analogie approssimative, i suoi contorni si sono sfuocati a vantaggio di connotazioni sociali, futuriste e oniriche più o meno vaghe. L'uso della parola "Utopia" è stato anche esteso alla caratterizzazione di categorie riflessive estranee a Moro: Karl Mannheim ha avuto almeno il merito di definire con precisione la posizione che gli faceva opporre questo termine a "ideologia", mentre, a partire dalla stessa accezione, un politologo americano non aveva paura di affermare che "un'utopia è un obiettivo realizzabile" e che gli scritti di Tommaso Moro non rivelano "nessuna fede politica, nessuna utopia".

* Titolo originale: *L'Utopie et le statut anthropologique de l'espace édifié*, tradotto e pubblicato in inglese in: *Exit Utopia. Architectural provocations 1956-1976* sotto la dir. di Martin van Shaik e Otakar Máèel, IHAAU-TU, Prestel, Delft/Monaco - Berlin - London - New York 2005. Quest'articolo sviluppa quello pubblicato in *Utopie, la quete de la société idéale en Occident*, Bibliothèque Nazionale de France / Fayard, Paris 2000.

Queste derive semantiche, tuttavia, e la vita aleatoria delle lingue non bastano a spiegare né la vitalità del termine “utopia”, né la fioritura periodica della letteratura utopica durante centinaia di fasi cruciali della storia occidentale come al passaggio dal XVIII al XIX secolo o alla metà del XIX, né il ritorno di interesse che la nozione di utopia suscitò nel 2000, anno in cui la mostra della Bibliothèque Nationale de France non fu che uno stimolo, tra molti altri, a celebrarla. Partendo dal fondamentale testo di Moro e facendo emergere la struttura perenne del genere letterario che inaugura, mostrerò come l’utopia ci riguardi oggi più che mai, in particolare per il ruolo che essa accorda allo spazio e per la logica che le sottende: due dimensioni indissociabili, che tenterò di situare nell’ambito di un’antropologia generale. Quando Moro, nella sua corrispondenza, parla del suo libro, lo designa “la mia Utopia”, e nel corso delle edizioni e traduzioni successive, del lungo titolo iniziale¹ non sopravvive altro che il nome dell’isola. Questo nome, derivato dal greco “topos”, è determinato dal prefisso *U*, simultaneamente inteso da Moro come contrazione della negazione *ou* (*non* luogo) e del qualificativo *eu* (*buon* luogo).² Fin dall’esordio quindi, lo spazio è designato come soggetto del libro, ma in forma antinomica. E questo titolo abbreviato diventa un emblema poiché, come vedremo, il contesto edificato in quanto dispositivo spaziale, e l’antinomia in quanto dispositivo logico, fondano la dinamica del testo di Moro.

Moro e lo spazio edificato

Innanzitutto richiamerò alla memoria schematicamente la forma e la tematica dell’*Utopia*.

Nel corso di un’esposizione circostanziata, Moro racconta di quando fu ambasciatore nelle Fiandre, del suo incontro

¹ “*Libellus vere aureus nec minus salutaris quam festivus de optimo rei publicae statu deque nova insula Utopia.*”

² Questa penetrante doppia lettura è autorizzata dalla pronuncia inglese della vocale “u” (“yu:” nella simbologia fonetica standard), che si adatta ad entrambi i dittonghi greci menzionati (*N.d.R.*).

con un viaggiatore sconosciuto, Raffaele Itlodeo, e della lunga discussione sulla politica e la società inglese con quest'ultimo, in compagnia dell'umanista Pietro Gilles. È all'interno di questo racconto, presentato come veritiero e sostenuto da un arsenale di artifici formali e semantici, che la descrizione dell'isola di Utopia si integra con la società ideale che la abita.

Ma questo modello di società ideale, nel modo in cui l'ha scoperta e descritta Raffaele, non sorge dal nulla; da un lato, essa non trae origine da un'immaginazione arbitraria e sconclusionata, ma si trova costruita punto per punto a partire dalla critica radicale e senza concessioni mossa ad una società reale, quella dell'Inghilterra dell'epoca, stigmatizzata nella prima parte della discussione e di cui essa rappresenta l'antitesi; dall'altro lato, il funzionamento delle sue istituzioni ha come condizione preliminare l'attuazione di uno spazio costruito ideale. In altri termini, la società esistente criticata, la "società-modello" e lo "spazio-modello" sono i tre termini indipendenti costitutivi dell'utopia. Se la critica riguarda la concezione sociale di Utopia, il suo spazio costruito è il mezzo necessario alla sua realizzazione e alla trasformazione di una cattiva società in una buona. Il modello spaziale (di cui si scoprirà all'incirca a metà della descrizione dell'isola che è stato concepito da un certo Utopus) è presentato al lettore fin dall'inizio, *prima* delle istituzioni che è servito ad instaurare e poi a rendere perenni. Raffaele descrive "nell'ordine, il terreno, i fiumi, le città, gli abitanti, le tradizioni, i costumi, le leggi".³

Il posto di primo piano occupato da questo dispositivo spaziale dà la misura del ruolo che gli accorda Moro nel funzionamento delle società umane. Certo, già Platone, nelle *Leggi* e nel *Crizia* aveva dato allo spazio costruito un ruolo stabilizzatore del *pharmakon*⁴ al tempo della fondazione

³ Le mie citazioni rimandano all'edizione inglese di *Utopia* a cura di Edward Sturtz, New Haven - London, Yale University Press, 1964.

⁴ Cfr. Jacques Derrida, "La pharmacie de Platon", in: *La Dissémination*, Le Seuil, Paris 1972 [trad. it. *La farmacia di Platone*, Jaca Book, Milano 1985] e la mia analisi dell'utopia in *La Règle et le modèle*, Le Seuil, Paris 1980, edizione aggiornata 1996, pp. 171-213 [trad. it. *La regola e il modello. Sulla teoria dell'architettura e dell'urbanistica*, Officina, Roma 1986].

di colonie e delle nuove società. Ma in ragione della sua natura decaduta in rapporto alla verità ontologica del mondo delle idee, questa organizzazione spaziale non era stata evocata se non come mezzo complementare e coadiuvante, *dopo* le istituzioni di cui andava a costituire la base. Moro, al contrario e per la prima volta nella storia della cultura, proclama l'efficacia e il valore reale di un modello di spazio costruito, quello delle città di Utopia, che diventa il cardine del suo saggio.

