

STUDI STORICI E POLITICI

7



FONDAZIONE LUIGI FIRPO
CENTRO DI STUDI SUL PENSIERO POLITICO
ONLUS

STUDI STORICI E POLITICI

11

SUL MONDO NUOVO
DI ALDOUS HUXLEY

a cura di

MANUELA CERETTA e ALESSANDRO MAURINI



ROMA 2019
EDIZIONI DI STORIA E LETTERATURA

Prima edizione: settembre 2019

ISBN 978-88-9359-307-6
eISBN 978-88-9359-308-3



*È vietata la copia, anche parziale e con qualsiasi mezzo effettuata
Ogni riproduzione che eviti l'acquisto di un libro minaccia la sopravvivenza di un modo di trasmettere la conoscenza*

Tutti i diritti riservati

EDIZIONI DI STORIA E LETTERATURA

00165 Roma - via delle Fornaci, 38
Tel. 06.39.67.03.07 - Fax 06.39.67.12.50
e-mail: redazione@storiaeletteratura.it
www.storiaeletteratura.it

INDICE DEL VOLUME

<i>Ancora sul Mondo nuovo di Aldous Huxley?</i> di MANUELA CERETTA e ALESSANDRO MAURINI	VII
CLAUDIO PALAZZOLO, <i>Dai romanzi giovanili al Brave New World.</i> <i>Verso la distopia</i>	I
CARLO PAGETTI, <i>Brave New World: il dibattito sulla genetica</i> <i>e i linguaggi della distopia nell'Inghilterra tra le due guerre mondiali</i> .	21
ANGELO ARCIERO, <i>La precarietà dell'utopia e l'incombenza</i> <i>del totalitarismo</i>	35
MANUELA CERETTA, <i>«Ahimè, ci siamo dimenticati del dodo».</i> <i>Asservimento e servitù volontaria in Aldous Huxley</i>	53
PIETRO ADAMO, <i>Aldous Huxley e la politica dell'estasi</i>	71
ALESSANDRO MAURINI, <i>I nodi irrisolti del liberalismo contemporaneo</i>	99
VITA FORTUNATI, <i>L'ultimo Huxley: oltre Brave New World</i> <i>verso una società ecologica e pacifista</i>	III
<i>Indice dei nomi</i>	127

ANCORA SUL MONDO NUOVO DI ALDOUS HUXLEY?

Ancora sul *Mondo nuovo* di Aldous Huxley? Ha senso tornare a interrogarsi su un testo già così dibattuto e che per di più prende a bersaglio lo sviluppo scientifico e tecnologico di un'era che sta alla nostra come le meduse stanno agli scimpanzé? È questa la domanda da cui siamo partiti nel momento in cui abbiamo cominciato a pensare a questo libro. Alla nostra positiva risposta ha autorevolmente contribuito una riflessione di Isaiah Berlin:

Huxley era consapevole della fatale inadeguatezza di larga parte della politica, della sociologia e dell'etica contemporanea. Non c'è nelle sue opere un coerente corpo dottrinale, né un'esposizione sistematica. Ma sono davvero convinto che Huxley avesse intuito ciò di cui gli uomini avevano e hanno bisogno, oltre che la direzione in cui il genere umano, se sopravvissuto, sarebbe andato. Se ho ragione, giustizia un giorno sarà fatta a queste molte pagine a proposito delle quali oggi perfino i suoi ammiratori scuotono la testa, alcuni deplorandole altri condividendole¹.

Berlin aveva ragione. Il tempo ha ampiamente fatto giustizia alle pagine di Huxley e una rapida ricognizione di come si è evoluta la storiografia è forse il modo più semplice per rendere ragione di questa tesi e per illustrare, contemporaneamente, il senso di questa nostra raccolta. Negli anni Quaranta, nel pieno della Seconda Guerra Mondiale, Theodor Adorno aveva compreso in modo lucidissimo – seppur a tratti con accenti decisamente critici – che *Il mondo nuovo* era andato a scandagliare problemi politici eterni a cui gli sviluppi tecnologico-scientifici stavano fornendo configurazioni nuove:

Invece delle tre parole d'ordine della rivoluzione francese si proclama: *Community, Identity e Stability*. *Community* definisce una condizione della società in cui ogni singolo è sottoposto incondizionatamente al funzionamento del tutto, sul

¹ I. Berlin, *Aldous Huxley* (1964), in Id., *Personal Impressions*, London, Hogarth, 1980, p. 143 (traduzione nostra).

senso del quale nel mondo nuovo non dovrebbe essere più lecito, e nemmeno possibile, porsi interrogativi. *Identity* significa la cancellazione delle differenze individuali, la standardizzazione spinta fino ai fondamenti biologici. *Stability* la fine di ogni dinamica sociale².

In altre parole: «Il mondo nuovo è un unico campo di concentrazione che si crede un paradiso non essendoci nulla da contrapporgli»³.

Ma è stato appunto Isaiah Berlin che negli anni Sessanta ha contribuito a rendere giustizia al *Mondo nuovo* collocandolo al centro di una riflessione sul rapporto fra libertà e modernità, e individuando nel tema della *disumanizzazione* il nodo centrale della riflessione huxleyana. Per Berlin, la finzione di Huxley ha messo in luce con straordinaria nitidezza come la privazione della libertà di scelta equivalga alla rinuncia alla «caratteristica permanente della condizione umana», e quindi, di fatto, a «disumanizzare le persone»; infatti, scriveva Berlin, «esiste un livello minimo di possibilità di scelta al di sotto del quale l'attività umana cessa di essere libera in qualsiasi senso significativo»⁴. Nella misura in cui *Brave New World* confonde volutamente e sistematicamente libertà e conformismo, libertà e manipolazione del desiderio, esso esprime non senza fondamento il «terrore moderno per l'uniformità, il conformismo e la meccanizzazione della vita»⁵.

Lo specifico contributo di *Brave New World* al «dibattito sulle libertà che ha tenuto campo nella seconda metà del XX secolo»⁶ sta per Berlin nella identificazione delle tesi di *Brave New World* con la difesa della libertà in senso kantiano, cioè dell'idea che «nessuno mi può costringere ad essere felice a modo suo (nel modo in cui questi pensa il benessere di altri uomini)»⁷. Identificazione, questa, che per Berlin ha il suo culmine nel fatto che Huxley intuisce il mezzo vincente per imporre «il conformismo politico e ideologico», e quindi per realizzare la *disumanizzazione* dell'individuo: la rimozione della «possibilità psicologica delle alternative», che è di fatto la sostanza della sua «terrificante satira»⁸. Tale rimozione impedisce le «capacità critiche» e classifica le «questioni

² T. W. Adorno, *Aldous Huxley e l'utopia* (1942), in Id., *Prismi. Saggi sulla critica della cultura* (1955), Torino, Einaudi, 2018, p. 87.

³ *Ibidem*, p. 86.

⁴ I. Berlin, *Four Essays on Liberty* (1969), trad. it. *Libertà*, Milano, Feltrinelli, 2010, pp. 45-46.

⁵ *Ibidem*, p. 46.

