

L'IMMAGINARIO COLLETTIVO DI BOUCHARD TRA SOCIETÀ, DIRITTO E POLITICA

DOI: 10.7413/18281567155

di Giuseppe Maria Ambrosio

Università degli Studi della Campania Luigi Vanvitelli

Society, law and politics within Bouchard's collective imaginary

Abstract

The present essay, inspired by Bouchard's *Social Myths and Collective Imaginaries* by Gerard Bouchard, aims to propose a symbolic reading of some ideological, historical, juridical and political events. Perceived as a multifaceted set of combined symbolic forces, collective imaginary will be used as a key point to analyse the categories of sovereignty and utopia, the eighteenth-century myth of Reason and finally some aspects of the current socio-political scenario.

Keywords: Collective Imaginary, Symbol, Sovereignty, Utopia, Myth, Bouchard.

Il presente saggio, venendo meno al desiderio di sviluppare un percorso monotematico, si propone di adoperare le riflessioni offerte da Bouchard per una serie di scenari alquanto diversi tra loro. Il primo paragrafo approfondirà alcuni aspetti relativi all'immaginario collettivo, soffermandosi sul rapporto tra mito e simbolo e analizzando le possibilità (e i limiti) dell'autorità nell'utilizzazione "politica" dei simboli. A tal proposito sarà introdotta la differenza tra "carica" e "segno", allo scopo di distinguere due diverse – e non sovrapponibili – dimensioni del simbolo. Il secondo paragrafo sarà dedicato alla categoria politica dell'utopia e alle sue differenze rispetto alle tipologie della fantasia e dell'ideologia. La dimensione simbolico-politica dell'utopia sarà esaminata attraverso un inedito percorso mitico. Il terzo paragrafo analizzerà il fondamento del mito normativo nell'età moderna, partendo dalle sue

radici medievali per giungere alle moderne sistemazioni codicistiche e alle Costituzioni contemporanee. Sarà qui accennata una lettura simbolica della costruzione giuridica proposta da Hans Kelsen. Il quarto ed ultimo paragrafo, infine, approfondirà le categorie della polisemia e del *piggybacking*, così come elaborate da Bouchard, aggiungendo ulteriori elementi in merito al rapporto tra potere e immaginario collettivo.

Il simbolo e i suoi territori: l'autorità dell'immaginario

L'immaginario collettivo di Bouchard non è mera definizione dell'assetto culturale di una data società, ma dello scenario simbolico che, a diversi livelli, viene a disegnarsi nell'ambito di quell'assetto. Le particolari forme di significato e di linguaggio che lo abitano coinvolgono elementi emotivi e psicologici, i quali precedono e predominano gli stessi elementi razionali¹, rendendolo adatto ad una molteplicità di letture e di analisi.

In tal modo la dimensione immaginaria si interpone tra la società di riferimento, cui è empiricamente legata, e i suoi simboli, di cui è idealmente custode. Ne fanno parte una dimensione di tipo strutturale, costituita dall'inconscio (*unconscious*) – paragonabile per certi versi agli archetipi junghiani² – e dai sostrati cognitivi (*cognitive sostrates*), e una dimensione attinente i processi, formata dalle categorie analitiche (*analytical categories*) e dalle matrici culturali (*cultural patterns*). Tali dimensioni – peraltro non facilmente distinguibili – danno vita ad un campo le cui forze in gioco possono, a seconda dei diversi tempi e luoghi, tanto rimanere fedeli alle forme narrative originarie, quanto aprire ad un processo di ripolarizzazione, dando origine, nel lungo termine, ad una possibile creazione di nuovi

¹ «The collective imaginary...belongs more to the psyche than to reason per se», G. Bouchard, *Social Myths and Collective Imaginaries*, Toronto University Press, Toronto 2017, p. 13.

² Per quanto dotato di un “basic pattern”, di una struttura rappresentativa comune agli uomini, l'archetipo non è una forma statica, meramente “derivata” e meccanicamente tramandata tra le società. Sul punto – foriero di numerose controversie – Jung è chiaro: «The term “archetype” is often misunderstood as meaning certain definite mythological images or motifs. But these are nothing more than conscious representations; it would be absurd to assume that such variable representations could be inherited. The archetype is a tendency to form such representations of a motif—representations that can vary a great deal in detail without losing their basic pattern» (C. G. Jung, *Man and his Symbols*, Anchor Press Doubleday, New York 1964, p. 34).

modelli epistemici o addirittura di nuove matrici cognitive: una *dialettica dell'immaginario* legata al continuo rimando tra forme archetipali e contesti culturali³.

