*Eduardo Colombo / **Rivoluzione e utopia***

C'è un evento particolare che immette l'utopia nella storia (anzi contro la storia come riproduzione del dominio): è la rivoluzione. Fenomeno atemporale per eccellenza, la rivoluzione annulla il tempo storico per crearne uno nuovo non più scandito dalla normalità, ma dall'eccezionalità. È la constatazione di Eduardo Colombo, psicoanalista argentino da ventisei anni a Parigi e redattore di Volontà. *Tra i suoi libri:* L'immaginario capovolto *(1987).*

«Gli elementi del passato sono dentro di noi, gli escrementi del passato sono dietro di noi».

Gustav Landauer [21]

«Ora, chiunque abbia il dominio, è sempre l'erede di tutti i vincitori [...] A questo corteo trionfale, come fu sempre costume, appartiene anche il bottino».

Walter Benjamin [3]

«Il buco lasciato dai vinti della storia, un buco insieme omogeneo e vuoto, sarà la porta dalla quale entreranno le rivoluzioni a venire».

Spartacus [26]

Le rivoluzioni del passato sono scritte nella storia. Quelle future (con tutte le loro potenzialità) vorranno cambiare il corso ripetitivo dei giorni, saranno contro la storia. Come lo sono state le rivoluzioni del passato, quel-

le del futuro si rivolteranno contro il proprio inaccettabile presente per una propria storia.

La prima virtù dell'uomo è forse la radicale insoddisfazione del suo desiderio. La struttura del movimento, che chiamiamo desiderio, o, se si vuole, la sua definizione più riduttiva, si ritrova nella costruzione dell'*oggetto immaginario* che occuperà il posto dell'*oggetto perduto.* Oggetto immaginario, il fantasma che Sigmund Freud ha definito soddisfazione allucinatoria del desiderio. Il desiderio non potrà mai disgiungersi completamente dall'istante della soddisfazione, dalla realtà del momento. Ma, essendo per natura incompleto, sempre alla ricerca di un impossibile, il desiderio cercherà in un altrove la pienezza che nasconde mascherandola in mille modi l'inconscio, il «ricordo» ingannatore.

In un'altra occasione abbiamo definito *funzione utopica* il prodotto della tensione che si crea tra un oggetto comune «immaginato come pienezza del desiderio soddisfatto» e perso per sempre (livello inconscio che ricompare nei miti dell'origine: il Paradiso, lo stato di natura egualitario, l'Età dell'oro) e la ricerca incessante di un *oggetto sostitutivo* (immagine conscia dell'anticipazione: invenzione, progetto, utopia).

La funzione utopica, secondo questa definizione e secondo la resistenza che la «realtà» (la realtà costruita, l'universo storico-sociale) oppone alla molla del desiderio, può offrire contenuti opposti all'*immaginario effettivo.* Se questa funzione resta scollegata dall'immaginario quotidiano, che delimita il campo del reale e del possibile, il suo regno sarà la chimera, l'illusione, un resoconto di viaggio in regioni inesistenti, l'esercizio erudito della negazione del presente per un *topos* senza luogo. L'immaginario utopico sarà allora un immaginario distinto e separato, mitico o privatizzato, senza influenza su quello collettivo.

Se la funzione utopica si insinua nella realtà del sociale, si spostano allora i limiti stabiliti tra «realtà» e

«immaginario», si allarga l'universo del possibile e si fa più vicino il momento delle rivoluzioni.

L'immaginario utopico effettivo, i contenuti utopici, presentandosi come immagini, simboli o valori, si organizzano in diversi contesti: incapsulati nel mito, proiettati nello spazio (*u-topos*) o nel tempo (*u-chronos*), oppure mentre irrompono nella storia. Ma la funzione utopica opera esclusivamente nel presente assoluto (un a-presente, come lo chiama Walter Benjamin), essendone sempre la sua negazione radicale.

L'utopia si pone in netta opposizione all'ordine dominante, è rottura radicale. Immagine di alterità rispetto a tutto ciò che è, a vantaggio di tutto ciò che potrebbe essere. Per questo la sua dimensione, a onta del suo nome, è il tempo.

Temporalità storica

L'utopia è nel tempo, ma in quale? Il tempo è un concetto complesso, come ben sapeva quel «grande uomo» che alla domanda «che cos'è il tempo?» rispose: «Si non rogas, intelligo» («Lo comprendo se non me lo chiedi»).

C'è un tempo eterno, immutabile o ciclico, che gli antichi greci si rappresentavano dando a Chronos la forma di un serpente «arrotolato su se stesso» [27, p. 99] che circondava l'intero Cosmos.