⁶ P. P. Portinaro, *Introduzione*, in H. Jonas, *Il principio responsabilità*, Torino, Einaudi, 2002, p. 52.

⁷ I. Kant, *Sul detto comune: questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la prassi* (1793), in Id., *Scritti di storia, politica e diritto*, Bari-Roma, Laterza, 1995, pp. 137-138.

⁸ Berlin, *Four Essays*, pp. 79-80.

più tormentose» come «una forma di turba psichica» dannosa alla salute dell'individuo e della società, perché devia «da quella linea di condotta a cui gli individui devono attenersi se vogliono marciare verso uno stato di equilibrio ordinato, senza dolore, appagato e capace di perpetuarsi»⁹. Non solo prescrive agli individui, per dirla con Kant, «come debbano essere felici»¹⁰, ma, sradicando dalla condizione umana qualsiasi alternativa psicologica, li trasforma, dopo aver ovviamente soddisfatto la felicità imposta, in quegli «esseri soddisfatti di avere subito un lavaggio del cervello del famoso incubo totalitario di Aldous Huxley»¹¹. La rappresentazione della rimozione psicologica delle alternative fa sì che *Brave New World* costituisca un contributo determinante per la critica liberale al totalitarismo degli anni Trenta, che attraverso questa rimozione «ha portato avanti, nei fatti, l'impresa di imporre il conformismo», ma anche al paternalismo delle liberaldemocrazie contemporanee: all'individuo viene prescritta una felicità identificata, nella migliore dell'ipotesi, con «la libertà di perseguire compiti socialmente utili»¹². *Il mondo nuovo* prefigura, in pratica, la tirannia di ciò che di recente Cabanas e Illouz hanno battezzato col termine *Happycracy* ovvero 'la scienza della felicità', criticandola come una delle forme più subdole di controllo delle nostre vite sia lavorative che private¹³.

Con una straordinaria «*power of vision*»¹⁴, in cui mostra la *disumanizzazione* della deriva paternalistica del liberalismo, e in cui aggiorna, per così dire, «l'incubo utilitarista di Dostoevskij»¹⁵, Huxley mostra la definitiva realizzazione dell'unica felicità possibile nel secolo in cui lo sviluppo scientifico-tecnologico permette la rimozione della possibilità psicologica delle alternative attraverso la scienza applicata alla natura umana, il condizionamento e la razionalizzazione delle forze che determinano l'agire individuale. Per Berlin è questa l'essenza dell'azione totalitaria di *Brave New World* – ed è questo il suo fondamentale contributo al dibattito sulla libertà.

⁹ *Ibidem*, p. 80.

¹⁰ Kant, *Sul detto comune*, p. 138.

¹¹ Berlin, *Four Essays*, p. 45.

¹² *Ibidem*, p. 79.

¹³ E. Cabanas – E. Illouz, *Happycracy. Come la scienza della felicità controlla le nostre vite*, Padova, Codice edizioni, 2019.

¹⁴ Berlin, *Aldous Huxley*, p. 138.

¹⁵ Berlin, *Four Essays*, p. 81. È quello a cui, non a caso, lo stesso Huxley fa riferimento in A. Huxley, *Brave New World Revisited* (1958), trad. it. *Ritorno al mondo nuovo*, Milano, Mondadori, 2010, pp. 338-339: «Date all'uomo pane abbondante e regolare tre volte al giorno, e in parecchi casi egli sarà contentissimo di vivere di pane solo, o almeno di solo pane e circensi. "Alla fine", dice il Grande Inquisitore nella parabola di Dostoevskij, "alla fine essi deporranno la libertà ai nostri piedi e ci diranno Fateci vostri schiavi, ma dateci da mangiare"».

Dopo Berlin, gli anni Settanta rappresentano per la storiografia sul *Mondo nuovo* un decennio di transizione grazie all'avvio degli studi di Peter Firchow – che continueranno negli anni Ottanta, quando identificherà *Il mondo nuovo* con la marcusiana fine dell'utopia e poi ancora negli anni Duemila, quando metterà in rilievo le affinità tra Huxley, Marcuse e Fukuyama¹⁶ – e grazie a quei contributi di carattere analitico, incentrati sui nessi e sulle differenze con l'altro grande testo a carattere distopico della prima metà del Novecento, *1984*, si pensi in particolare a Calder¹⁷, che negli anni Ottanta, grazie al lavoro di Krishan Kumar, godranno di ulteriore sviluppo¹⁸.

Gli anni Novanta segnano una svolta per gli studi sul *Mondo nuovo*: John Gray tornerà sui concetti di libertà positiva e negativa di Berlin, mettendo in rilievo il ruolo di Huxley nel rappresentare un problema fondamentale del liberalismo contemporaneo, quello poc'anzi illustrato¹⁹; David Bradshaw pubblicherà in un'antologia dal titolo accattivante *The Hidden Huxley* alcuni saggi poco noti, che evidenziano la profondità e l'ambivalenza del suo pensiero politico negli anni prima e dopo *Il mondo nuovo*²⁰. Jerome Meckier, studioso di lungo corso dell'opera di Huxley ed editor insieme a Bernfried Nugel dell'*Aldous Huxley Annual*, curerà i *Critical Essays on Aldous Huxley*²¹, raccogliendo insieme una serie di autori ed interventi che strappano *Brave New World* alla solitudine in cui lo aveva tradizionalmente consegnato la storiografia per ricollocarlo nel quadro della più ampia produzione letterario-politica di Aldous Huxley, così come del resto in Italia fa l'opera di Daniela Guardamagna²². Nello stesso torno di tempo, uno degli autori più al centro del dibattito pubblico alla fine del millennio, il politologo statunitense Francis Fukuyama innalza il capolavoro di Huxley a paradigma di riflessione per le sfide del liberalismo del nuovo millennio. Nonostante *Brave New World* non venga mai esplicitamente citato nel libro che contiene la sua teoria più famosa, l'influenza di Huxley sui concetti di *End of History* e *Last Man* (accanto ai più ovvi ed evidenti riferimenti a Hegel

¹⁶ Cfr. P. E. Firchow, *Aldous Huxley: Satirist and Novelist*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1972; Id., *The End of Utopia: A Study of Huxley's Brave New World*, Lewisburg, Buckell University Press, 1984; Id., *Modern Utopian Fictions from H.G. Wells to Iris Murdoch*, Washington, Catholic University of America Press, 2007.

¹⁷ J. Calder, *Huxley and Orwell: Brave New World and Nineteen Eighty-Four*, London, Arnold, 1976.

¹⁸ K. Kumar, *Utopia and Anti-utopia in Modern Times*, Oxford, Blackwell, 1987.

¹⁹ J. Gray, *Berlin*, London, Fontana Press, 1995.

²⁰ D. Bradshaw, *The Hidden Huxley: Contempt and Compassion for the Masses 1920-1936*, London-Boston, Faber and Faber, 1994.

²¹ *Critical Essays on Aldous Huxley*, edited by J. Meckier, New York, J.K. Hall & Co., 1996.