Riprendendo la citata differenza tra *structure* e *processes*⁴ – e senza voler proporre massimalismi di sorta – potremmo distinguere, in un simbolo, una *carica* energetica, ossia sua radice archetipale, ed un suo *orientamento*, ossia la forma che assume nel tempo e nello spazio. Un simbolo può deporsi in un segno, o in un linguaggio, percepibili a livello razionale in una determinata società in un determinato momento, può cioè “storicizzarsi”. Tale processo di *segnificazione* non è tuttavia mai completo, residuando sempre un nucleo (archetipale, inconscio e precognitivo) non analizzabile (e quindi non controllabile) con i soli strumenti analitici della ragione⁵. Esistono peraltro casi in cui determinati simboli sfuggono al controllo o addirittura all'interesse “vigile” della collettività; in tal caso, a dispetto dell'assenza di segni espliciti della sua presenza sul piano sociale, essi non scompaiono ma rimangono *quiescenti*, ossia conservati in prossimità dell'inconscio e dei sostrati cognitivi: tale stadio di quiescenza richiama, ancora una volta, le riflessioni di Jung sull'oblio delle idee individuali⁶.

Uno dei veicoli privilegiati di propagazione sociale dei simboli è rappresentato dai miti, definiti da Bouchard “sites of super-consciousness”, ossia grandi contenitori narrativi in possesso di

³ «I wanted to define an approach that, within the world of culture, builds on the concept of the imaginary broadly construed, including the structuring forms that are archetypes, but that is also open to the particularities of contexts» (Bouchard, *Social Myths*, op. cit., p. 121).

⁴ «In short we could say one part of the collective imaginary is structural (the roots of meanings, symbols and primary images, structural categories), while another refers to processes (the discursive constructs, the production and promotion of meanings, images, and symbols by often competing social actor)» (ivi, p. 16).

⁵ Ci annoveriamo a coloro i quali individuano una intrinseca differenza tra segno e simbolo, forme di due territori psichici (emotivo e razionale) mai completamente sovrapponibili. Ancora Jung: «The sign is always less than the concept it represents, while a symbol always stands for something more than its obvious and immediate meaning. Symbols, moreover, are natural and spontaneous products... No one can take a more or less rational thought, reached as a logical conclusion or by deliberate intent, and then give it “symbolic” form», C.G. Jung, *Man and his Symbols*, op. cit., p. 55. Prendiamo al contempo le distanze da quella corrente, pur menzionata da Bouchard, che individua «between the sign and the signified... a structural and permanent” relationship», (Bouchard, *Social Myths*, op. cit. p. 59).

⁶ «Forgetting, for instance, is a normal process, in which certain conscious ideas *lose their specific energy* because one's attention has been deflected. When interest turns elsewhere, it leaves in shadow the things with which one was previously concerned, just as a searchlight lights upon a new area by leaving another in darkness... But the forgotten ideas have not ceased to exist. Although they cannot be reproduced at will, they are present in a *subliminal state* – just beyond the threshold of recall – from which they can rise again spontaneously at any time, often after many years of apparently total oblivion» (Jung, *Man and his Symbols*, op. cit., p. 34).

“un’ autorità simile alla sacralità”⁷. Da ciò consegue, innanzitutto, una non identità tra il mito (inteso come forma narrativa) e i simboli in esso contenuti⁸. Va inoltre precisato che non sono esclusivamente i costrutti simbolici a determinare i significati sociali del mito. Narrative affini, popolate dagli stessi simboli, possono infatti “risuonare” in modo diverso in base al loro rapporto con «actors, contexts, power relations, and change»⁹. In tal modo il mito diviene “mito sociale”, acquisendo una qualità *incipite*; da una parte riceve gli *input* delle grandi strutture simboliche che percorrono la collettività, dall’altro ne è esso stesso produttore e promotore, concorrendo a plasmare l’identità culturale di un popolo.

Determinati simboli possono ridestarsi da uno stato di quiescenza in virtù di una rinnovata attenzione sul piano sociale, riattivando i miti che li veicolano. Tale riattivazione farà leva su narrative collaudate (costituite da segni e linguaggi già emersi precedentemente) o – più raramente – su un inedito scenario semiologico. La riemersione di un particolare mito (e dei simboli in esso contenuti) può essere, a sua volta, più o meno chiaramente riferibile ad un’ autorità, ossia al progetto di una *voluntas* sovraordinata e individuabile, o derivare dalla forza cogente di una lunga tradizione; in tal caso il collegamento ad una *voluntas* o un’ *auctoritas* bene individuate risulterà chiaramente molto meno agevole.

Dovremo infine distinguere, in riferimento alle dimensioni del simbolico, un piano razionale da un piano volontario. Il primo ha da fare con il rapporto tra un simbolo e i segni in cui si depone, grazie ai quali può essere percepito e interpretato in ambito sociale; il secondo attiene invece alla scelta, alla produzione ed al controllo di quei segni (e dei relativi significati) da parte di attori sociali “qualificati”. I due piani, ovviamente interconnessi, vanno ad individuare gli oggetti rispettivi dell’ermeneutica simbolica e della simbolica politica¹⁰.