Tuttavia lo statuto di questo spazio è meno semplice di come appare. Agli occhi del viaggiatore, la sua uniformità e la sua standardizzazione contrastano immediatamente con la particolarità e la diversità dello spazio naturale dell'isola, la cui forma originale, il perimetro costiero frastagliato e roccioso, il rilievo accidentato permettono al lettore di scoprirla come un doppio dell'Inghilterra. Le città di Utopia, equidistanti a 24 miglia, sono identiche nella planimetria e nella superficie ridotta così come nelle configurazioni standardizzate delle loro strade, mercati, templi e case. "Chi conosce una sola città le conosce tutte".⁵ Questo dispositivo urbano non presenta alcun tratto straordinario o fantastico. Razionalizzato e geometrizzato, ha per compito di assicurare l'eguaglianza di tutti, di costringere ciascuno ad occupare il proprio posto e svolgere il proprio ruolo in seno alla comunità, assicurando e ricordando in permanenza a vista il funzionamento delle istituzioni (familiare, economica, religiosa) che fondano il legame sociale.

A prima vista, non esiste relazione tra la geografia fisica di Utopia e il quadro costruito che hanno edificato i suoi abitanti sotto la direzione di Utopus. Lo spazio edificato si sovrappone a quello naturale, di cui nega le differenze e sulla superficie del quale estende il suo dispositivo isotropico: griglia in cui si può vedere come una prefigurazione delle reti tecniche che oggi ricoprono il territorio a dispetto delle particolarità locali, naturali, culturali. Vedremo più avanti cosa si debba pensare di questo avvicinamento.

Nel frattempo, leggendo più da vicino la descrizione di Raffaele, si nota che in alcune occasioni surrettizie una passerella, appena suggerita e subito occultata, sembra

contraddire l'assoluta autonomia dei due spazi: la pianta di Amauroto, la capitale, non è un quadrato perfetto ma "quasi"; la cinta delle sue mura non è continua, a causa della sua posizione geografica, alcune sistemazioni idrauliche sofisticate sono state rese necessarie dalla conformazione del terreno....

Moro e il tempo

Il ruolo attribuito da Moro allo spazio costruito si ripercuote direttamente sullo statuto del tempo nella sua Utopia. Infatti la perfezione del modello di spazio elimina la durata a beneficio di una quasi-eternità. Il dispositivo spaziale non assicura soltanto la riproduzione del funzionamento istituzionale: consacra la consapevolezza permanente di sé della società utopica, grazie ad una struttura panottica che le si impone ovunque, a partire dalla tavola dei sifogranti fino all'interno del tempio, passando per la rete delle vie. Manutenzione e riparazioni incessanti garantiscono inoltre la permanenza della tipologia spaziale e la sottraggono ad ogni trasformazione.

Ma questa non-storia, l'istantaneità diffusa di questa società bloccata non è originaria. È il risultato di una trasformazione radicale che non ha potuto compiersi se non nella durata e nel tempo della storia. Il *deus ex machina* a cui deve essere attribuita è, e gli archivi di Utopia lo testimoniano, l'eroe, politico e costruttore, che dà il suo nome all'Isola, Utopus. È lui che, al termine di un progetto inedito e di un gigantesco lavoro, separò il territorio dell'isola dal continente di cui faceva parte e realizzò la pianta modello di Utopia.

Il tempo creatore di Utopus non può essere dissociato dal progresso tecnico, un altro grande assente dall'isola scoperta e descritta da Itlodeo. Come l'invenzione della bussola e la messa a punto della caravella hanno permesso a Raffaele di attraversare gli oceani e di scoprire un mondo e una società sconosciuti, come l'invenzione della stampa gli ha dato la possibilità di rivelare la sua scoperta al mondo conosciuto, allo stesso modo è la padronanza della tecnica che ha permesso a Utopus di creare un'isola artificiale e di effettuarvi lavori idraulici complessi.

Vediamo che lo spazio e il tempo si dispiegano, nel testo di Moro, secondo modalità omologhe e solidali. Ai due spazi sovrapposti, autonomi e senza connessione, corrispondono due relazioni antinomiche con il tempo: da una parte l'immersione in una temporalità mondana e storica, dall'altra l'uscita fuori dal tempo, non avendo il tempo storico nel quale Utopus compie la sua opera più rapporto con l'eternità utopica di quanto non ne abbia lo spazio naturale di Utopia con il suo dispositivo urbano isotropico.

Inoltre, così come si scopre nell'isola qualche segno di costruzioni non standardizzate, vi si ritrova anche la traccia aleatoria e inconfessata di un tempo organico e di una storia: forte del suo piano, della sua griglia isotropica, Utopus ha lasciato ai suoi successori la cura, per lui non essenziale, di ornare città e case; e rimane il ricordo delle capanne che precedettero le confortevoli dimore attuali.

L'utopia come forma mitica

L'analisi che precede avrà confermato il ruolo fondatore che Moro assegnava allo spazio costruito nell'istituzionalizzazione delle società umane. Dai tempi dell'antichità, alcuni racconti eziologici - di cui Vitruvio riprende la tradizione da Ovidio e Lucrezio - avevano fatto risalire l'origine dell'architettura e del mondo costruito a quella della società, fino a che Alberti inverte in modo magistrale la loro relazione e fa dell'edificazione l'origine e la causa dello stato di società.⁶ Quanto a Moro, è meno coinvolto dall'eziologia dello spazio costruito che dal suo potere correttivo o ortopedico. Però, a differenza di Platone (nella misura in cui possono essere comparati), Moro non concepisce questo potere come restauratore di un ordine sociale antico e perduto, ma come instauratore di un ordine nuovo mai realizzatosi.