Un altro tempo è quello «che procede notte e dì senza posa, che ci sfugge e ci lascia in modo così furtivo che sembra sempre fermarsi, pur continuando a scorrere, al punto che non ci è possibile pensare al presente, che questo è già passato» [12].

«È indubbio», pensava Blaise Pascal, «che il tempo di questa vita non sia che un istante [e] che lo stato di morte sia eterno, qualunque sia la sua natura ...» [25]. Tuttavia, al contrario della Grecia antica, che ha saputo adattarsi all'idea di un universo eterno, cioè al concetto di un tempo infinito, la metafisica «creazionista» del cristianesimo trovava che l'idea di un creatore fosse contraddittorio-

ria e incompatibile con l'attributo dell'eternità o dell'infinitezza dato quello che egli aveva creato: la sua creatura. Fin quando ha conservato l'egemonia sul pensiero universale, la chiesa si è opposta all'idea di *infinitezza*, sia nella versione democritea (nel quinto secolo avanti Cristo Democrito aveva immaginato l'universo infinito e il tempo illimitato) sia nella forma che comincia a manifestarsi dal quindicesimo secolo, prima con Nicola Cusano e poi con Giordano Bruno, che sosteneva l'eternità sempre in movimento e sempre mutevole dei mondi infiniti [13].

Dopo Galileo Galilei la fisica ha costruito il tempo che le serviva per la comprensione dell'infinitamente grande o dell'infinitamente piccolo. Isaac Newton scriveva che «non avendo considerato queste quantità (tempo, spazio, luogo, movimento) se non in relazione a oggetti sensibili, si sono commessi moltissimi errori. Per evitarli, occorre distinguere il tempo, lo spazio, il luogo e il movimento assoluti e relativi, veri e apparenti, matematici e volgari» [20, p. 195]. In altri termini, c'è un tempo «sensibile» e un tempo «intelligibile».

E Newton aggiunge: «Tutti i movimenti si possono accelerare o rallentare, ma il tempo assoluto deve scorrere sempre nella stessa maniera» [20].

Il tempo continuava a scorrere, finché un giorno Albert Einstein modificò il quadro della fisica. Secondo la fisica teorica classica, tempo e spazio erano «realtà indipendenti dagli oggetti che vi si trovano in movimento... Il tempo si svolge imperturbabilmente, senza preoccuparsi della materia e della luce» [10, p. 89]. Invece Einstein afferma che «ogni corpo di riferimento (sistema di coordinate) ha un suo proprio tempo: un'indicazione di tempo non ha nessun senso a meno che non si indichi il corpo di riferimento cui si rapporta» [14].

La comprensione (l'intellezione) del tempo è venuta costruendosi e modificandosi insieme all'universo umano. Il tempo circolare arcaico, il tempo infinito di Bruno, quello assoluto di Newton, quello relativo di Einstein

sono stati momenti di questa costruzione. Senza scordarsi di Thomas Hobbes, per esempio, che cinquant'anni dopo il supplizio di Bruno scriveva che «il tempo è un'immagine mentale (un fantasma) del movimento (*tempus est motus imago mentalis*)» [18].

Oppure Immanuel Kant, che affermava «non c'è che *uno* spazio e *un* tempo ove si verificano tutte le forme del fenomeno e tutto quanto è in rapporto all'essere e al non-essere» [19]. O ancora Henri Bergson, per il quale il tempo reale è legato alla memoria, «perché la durata è essenzialmente una continuazione di quello che non è più in quello che è. Ecco il tempo reale, vorrei dire percepito e vissuto. Ecco anche qualsiasi tempo concepito, perché non si può concepire un tempo senza rappresentarlo percepito e vissuto. La durata implica pertanto la coscienza» [4, p. 102]. E secondo Freud «l'inconscio ignora il tempo»: quello lineare e uniforme, certamente, ma l'inconscio non sfugge all'esperienza della perdita, che è l'immagine stessa del tempo che passa.

Il tempo, come tutto ciò che ha un senso, un significato, nel cosmo, è un tempo costruito. È quindi logico che la costruzione storico-sociale di un'immagine della temporalità sia intrecciata e in rapporto, coerente o pertinente, con altre forme del sociale: non solo con il livello di elaborazione e di conoscenza del mondo della fisica, ma anche con i valori e le ideologie, con l'organizzazione politica della città, con i miti in vigore. In poche parole, la rappresentazione del tempo fa parte del «blocco immaginario» [11] che costituisce una data società.