⁷ Bouchard, *Social Myths*, op. cit., p. 8. Si noti che la differenza tra “simbolo” e “mito” ha da fare con il rapporto tra un contenuto e il suo linguaggio, e non va qui confusa con quella, poco prima esposta, tra simbolo e segno, attinente alla differenza tra quel contenuto e le forme (linguistiche o segniche) che esso assume nel corso della storia.

⁸ «It is important not to confuse myth as a sociological mechanism with the symbolic content (or message) it can convey», *ivi*, p. 23.

⁹ *Ivi*, p. 48.

¹⁰ Può accennarsi qui al rapporto tra immaginario sociale e dinamiche di comunicazione contemporanea. Non è escluso infatti che il perpetrarsi di automatismi comunicativi – tipici della comunicazione attuale – possa a lungo termine dar luogo a due fenomeni interrelati. Il primo è quello di una moltiplicazione dei segni esterni, ossia di una dilatazione dello scenario semiologico. Il secondo, che tiene conto anche di alcune criticità (difficoltà o addirittura impossibilità nell’individuazione delle parti in gioco, ovvero degli attori-produttori di linguaggi specifici), comporta una riduzione del tempo necessario alla solidificazione delle matrici cognitive e degli scenari simbolici. Ciò può avere un effetto sulla

Definire l'efficacia (e i limiti) di un'autorità non è quindi semplice: un potere meno contestato avrà chiaramente maggiori possibilità di condizionare l'immaginario collettivo di riferimento. Conta ribadire ad ogni modo che un attore qualificato (sul piano politico, morale, culturale ecc.) potrà disporre dei segni e dei relativi significati, mai delle radici simboliche che li fondano. In sintesi, *l'autorità può disporre dell'orientamento, non della carica di un simbolo*, può cioè disporre della sua dimensione ermeneutica, non di quella energetica. Potrà quindi indirizzare alla scelta tra narrative mitiche già culturalmente presenti, "riesumere" miti quiescenti, "replicarli" a fini strategici, o addirittura "creare" nuovi linguaggi, ma ciò non le garantirà il controllo sulle radici e sui significati pre-analitici che li precedono e li animano.

In conclusione un potere, anche se in ipotesi dotato di un minuzioso controllo sul corpo sociale, non avrà mai il completo controllo sull'immaginario collettivo che da quello stesso corpo sociale promana. In tal senso il mito rappresenta la replica permanente alle pretese *latu sensu* politiche della ragione teoretica; allo stesso modo il suo territorio d'elezione, quello dell'immaginario collettivo, rimane un invalicabile limite alle strategie ermeneutiche del potere.

Il mito della Ragione e le ragioni del mito: un inganno simbolico?

Nel suo *Between Magic and Deceit*, Günter Frankenberg afferma che «per oltre 200 anni i progetti costituzionali hanno oscillato tra i poli della magia e dell'inganno, a seconda di come l'ideologia, il mito e la dimensione simbolica sono entrati in gioco»¹¹. Si tratta di un ottimo spunto di partenza – al di là della prospettiva comparatistica che caratterizza il lavoro di Frankenberg – per riflettere in

dimensione "emotiva" degli immaginari collettivi, i quali potrebbero nel lungo periodo risultare sostanzialmente "demitizzati". Ridotto alla routine di una recezione passiva, sovraesposta e ipervelocizzata, il carico immaginale si consuma, addirittura oltre i suoi segni, atrofizzandosi in mera *gestualità percettiva*, oltremodo accessibile e deresponsabilizzata, che richiama i territori di quella «...ermeneutica debolissima, ossia della distanza irrimediabile... e/o della coesistenza incomunicante... tra un soggetto e un oggetto che... determina il collassamento di ogni spazio critico» (A. Cesaro, *Arcana tabula. Il pittore. La dama. Il liocorno*, Artetetra Edizioni, Capua 2014, pp. 12-13).

¹¹ «For over 200 years constitutional projects have oscillated between the poles of magic and deceit, depending on how ideology, myth and the symbolic dimension came into play» (G. Frankenberg, *Between Magic and Deceit*, Edward Elgar Publishing Limited, Cheltenham 2018, p. 10, traduzione nostra).

chiave simbolica sul fondamento del diritto moderno, ed in particolare di quella “Ragione”¹² che ne costituisce una delle maggiori fonti ispiratrici.

Sempre meno timidamente disgiunta dalla sua origine divina¹³, sempre più legata a quella *natura naturata* derivata ma distinta dall’essenza creatrice di Dio¹⁴, la ragione prova a liberarsi in età moderna dalla sua radice ultraterrena per divenire essa stessa principio organizzativo del mondo. Tale profondo rivolgimento non può che coinvolgere l’aspetto simbolico dei rapporti tra società, potere e diritto.