²² D. Guardamagna, *La narrativa di Aldous Huxley*, Bari, Adriatica, 1990.

e Nietzsche) viene riconosciuta dallo stesso Francis Fukuyama negli interventi immediatamente successivi alla pubblicazione di *La fine della storia e l'ultimo uomo*²³, che costituiranno il contributo più importante per la variante dell'iniziale accezione di *fine della storia* e soprattutto per lo sviluppo della sua riflessione successiva sulla rivoluzione biotecnologica.

In *Brave New World*, infatti, la storia, oltre ad essere una «bunk», come scrive Huxley²⁴, è sicuramente «such bunk that it has ceased to exist altogether»²⁵. Ma non è identificata col trionfo della democrazia liberale, che anzi nel romanzo di Huxley «is just as dead as history»²⁶. Se però «alla fine della storia viene fuori l'ultimo uomo», allora la fine della storia è di fatto identificata con la fine dell'umanità²⁷. Per contro, quindi, il «return to history after having left it»²⁸ passa dalla difesa dell'umanità, che scongiura l'esistenza di un uomo «fiaccato dall'esperienza della storia» e senza più illusioni «sulla possibilità dell'esperienza diretta dei valori»²⁹. Una difesa, questa dell'umanità, che non può non radicarsi nella natura umana stessa contro il «changing human nature itself» a cui può condurre, ad esempio, la neurofarmacologia³⁰.

Infatti, da quando il Ritalin viene prescritto molto più spesso per i ragazzi che per le ragazze, molti critici denunciano che la droga viene usata per impedire ai ragazzi di essere ragazzi; inoltre, denunciano che essa viene usata per curare non il comportamento patologico, bensì quello normale – che però genitori e insegnanti terrorizzati reputano sconveniente o stressante. L'effetto del Ritalin sul cervello è simile a quello di alcune anfetamine illegali e della cocaina. Le storie sugli effetti del Ritalin lo fanno spesso assomigliare al *soma* somministrato ai cittadini del *Mondo nuovo* di Aldous Huxley, per renderli passivi e conformisti³¹.

²³ Cfr. F. Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, New York, Free Press, 1992, trad. it. *La fine della storia e l'ultimo uomo*, Milano, Rizzoli, 1992, preceduto dal saggio *The End of History?*, «National Interest», XVI (1989), pp. 3-18. Gli interventi successivi sono: Id., *A Reply to My Critics*, «National Interest», XVIII (1989-1990), pp. 21-28; Id., *Reflections on the End of History, Five Years Later*, «History and Theory», XXXIV (1995), pp. 27-43. Ma qui il riferimento è soprattutto a Id., *Second Thoughts: The Last Man in a Bottle*, «National Interest», LVI (1999), pp. 16-33.

²⁴ A. Huxley, *Il mondo nuovo*, in Id., *Il mondo nuovo / Ritorno al mondo nuovo*, Milano, Mondadori, 2015, p. 30.

²⁵ P. E. Firchow, *Huxley, Fukuyama, Marcuse*, in Id., *Modern Utopian Fictions*, p. 68.

²⁶ *Ibidem*, p. 76.

²⁷ Fukuyama, *The End of History*, p. 314. Cfr. Firchow, *Huxley, Fukuyama, Marcuse*, p. 75.

²⁸ Firchow, *Huxley, Fukuyama, Marcuse*, p. 88.

²⁹ Fukuyama, *The End of History*, p. 320.

³⁰ Fukuyama, *Second Thoughts*, p. 28.

³¹ *Ibidem*, p. 30 (traduzione nostra).

Nel primo decennio del Duemila gli studi sulla distopia di Huxley conoscono un notevole incremento. Firchow, come già ricordato, nota come *Il mondo nuovo* rappresenti per Fukuyama sia le «final contradictions in humanity itself», sia la «final inner devolution which would alter the human condition by altering humanity itself», sia la necessaria «fundamental redefinition of human nature»³². D'altronde, nel *thymos* della natura umana qui rivendicato è impossibile non scorgere quel «right to be unhappy» di huxleyana memoria e il suo nesso con il concetto di *ultimo uomo*³³. Sull'onda dell'evidenziata politicità del *Mondo nuovo*, Robert S. Baker e James Sexton pubblicano, colmando una lacuna, la prima corposa raccolta in sei volumi dei saggi di Huxley, strumento prezioso per tutti coloro che vogliono cimentarsi con la riflessione dell'autore, prestando particolare attenzione agli scritti politici³⁴; mentre David Garrett Izzo e Kim Kirkpatrick curano nel 2008 un volume, *Huxley's Brave New World: Essays*, che raccoglie una serie di saggi originali sul *Mondo nuovo* a firma di autori provenienti da diverse discipline con lo scopo di mostrarne l'attualità per l'analisi sociale e politica del presente³⁵; lungo la stessa traccia si colloca ancora più di recente il volume curato da Jonathan Greenberg e Nathan Waddel³⁶. Accanto ad essi con una prospettiva ancora diversa appare il contributo di Dana Sawyer che lavora, in maniera originale, sviluppando i temi ambientalisti contenuti nella distopia di Huxley e nel suo ultimo romanzo, *L'isola*, un tema destinato ad essere ulteriormente indagato nel decennio successivo per evidenti ragioni³⁷.

Ma, mentre *Il mondo nuovo* comincia a entrare anche nella letteratura scientifica sulla bioetica³⁸, è soprattutto W. J. Stankiewicz a scavare il solco in cui si muoveranno gli studi del secondo decennio del Duemila: «it is time to look at Huxley as someone who has read Michels»³⁹. Cioè

³² Firchow, *Huxley, Fukuyama, Marcuse*, pp. 73, 76.

³³ *Ibidem*, p. 80.

³⁴ A. Huxley, *Complete Essays*, edited by R. Baker – J. Sexton, voll. I-VI, Chicago, Ivan R. Dee, 2000–2002.

³⁵ D. G. Izzo – K. Kirkpatrick, *Huxley's Brave New World: Essays*, Jefferson, McFarland, 2008.

³⁶ *Brave New World: Contexts and Legacies*, edited by J. Greenberg – N. Waddell, Basingstoke, Palgrave MacMillan, 2016.

³⁷ D. Sawyer, *Brave New World-View: Aldous Huxley, Environmental Prophet*, «Aldous Huxley Annual», VIII (2008), pp. 221–238.

³⁸ B. Biolatti – A. Fasolo – R. Ciliberti, *L'Eldorado della nuova biologia. Clonazione, animali transgenici, cellule staminali*, Milano, FrancoAngeli, 2003.