È tuttavia probabile che qualunque concetto di temporalità conservi la tensione tra due immagini forti, pregnanti, del tempo. La prima è tributaria di un tempo «sensibile», anisotropo, unidirezionale, soggettivo e vissuto, in perpetuo scorrere, «che procede sempre senza tornare mai indietro, come l'acqua che scende, senza che una sola sua goccia possa risalire alla sorgente» [12]: «Il flusso del tempo». L'altra immagine organizza la simulta-

neità e la successione, costruisce un ordine temporale «obiettivo», un tempo intelligibile, isotropo, reversibile, impersonale e universale, «omogeneo e vuoto» che «se pur esiste», sostiene Bergson, «ha un bel prolungarsi senza fine dal passato all'avvenire: è tutto d'un pezzo» [4].

Un'altra differenza si rende necessaria nell'immagine globale del tempo che tende con facilità all'oggettivizzazione e all'universalizzazione.

Se ci rappresentiamo il tempo come potrebbe farlo un osservatore «fisso», esterno al tempo stesso, il tempo scorre, fila e il presente non è che un passaggio, un istante senza spessore, un inesistente che non può avvertirsi o pensarsi, che non si può cogliere se non quando non è più presente. Così il privilegio si incaglia sul passato o sul futuro. Il pericolo di questa rappresentazione del tempo è «lo storicismo».

Se invece consideriamo il tempo come un quadro «fisso», sono le cose, gli eventi e gli uomini che si modificano e passano. Il privilegio ricade sul presente, il passato e il futuro vi sono compresi. In questo caso, il rischio consiste nella «spazializzazione» del tempo.

Lo storicismo e la spazializzazione saranno il terreno fertile, l'*humus*, del «realismo politico». Ritorneremo sull'argomento.

La storia si occupa dei fatti e degli avvenimenti che si sono svolti, delle azioni degli uomini, dei risultati o delle conseguenze di queste azioni. L'uomo è oggetto e soggetto della storia. Jules Michelet diceva che la storia è la «resurrezione integrale del passato». Ma anche i monumenti del passato che restano in piedi non sono più quelli che erano. Ernst Cassirer scrive nella sua *Filosofia della storia:* «Le piramidi egizie sembrano costruite per l'eternità [...] Ma, comunque sia, tutte le opere umane hanno il loro tallone d'Achille. Sono soggette al cambiamento e al degrado, non solo in un senso materiale ma anche in uno mortale. Anche se la loro esistenza continua, corrono sempre il rischio di perdere il loro significato. Infatti la

loro realtà è simbolica e non fisica: una realtà di questo genere va continuamente interpretata e reinterpretata [...] Gli oggetti storici hanno una realtà solo in quanto sono richiamati alla memoria» [7].

Il nostro stesso passato ha il colore e la forma che gli vengono attribuiti dal ricordo. Ma la storia non si fida delle cose portate o sospinte dal tempo soggettivo: vuole date, documenti, testimonianze da contrastare, che si organizzano in un ordine regolare e obiettivo. È proprio così. Senza dimenticare che quest'ordine sarà a poco un nuovo organizzatore, un nuovo operatore della realtà, che prenderà il posto della concezione mitica della temporalità. Le società tradizionali si ribellavano contro il tempo profano della durata, della «storia», e cercavano rifugio in un tempo mitico, arcaico e sacro, nel quale la legge è determinata una volta per tutte, «poiché la legge non era che una ierofania primordiale» [15] e il presente empirico una dipendenza di questo tempo originario, instaurato dalla divinità.

La temporalità mitica permane nelle società storiche, celata sotto le razionalizzazioni di cui si ammanta il sacro, pur represso e negato, nella sfera del potere politico. La rottura che separa il tempo mitico da quello storico si articola con la comparsa di un potere politico disgiunto dal sociale, con il compito di rappresentare la legittimità della legge.

Il tempo primordiale della *coscienza mitica* è un tempo assoluto, «un tempo decisamente ante-storico», indivisibile, che si deve considerare come una «specie di eternità» [8]. Nel mito, però, il *tempo assoluto* è un tempo pieno, quasi carnale e soggettivo, vissuto e rivissuto nel rito, radicalmente diverso dal *tempo assoluto* newtoniano, che è un concetto «obiettivo», un tempo separato dalle cose e dalle loro relazioni e che appartiene al blocco immaginario della *coscienza storica*.

Anche la temporalità storica ha i suoi momenti «obiettivi», basati su una cronologia stabile, che conserva un

ordine di successione rigoroso. Gli avvenimenti si pongono uno di seguito all'altro in un tempo «omogeneo e vuoto».

Dato che il tempo, se scorre, lo fa sempre nella stessa direzione, il presente sarà prodotto del passato e un certo pensiero «storicista» si impadronirà del procedere della storia.