A partire dalla fine del Settecento, anche all’esito di radicali eventi sociopolitici, la ragione è il presupposto delle dichiarazioni dei diritti, delle costituzioni e dei progetti normativi del primo ottocento: *ratio, non voluntas facit legem*¹⁵. Nelle grandi sistemazioni codicistiche l’intera produzione giuridica del passato trova una collocazione sistematica e organizzata. Il nuovo assetto si pone come criterio (non solo di validità ma) di verità giuridica: le disposizioni che sopravvivono a tale vaglio, anche se precedenti, sono per la prima volta “vere” in quanto razionalmente degne, mentre quelle non richiamate perdono improvvisamente vita. Paradigma indiscusso dell’inedito rapporto tra ordine normativo e immaginario collettivo, la Ragione appare magicamente dotata di una forza capace di sottrarre il diritto alle stesse coordinate spazio-temporali in cui è iscritto: il *Code Civil*, scriverà

¹² Per Ragione (maiuscolo) intendo qui la trasformazione di una (o la principale, o addirittura l’unica) modalità del conoscere (la ragione) in uno dei grandi archetipi sociali della modernità, alimentata da un preciso corredo simbolico (spersonalizzazione, ideologizzazione, eticizzazione, astoricità) in grado di radicarla sul piano degli immaginari collettivi.

¹³ La celebre affermazione groziana del *De iure belli ac pacis* in base alla quale i principi naturali sono razionali «etiamsi daremus Deum non esse» va qui ricordata proprio in virtù della forza simbolica riconosciutale in età contemporanea, quale *dies ad quem* del giusrazionalismo moderno. Riconoscimento, quest’ultimo, che pone spesso in secondo piano tanto la precisazione che la completa (l’immediata individuazione di tale ipotesi come «summus scelus») quanto l’obiettivo (la polemica col volontarismo calvinista) da cui originariamente muoveva.

¹⁴ Come per la nota precedente, ci si limita qui a sottolineare la valenza simbolica della celebre distinzione spinoziana tra *natura naturans* e *natura naturata*, considerata tra le matrici aurorali di uno dei grandi temi della modernità, quello del rapporto tra necessità e libertà.

¹⁵ «Comme le soulignait R. Barthes il y a déjà trente ans, le mythe est un mode particulier de communication, et ne peut être défini par l’objet de son message: peuvent être incorporés en mythes aussi bien les aventures d’Ulysse, la geste de Dallas, que le Code civil de 1804 ou la Constitution de 1958... L’autorité du Code civil ne lui vient pas seulement de la rigueur technique de ses articles. Le Code véhicule en réalité un autre message: celui d’une société faite d’individus libres, régis par la Raison, qui ont choisi volontairement de se plier au droit. La Constitution, quant à elle, ne fait pas qu’énumérer les compétences de divers organes: elle entend être le reflet d’une société où le pouvoir est juste, contrôlé, respectueux et garant des droits des citoyens» (N. Rouland, *Anthropologie Juridique*, Les Presses Universitaires de France, 1^{re} édition, Paris 1988, p. 351).

Carbonnier riferendosi al Codice Francese del 1804, «costituisce una sospensione temporale»¹⁶. L'elemento razionale si incarna in tal modo in una nuova entità simbolica, quella del *Legislatore*, unità plurale opportunamente spersonalizzata, volontà collettiva non divisibile e quindi non questionabile¹⁷. Nel Legislatore che presiede l'organizzazione normativa della società, nell'ideale scientifico-normativo della ragione che demitizza le certezze irrazionali del medioevo, prende vita, fatalmente, uno dei grandi miti della modernità¹⁸.

Da questo punto di vista il positivismo giuridico di inizio Novecento perfeziona un'opera secolare di ristrutturazione simbolica, celebrando, con Hans Kelsen e la sua "Dottrina pura del diritto"¹⁹, il mito di una struttura formalizzata e gerarchizzata di norme implementate da organi a loro volta normativamente autorizzati. Il mito dell'immagine geometrica a garanzia della legittimità dell'ordine sociale, già ben presente nell'immaginario medievale²⁰, viene sdivinizzato ma non desacralizzato, risultando replicato nella forma *Reine*, pura, di una struttura normativa "piramidale" o "a gradi" (*Stufenbau*) che, nell'intento di liberarsi da influenze pre-giuridiche e metagiuridiche, di quel mito conserva in realtà alcuni caratteri fondamentali (immutabilità, indipendenza, semplicità, non questionabilità ecc.). Si tratterà, per qualcuno, di una nuova metafisica del diritto²¹. Possiamo qui dire con Bouchard che siamo dinanzi, più che a miti, ad impianti metaforici: metafore della natura, del potere, delle strutture giuridiche e così via. E tuttavia queste metafore paiono nascondere una pratica

¹⁶ «The French Civil Code is both a symbolic book and a book of symbols... a symbol in itself, even before it has been opened» (J. Carbonnier, *The French Civil Code*, in *Rethinking France - Les Lieux de la Mémoire*, directed by P. Nora, trans. directed by P. Jordan, The University of Chicago Press, Chicago 2001, p. 348).