Al tempo stesso ci è sembrato che il tema del modello spaziale sia inscritto in un testo segnato a margine dall'antinomia che il suo titolo esibisce. Nel corso delle pagine, attraverso l'opposizione delle sue due parti (che le dimen-

⁶ Leon Battista Alberti, *De re aedificatoria*, Firenze, Nicolò di Lorenzo Alenano, 1485, ed. e trad. it. G. Orlandi, Milano, Il Polifilo, 1966, Prologo, p. 9.

sioni di quest'articolo mi impediscono di analizzare) come all'interno di ciascuna di esse, Moro pone e sgrana antinomie: vita nel tempo e fuori dal tempo, libertà individuale e obbedienza alla norma, innovazione e tradizione, inaugurazione e replica. Queste antinomie, Moro non tenta di superarle attraverso la ricerca di termini intermedi: eppure le risolve, ma grazie all'intervento dell'eroe Utopus e del suo piano quasi magico che instaura un cambiamento radicale e, contemporaneamente, ne blocca in modo radicale il divenire. Il testo dell'Utopia agisce nello stesso modo e adempie alla stessa funzione del mito, così come è stato definito da Claude Lévi-Strauss:⁷ un modo di risolvere simbolicamente antinomie, contraddizioni o situazioni conflittuali impensabili o ingestibili, includendoli nella struttura animata di un racconto. In questo caso tale struttura si impone nella grande messinscena dove prende posto la descrizione di Utopia di Raffaele; ma, come si è visto, essa pervade anche completamente questa descrizione.⁸

Non si tratta, tuttavia, di un vero mito, poiché a differenza di questo, che è trasmesso dalla parola viva in forma di racconto anonimo, l'utopia si iscrive nella forma materiale di un libro, assunto in prima persona da Moro, che lo firma con il proprio nome. Forma mitizzante quindi e che, contraddizione supplementare, rifiuta di dire il suo nome. Per capire perché e in che modo Moro sia arrivato a elaborare questo *analogon* del mito, bisogna ricollocare la sua impresa nel contesto destabilizzato e destabilizzante dell'epoca: la società medioevale europea e le sue istituzioni sono, da ogni parte, messe in questione dal nuovo ruolo attribuito al mondo naturale, dalla nascita delle scienze fisiche, dalla scoperta della relatività delle culture, dall'estensione della libertà individuale, nello stesso momento in cui si elaborano, in particolare con l'aiuto di strumenti in presa diretta sullo spazio naturale, un potere e un'efficacia tecnica fino ad allora inimmaginabili.

Il piano di Utopus permette a Moro di giocare simultanea-

⁷ Cfr. Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, T. 1 e 2, Plon, Paris 1958 e 1973, e anche *Le Cru et le cuit*, Plon, Paris 1964 [trad. it. *Antropologia strutturale*, Il Saggiatore, Milano 1975; *Il crudo e il cotto*, Il Saggiatore, Milano 1980].

⁸ *La Règle et le modèle*, op. cit., cap. 11, p. 192 sg..

mente sui due scenari del futuro e del passato, di riconoscere l'avvento di un mondo nuovo vissuto all'epoca nella doppia modalità di fascino esercitato e scandalo, e di preservare la solidarietà sociale e la riproduzione istituzionale della tradizione. Attraverso la mediazione del suo piano, Utopus incarna la libertà e le possibilità tecniche del mondo moderno in divenire e sospende l'imprevedibilità di questo divenire. Ma, nonostante sia assunta dal soggetto Tommaso Moro, la soluzione di Utopus resta simbolica, relegata nel linguaggio mitico. Tutt'al più si possono interpretare le anomalie surrettizie constatate prima nella descrizione dello spazio-modello e dell'eternità di Utopia come altrettanti atti mancati: esse simboleggerebbero il desiderio sfuggente e represso di un passaggio all'atto che avrebbe permesso la realizzazione di una articolazione effettiva tra il mondo concreto e il mondo modellizzato, tra il tempo della tradizione e il tempo dell'innovazione, tra la libertà individuale e la legge. La natura libresca dell'Utopia di Moro e delle sue proporzioni le priva quindi di ogni valore e di ogni efficacia politica e sociale? Tale era la posizione di Louis Marin.⁹ E, prima di lui, G.K. Chesterton andava più lontano affermando che se "Moro fu il fondatore di tutte le utopie, si servì comunque dell'utopia per ciò che essa è: un terreno di gioco", anche perché "la sua utopia era uno scherzo".¹⁰ Opterei, all'inverso, per il senso fondamentalmente serio di *Utopia* in particolare e dell'utopia in generale. La sua vocazione a rintracciare, mettere in evidenza ed enunciare problemi insolubili o informulabili che nascono in seno alle società, non fa forse dell'utopia una sorta di preliminare riflessivo ad ogni impegno politico? Prima di analizzare a fondo lo statuto che essa riserva allo spazio è inoltre possibile pensare che, nel caso preciso di *Utopia*, il dispositivo spaziale concepito da Utopus occupi il posto di un referente perduto. In altre parole, lungi dall'essere strumento di un "potere" manipolatore e poliziesco, come suggeriva Michel Foucault, attribuendosi simbolicamente il potere trascendente della legge questo dispositivo ne designa e ne denuncia la cancellazione.

⁹ Louis Marin, *Utopiques, jeux d'espace*, Paris, Ed. de Minuit, 1973.

¹⁰ Citato da Ernest E. Reynolds nella sua edizione della *Vita Thomae Mori* di Thomas Stapleton, Fordham University Press, Fordham (N.Y.) 1965 (N.d.R.).

Fecondità e mutamenti dell'utopia

Nello stesso modo in cui, di generazione in generazione, di enunciazione individuale e singolare in nuova enunciazione, il mito viene ripreso, trasformato e a volte mutilato dalla parola viva, allo stesso modo il genere testuale "mitizzante" creato da Moro è stato ripreso, trasformato e spesso alterato o falsificato dalle generazioni successive di autori ai quali la storia delle società occidentali poneva interrogativi e metteva davanti situazioni contraddittorie anche scandalose e, in apparenza, insolubili.

Così, vere utopie, che presentavano al contempo la forma a strati e i tre termini strutturali (società critica (1), spazio-modello (2) e società-modello (3)) del paradigma di Moro, hanno continuato ad essere descritte nel corso del tempo. E non è sorprendente che esse siano fiorite soprattutto nel contesto delle due rivoluzioni culturali che hanno dato alla civiltà occidentale la sua identità moderna. Notiamo infatti che le utopie si moltiplicano in un primo tempo sulla scia di Moro, nel periodo del Rinascimento, e poi a partire dalla Rivoluzione industriale, nel XVIII secolo.

Tuttavia, nel corso del XIX secolo, la nuova miseria delle città, l'alterazione progressiva dell'ambiente ancestrale, il progresso tecnico insieme all'ideale di efficacia ed economicismo promosso dal progetto industriale portano gli utopisti verso un' ipertrofia del modello spaziale. Così tanto e così bene che, per la prima volta, il progetto utopico passa all'atto, si emancipa dal testo e costruisce il suo modello spaziale nella realtà. La "New Harmony" di Owen, come il "Falansterio" di Fourier sono destinati a essere effettivamente costruiti e riprodotti identicamente. Ma il testo portatore del progetto perde in un colpo solo il suo statuto di finzione e la ricchezza delle sue antinomie. L'ironia della sorte fa sì che, quando Marx condanna in nome del realismo rivoluzionario i socialisti utopici che pretendono di costruire il modello spaziale della nuova società, è lui che resta fedele alla logica dell'utopia, come ha ben dimostrato Raymond Williams.¹¹

¹¹ R. Williams, *The country and the city*, Chatto and Windus, London 1973.