Secondo il *Dizionario critico di filosofia* di André Lalande, lo storicismo sarebbe «un punto di vista che consiste nel considerare un oggetto di conoscenza in quanto risultato attuale di uno sviluppo che si può seguire nella storia». In senso lato, è possibile considerare storicista qualunque posizione che assuma come norma ciò che è storicamente «consacrato» o, in modo più chiaro, qualsiasi posizione che squalifichi «la pertinenza stessa dell'opposizione tra la norma e il fatto» [16, p. 33], che ignori la tensione tra ciò che potrebbe o «dovrebbe» essere e ciò che è.

Friedrich Hegel scrive nella sua opera sulla costituzione tedesca: «Se ammettiamo che le cose sono tali quali sono per necessità, cioè che non sono arbitrarie o frutto del caso, dovremo riconoscere anche che devono essere quello che sono». La storia schiaccia i vinti, li annienta.

Lo storicismo in Hegel è razionalista: quello che si postula è l'identità di reale e razionale.

Lo storicismo si può vedere come *prospettico*, profetico ed escatologico: la fine della storia sarà l'avvento del regno di Dio, o il trionfo del proletariato. Il che vuol dire che la storia ha un senso, che il dolore e la miseria, i drammi dell'oppressione, la deportazione, l'umiliazione e i massacri, tutto sarà alla fine riscattato dalla «salvezza». È possibile che queste convinzioni siano utili contro il «terrore della storia», come dice Mircea Eliade, ma nel migliore dei casi sono favole, nel peggiore una giustificazione del «realismo politico».

Il pensiero che si esprime nella prospettiva storicista conserva l'eteronomia originaria dell'istituzione della società, che fa dell'uomo un essere spossessato, espropria-

to della propria facoltà simbolico-istitutiva, creatrice dello storico-sociale.

Viene così a formarsi una doppia catena di cause: la causalità attivata dagli individui e dai gruppi sociali nella loro azione dipende da un'altra superiore che tende a realizzare il fine che si manifesta nella storia universale e che è ignorato dagli uomini. Essi credono di agire secondo la loro volontà e i loro progetti e non sanno di essere semplici mezzi tramite i quali si esprime l'autentica istanza attiva della storia, che si chiami ragione, legge della natura o della storia, spirito o dio. Qualunque teoria che contiene una forma di «astuzia della ragione» è sostanzialmente storicista ed espropriatrice.

Il cammino della storia storicista verso la propria realizzazione è ineluttabile, senza appello. In ogni istante di questo tempo storico «omogeneo e vuoto», «chiunque domini è sempre l'erede di tutti i vincitori»[1] [3] e il vinto che si appella al «tribunale della storia» non fa che sottomettersi al giudizio di tutti i dominatori che sono esistiti.

In qualsiasi momento della storia i dominatori sono anche i padroni del presente storico. È stato possibile parlare di «primato epistemologico legittimo del presente sul passato», e se si fa attenzione all'attributo «legittimo» non si può non pensare all'illegittimità di certe pretese di primato sul presente.

Un presente illegittimo, di cui si sono appropriati i dominatori, è quello che permette la risistemazione *ex post facto* del passato.

L'ordine cronologico, approfittando del legittimo ordinamento dei «fatti e delle cose» nella loro successione o simultaneità, oggettiva la temporalità in una continuità

1. Walter Benjamin scelse l'esilio a Parigi poco dopo l'avvento di Adolf Hitler al potere. Le sue *Tesi sulla filosofia della storia* sono state scritte nel 1940, ancora sotto lo shock del patto russo-tedesco. Dopo la disfatta della Francia cercò di passare i Pirenei, ma davanti alla minaccia di essere consegnato alla Gestapo si uccise il 26 settembre 1940. È sepolto a Port-Bou.

omogenea, che si può suddividere in segmenti o in periodi. Così il presente non è più né un istante né un divenire continuo. Il presente sarà gestito in modo da essere visto come un «periodo storico», che rappresenta il quadro al cui interno opera una generazione o un gruppo dominante, o un sistema, fissando per ognuno un «presente» che lo avviluppa dalla culla alla tomba.

«La temporalità», dice Georg Lukacs, «perde a quel punto il suo carattere qualitativo, mutevole, fluido: si trasforma in un continuum rigido, ben delimitato, pieno di "cose" misurabili quantitativamente [...], si trasforma in spazio» [22, p. 100]. E il tempo pervertito avrà le proprietà logiche dello spazio: lo spazio è simmetrico e isotropo, percorribile in ogni direzione, cioè reversibile. Nello stesso tempo la relazione «essere a sinistra di» è una relazione incompleta che esige la conoscenza della posizione dell'elemento terzo, mentre il tempo (anche se la fisica teorica può considerarlo come se fosse isotropo) nella successione storica è anisotropo o monodirezionale e la relazione «prima di» o «dopo di» è assoluta e dipende dal tempo stesso [6].