¹⁷ «The personal bond of loyalty between ruler and ruled (subjects) was transformed into the impersonal, abstract obedience to law» (G. Frankenberg, *Between Magic and Deceit*, op. cit., p. 11).

¹⁸ «Anche la razionalità scientifica, che ha costituito per tanti secoli un valore direttivo per la cultura europea è, in definitiva, un mito, una credenza condivisa sulla cui base si articola l'organizzazione di questa cultura; e così (come scrive ad esempio Odo Marquardt) è un mito, una credenza non dimostrata né dimostrabile, anche la stessa idea che la storia della ragione occidentale sia la storia dell'allontanamento dal mito, della *Entmythologisierung*» (G. Vattimo, *Il mito e il destino della secolarizzazione*, in *Rivista di estetica*, Rosenberg & Sellier, Torino 1985, nn. 19-20, pp. 71-72).

¹⁹ Hans Kelsen, *Reine Rechtslehre. Einleitung in die rechtswissenschaftliche Problematik*, Original Ed. Franz Deuticke Verlag, Wien 1934.

²⁰ Sull'immagine medievale di una *machina mundialis* a presidio dell'unità del mondo e dell'attendibilità delle leggi si veda, in particolare, M. Fumagalli Beonio Brocchieri, *Le bugie di Isotta - Immagini della mente medievale*, Laterza, Roma-Bari 2002, pp. 11-17; A. Cesaro, *Machina mundi*, FrancoAngeli, Milano 2012.

²¹ Si vedano sul punto le note posizioni di Herbert Hart e di Alf Ross, e, in Italia, quelle di Santi Romano e di Giuseppe Capograssi.

ricorrente, quella dello sforzo simbolico del pensiero giuridico di strutturarsi in forme oggettive, di sottrarsi all'accusa di essere la conseguenza di una mera volontà, di una mera forza (*macht*), rendendo fondante ciò che è fondato, costitutivo (*Gründing*) ciò che è, in realtà, posto (*gesetzt*). Ancora una volta, come già visto in occasione del “mito del Legislatore”, la ricerca di una suprema, smitizzata obiettività del diritto finisce per forgiare una delle caratteristiche obiettive del mito del diritto moderno.

Un'ulteriore tappa di questo percorso si ha con l'avvento delle carte costituzionali contemporanee, le quali provano a “convertire le narrazioni mitiche di un momento fondatore in ordini normativi”²². Nel solco di tali narrative si compie un ulteriore passaggio, quello di una volontà superiore alla stessa struttura normativa “ordinaria” proprio perché più vicina all'effettività del tessuto sociale che la recepisce, alle sue tradizioni, ai suoi obiettivi, al suo immaginario. Tale vicinanza consente a sua volta un capovolgimento cruciale, quello di una volontà (normativa) creatrice della stessa realtà sociale che la genera, per cui «it is not the people who create the declaration or constitution but the declaration or constitution that creates the people»²³. Nello spazio narrativo di tale capovolgimento, nella “magia” di un testo performativo della realtà stessa da cui promana, l'imbroglione (*deceit*), a detta di Frankenberg, risulta definitivamente compiuto.

Utopia, ideologia, fantasia: il tempo di Kairos

Intendo qui approfondire, sotto il profilo simbolico-politico, alcuni aspetti dell'utopia, delineandone affinità e differenze rispetto alle tipologie contigue dell'“ideologia” e della “fantasia”. Partirò dall'assunto di Bouchard in base al quale le utopie si rivelano quei “...grandi sogni collettivi che, programmando ben oltre la realtà, descrivono ciò che una società potrebbe o dovrebbe idealmente diventare – il che significa che l'utopia spesso rimane, secondo Jean Bodin, una repubblica solo nell'idea, ma priva di effetto”²⁴.

I concetti di “reality” and “effect” meritano alcune considerazioni preliminari. Va innanzitutto precisato che le utopie si attestano tra i progetti più durevoli sul piano del linguaggio filosofico, in

²² G. Frankenberg, *Between Magic and Deceit*, op. cit., p 14.

²³ Ivi, p. 10.