Facendo un'importante eccezione, e cioè le *News from Nowhere* (1891) di William Morris,¹² la fine del XIX secolo e la prima metà del XX assistono al deperimento dell'utopia, intesa *stricto sensu*. Le sue spoglie vengono inglobate da due forme letterarie nuove, l'una e l'altra focalizzate sul tessuto costruito e sul suo rapporto con la tecnica: la teoria dell'urbanistica e il racconto di fantascienza. Tra le teorie dell'urbanistica, la *Garden City* di Ebenezer Howard è praticamente la sola a conservare, sebbene in una versione povera e ridotta, la portata societaria dell'utopia di cui essa conserva la critica e l'elaborazione di un modello spaziale. In seguito, la teoria progressista dell'urbanistica si concentra sull'elaborazione di spazi-modello che, costruiti per essere abitati, servono in modo totalitario a imporre l'ordine della tecnica. La complessità del progetto etico e politico è sostituita dalla monosemia di un funzionalismo sociale accompagnato da una teoria dei bisogni umani elementari. Le opere di Le Corbusier danno la misura di questa riduzione, pur tradendo, in alcuni tratti formali (specialmente l'uso dell'indicativo presente descrittivo) una filiazione utopica eterodossa.¹³

Quanto al racconto di fantascienza, che continua ad assumere, come indica il suo nome, uno statuto libresco, slegato dal processo assiologico dell'utopia, si apre senza restrizioni ad un immaginario della tecnica da cui nascono, in particolare, i due generi specifici della tecnopia e della distopia. Dalla prima hanno origine le proposte stabilite, sotto le sembianze della futurologia, da alcuni esperti, architetti o ingegneri, affascinati dalle possibilità di innovazione formale offerte dalla tecnica. Della seconda fanno parte le proiezioni, ferocemente critiche, di società condizionate nel modo peggiore dall'avanzata della tecnica, le quali ci sono state fornite, senza controparte positiva, da pensatori e artisti come Fritz Lang, Aldous Huxley, Ray Bradbury.

Analizzando questa evoluzione della tradizione utopica e delle sue derive, si percepisce meglio la singolarità dell'utopia autentica scritta da William Morris, il discepolo

¹² W. Morris, *Notizie da nessun luogo, o Un'epoca di quiete: ovvero alcuni capitoli di un romanzo utopistico*, Garzanti, Milano 1984 [N.d.T.].

¹³ Cfr. F. Choay, *La Règle et le modèle*, pp. 323-326.

marxiano di John Ruskin. Tutti gli ingredienti dell'utopia coesistono in questo testo: la cornice formale del narrare; le antinomie da risolvere, riassumibili nell'opposizione tra la meccanicizzazione delle pratiche sociali che implica lo sviluppo storico della tecnica e l'organicismo che un progetto antropogenetico esige; la descrizione della società-modello e quella dello spazio-modello necessario al funzionamento delle sue istituzioni. Eppure il modello spaziale concepito da Morris è l'antitesi dell'insediamento standardizzato di Moro. Di fatto la capitale di *Nowhere*, con i suoi edifici articolati tra loro e nel loro contesto naturale in modo da accogliere tutte le differenze e bandire ogni standardizzazione, sembra il duplicato dell'antica Londra, quella precedente la rivoluzione industriale. Questa anomalia è stata interpretata, il più delle volte, come un marchio di passatismo, o, nel migliore dei casi, come la prefigurazione delle teorie dell'urbanistica opposte al funzionalismo riduttivo del movimento dei CIAM, che ho chiamato culturaliste.¹⁴ Si trattava in questo caso di denotare il significato di una differenza alla quale la distanza del XXI secolo conferisce la sua portata piena. Tornerò su questo tema più avanti.

La fine del XX secolo e la scomparsa dell'utopia

La terza rivoluzione culturale delle società occidentali, ovvero l'entrata nell'era della rivoluzione elettro-telematica le cui innovazioni tecnologiche, a partire dalla fine degli anni '50, hanno sconvolto l'insieme delle pratiche e dei comportamenti sociali, stava, a sua volta, per suscitare un ritorno di vitalità dell'utopia?

La seconda metà del XX secolo sembra, al contrario, aver consacrato la morte dell'utopia in quanto genere testuale: una morte da mettere senza dubbio in rapporto con l'indebolimento del pensiero politico e l'impoverimento della nozione di Stato nelle società industriali avanzate, dove l'economia di mercato e le sue razionalizzazioni hanno

¹⁴ Cfr. F. Choay, *L'urbanisme, utopies et réalités*, Le Seuil, Paris 1965, pp. 41sg. e 259-293 (trad. it. *La città. Utopie e realtà*, 2 voll., Einaudi, Torino 1973, pp. 35 e 257-297).

investito e conquistato il posto di una fondazione riflessiva, ridotta alle illusioni del sociologismo. I due ultimi decenni del secolo hanno anche visto sparire le tecnopie, queste false utopie ancora in auge tra il 1950 e il 1970. Testi e immagini come quelli di Nicolas Schöffer, Yona Friedman, Ianis Xenakis... sono oggi bollati come appartenenti all'arcaismo senza aver agito sul processo di urbanizzazione. Da allora, se è vero che la tecnica regna, senza riserve e contestazioni, la sua avanzata esperisce un'accelerazione che lascia senza fiato specialisti e utilizzatori, e con cui nessuna anticipazione può pretendere di mettersi in concorrenza.

Tuttavia, la nuova influenza esercitata dalla tecnica tanto sull'ambiente naturale quanto su quello umano è stata, nei movimenti del 1968, il tema di una letteratura che rivendicava alta e forte la sua filiazione dall'utopia; si tratta di testi che offrono una dimensione sociale militante e nei quali il tessuto costruito rappresenta la posta in gioco essenziale. Provenivano in particolare dall'Internazionale Situazionista (che aveva preoccupazioni sociali spiccate) e dal gruppo inglese Archigram e dai suoi simpatizzanti (che avevano più marcate preoccupazioni spaziali). Il titolo di un lungo articolo del 1969 apparso sul settimanale *New Society* e firmato da Reyner Banham, Paul Barker, Peter Hall e Cedric Price dà l'idea del tono preso dalla battaglia condotta da questi ultimi: "*Non-plan: An Experiment in Freedom*".¹⁵

Per gli autori, il "*plan*" che Utopus propose, e che gli urbanisti continuano a intendere in quel modo, è ormai obsoleto; non può promettere agli uomini se non una cornice inadatta ai loro bisogni, alle loro attività e ai loro desideri, resa sempre più anacronistica dalla rapidità dei cambiamenti socioculturali e dalle libertà straordinarie promosse dalla "rivoluzione cibernetica".¹⁶ In queste condizioni, il vero problema posto agli urbanisti è di mettere ciascuno nella condizione di decidere l'insediamento che consacrerà al meglio le sue libertà e la sua libertà in seno al cambiamento e alla mobilità generalizzati.