La spazializzazione della temporalità si cela dietro un «presente» ipostatizzato, che assume dimensioni esorbitanti nelle mani dei dominatori. La componente «irreversibile» del tempo si eclissa davanti ai vantaggi politici della reversibilità: risalire il corso del tempo, riscrivere la storia, descrivere e valutare in funzione delle necessità dell'oggi i fatti e i comportamenti di ieri, è una tentazione davanti alla quale non sa resistere nessuna élite, una volta accolta nelle braccia del potere.

In realtà esistono due forme radicalmente diverse di rivalutazione storica: una, della quale parleremo più avanti, è l'«a-posteriori» delle rivoluzioni, che riorganizza i fatti storici in insiemi significativi più ampi o diversi. L'altra, quella che stiamo appunto considerando, modifica *ex post facto,* i fatti del passato in funzione delle esigenze politico-sociali del presente [17] e nel ventesimo secolo i

sistemi totalitari (soprattutto il nazismo e lo stalinismo) hanno offerto una dimostrazione perfetta di questa alienazione della temporalità dando sangue e carne alla profezia orwelliana. Ricordiamoci della parola d'ordine del partito che regola l'esistenza nel romanzo *1984:* «Chi ha il controllo del passato controlla anche il futuro. Chi ha il controllo del presente ha il controllo del passato». Davanti allo sguardo sbalordito del povero Winston Smith «un giorno dopo l'altro, quasi un istante dopo l'altro, il passato veniva aggiornato». «Non restava nessuna opinione, nessuna informazione che avrebbe potuto trovarsi in conflitto con le necessità del momento. La storia intera era un palinsesto cancellato e riscritto ogni volta che era necessario» [24].

Senza arrivare alle estremizzazioni dello stato totalitario, qualsiasi «realismo politico» (e chiunque governi è «realista» in politica) è una forma di preminenza del presente che mescola in modo sottile storicismo e spazializzazione, che limita le possibilità del nuovo negli stretti confini del già dato. Il presente si perpetua in un tempo «omogeneo e vuoto», senza incrinature. Il «progetto rivoluzionario» e l'utopia sono condannati a un tempo inesistente, sono espulsi dalla storia.

Lo spazio della libertà

«Il passato era cancellato, la sua cancellazione dimenticata e la menzogna diventava verità» nel mondo del personaggio del romanzo di George Orwell. Allo stesso modo, per chi vive un lungo «presente» quotidiano, il tempo scorre in incognito e ogni istante, non portando niente di inedito, non si differenzia né dal precedente né dal successivo: passato e futuro sono così due pezzi di tempo, astrazioni, poste come linee d'orizzonte sempre alla stessa distanza dall'*hic et nunc* e servono tutt'al più a giustificare il presente, mai per dare impulso alla volontà e all'azione. La vita anemizzata non cerca più di alimentarsi, come direbbe Benjamin, né «dell'immagine degli avi

asserviti» né «dell'ideale dei nipoti liberati». Così l'immaginario quotidiano resta scollegato da quello utopico e lo spazio «politico» esistente è presentato come spazio della realtà sociale, la sola «realtà» pensabile, completamente asservita ai limiti del presente, che racchiudono le possibilità di cambiamento all'interno della «legittimità» del sistema stabilito.

In questa «realtà» il «tempo vissuto» diventa uno *spessore triste*, quello di cui parla il poeta, che Hannah Arendt commenta nel suo *La brèche entre le passé et le futur* [1] e che è il fardello «di un'esistenza privata incentrata su nient'altro che se stessa», privatizzata nei suoi sogni e nelle sue illusioni, senza un progetto collettivo che l'accenda, che ha come cardine «l'idiozia senza peso» delle faccende personali.

Tuttavia esistono, sono esistiti, esisteranno momenti che spezzano la continuità di un tempo «omogeneo e vuoto». Quando l'azione è sconfitta, questi *momenti* sono rimossi dalla storia e precipitano nell'immane abisso dell'oblio. La memoria dei vinti non ha iscrizioni nella storia dei dominatori. Soltanto la tradizione orale può strapparla all'oblio, passando come un filo tenue tra la clandestinità delle catacombe e i detriti del passato. Quando l'azione trionfa, i nuovi padroni si assegnano il compito di raccontare i fatti e di trsmettere il senso. E gli attori della storia saranno spossessati una volta di più. Le rivoluzioni in atto sono contro la storia.