²⁴ Bouchard, *Social Myths*, op. cit., p. 35, traduzione nostra.

virtù della loro resistenza a quel ‘logorio storico’ che consuma, al contrario, altre categorie della riflessione politica. L’utopia dispone di quella capacità di sorprendere l’immaginario sociale da una prospettiva del tutto peculiare, che sfugge ai territori del trattato fantasioso, del libello di consigli utili al *princeps* o dello sfoggio di *eloquentia* di un dotto. Non è quindi improprio parlare di efficacia simbolico-politica dell’utopia, da intendersi quale capacità d’impatto sull’immaginario collettivo indipendentemente dalla sua ‘solidificazione’ in programma politico o in ideologia. Complesso è anche il rapporto che si instaura tra le utopie e la realtà sociale nella quale prendono forma (che è poi il luogo d’elezione per discutere di ‘effettività’). Può qui notarsi, in prima battuta, che la demarcazione tra elaborazione utopistica e progetto razionale risulta spesso dibattuta: *La pace perpetua* ed ancor più *l’Idea per una storia universale in un intento cosmopolitico*, per citare come esempio due celebri scritti kantiani, da molti considerati opere venute da utopismi razionali e morali, non vennero mai pensati come tali dal loro autore²⁵. In secondo luogo, va considerato il legame che l’utopia conserva con le altre tipologie di valutazione ‘politica’ della società, con cui condivide spesso lo scenario critico (la riflessione sul potere, la definizione dell’autorità, un territorio ed una struttura sociale di riferimento, la predilezione di determinati valori ecc.) ed il relativo linguaggio.

È opportuno soffermarci, sinteticamente, sulla differenza tra utopia e fantasia. Come la fantasia, anche l’utopia ha da fare con l’immaginario. Tuttavia mentre la fantasia nega la realtà, la seconda la interpella, la esorta, la ammonisce, ne profetizza (nella sua variante negativa, quella distopica) carenze e difetti. Nei confronti delle strutture sociali, la fantasia si pone come processo di rimozione, l’utopia come atto di disubbidienza, ed al contempo come *medium simbolico-politico* tra fantasia e realtà: con la prima condivide le rappresentazioni dell’immaginario, con la seconda le proprietà regolative della ragione²⁶, in posizione *liminare* rispetto alle vicende che la animano: essa è in altre

²⁵ «Questi scritti non avevano carattere utopistico. Kant non si proponeva di descrivere uno stato di perfezione ma di delineare una teoria dello sviluppo morale, giuridico e politico. La “pace perpetua” non era vista come una condizione extra-mondana ma come una possibilità del futuro storico, che è oggetto di speranza. Non “utopia”, dunque, ma piuttosto - secondo le parole di Kant - un ‘millenarismo filosofico’ ... fondato su di una considerazione razionale della storia del genere umano» (Mario Miegge, intervento alla conferenza *Diritti umani e ordine internazionale*, 26 maggio 1999, Biblioteca Comunale Ariostea, Ferrara).

²⁶ Pressioni realistiche e pulsioni utopiche sono quindi strettamente interrelate; per Giulio Maria Chiodi è addirittura possibile individuarvi un rapporto di diretta proporzionalità: «Osserviamo...che i momenti di emergenza del senso utopico coincidono sempre con quelli di realismo politico. Più la politica avanza pragmaticamente, più insorge l’istanza utopica...Realismo e utopia, per così dire, vanno in coppia» (G. M. Chiodi, *Tacito dissenso*, Giappichelli, Torino 1990, p. 90).

parole «ectopia, ossia una posizione coscientemente e volutamente eccentrica rispetto a quelle realmente esistenti e operanti»²⁷.

Rimane da analizzare il rapporto tra utopia ed ideologia (che giustamente Bouchard considera suscettibili di trasformazioni e influenze reciproche)²⁸: proveremo a farlo tracciando un apposito percorso mitico.

Esiste, nella mitologia greca, una duplice origine mitica del tempo. Da una parte Cronos, figlio di Urano, dio-padre della teogonia esiodea, antico e brutale signore degli Dei prima della ribellione del figlio Zeus; dall'altra il giovane Kairos, semi-sconosciuto dio dalla testa canuta, alato e agilissimo, quasi impossibile da afferrare. Kronos è ideologia, autorità operativa del tempo sull'uomo; Kairos è utopia, è l'occasione migliore, è tempo che di continuo sfugge *pur rimanendo possibile*. I *topoi* simbolici coltivati dall'utopia non permettono quindi un'evasione totale dalla realtà, ma la stimolano attraverso un *immaginario allotopico ed allocronico*. Quello dell'utopia non è il tempo lineare di Cronos, ma quello liminare di Kairos, un tempo qualitativo, opportuno ma al contempo indeterminato e sfuggente; un tempo che non è spazio, un tempo che non ha spazio. Un tempo senza storia.