³⁹ W. J. Stankiewicz, *Aldous Huxley Our Contemporary (A Political Theorist's View)*, «Aldous Huxley Annual», I (2001), pp. 31–41. Sull'influenza dell'elitismo sul pensiero di Huxley, si veda A. Maurini, *Aldous Huxley. The Political Thought of a Man of Letters*, Lanham–Boulder–New York–London, Lexington Books, 2017, pp. 13–31.

a dire occorre leggere Huxley avendo ben presente la sua caratura di pensatore politico, senza tralasciare le radici politiche delle sue opere, se si vuole dargli il posto che merita nel pensiero contemporaneo. Il risultato è che mai come nel secondo decennio del Duemila Huxley e *Il mondo nuovo* vengono ripresi e studiati. Gregory Claeys, studioso della tradizione utopistica inglese, gli dedica un ampio capitolo nel suo corposo volume *Dystopia. A Natural History*⁴⁰, mentre Fukuyama prosegue i suoi studi sul progresso scientifico e tecnologico che minaccia la nostra civiltà dedicando al *Mondo nuovo* l'intero capitolo iniziale del suo *Our Posthuman Future*.

L'attenzione del politologo statunitense si sposta qui alla rivoluzione biotecnologica: tale spostamento è sicuramente figlio di alcune critiche, quelle che gli rimproveravano l'impossibilità della *fine della storia* prima della «fine della scienza»⁴¹, ma è anche figlio, di fatto, di una *fine della storia* intesa ora nel senso huxleyano come «tirannia gentile in cui tutti sono sani e felici», piuttosto che nel senso hegeliano che lo ha condotto all'apologia della democrazia liberale⁴². O meglio, più precisamente, è figlia di una *fine della storia* in senso hegeliano come trionfo della liberal-democrazia minacciata però di trasformarsi in senso huxleyano in tirannia gentile. *Brave New World* va quindi a rappresentare la possibile degenerazione totalitaria della democrazia liberale a causa della rivoluzione biotecnologica. A differenza di *1984*, che rappresenta la «tirannia classica», *Brave New World* rappresenta secondo Fukuyama ancora oggi, con tecnologie «già utilizzabili, in procinto di diventarlo, [la cui rivoluzione] è appena cominciata», attraverso la «biotecnologia», una tirannia gentile meno ovvia e meno riconoscibile, «in quanto non c'è nessuno che soffra: si tratta, anzi, di un mondo in cui tutti ottengono ciò che vogliono»⁴³. Ma, soprattutto, quella tirannia mantiene intatta, per così dire, la sua forza distopica, stagliandosi ancora oggi per certi versi nel presente e per altri nel futuro prossimo, per altri ancora addirittura nel futuro remoto. Perché la tirannia gentile

⁴⁰ G. Claeys, *Dystopia. A Natural History*, Oxford, Oxford University Press, 2017, pp. 357-389.

⁴¹ F. Fukuyama, *Our Posthuman Future* (2002), trad. it. *L'uomo oltre l'uomo*, Milano, Mondadori, 2002, pp. 4-5. Per i critici di Fukuyama cfr. lo stesso Fukuyama, *A Replay to my Critics*; per le concessioni di Fukuyama ad una parte dei suoi critici, divisi da Fukuyama stesso tra coloro che hanno frainteso la concezione del termine *storia*, da lui utilizzata per il suo concetto di *fine della storia*, e coloro che invece considerano impossibile una *fine della storia* senza la fine del progresso scientifico-tecnologico, che per la storia stessa è «una delle forze trainanti di maggiori rilievo», cfr. anche solo Fukuyama, *Our Posthuman Future*, pp. 3-4.

⁴² Fukuyama, *Our Posthuman Future*, p. 297.

⁴³ *Ibidem*, pp. 10-11.

è così «sottile e insidiosa»⁴⁴ da sapersi insinuare silenziosamente perfino nella democrazia liberale.

È la stessa linea interpretativa che un altro autore polemico, pungente e provocatorio, Michel Houellebecq fa propria: Bruno, uno dei protagonisti di *Le particelle elementari*, e uno degli alter ego di Houellebecq medesimo, afferma: «So bene che in genere l'universo di Huxley viene descritto come una specie di incubo totalitario, e che si tenta di far passare *Il mondo nuovo* per una violenta presa di posizione contro questo genere di regimi; ma è un'ipocrisia bella e buona. Sotto tutti i punti di vista – controllo genetico, lotta contro l'invecchiamento, ottimizzazione del tempo libero – per noi *Il mondo nuovo* è un paradiso, è esattamente il mondo che ci sforziamo sin qui invano di raggiungere»⁴⁵. Ed è la linea che Houellebecq porta alle estreme conseguenze nella sua distopia più discussa, *Sottomissione*, il cui protagonista François testimonia con la sua vita la ricerca insensata del piacere e la fuga dal pensare, intesi come unici imperativi categorici rimasti nella società contemporanea⁴⁶. Il futuro della democrazia liberale, insomma, passa inevitabilmente dalle domande sollevate da *Brave New World*. Perché bisogna ripartire dal chiedersi «cosa c'è di sbagliato in tutto quello»⁴⁷. E siccome la risposta è inevitabilmente che, anche se sono sani e felici, quegli individui

non sono più esseri umani, (...) hanno smarrito le caratteristiche che ci conferiscono la dignità umana, (...) non esiste più la razza umana (...) perché è proprio la natura umana ad essere alterata, (...) di conseguenza il nostro giudizio finale su cosa c'è di sbagliato nel *Mondo nuovo* di Huxley dipende dalla nostra opinione sull'importanza della natura umana in quanto fonte di valori⁴⁸.

Una natura umana minacciata dalle biotecnologie capaci di alterarla e rimodellarla, con «conseguenze perniciose per la democrazia liberale e per la stessa natura della politica»⁴⁹. Questo, secondo Fukuyama, il nodo del liberalismo contemporaneo. Per cui Huxley, che «aveva ragione», non rappresenta soltanto il postumanesimo, cioè la possibile fine della liberaldemocrazia, ma contiene anche la chiave di volta per scongiu-

⁴⁴ *Ibidem*, p. 11.

⁴⁵ M. Houellebecq, *Le particelle elementari*, Milano, Bompiani, 2016, p. 165.

⁴⁶ Cfr. M. Ceretta, *Tra Huxley e Tocqueville: Sottomissione di Houellebecq*, in *Utopie mascherate. Da Rousseau a Hunger Games*, a cura di E. Ilardi – A. Loche – M. Marras, Milano, Meltemi, 2018, pp. 175-203. Sul divertimento come imperativo nella società contemporanea resta attuale, N. Postman, *Divertirsi da morire. Il discorso pubblico nell'era dello spettacolo*, Venezia, Marsilio, 2008.

⁴⁷ Fukuyama, *Our Posthuman Future*, p. 12.

⁴⁸ *Ibidem*, pp. 12-14.

⁴⁹ *Ibidem*, pp. 13-14.

rarlo: la ridefinizione di *essere umano* fondata sulla natura umana per la sua difesa⁵⁰. *Brave New World* rappresenta meglio di qualsiasi altra opera i rischi per la naturale uguaglianza umana e i naturali diritti umani. Si pensi, infatti, all'eugenetica e quindi, per dirla con Thomas Jefferson, a «cosa ne sarà dei diritti politici il giorno in cui, di fatto, saremo in grado di far nascere alcune persone con la sella sulla schiena e altre con stivali e speroni»⁵¹. Oppure alla neurofarmacologia, e quindi al fatto che «se un giorno una compagnia farmaceutica inventasse un prodotto simile al *soma* di Huxley, in grado di dare la felicità e facilitare il contatto sociale senza comportare alcun effetto collaterale dannoso, sarebbe difficile addurre una ragione per vietarne l'uso». Soprattutto dal momento che quel giorno sarà sicuramente molto vicino, se consideriamo che per alcuni aspetti alcuni farmaci già esistenti, come Zoloft, Prozac e Ritalin «somigliano un po' troppo alla droga *soma* del *Mondo nuovo*»⁵².