In questi momenti di rottura, gli uomini che li hanno vissuti sono stati visitati «da un'apparizione della libertà» [1, p. 12] perché avevano realizzato uno *spazio pubblico* basato sull'*uguaglianza*, anche se loro stessi non se ne rendevano conto.

La rottura rivoluzionaria non può durare; una nuova «topìa» (e, con essa, il realismo politico) ritorna in primo piano sulla scena. E in questa breccia del tempo resta sepolto «il tesoro perduto delle rivoluzioni».

Talora la forza espansiva della rivolta è riuscita a fis-

sare in qualche punto del passato le immagini senza contesto di questo doppio, o meglio di questo «spettro» della storia rappresentato dalle rivoluzioni perdute o da quelle che non sono ancora esistite. Spartaco e gli schiavi in armi contro Roma o il sollevamento hussita in Boemia sono precedenti ormai lontani; più vicini a noi sono l'estate del 1789 a Parigi e il 1793, oppure la comune di Parigi del 1871, la comune bavarese del 1919, le barricate di Barcellona nel maggio 1937 e anche l'autunno 1956 a Budapest: sono immagini, tracce della sua esistenza tra gli uomini che la libertà fuggitiva ha lasciato al suo passaggio.

Questo passaggio, scrive Arendt, «si potrebbe raccontare sotto forma di una parabola, come la leggenda di un tesoro senza età che, nelle più diverse situazioni, appare bruscamente, alla sprovvista, e scompare di nuovo in altre circostanze misteriose, come se fosse una fata Morgana» [1, p. 13].

Potremmo anche dire, da un altro punto di vista, che in tempo di rivoluzioni gli uomini si sentono uguali, liberi e affratellati. Quando la storia riprende il ritmo quotidiano, essi pensano che verrà forse un giorno in cui essi saranno liberi, uguali e affratellati «quando gli ostacoli e le costrizioni saranno state eliminate. In realtà, essi sono tali solo durante la lotta contro questi ostacoli e queste costrizioni» [21]. Gustav Landauer[2], che scrisse le parole appena

2. Gustav Landauer nacque a Karlsruhe nel 1870. Militante anarchico, filosofo e scrittore. Tra le sue opere più note si trovano *La rivoluzione* (1907), *Appello al socialismo* (1919) e soprattutto il giornale anarchico *Der Sozialist*. Partecipò con Eric Mühsam alla Repubblica dei consigli di Baviera (aprile 1919) come commissario alla pubblica istruzione e alla cultura. Verso la metà di aprile, quando si instaurò la seconda repubblica dei consigli controllata dai comunisti (Kpd), Landauer prese una posizione critica. Arrestato dalle truppe di Gustav Noske il 1° maggio, fu assassinato dalla soldatesca il giorno successivo, durante il trasferimento a un'altra prigione. Martin Buber scrisse in quell'occasione: «Landauer è caduto come profeta e martire della comunità umana dell'avvenire».

citate, sapeva che la rivoluzione è percepita dai suoi attori come una differenziazione qualitativa del tempo, come la brusca irruzione del nuovo, quando «l'incredibile, il miracolo si sposta verso il regno del possibile».

L'idea di un presente innovatore che interrompe la continuità della storia va considerato nell'ottica di una temporalità diversa dalla temporalità lineare dello storicismo e quindi contraria al concetto di un progresso indefinito. Il progresso sta a suo agio in avvenire senza sorprese: gli basta esistere per continuare. Si oppone a qualunque cambiamento brusco, che metta in pericolo un avvenire sicuro e teme soprattutto la rivoluzione in quanto fattore di disordine. Il progresso abita la storia da buon borghese.

«L'idea di un progresso della specie umana attraverso la storia è inseparabile da quella del suo procedere lungo un tempo omogeneo e vuoto» [3, p. XIII], scrive Benjamin nelle sue *Tesi sulla filosofia della storia*. E aggiunge: «La coscienza di far esplodere il *continuum* della storia è propria delle classi rivoluzionarie, nel momento della loro azione». Questo «istante» funziona come «un raccoglitore storico di tempo» [3, p. XV]. Perché «nessuna realtà di fatto non è mai, dall'entrata in gioco, in quanto causa, già un fatto storico. Lo è diventata, a posteriori, grazie ad avvenimenti che sono da lei separabili di millenni. Lo storico che parte di qui non mette più in fila i fatti come le perline di un rosario» [3, p. XVIII][3].