È nel campo di forze creato dalla sospensione diarchica tra propulsività e allocronicità che si cela la carica simbolica delle utopie, la quale si condensa o raffredda a seconda delle differenti risposte sociali che incontra nei diversi periodi storici. Può quindi recuperarsi la differenza con l'ideologia posta da Bouchard, che giustamente individua nel conflitto uno dei suoi caratteri peculiari²⁹. Dove l'ideologia può ben essere vista come la programmazione operativa del mito a fini sociali, l'utopia ne è linguaggio emotivo ed incessante motore stimolatore. Dove l'ideologia si pone come assedio razionale del mito da parte del potere, l'utopia è un'apertura prospettica su un tempo liminare e privo di autorità storica. Dove, infine, l'ideologia è terra di conflitto per l'affermazione di alcuni simboli politici sull'immaginario sociale, l'utopia è isola mitica, non segnata sulle mappe della navigazione, di cui i navigatori hanno tuttavia da sempre memoria.

²⁷ Chiodi, *Tacito dissenso*, op. cit., p. 91. Quanto al concetto di "liminare" si vedano, tra gli altri, G. M. Chiodi, *Propedeutica alla simbolica politica*. Vol. II., FrancoAngeli, Milano 2010, p. 12; A. Cesaro, *Il sovrano demiurgo. Federico II, ideologia e simbolica del potere*, Artetetra Edizioni, Capua 2018, p. 29 e ss.

²⁸ «I will thus avoid drawing a sharp contrast between imaginary and reality. An apparently quixotic utopia can eventually be transformed into ideologies and action programs that mobilize the masses», Bouchard, *Social Myths*, op. cit., p. 18.

²⁹ «Myth also differs from ideology in that it is presented as a site of virtue and consensus [...] Ideology, on the other hand, is very often at the centre of controversy» (Bouchard, *Social Myths*, op. cit., p. 35).

Tra polivalenza e “piggybacking”: conflitti simbolico-politici

Per “condizioni per l’effettività del mito” Bouchard intende i fattori che consentono ad un messaggio di sortire particolari impatto ed influenza sull’immaginario sociale. Tra di esse la polivalenza e il “piggybacking”³⁰ meritano qualche ulteriore considerazione. La prima consiste nella possibilità, da parte del medesimo mito, di poter essere utilizzato per ragioni e programmi diversi tra loro; il secondo consente a miti (o ideologie) di nuova emersione di imporsi sfruttando strutture simboliche e linguistiche già consolidate. In altre parole la polivalenza permette al medesimo mito di accogliere idee molteplici, laddove il “piggybacking” permette a nuovi miti di nascere riprogrammando il corredo simbolico di vecchi miti. Tanto la prima quanto il secondo sono riconducibili ad una proprietà ulteriore e centrale del mito, la *polisemia*, la quale consiste a sua volta nella capacità del messaggio di abbracciare “molteplici risonanze e significati” persino discordi tra loro.

Un «caso spettacolare di piggybacking»³¹ è individuato da Bouchard nell’Italia del secolo scorso, quando miti facenti leva sulla fratellanza, la solidarietà e l’onore, strutturati su valori familiari e da secoli radicati nell’immaginario italiano, sono stati utilizzati tanto dalla vulgata fascista quanto dal successivo movimento di liberazione nazionale. Il procedimento descritto chiama in causa gli attori sociali in grado di esprimere una determinata autorità sull’orientamento del mito. In casi come quello citato da Bouchard un’autorità successiva (nella fattispecie il Movimento di Liberazione Nazionale) si impone ad una precedente (l’ideologia fascista) nella lettura di specifici significati rispetto ad altri. Accade talora che due diverse autorità adoperino questo procedimento nel medesimo momento storico: si profila in tal caso un conflitto sulla titolarità e l’impiego dei simboli, in cui ciascuna forza si dichiara legittima erede del significato originario di determinate narrative (siano esse di tipo politico, tradizionale, mitico, ancestrale ecc.). L’esito di tale conflitto a favore di uno o dell’altro attore – è bene precisarlo – riguarderà non tanto la fedeltà alla forma mitica originaria, quanto la capacità di prevalere sugli attori concorrenti attraverso strategie determinate. Ciò, a sua volta, non

³⁰ Termine di difficile traduzione – “appoggio”, “aggancio” o “sponda” paiono i più indicati – il *piggybacking* è definito da Bouchard come «la capacità di costruire su potenti miti e simboli già saldamente radicati, in modo da sfruttarne l’autorità» (Bouchard, *Social Myths*, op. cit., p. 99, traduzione nostra).

³¹ *Ibidem*.

garantirà il controllo completo sull'immaginario collettivo di riferimento, quanto l'individuazione della narrativa storicamente più efficace tra quelle disponibili.

Un eventuale scenario di conflitto può essere fornito dalla recente utilizzazione di simboli cristiani da parte di diverse espressioni politiche in ambito europeo e nazionale, a conferma della profonda valenza polisemica delle narrative che li accompagnano. Nel caso in esame – in un'interessante riproposizione contemporanea in chiave simbolico-politica del contrasto tra potere temporale e potere spirituale – l'autorità politica collega al consueto patrimonio iconografico alcuni significati (tradizione, storia, territorio, identità e necessità di una loro protezione) mentre la Chiesa cattolica ne sottolinea altri (apertura, carità, altruismo, mutua assistenza, vicinanza ai più deboli). Polivalenza e *piggybacking* rappresentano quindi i due piani – rispettivamente sincronico e diacronico – di un conflitto volto all'individuazione dell'attore sociale qualificato alla trasmissione di una «symbolic, deeply rooted legacy»³².