Che quell'articolo e altri della stessa tempra abbiano potu-

¹⁵ *New Society*, 20 marzo 1969.

¹⁶ "The cybernetic revolution makes our traditional planning technologically and intellectually obsolete... The word planning itself should be scrapped."

to essere letti come utopistici si spiega abbastanza bene con il loro stile sovversivo, la loro critica senza concessioni alla società industriale avanzata, la loro opposizione virulenta ad una disciplina il cui sapere pretenziosamente scientifico era allora incontestato, l'urbanistica. Si tratta qui, invece, di vere e proprie anti-utopie. Infatti l'articolo di *New Society* rifiuta ogni vocazione instauratrice dello spazio edificato: lungi dall'essere al servizio di una trasformazione duratura della società come soggetto, diviene lo strumento che serve a promuovere la libertà del soggetto individuale. Le antinomie che fondano la dinamica utopista non trovano spazio nell'articolo di *New Society* e in scritti simili.

Il "Non-plan" accoglie senza riserve né stati d'animo, nella sua complessità conflittuale, il mondo reale, naturale e culturale, al quale l'Utopia di Moro non era collegata se non attraverso il legame della critica. La descrizione della società preconizzata e attesa dagli autori del "Non-plan" è diventata quella della società attuale, che essi seppero presagire e anticipare sotto le apparenze di un quadro di vita immutato. Gli autori del "Non-plan" come quelli dell'"Instant-city" del gruppo Archigram avallavano una situazione senza precedenti: l'avvento di uno spazio tecnico che tende a giocare ormai un ruolo egemonico nell'organizzazione del nostro pianeta. Da Moro a Morris, il dualismo consustanziale all'*Utopia* si è immancabilmente tradotto in particolare nell'opposizione di due tipi di assetto costruito. Nel caso di *Utopia*, lo spazio "modello" era volto a correggere uno spazio tradizionale locale così significativo all'epoca che Moro si attarda appena ad evocarlo. In Morris al contrario, lo spazio tradizionale rivalorizzato era chiamato a giocare il ruolo di *pharmakon* di fronte allo spazio tecnico promosso dalla società industriale. Ma, qualunque sia stata la loro posizione polemica e la loro situazione storica, tutti gli autori di vere Utopie attribuivano ad una modalità di organizzazione spaziale una funzione antropogenetica, e questa modalità era parte integrante di una relazione duale.

La scomparsa dell'utopia alla fine del XX secolo si spiega con la cancellazione di questo dualismo a vantaggio di uno spazio unico. Essa invita anche a interrogarsi sulla natura di questo spazio unico e sulle implicazioni della sua diffusione mondiale.

La questione dello spazio edificato nell'epoca della globalizzazione

A partire dagli anni '60, le grandi reti standardizzate di infrastrutture tecniche (trasmissione di fluidi e di energie, trasporti rapidi di persone e cose, telecomunicazioni..., diffuse da tutte le forme di assistenza elettronica) hanno trasformato la nostra relazione ancestrale con lo spazio naturale come con lo spazio antropizzato, tessendo attraverso le regioni, i territori e i continenti, una maglia isotropica su scala planetaria. Ormai, il progetto umano dell'insediamento spaziale non è più costretto ad inserirsi, integrarsi e collocarsi in un contesto locale, naturale o culturale. Gli basta connettersi al sistema delle reti. Alla tradizionale logica di articolazione si sostituisce una logica di connessione che permette ad ogni insediamento umano, singolare o collettivo, di collocarsi a proprio piacimento sul pianeta, mentre gli edifici individuali sfuggono alla regolazione di un'architettura in via di estinzione malgrado il permanere della sua designazione, e acquisiscono lo status di oggetti tecnici autonomi.

Come ho indicato all'inizio della mia analisi, si può essere tentati di avvicinare lo spazio mondiale attuale allo spazio-modello di Moro, di cui il primo sarebbe il semplice perfezionamento. In un certo modo lo spazio reticolare che, oggi, mette in collegamento tutti i punti e tutte le popolazioni del globo, rappresenta bene la realizzazione e il compimento del processo tecnico iniziato all'epoca di Moro e a cui ricorre Utopus. E una normalizzazione attraverso la tecnicizzazione e la strumentalizzazione dello spazio costituisce effettivamente un minimo denominatore comune alle due situazioni. Ma la loro parentela si esaurisce qui. Ogni altra somiglianza è un'illusione.

Qual è, in fondo, l'obiettivo di Utopus quando concepisce il suo piano? Disporre di uno strumento spaziale che gli permetta di sottomettere una comunità sociale all'autorità di un progetto istituzionale trascendente. La potenza condizionante del modello spaziale è al servizio della legge. Nel caso della società globale o mondiale, cosa ci si aspetta dalle reti? L'affrancamento da un insieme di costrizioni spazio-temporali a vantaggio di una libertà individuale non

ancora sperimentata: affrancamento da tutte le determinazioni locali imposte dalla geografia fisica, dal manto vegetale, dalle sedimentazioni della storia urbana e rurale. Inimmaginabile al tempo di Moro, e ancora soltanto qualche decennio fa, il potere delle reti ci trasporta in un'utopia nel senso negativo di *non-luogo* (ou-topos): attraverso la mediazione delle sue protesi, ci libera dal locale. Da un lato, la normalizzazione o il condizionamento degli umani si compie nell'immanenza e non al servizio di un fine trascendente. L'efficacia protesica delle reti con le libertà ineguagliabili che essa procura agli individui ha come controparte la globalizzazione di questi ultimi, ovvero la loro integrazione nella civilizzazione egemonica dell'urbano, o ancora l'oblio, anch'esso senza precedenti, delle loro differenze e delle loro identità societarie.