Al di là di Fukuyama, inoltre, in questo decennio *Il mondo nuovo* continua a costituire il punto di riferimento per la letteratura scientifica e per i comitati bioetici⁵³. O'Hara scrive una biografia intellettuale di Huxley alla luce dei nuovi studi sul suo pensiero politico, Deese torna sulla contemporaneità del *Mondo nuovo*, mentre Reinecke, Smith e Maurini si collocano lungo il solco tracciato da Stankiewicz⁵⁴. Intanto *Il mondo nuovo* entra nei manuali di storia del pensiero politico⁵⁵, mentre Stefano Rodotà, autore della *Carta dei diritti fondamentali dell'Unione Europea* (18 dicembre 2000) rivela esplicitamente come alcuni articoli siano stati scritti con il dichiarato intento di «scacciare i fantasmi evocati (...) dall'incubo della produzione programmata degli esseri umani che s'incontra nel *Mondo nuovo* di Aldous Huxley». Il giurista insiste sul fatto che la rivoluzione biotecnologica è accettabile se alla base restano dignità, eguaglianza e autonomia dell'essere umano, i fondamenti della logica dei diritti, la logica che sola può evitare «il destino totalitario indicato da

⁵⁰ *Ibidem*, p. 14.

⁵¹ *Ibidem*, p. 17.

⁵² *Ibidem*, pp. 66, 79.

⁵³ C. A. Defanti, *Eugenetica: un tabù contemporaneo*, Torino, Codice, 2012.

⁵⁴ K. O'Hara, *Huxley*, Oxford, Oneworld, 2012; R. S. Deese, *We are Amphibians. Julian and Aldous Huxley on the Future of our Species*, Oakland, University of California Press, 2015; K. Reinecke, *Die Verarbeitung der Soziologie Vilfredo Paretos im Werk Aldous Huxleys*, Berlin, Lit, 2010; B. Smith, *Haec Fabula Docet: Anti-Essentialism and Freedom in Aldous Huxley's Brave New World*, «Philosophy and Literature», XXXV, (2011), 2, pp. 348-359; Id., *Hannah Arendt and Brave New World*, «Aldous Huxley Annual», VI (2006), pp. 77-104; Id., *Jeffersonian Reminders: Aldous Huxley on Property, Happiness and Freedom*, «Aldous Huxley Annual», IX (2009), pp. 205-227; Maurini, *Aldous Huxley*.

⁵⁵ A. Ryan, *Storia del pensiero politico* (2012), Novara, De Agostini, 2017.

Huxley»⁵⁶. Nel secolo della rivoluzione biotecnologica, con particolare riferimento all'ingegneria genetica, alla neuroscienza e alla neurofarmacologia, *Il mondo nuovo*, declinando «il progresso scientifico e tecnologico nei termini specifici di tecnica, cioè di scienza applicata, o meglio di scienze applicate alla natura umana», rappresenta come nient'altro «la difesa della libertà e della dignità umana nei termini di libertà biologica, di unicità del fondamento biologico individuale, contro la scienza applicata diretta dalle logiche del realismo politico»⁵⁷.

È nel solco di questa rinnovata e quanto mai variegata stagione di studi che ha prepotentemente riaffermato la 'contemporaneità' della riflessione di Huxley che si colloca - dunque, anche questa raccolta, la quale sulle orme di alcuni dei volumi fin qui discussi guarda all'intera produzione di Huxley - nella convinzione che è solo a partire da un'esplorazione a tutto tondo della sua riflessione (letteraria, politica, saggistica e scientifica), che tenga conto contemporaneamente della dimensione biografica, culturale e politica in cui egli si situa, è possibile 'fare giustizia', per riprendere l'espressione di Berlin, alle sue tesi. Così dai romanzi giovanili di cui discute Claudio Palazzolo, mostrando come essi costituiscano le premesse del disincanto poi maturato con *Brave New World*, a partire da una riflessione su di una società, quella inglese-occidentale, «che sembra avvitarsi in una spirale di esclusiva dedizione alla crescita della produttività e dei consumi» (p. 12), si passa, col contributo di Carlo Pagetti, all'indagine sulla nascita, nello specifico contesto scientifico-culturale inglese, dei temi, dei linguaggi e delle 'tentazioni' della genetica, un discorso maturato nel seno di quella comunità scientifica dedicata allo studio della biologia e dell'evoluzionismo nel mondo animale a cui Huxley apparteneva a pieno titolo per 'diritto di famiglia', e ai nessi che tale discussione intrattiene con la società gerarchizzata di *Brave New World*. Con il saggio di Angelo Arciero ci si sofferma sulla «costitutiva ambivalenza letteraria di *Brave New World*» (p. 41) e «sulla sua funzione di testo cerniera nella sedimentata e composita fase di transizione della tradizione utopica inglese classica alla variante distopica» (p. 41) per riflettere poi sul senso di quell'utopia *precaria* che è l'ultimo romanzo di Huxley e sul nesso che essa intrattiene con la più celebre distopia. Riflettendo, in particolare, sul rapporto fra Huxley e Berdjaev, Manuela Ceretta tematizza il rapporto fra asservimento e servitù volontaria nella riflessione di Huxley, che resta sospesa «tra l'indagine sulle leve del dominio e l'esplorazione della fatica della libertà, tra la denuncia dei pericoli dell'asservimento in forme sempre nuove e sfuggenti» (p. 53) e la consapevolezza dell'eterna tentazione dell'obbedienza o, come

⁵⁶ S. Rodotà, *Il diritto di avere diritti*, Roma-Bari, Laterza, 2012, pp. 70, 80.

⁵⁷ A. Maurini, *Nota finale*, in Huxley, *Il mondo nuovo / Ritorno al mondo nuovo*.

ha scritto Frédéric Gros, della super-obbedienza⁵⁸. Scavando fonti meno indagate, quali *Doors of Perceptions, A Treatise on Drugs*, ecc., e forte della sua profonda conoscenza della controcultura americana degli anni Settanta, Pietro Adamo indaga il ruolo politico e la posizione teorica da Huxley tenuti in quel lasso di tempo in cui la società americana, dagli intellettuali ai servizi segreti passando per la comunità scientifica, si è interrogata su cosa potesse comportare la scoperta delle sostanze stupefacenti e che uso convenisse farne. Con alle spalle una monografia su Huxley politico, Alessandro Maurini guarda ad Huxley come a una delle voci fra le più significative del contemporaneo dibattito sui nodi irrisolti del liberalismo passando in esame i singoli elementi costitutivi di una riflessione che matura insieme alla lettura di Pareto e che si configura come quella di «un attento spettatore del Novecento». Per concludere, Vita Fortunati esplora un tema quanto mai attuale, sul quale si era cimentata su sollecitazione dell'apostolo della decrescita felice, Serge Latouche, scandagliando l'ultima produzione saggistica di Huxley e, in particolare, *The Human Situation* dove emergono le tesi innovative relative alla possibilità di immaginare e costruire una società diversa, ecologica e pacifista, che lo collocano fra i pionieri dello sviluppo sostenibile, un'idea che non a caso incarna secondo alcuni l'ultima utopia⁵⁹.