In questo campo del pensiero Benjamin è debitore di Landauer. Nel suo *La rivoluzione* Landauer afferma che «ogni considerazione storica di queste cose (le rivoluzioni in Europa) è influenzata dalla nostra volontà, dalla situazione in cui ci troviamo, in un'espressione che riassume

3. Nelle *Tesi* di Benjamin compare con forza un elemento messianico che io critico sulla scorta di una concezione pragmatica della rivoluzione che tiene conto della differenziazione qualitativa del tempo senza bisogno di introdurre un'illusione di Salvezza.

tutto: dalla strada che seguiamo». Infatti «il passato non è qualcosa di finito, ma al contrario qualcosa che diviene. Per noi esiste soltanto una strada, un avvenire; lo stesso passato è futuro, che diventa, in ragione del nostro progredire, si trasforma, è stato diverso» [21, p. 39].

In realtà ci sono due tipi, due specie di passato. Uno è il passato che riconosce la nostra memoria, l'altro ci abbraccia interamente, è la nostra realtà, il nostro essere, la nostra attività.

«Si sarebbe quasi tentati di dire: gli elementi del passato sono in noi, i suoi escrementi li vediamo dietro di noi [...]. Il passato che è in noi vivente si spinge ogni istante verso l'avvenire, è movimento, percorso. L'altro, quello sul quale facciamo ritorno, che strutturiamo di vestigia e insegniamo ai nostri figli, che ci è stato trasmesso in forma di racconto dai nostri padri, questo passato ha l'aspetto della rigidità è [...], diventato immagine, ha smesso di essere realtà» [21, pp. 41-42].

Ernst Bloch è anch'egli partecipe della stessa ispirazione di origine landaueriana, quando scrive che «qualunque vera azione nel presente non avviene che nella totalità di questo processo incompiuto sia verso il dietro che verso il davanti» [5]. Nell'oscurità dell'istante vissuto la *funzione utopica,* negando l'esistente, spiana la strada a ciò che può essere, rifuggendo la ripetizione del dato. «Nel presente», continua Bloch, «cioè nell'oggetto stesso ricordato, una sorta di slancio interrotto, una gestazione e un'anticipazione del non-ancora-diventato» [5, p. 20].

In questo *presente in atto*, in questo «a-presente», opera la funzione utopica, disorganizzando la tendenza a perpetuarsi in eterno del «presente istituito». Così, manifestandosi nell'istante, la funzione utopica è appresa prima come *negazione*, come «apofasia» della realtà che l'ha generata. Essendo in contraddizione con «ciò che è», essa reca con sé «una preponderanza di negativo» [2], anche se la sua vocazione e il suo destino sono la creazione di nuovi significati, di nuove istituzioni. La funzione utopica

affonda le sue radici nell'*immaginario radicale* [9, p. 493].

L'istituzione della società

Lo storico-sociale, in quanto dimensione istitutiva della società, nella teorizzazione di Cornelius Castoriadis è immaginario radicale, ovvero incessante produzione di alterità. «Lo storico-sociale è un flusso perpetuo di auto-alterazione» [9, p. 283], ma l'auto-alterazione non può presentarsi in altra forma se non come figura stabile e discreta. Alla funzione utopica spetta il compito di organizzare l'alterità radicale del sociale istituito in insiemi significativi. È riconoscibile dagli effetti sul piano dell'immaginario effettivo e i suoi prodotti assumono la forma dell'utopia letteraria o della chimera fantasmatica con l'intento, cosciente o meno, di sfuggire alle scomodità dell'azione. Ma, talvolta, quando le è possibile, poggiando sulla forza emotiva delle passioni collettive, la funzione utopica fa vedere il suo vero volto e si concentra sul nocciolo duro del progetto rivoluzionario.

Le immagini di alterità dell'utopia o del progetto rivoluzionario si inseriscono nella temporalità storica, si collocano nella durata, fanno parte del *blocco immaginario* che costituisce una società data.

Tutto cambia quando arriva la rivoluzione. Quando l'insurrezione apre una breccia nella temporalità storicista, vi penetra il presente innovatore, si potrebbe dire per effrazione, e passato e futuro hanno altro significato, assumono un senso nuovo.

La rivoluzione è immanente alla storia, ma si leva contro la storia. La sua temporalità è «l'istante», il presente in atto, lo stesso in cui opera la funzione utopica, che, ora sorretta dall'insurrezione, si cristallizza in storia. Quando la rivoluzione irrompe nella storia, è come se una voragine si spalancasse e inghiottisse il tempo: la soggettività umana perde la durata.