Dall'altro lato, il processo in corso di delocalizzazione delle società umane è solidale, grazie alla panoplia delle reti telematiche, con una dematerializzazione del legame sociale, che Melvin Webber fu tra i primi ad annunciare:¹⁷ pegno ai suoi occhi di un progresso che si riassume nell'ubiquità delle appartenenze comunitarie multiple e illimitate. E tale è il tema ripreso dai seguaci del *cyberspace*, al quale essi concedono il potere di stabilire tra tutti i membri della società mondiale una relazione diretta e immediata, fonte viva di una autentica democrazia virtuale. Si tratterebbe allora di una relazione comparabile alla conoscenza intuitiva gli uni degli altri, consegnata agli Utopiani dal loro sistema panottico? O ancora al legame affettivo che unisce gli abitanti delle piccole comunità sociali, sprovviste di ogni costruzione, immaginati da Fénelon e Rousseau?

Rispondere affermativamente sarebbe dimenticare che gli Utopiani sono concretamente impegnati nella presenza concreta di una vita comunitaria; sarebbe dimenticare che, nella immaginaria Bétique del *Telemaco* di Fénelon come nella comunità di Clarens della *Nouvelle Héloïse*, l'assenza di costruzioni ha per oggetto la soppressione radicale di tutti gli schermi suscettibili di interporli tra le persone.

¹⁷ M.M. Webber, "The urban place and the non place urban realm", in *Explorations in Urban Structure*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1964.

Non soltanto i cybernauti non sono legati tra loro da altra comunità se non da quella, immanente, dei loro interessi personali, ma sotto le apparenze del contatto immediato “in tempo reale” la loro relazione si riduce ad un rapporto strumentale, quasi disincarnato e mediatizzato attraverso il filtro della protesi, mentre la loro immediatezza (che è un’istantaneità) elimina quella sostanza del tempo che è la durata. Questa constatazione porta ad interrogarsi sullo statuto dell’organizzazione del territorio (paesaggistico, agricolo, rurale, urbano) locale, ovvero contestualizzato. Il suo realizzarsi non dovrebbe essere attribuito ad una competenza antropologica? Un universale culturale la cui attualizzazione ci conduce a realizzare la nostra vocazione di animali umani assogettandoci alla terra, al mondo dei viventi e alla società degli altri uomini i cui corpi non possono, sotto minaccia di essere snaturati, essere messi in riserva o tra parentesi. In altre parole, ci si può domandare se l’appartenenza ad un orizzonte locale non sia una delle condizioni necessarie all’edificazione di ciò che ci costituisce in quanto uomini. Se le reti del *cyberspace*, dispensando ai loro utilizzatori una libertà che non è più formata e modellata dalla doppia presenza del mondo naturale e dal mondo umanizzato, non alterino questo statuto antropogenetico e la sua vocazione a istituire l’identità delle nostre società. Per tornare all’utopia, bisogna comprendere che concependo la sua città-modello, Moro non negava nemmeno per un istante l’appartenenza essenziale degli uomini, e degli Utopiani in particolare, ad una doppia spazialità concreta, naturale e umanizzata. L’obiettivo che si assegnava (a costo di antinomie che la narrazione era incaricata di risolvere) consisteva nel correggere e trasformare, per mezzo di uno spazio tecnico, il funzionamento difettoso di una società. Bisogna ripeterlo: né Moro né nessuno dei suoi successori fino alla seconda metà del XIX secolo hanno cercato di riflettere sullo statuto di uno spazio locale la cui esistenza e importanza, per loro, esisteva di per sé.

La natura del legame che fissa gli uomini ai “luoghi” aveva un’evidenza implicita, attestata, per tre secoli, dalla lingua toscana antica. Dal XIV al XVI secolo quest’ultima ha designato la città con il nome di *terra*, sottolineando il fatto che l’istituzione della società si radica nella terra, dove

si lega l'appartenenza dell'animale parlante al mondo della natura e della vita. E non è effetto del caso se, nel suo trattato sull'istituzione familiare,¹⁸ Alberti si è spesso servito del termine "terra" nel senso di città. Oggi, lo spazio unico che la globalizzazione tende a produrre chiama ad interrogarsi a fondo sulla natura e sullo statuto dello spazio locale.

L'insegnamento di Morris e di Ruskin

Il *Nowhere* di William Morris offre allora il punto di partenza stabilito per questa ricerca. Infatti Morris, facendo subire un capovolgimento copernicano al dispositivo spaziale di Moro, è il primo a porre, nel quadro della dinamica di società, la problematica di questo spazio locale di cui il suo maestro, John Ruskin, e poi lui stesso, sono stati i primi teorici. Mi è sufficiente ricordare il capitolo consacrato a "The lamp of memory" nelle *Seven Lamps of Architecture*. Ruskin non descrive solamente la funzione memoriale e antropogenetica dell'architettura così come di ogni insediamento locale che, attraverso il tramite del nostro corpo e della nostra memoria viva,¹⁹ ci integra nella catena creatrice del lavoro umano. Sottolinea anche il ruolo attribuito al corpo intero nella costituzione e pratica dello spazio antropizzato, i pericoli della costruzione effimera e della dematerializzazione del quotidiano.²⁰ Inoltre, in questo testo breve ma fecondo, Ruskin mostra il ruolo della localizzazione nell'affermazione dell'identità e delle identità umane e anticipa la nozione di sviluppo sostenibile.²¹ Ma anticipare le questioni che, oggi, si presentano a noi con tutt'altra acutezza, non mette meno a confronto Morris (come Ruskin) ad antinomie che non fu capace di risolvere e che gli fecero scegliere la forma utopica: quelle fra lavoro industriale "in briciole" e lavoro organico di artigiani tradizionali, fra rivoluzione e tradizione ma soprattutto,

¹⁸ *I libri della famiglia*, nuova edizione di F. Furlan, Torino Einaudi, 1994.

¹⁹ John Ruskin, *The seven lamps of architecture*, London 1849, citato nell'edizione di J.M. Dent & Sons, 1956, § 2 e § 3 p. 182.

²⁰ § 3, p. 184.

²¹ P. IX, p. 189.

resa più ossessiva dalla sua coscienza di storico e dal suo impegno politico, l'antinomia tra seguire il corso storico del progresso e risalire all'indietro nel tempo (non più, come nell'utopia di Moro, progredire arrestando il tempo).