Ancora sul *Mondo nuovo* dunque, oggi più che mai.

MANUELA CERETTA e ALESSANDRO MAURINI

⁵⁸ F. Gros, *Disobbedire*, Torino, Einaudi, 2019.

⁵⁹ E. Giovannini, *L'utopia sostenibile*, Bari-Roma, Laterza, 2018.

CLAUDIO PALAZZOLO

DAI ROMANZI GIOVANILI AL *BRAVE NEW WORLD*

VERSO LA DISTOPIA

In un saggio del 1944, che, forte delle emozioni suscitate dai combattimenti di Stalingrado, è dimostrazione di come anche in Inghilterra la conversione a un socialismo radicale, divenuto ormai ostile alla tradizione del pragmatismo fabiano, si declini con l'idea di un obbligo di militanza per la stessa cultura, Laski dedica quasi un intero capitolo a denunciare il tradimento contemporaneo dei chierici. E la colpa «non fu, come pensava Benda, che solo alcuni di loro si gettarono nella battaglia; la colpa fu invece molto diversa e cioè che la maggior parte di loro non si accorse nemmeno che si combatteva una battaglia, e di coloro che se ne avvidero la maggioranza era incline a combattere dalla parte del nemico»¹. Tra i traditori non ci sono solo Eliot e Joyce, accomunati come testimoni di una coscienza di degradazione sociale e intellettuale dalla quale essi non vedono via di uscita se non per una minoranza di 'eletti', gli unici invero capaci di comprendere e di apprezzare la raffinata oscurità della loro tecnica di narrazione. Traditore anche Huxley, nella sua denuncia della crescente divaricazione tra la società e il mondo della cultura. Con le armi della satira, che non a caso, per Laski, rappresenta «l'espressione più naturale» dell'arte, «quando una società cerca di mantenere un sistema che ha invece esaurito ogni capacità di rinnovamento»², Huxley «ci presenta un mondo in cui le agiate classi medie e gli intellettuali hanno smarrito la strada a tal punto che l'unico sentimento suscitato in noi dallo spettacolo della loro vita è un misto di disperazione e di disgusto»³. Sennonché nel seguito della sua critica, per dimostrare appunto che Huxley non ha nulla da offrire alla soluzione del problema della liberazione umana, Laski devia da quel generale contesto interpretativo, facendo riferimento ad altro, all'insensatezza, che è in

¹ H. J. Laski, *Faith, Reason and Civilisation. An Essay in Historical Analysis*, London, Victor Gollancz, 1944, pp. 104-105; trad. it. *Fede, ragione e civiltà. Saggio di analisi storica*, Torino, Einaudi, 1947, pp. 108-109.

² *Ibidem*, p. 193; trad. it. p. 197.

³ *Ibidem*, p. 111; trad. it. pp. 114-115.

realtà funzionale alla causa di Hitler, della predicazione pacifista, ovvero alle contorsioni mistiche con cui padre Giuseppe, protagonista della biografia *The Grey Eminence*, ha riscattato la colpa della sua collaborazione alla politica di potenza del cardinale Richelieu. E tace su ciò che, proprio a livello di satira, i romanzi di Huxley potrebbero offrire alla comprensione del rapporto tra politica e cultura. Nulla sul *Brave New World*, che altrove dice scherzosamente di avere letto ‘su ordine’ della moglie Frida, senza ricavarne alcun beneficio: «L’ho trovato sconcio... come un ragazzino che ti porta in un angolo a ridacchiare di una storia oscena. I critici ne parlano come avesse potuto scriverlo Swift. Dio solo sa perché. Non c’è chi non veda che Swift è animato da un fiero idealismo che la sua feroce ironia rende di più forte sollievo»⁴. E nulla soprattutto sui romanzi giovanili che pure, in quanto dell’ironia al servizio di una satira all’apparenza disgiunta da qualunque impegno di testimonianza civile – quindi di ciò che Laski in effetti denuncia – sono stati i più pertinenti esempi, si prestano a rivelare sulla base di quali premesse e attraverso quale percorso la riflessione di Huxley proietti il disincanto del presente nell’inquietudine di una prossima distopia.

In realtà, ad accomunare quei romanzi⁵, i primi tre, *Chrome Yellow*, *Antic Hay* e *Those Barren Leaves*, pubblicati fra il 1921 e il 1925, e l’ultimo, *Point Counter Point*, nel 1928, dopo una lunga esperienza di viaggio e l’avvio di una nuova attività di saggista, è il contesto di classe della loro ambientazione. Cambiano infatti i luoghi, luoghi di residenze peraltro quasi sempre prestigiose, e cambiano i profili professionali, o meglio le competenze più vantate che possedute, dei protagonisti, ma non cambia la rappresentazione sociale di fondo: al centro della scena l’élite intellettuale britannica, quella che dovrebbe essere l’erede e invece è la negazione dell’idea coleridgiana di *clerisy*. Perché, se Coleridge aveva accreditato al ‘terzo ordine del regno’, cioè proprio alla costituzione della *clerisy*, in quanto distinta dall’aristocrazia terriera e dalla borghesia imprenditoriale e commerciale, la funzione di custodia dei valori di cultura finalizzati a insufflare la civiltà, per garanzia della riproduzione di un patrimonio comune di nazione quale unico argine contro la deriva individualistica della società contemporanea⁶, accade l’esatto contrario

⁴ *Holmes-Laski Letters. The Correspondence of Mr. Justice Holmes and Harold J. Laski*, edited by M. De Wolfe Howe, vol. II, 1926-1935, Cambridge, Harvard University Press, 1953, p. 1364 (lettera del 16 febbraio 1932).

⁵ Romanzi definiti da F. J. Hoffman, *Aldous Huxley and the Novel of Ideas*, «College English», VIII (1946), 3, p. 129, tipici esempi del «romanzo di idee», cioè «non il romanzo che incidentalmente *illustra* le idee ma il romanzo che le usa in mancanza di caratterizzazione e di altre qualità della narrativa tradizionale».