A proposito della Rivoluzione francese, ha scritto

Michelet: «Il tempo non esisteva più, il tempo era morto...». La generazione che ha fatto la rivoluzione «cadde in un momento unico, nel quale si accumulavano secoli: cosa tremenda, mai vista: non più successione, non più transizione, non più durata, non più anni, ore, giorni: il tempo soppresso!» [23, T. 2, p. 23]. E lo stesso Michelet afferma: «La storia è il tempo» [23, p. 25].

Contro la storia, la rivoluzione impone un'alterità assoluta, un essere in rivolta, una forza istitutiva, ma deve compiersi nella storia, istituzionalizzarsi, negarsi.

Nella storia, la rivoluzione è un processo di lunga durata, di profondo cambiamento di una società, che si condensa a posteriori nel momento privilegiato della rottura. Nasce, a quel punto, un altro immaginario collettivo, un *blocco immaginario* che si sostituisce al precedente e che contiene una nuova forma del politico, una nuova fondazione di libertà.

Le rivoluzioni future, quando arriverà il loro turno, entreranno anch'esse nella storia, s'introdurranno in un tempo omogeneo e vuoto e lo faranno passando dai buchi lasciati dai vinti della storia.

traduzione di **Guido Lagomarsino**

Riferimenti bibliografici

1. Hannah ARENDT, *La brèche entre le passé et le futur,* in *La crise de la culture,* Gallimard, Parigi, 1972.
2. Michail BAKUNIN, *La réaction en Allemagne,* in *L'anarchisme aujourd'hui,* Jean Barrué, Spartacus, Parigi, 1970.
3. Walter BENJAMIN, *Thèses sur la philosophie de l'histoire* (1940), in *Essais 2,* Denoël, Parigi, 1983.
4. Henri BERGSON, *Origine de l'idée du temps,* in *Mélanges,* Puf, Parigi, 1980.
5. Ernst BLOCH, *Le Principe Espérance,* Gallimard, Parigi, 1976.
6. Max BLACK, *La direccion del tiempo,* in *Modelos y Metaforas,* Tecnos, Madrid, 1966.
7. Ernst CASSIRER, *La philosophie des formes symboliques. 2, La pensée mythique,* Minuit, Parigi, 1969.
8. Ernst CASSIRER, *L'idée de l'histoire,* Cerf, Parigi, 1988.
9. Cornelius CASTORIADIS, *L'Institution immaginaire de la société,* Seuil, Parigi, 1975.
10. G. COHEN-TANNOUNDJI e M. SPIRO, *La matière - espace - temps,* Gallimard, Parigi, 1990.
11. Eduardo COLOMBO, *L'immaginario capovolto,* Elèuthera, Milano, 1987. Vedi anche Eduardo COLOMBO, *Della polis e dello spazio sociale plebeo,* in *Volontà,* numero 4/1989.
12. Guillaume DE LORRIS e Jean DE MEUN, *Le roman de la Rose* (scritto tra il 1225 e il 1230), Gallimard (Folio), Parigi, 1984.
13. DEMOCRITO, in *Les Présocratiques,* Gallimard (La Pléiade), Parigi, 1988.
14. Albert EINSTEIN, *La relativité,* Payot, Parigi, 1963.
15. Mircea ELIADE, *Le mythe de l'éternel retour,* Gallimard, Parigi, 1969.
16. Luc FERRY, *De la critique de l'historicisme à la question du droit,* in *Rejouer la politique,* Galilée, Parigi, 1981.
17. Joseph GABEL, *La fausse conscience,* Minuit, Parigi, 1962.
18. Thomas HOBBES, *Critique du «De Mundo» de Thomas White,* Vrin, Parigi, 1973.

19. Immanuel KANT, *Critique de la raison pure,* Gallimard (La Pléiade), Parigi, 1980.
20. Alexandre KOYRÉ, *Du Monde clos à l'Universe infini,* Gallimard, Parigi, 1973.
21. Gustav LANDAUER, *La Révolution,* Champ Libre, Parigi, 1974.
22. Georg LUKACS, citato in J. GABEL, *Idéologies,* Anthropos, Parigi, 1974.
23. Jules MICHELET, *Histoire de la Révolution française,* J. de Bonnot, Parigi, 1974.
24. George ORWELL, *1984,* Gallimard, Parigi, 1950.
25. Blaise PASCAL, *Pensées,* in Georges POULET, *Etudes sur le temps humain. 1,* Plon (Agora), Parigi, 1952.
26. SPARTACUS, *Scritti postumi.* Le frasi citate non sono mai state pubblicate fino a oggi: sono quindi inedite.
27. Jean-Pierre VERNANT, *Mythe et pensée chez les Grecs. I,* Maspéro, Parigi, 1965.