Ciò nonostante, si osserverà, Ruskin e Morris non avevano forse già cominciato a uscire dall'utopia? Si sono concretamente mobilitati per la preservazione del patrimonio architettonico, rurale, urbano dell'Inghilterra e dell'Europa. E ci hanno anche indicato una soluzione la cui efficacia sembra essere stata provata dall'ampiezza e dal favore che ormai conoscono, nel mondo intero, le campagne per la preservazione dei siti naturali e la salvaguardia degli spazi costruiti storici e tradizionali. Stiamo in guardia però. Queste pratiche, oggi come oggi, non derivano in realtà da una musealizzazione di massa? Esse non si inscrivono in un processo planetario di omologazione nelle mani dell'industria culturale, sostenuta dalle banche mondiali e da altre istituzioni internazionali che non sognano altro che uno sviluppo planetario e non pensano lo spazio se non in forma di protesi, economia, norme e statistiche? Noi siamo, nella migliore delle ipotesi, messi di fronte ad una condizione del patrimonio culturale statica, fissa, senza orizzonte evolutivo. A partire da Ruskin e Morris, l'analisi del ruolo sociale e societario giocato dall'ambiente insediativo locale ha certamente progredito in favore di una ricerca multidisciplinare, di cui Maurice Le Lannou²² fu figura emblematica, ed essa non fa più ricorso alla narrazione utopica. Ma non sembra perciò più facile annettere questo sapere all'azione e superare la triste lucidità e il cinismo alla Koolhaas.

In questi ultimi anni si sono però visti sorgere alcuni - rari e difficili, ma concreti e singolari - tentativi di ri-localizzazione, in altre parole, di riappropriazione di scale di pianificazione locale: in Paesi "in via di sviluppo" come il Brasile²³ o, in Europa, in Paesi dove il segno delle organizzazioni socio-spaziali tradizionali resta importante nonostante la globalizzazione e come risposta ad essa. Nello

²² Cfr. Maurice Le Lannou, *Le Déménagement du territoire. Rêveries d'un géographe*, Le Seuil, Paris 1967.

²³ Cfr. Lucien Kroll, "Curitiba", A+, Bruxelles 1999.

stesso tempo sembra delinearci un nuovo mutamento dell'utopia. Prendo a testimonianza un'esperienza che gli stessi protagonisti hanno designato come un' "utopia concreta",²⁴ riprendendo, in un senso diverso, l'espressione di Ernst Bloch.

Una nuova figura dell'utopia sulla scena italiana

Quest'esperienza, iniziata nella seconda metà degli anni '80, è oggi perseguita dal Nord al Sud dell'Italia, all'interno di regioni metropolitane nevralgiche,²⁵ da un insieme di laboratori universitari multidisciplinari, nell'ambito di un'azione coordinata dal professor Alberto Magnaghi.²⁶ Tutta l'impresa è fondata sulla constatazione critica approfondita e senza concessioni delle devastazioni compiute nelle regioni in causa in concomitanza con i processi di globalizzazione economica, ovvero la loro integrazione (riuscita) nell'economia liberale globale e nello spazio reticolare planetario. L'analisi mostra la globalità degli effetti della mondializzazione. Essa non consiste nel denunciare una catastrofe ecologica particolare (per esempio, la distruzione progressiva della celebre rete idraulica della pianura padana, in conseguenza dello sviluppo dell'industrializzazione fordista e postfordista). Si tratta di dimostrare più in generale come la deterritorializzazione conseguente tenda ad annullare l'insieme delle ricchezze patrimoniali in gioco nella lunga durata del processo di antropizzazione (paesaggi rurali e urbani, come attività e pratiche sociali) e fa, al tempo stesso, emergere le nuova povertà (di qualità ambientale e di identità) specifiche della fine del XX secolo.

²⁴ A. Magnaghi, "Per una costellazione di città solidali", in AA.VV., *I futuri della città. Tesi a confronto*, Franco Angeli, Milano 1999, p. 136.

²⁵ Milano, Firenze, Venezia, Torino, Bologna, Roma, Bari e Palermo.

²⁶ È titolare della cattedra di pianificazione territoriale alla Facoltà di Architettura e coordina su scala nazionale (al momento della redazione di questo saggio - *N.d.R.*) la ricerca "Per uno sviluppo locale autosostenibile: teorie, metodi ed esperienze" promossa dal Ministero dell'Istruzione, Università, Ricerca (MIUR). Per una sintesi delle idee di Magnaghi, si farà riferimento alla sua opera: *Il progetto locale*, Bollati Boringhieri, Torino 2000.

Di qui, secondo gli iniziatori del progetto e il loro principale teorico, Magnaghi, nasce la necessità di un rovesciamento radicale della situazione. Non è un problema né di ecologia difensiva né di conservazione patrimoniale, e nemmeno di ricerca di un equilibrio (“il glocale”) tra globale e locale, che suppone la subordinazione del secondo agli imperativi del primo. Lo sviluppo locale e la riterritorializzazione devono essere considerati come “un’alternativa strategica allo sviluppo globale”.

La grande innovazione di questo approccio consiste nel fatto che patrimonio naturale e patrimonio culturale locale (inglobati sotto il concetto di “patrimonio territoriale”) non sono concepiti in modo statico, come dei beni da proteggere di per sé, ma come indissociabili da un insieme di attività e di comportamenti che danno loro senso: non si ha preservazione del patrimonio naturale e costruito locale senza pratiche sociali che siano solidali nella sua valorizzazione e rispondano alle varie scale e alle differenze di questo patrimonio ereditato, e senza lo sviluppo di un’economia locale che associ micro-agricoltura e micro-industria, artigianato, lavoro autonomo e servizi diversi insieme ad attività non mercantilistiche.

Una tale inversione o sovversione del processo planetario di sviluppo non significa, tuttavia, passatismo o nostalgia. Non si tratta di voltare le spalle al reale e alla storia e di collocarsi fuori o ai margini delle reti tecniche. L’efficacia di queste ultime è pienamente riconosciuta, se ne contesta solo l’egemonia. In altri termini, la loro funzione di protesi tecniche è relativizzata e subordinata all’elaborazione di un altro spazio e di una società altra. Quello che Magnaghi riassume nella seguente formula, “la globalizzazione dal basso”; invece di accettare che il locale sia distrutto o condizionato dalle esigenze della società (mondiale) di mercato basata sulla concorrenza, e sottomesso a decisioni e poteri esogeni, si propone che sia proprio a partire da un progetto endogeno e dal rafforzamento delle forze locali che è possibile connettersi alle reti esterne e subordinarle ai fini di una relazione non gerarchica e solidale fra società locali.