⁶ Faccio riferimento in particolare al capitolo V di *On the Constitution of the Church and State, according to the Idea of Each; with Aids toward a Right Judgment on the Late Catholic Bill* (1829), in *Collected Works of Samuel Taylor Coleridge*, vol. X, edited by J. Colmer, London-Princeton,

ai protagonisti dei romanzi huxleyani. E non è solo una questione di scelte di convenienza, di interesse e di guadagno. Questo sembra al più il caso di Theodore Gumbiril di *Antic Hay*, che, reso goffo e insicuro dagli oneri e dai vincoli gerarchici di una vita di insegnante, sogna il riscatto di un lavoro indipendente, decidendo di darsi agli affari, perché così «avrebbe fatto quattrini (...), quattrini a bizzeffe e con la massima facilità; sarebbe stato libero, allora, e avrebbe finalmente vissuto! Per la prima volta, avrebbe cominciato a vivere»⁷. Dove *vivere* già immagina cosa significherebbe: acquisire con il denaro disinvoltura e determinazione per mostrarsi agli altri come quell'essere superiore che egli si sentiva in cuor suo ma che l'imbarazzo delle umiliazioni subite gli aveva impedito di dimostrare di essere. Con l'immaginazione egli corre allora ai «soffici tappeti» di un qualche Ritz, dove gli si sarebbe fatta «incontro impaziente colei che era, adesso, la sua schiava d'amore e non già la fredda, spregiudicata e irridente donna che s'era una volta degnata di compiacere alle sue mute e patetiche implorazioni per ritirare, il giorno appresso, i suoi favori»⁸; e oltre il Ritz, a quella che sarebbe stata la sua nuova casa, inondata adesso dalla ricchezza, nicchie con statuette cinesi, pareti impreziosite da tele di Goya, preziose libagioni, tutto che avrebbe conquistato e coinvolto gli ospiti in piacevoli conversazioni di cui egli sarebbe stato il protagonista incontrastato e seducente, così come lo sarebbe stato in occasioni pubbliche, in cui «migliaia di persone che l'ascoltavano, piegavano come spighe al vento della sua eloquenza»⁹. In realtà, tanto basta a dimostrare che anche l'impresa di ricchezza a cui si dispone Theodore Gumbiril ha poco a che vedere con il fine dell'arricchimento in se stesso; è piuttosto qualcosa di strumentale all'esibizione di autostima e alla presunzione di ribaltare con essa il gioco mal assortito delle parti in un compulsivo conversare al quale gli altri sembrano partecipare con maggiore successo. È vero che qua e là almeno la parvenza del successo a qualcuno arride. Arride allo stesso Theodore Gumbiril, quando prende infine corpo il suo progetto imprenditoriale di produzione di Calzoncini Brevettati Gumbiril, «pantaloni col sedere pneumatico, gonfiabile a mezzo di un tubo fornito di valvola»¹⁰: anticipazione di una tipologia di prodotto corrispondente a una tecnica manipolativa di mar-

Princeton University Press, 1976, di cui ho curato l'edizione italiana: *Sulla costituzione della Chiesa e dello Stato secondo la rispettiva idea*, Torino, Giappichelli, 1995.

⁷ A. Huxley, *Antic Hay*, London, Chatto & Windus, 1923, p. 14; trad. it. *Passo di danza*, Milano, Mondadori, 1955, p. 24 (questa e le successive citazioni sono tutte tratte dal primo dei due volumi di cui si compone l'edizione italiana).

⁸ *Ibidem*, p. 14; trad. it. p. 25.

⁹ *Ibidem*, pp. 15-16; trad. it. p. 27.

¹⁰ *Ibidem*, p. 25; trad. it. p. 40.

keting che Huxley riproporrà nel *Brave New World*¹¹. E quel successo ha comunque bisogno di una maschera, nel caso di Theodore Gumbiril, una barba «bionda, a ventaglio, montata su garza», un «abbondante soprabito bianco» e «un antico e massiccio bastone di Malacca», perché il personaggio, da *Mite e Melanconico* qual era, divenga l'*Uomo Completo*, capace di prendere al volo le occasioni che la vita gli concede. Proprio quel travestimento che gli dà la forza di attaccare discorso e conquistare l'affascinante sconosciuta in cui si era imbattuto per strada: «Nei suoi giorni miti e melanconici, egli si sarebbe accontentato di ammirare soltanto, senza la più piccola speranza, colei che appariva invece adesso ai suoi occhi con tutte le stimmate della vittima predestinata e accessibile»¹². Ed è allo stesso modo che conduce trionfalmente a termine la sua trattativa commerciale, presentandosi barbuto e intabarrato a imporre le sue condizioni di *Uomo Totale* che incute rispetto e all'occorrenza paura, perché così agghindato anche la decisione di battere un pugno sul tavolo serve allo scopo, a spaventare il signor Boldero, che «non se l'aspettava proprio. Anzi, ora che lo esaminava più attentamente, questo giovane Gumbiril era un tipaccio grande e grosso, un individuo pericoloso... E lui che aveva pensato di manipolarselo a suo piacere... Come aveva potuto cadere in un simile errore?»¹³.

In realtà, il successo di Theodore Gumbiril non è vero successo. Perché tutto il resto della sua storia si consuma nelle smagliature di distrazioni a cui anche l'*Uomo Completo* si concede, con la perdita di quella che aveva immaginato sarebbe stata (forse) l'occasione di amore di tutta la vita e con la conclusione di un 'vuoto assoluto' a cui non può dare riscatto, anzi è proprio esso simbolo di un'esistenza ridotta a 'vuoto assoluto': lo sfinimento di un lungo addio a Londra, trascorso su un taxi che, 'come una spoletta in un telaio', fa correre Theodore e Myra, nell'occasione compagna disincantata di viaggio, lei che dell'*Uomo Mite e Malinconico* era stata l'oggetto di una passione amorosa non corrisposta, da una parte all'altra della città nell'inutile tentativo di coinvolgere, e magari irridere, in quell'addio i compagni di tante serate di inconcludenti discussioni: il pittore votato, ne avesse il coraggio, al suicidio dopo il fallimento e i commenti di sberleffo della sua ultima mostra, il perfido critico d'arte che l'ha appunto sbeffeggiato, il fisiologo che allo studio dei reni sacrifica i doveri di attenzione alla moglie ed è da essa ricambiato con il tradimento, l'iconoclasta che vorrebbe, da «cieco che

¹¹ Questo appunto, già in *Antic Hay*, il modo di propagandarli e renderli necessari: «Noi dobbiamo a tutti i costi tirare la cordicella dello snobismo e della vergogna: è essenziale! Dobbiamo a tutti i costi escogitare i metodi per portare l'opinione pubblica a gravare con tutto il peso della sua ironia su coloro che non indossano i nostri calzoncini», *ibidem*, p. 157; trad. it. p. 222.

¹² *Ibidem*, p. 122; trad. it. p. 172.

¹³ *Ibidem*, p. 161; trad. it. p. 228.

fa da guida al cieco»¹⁴, precipitare il mondo in un dirupo infestato da centopiedi velenosi.