Possiamo ora tornare alla distinzione posta da Bouchard tra “structure” e “processes” e richiamata nel primo paragrafo, per ribadire come a nostro avviso il problema della relazione politica tra simbolo e potere riguardi principalmente i secondi, individuabili come quei «costrutti discorsivi [riguardanti] la produzione e la promozione dei significati, delle immagini e dei simboli». All'opposto, «le radici dei significati, i simboli e le immagini fondamentali, le categorie strutturali» rimangono in qualche modo immuni alle dinamiche di appropriazione e di controllo³³. In termini simbolici, il conflitto può qui essere combattuto esclusivamente sul piano ermeneutico; e tuttavia un eventuale successo non assicurerebbe la dominazione del piano energetico, che caratterizza le profondità dell'immaginario collettivo, per sua natura non presidabile dall'autorità.

Quanto esposto sembra ulteriormente confermare come l'immaginario collettivo, pur legato necessariamente alla collettività e da questa influenzato, ne differisca profondamente per le matrici mitiche che lo fondano e le strutture simboliche che lo alimentano. Caratteristiche che lo rendono in qualche modo inespugnabile alle categorie analitiche della ragione e alle strategie ermeneutiche del potere.

³² Bouchard, *Social Myths*, op. cit., p. 99.

³³ Bouchard, *Social Myths*, op. cit., p. 16 (traduzione nostra).

Bibliografia

- AA. VV. *Rethinking France - Les Lieux de la Mémoire*, a cura di Pierre Nora, trad. diretta da David P. Jordan, The University of Chicago Press, Chicago 2001.
- Bellini, Paolo: *Immaginario politico del salvatore. Biopotere, sapere e ordine sociale*, Mimesis, Milano 2012.
- Bonvecchio, Claudio – Risé, Claudio: *L'ombra del potere*, RED edizioni, Milano 2004
- Bouchard, Gerard: *Social Myths and Collective Imaginaries*, Toronto University Press, Toronto 2017.
- Cesaro, Antimo: *Machina Mundi*, FrancoAngeli, Milano 2012.
- Cesaro, Antimo: *Arcana tabula. Il pittore. La dama. Il liocorno*, Artetetra Edizioni, Capua 2014
- Cesaro, Antimo: *Il sovrano demiurgo. Federico II, ideologia e simbolica del potere*, Artetetra Edizioni, Capua 2018.
- Chiodi, Giulio Maria: *Tacito Dissenso*, Giappichelli, Torino 1990.
- Chiodi, Giulio Maria, *Propedeutica alla simbolica politica*. Vol. II., FrancoAngeli, Milano 2010.
- Frankenberg, Günter: *Between Magic and Deceit*, Edward Elgar Publishing Limited, Cheltenham 2018.
- Fumagalli Beonio Brocchieri, Mariateresa: *Le bugie di Isotta – Immagini della mente medievale*, Laterza, Roma-Bari 2002.
- Grozio, Ugo: *Il diritto della guerra e della pace. Prolegomeni e Libro primo*, a cura di Fausto Arici e Franco Todescan, CEDAM, Padova 2010.
- Jung, Carl Gustav: *Man and his Symbols*, Anchor Press Doubleday, New York 1964.
- Kant, Immanuel: *Scritti Politici*, trad. di G. Solari e G. Vidari, UTET, Torino 1965.
- Rouland, Norbert: *Anthropologie Juridique*, Les Presses Universitaires de France, 1^{re} édition, Paris 1988.
- Spinoza, Baruch: *Etica-Trattato Teologico-Politico*, Bompiani, Milano 2004.

Vattimo, Gianni: *Il mito e il destino della secolarizzazione*, in *Rivista di estetica*, Rosenberg & Sellier, Torino 1985.



Sesto San Giovanni (MI)
via Monfalcone, 17/19



& Ass. AlboVersorio Edizioni
Senago (MI)
via Martiri di Belfiore, 11

© Metabasis.it, rivista semestrale di filosofia e comunicazione.
Autorizzazione del Tribunale di Varese n. 893 del 23/02/2006.
ISSN 1828-1567



Quest'opera è stata rilasciata sotto la licenza Creative Commons Attribuzione-NonCommerciale-NoOpereDerivate 2.5 Italy. Per leggere una copia della licenza visita il sito web <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/> o spedisci una lettera a Creative Commons, 559 Nathan Abbott Way, Stanford, California 94305, USA.