L’efficacia innovativa di un progetto simile presuppone che esso sia rivendicato e assunto da tutti gli attori locali,

da ovunque provengano, senza privilegio di radicamento locale preliminare e tradizionale: esso mobilita “nuovi agricoltori”, produttori e consumatori a vantaggio di una società “creola” composta da gruppi etnici e immigrati che non si identificano necessariamente con i residenti locali. In questo modo, ricusando la pianificazione esogena, l'approccio italiano demistifica l'anti-utopia del Non-piano e sostituisce alla frantumazione dei suoi progetti individuali un progetto comune, rifondatore del legame sociale e “ricreatore di un immaginario sociale”.

Può allora profilarsi, integrando sia le aree metropolitane sia lo spazio rurale delle regioni, una Ecopolis²⁷ costituita da una costellazione di città riorganizzate al loro interno in un sistema policentrico di villaggi, relazionate fra loro in reti non gerarchiche, ridefinite all'interno dei loro limiti spaziali propri, ma solidali e solidarizzati dagli strumenti più appropriati della tecnica.

Del lavoro ricco e complesso di Magnaghi e dei ricercatori associati nella “scuola territorialista” ho qui esposto uno schema sintetico, il minimo necessario al perseguimento del mio proposito. Il lettore avrà percepito la distanza presa rispetto all'utopia in quest'esperienza, che si affranca dalla formula mitizzante e si iscrive nella durata. Eppure, fin dalle prime righe del saggio citato, Magnaghi si riferisce all'utopia e ne rivendica la filiazione. Segnala le sue tracce nel dispiegamento di un “immaginario utopico” e soprattutto nella proposizione di uno scenario strategico che serve di riferimento concreto per l'azione “che ha per scopo la valorizzazione dei luoghi e il rafforzamento delle società locali; della visione utopica recupera l'alterità dei soggetti di riferimento... *insurgent city* contro le città globali; un'utopia concreta dunque, ma non immediatamente realizzabile in quanto le pratiche, i comportamenti, i soggetti, i movimenti attraverso cui alimenta lo scenario, sono principalmente gli attori deboli, in conflitto con il processo di globalizzazione”.²⁸ È per questo che l'analisi di ciò che, esplicitamente o no, nell'approccio di Magnaghi,

²⁷ Cfr. “Per una costellazione...”, *op. cit.*. Questo saggio contiene un'importante bibliografia.

²⁸ *Op. cit.*, p. 129.

continua a portare il segno strutturale del genere testuale creato da Moro permette di comprendere meglio il destino dell'utopia, i suoi limiti, ma anche la sua parte di immortalità.

La verità dell'utopia

Torniamo alla struttura ternaria dell'utopia.

A differenza di alcuni critici acuti della globalizzazione, per esempio Riccardo Petrella,²⁹ gli iniziatori di Ecopolis hanno conservato la funzione dinamica e la portata antropogenetica della critica di Moro. Questa autocritica sociale radicale fonda un processo di autocreazione, oggi come ieri radicato nella modernità occidentale, sia quando, nell'Europa dell'inizio del XVI secolo, affermava per la prima volta la sua vocazione a dirigere e trasformare il mondo, sia quando, sulla scena planetaria della fine del XX secolo, proclama la globalizzazione.

Si è visto però che l'analisi razionale sembra poter far andare in corto circuito, almeno in parte, la funzione simbolica dell'utopia, da cui il sintagma "utopia concreta". Gli ideatori di Ecopolis assumono le gravità e le determinazioni della totalità dello spazio locale dato così come la dimensione creatrice del tempo. Il loro progetto si appoggia così su un inventario del patrimonio territoriale, rappresentato e analizzato nella sua dinamica storica e nei suoi caratteri identitari per mezzo di metodi e tecniche inedite,³⁰ e rende solidali attori eterogenei animati da tensioni conflittuali. Sono affermate simultaneamente la fedeltà alla lunga durata del passato e l'apertura all'imprevedibile, una coesistenza che, nella penna di Magnaghi, prende il nome di "sviluppo locale autosostenibile".

²⁹ R. Petrella, *Le Bien commun, éloge de la solidarité*, Labord, Bruxelles 1996.

³⁰ Cfr. A. Magnaghi (a cura di), *Rappresentare i luoghi. Metodi e tecniche*. Alinea, Firenze 2001; per gli sviluppi delle ricerche successive, cfr.: A. Magnaghi (a cura di), *La rappresentazione identitaria del territorio. Atlanti, codici, figure, paradigmi per il progetto locale*, Alinea, Firenze 2005 (oltre al recente *Scenari strategici. Visioni identitarie per il progetto di territorio*, edito in questa stessa collana - N.d.R.).

La funzione della risoluzione simbolica utopica è così trasferita a nozioni regolatrici che, per un gioco di estrapolazioni, integrano l'immaginario nel reale, ancorano il progettato al dato, il locale al globale, il latente al dominante. I concetti di società locale (“un’idea alla quale dare forza, e non un’eredità da preservare”), di identità locale, di nuovo potere municipale, una sorta di schemi ai confini del pensabile e del realizzabile (progettabile), introducono a una “cultura del limite” che assomiglia molto ad una nuova metamorfosi dell’utopia.

Resta il ruolo attribuito da Moro allo spazio edificato nella dinamica dell’utopia. La nozione di “spazio-modello” è certamente ormai superata e, sulla scia di William Morris, Magnaghi l’ha sostituita con quella di “progetto locale”, sostituendo così un processo ad un dispositivo reificato. Ciò non toglie che Moro per primo, come nessuno prima di lui, ha messo in evidenza il ruolo giocato dallo spazio edificato nell’antropogenesi, e più precisamente nell’instaurazione e nella trasformazione deliberata o re-instaurazione dell’istituzione societaria. Nello stesso tempo fondeva in modo implicito il doppio statuto di questo spazio, e toccò a Morris invertirne la polarità.

Inoltre, quando condanna la dispersione delle costruzioni e circoscrive le città di Utopia tramite limiti ridotti e precisi, Moro lancia simbolicamente un’ipotesi sul dimensionamento del politico; ipotesi che resta aperta e pressante nel momento della globalizzazione e che, da buon utopista, Magnaghi ha saputo riprendere per suo conto.

Con l’ingresso delle nostre società in un mondo che la vocazione profetica dell’Occidente sembra votare all’unidimensionalità, l’utopia resta quindi viva. Continua a invitarci alla pratica “sovversiva” di una critica sociale radicale e alla rivalorizzazione di uno spazio antropogenetico. Ci ricorda infine la condizione antinomica degli esseri umani, costringendoci ad esplorarne più in là l’ineluttabile profondità.