Come dire che non c'è vero successo per nessuno, tra gli altri protagonisti benestanti o meno di *Antic Hay*, e neppure per coloro che non solo sono nati benestanti ma hanno fatto di questa benestanza una professione di stimolo alla formazione e al confronto di artisti e intellettuali, in *Crome Yellow* e in *Those Barren Leaves*. Dalle ricche dimore in cui sono ambientati i romanzi, nel primo caso una dimora nella campagna di Crome in Inghilterra, nel secondo caso il palazzo toscano dei Cibo Malaspina, le rispettive padrone di casa, Priscilla Wimbush e Lady Aldwinkle, entrano e escono con addosso gli abiti di una vacua esistenza; senza che le occasioni di incontro che organizzano, concepite da Huxley come specchio (deformato) dei salotti novecenteschi del bel mondo delle lettere e delle arti, le riscattino nel giudizio dei loro ospiti e le sottraggano alle loro stesse ansie di vita. Una vita ridotta comunque a spettacolo già nella prima apparizione di Priscilla, che si presenta a Denis con «un abito di seta viola accollato; intorno al collo aveva una collana di perle. Quel vestito, d'una ricchezza da regina madre, evocatore della famiglia reale, le dava più che mai l'apparenza di un personaggio del varietà»¹⁵. E dello spettacolo fa parte, e si insinua come argomento preferito di conversazione, ciò che sempre a Priscilla era rimasto della passione giovanile del gioco d'azzardo e che adesso, dopo un passato di monti di denaro gettato «a piene mani, a cappellate, in tutte le corse d'Inghilterra», consisteva, attraverso la conversione all'occultismo, nell'investimento «scientifico», a base di oroscopi e decreti di stelle, i soli capaci di prevedere prestazioni di cavalli e di giocatori di football, di quel poco di sterline che il marito continuava a concederle.

Ah! ...lei non sa che cosa significhi aver fede! Lei non può immaginare come la vita divenga divertente e appassionante quando si crede. Tutto quello che accade ha un senso; nulla di quel che si fa è insignificante. È ciò che rende la vita allegra, sa? Per esempio, eccomi qui a Crome... ad annoiarmi a morte, penserà lei. Ebbene no, per me non è così. Io non rimpiango punto i Tempi Lontani. Ho le stelle...¹⁶

A caratterizzare, del resto, i romanzi giovanili di Huxley è l'assenza di un vero intreccio narrativo, che è anche ragione dell'assenza di una vera narrazione corale. Molti in ogni romanzo i personaggi, tutti non solo coinvolti in dotte, oziose e interminabili riflessioni sul significato della

¹⁴ *Ibidem*, p. 68; trad. it. p. 99.

¹⁵ A. Huxley, *Crome Yellow*, London, Chatto & Windus, 1921, pp. 10-11; trad. it. *Giallo cromo*, Torino, Einaudi, 1979, p. 13.

¹⁶ *Ibidem*, pp. 12 e 13-14; trad. it. pp. 14-15.

vita e del mondo, ma pure incapaci di condividere ciascuno le riflessioni degli altri in qualcosa che è solo l'apparenza, in realtà la negazione, del senso stesso del dialogo. Sempre in *Crome Yellow*, la presenza di Jenny Mullion, che, afflitta da una sordità quasi impenetrabile, scambia convenevole per convenevole – rispondendo «Sì, il tempo è proprio bello, vero? (...) Ma la settimana scorsa abbiamo avuto dei temporali veramente spiacevoli», a chi le chiede se abbia riposato bene la notte –, vale da esempio estremo di una condizione comunque generale di incomunicabilità. Anche perché i personaggi messi in scena da Huxley fanno di tutto per sembrare quello che non sono e per nascondere quello che sono, impegnati, proprio come era accaduto a Gumbriel, a indossare una maschera che li ripari dagli occhi indiscreti del mondo. Tipico il caso di Mary Thriplow in *Those Barren Leaves*, che, quando incontra e vuol piacere all'ultimo arrivato nel salotto della signora Aldwinkle, scoprendolo così diverso da come, snob e salottiero, se l'era aspettato, si ingegna in pochi istanti a cambiare registro, poiché ciò a cui si era preparata, «la sua aria ardita, il suo travestimento all'ultima moda erano del tutto inadatti all'occasione»¹⁷. Ed ecco allora un nuovo e più adeguato travestimento: la decisione immediata di dare al seguito della conversazione un taglio più idoneo, per poter apparire colta ma non corrotta, intelligente ma semplice e ingenua, ma soprattutto la prontezza di far sparire i gioielli di cui si era incautamente agghindata, lasciando scivolare «nel palmo della mano destra l'anello d'opale che portava al mignolo», per poi approfittare di un momento di disattenzione del suo interlocutore e cacciare quel benedetto anello «nella fessura tra il sedile imbottito e lo schienale della poltrona», e ripetendo poi la stessa operazione per gli altri gioielli, con la destrezza di fingere che, costretta da una posa di drammatico stupore a buttarsi all'indietro nella poltrona, «una mano le fosse rimasta accidentalmente dietro la schiena» e di liberarla non prima che anche «lo scarabeo e i brillanti fossero andati a finire nel nascondiglio»¹⁸. In realtà, come in un gioco di specchi, tra essere e apparire le parti si complicano. La commedia della vita rischia infatti di volgere in tragedia esistenziale, alla scoperta che anche gli altri possano percepire in noi il male della frivolezza e dell'ipocrisia che solo noi pensiamo di aver il diritto di percepire negli altri. È il caso di Denis, il protagonista di *Crome Yellow*, al quale accade di sbirciare in un quaderno-diario segretissimo un disegno caricaturale di cui egli, insieme agli altri visitatori di Crome, era oggetto, e di seguito sette pagine di altri disegni e di commenti di certo ancor peggiori sul suo conto che non si arrischiò nemmeno a leggere. C'era

¹⁷ A. Huxley, *Those Barren Leaves* (1925), London, Chatto & Windus, 1950, p. 9; trad. it. *Foglie secche*, Torino, Einaudi, 1957, p. 17.

¹⁸ *Ibidem*, p. 10; trad. it. p. 17.

invero da rimanere sgomento, perché andava in frantumi l'immagine di unico pur severo giudice di se stesso che egli si era costruito da sempre.

Amava crederci un vivisezionatore inesorabile, attento a sondare spietatamente le profondità palpitanti della propria anima: vittima e carnefice a un tempo. Nessuno meglio di lui conosceva le sue debolezze, le sue assurdità, e in fondo, immaginava vagamente, che nessuno oltre lui se ne accorgesse. Gli pareva inconcepibile di dover apparire agli altri come gli altri apparivano a lui. Inconcepibile che essi parlassero qualche volta tra loro di lui con la stessa libertà critica e, confessiamolo pure, con la stessa dolce malignità che egli era abituato a usare parlando di loro. Ai suoi occhi, egli aveva dei difetti; ma quello di vederli era un privilegio riservato a lui solo. Per tutto il resto dell'umanità, egli era senza dubbio un'immagine di cristallo senza difetti¹⁹.

L'ambiguità dello spaccato esistenziale è comunque la cifra della deriva a cui tendono i rapporti interpersonali, con quel suaccennato destino di incomunicabilità che è tanto più grave in quanto, lungi dal rappresentare una deviazione patologica, appartiene alla costituzione stessa dell'esperienza umana. L'immagine di Huxley che meglio esprime questa condizione sta nella geometria delle «due linee diritte e parallele», destinate a non incontrarsi se non all'infinito, «mai un vero contatto» tra due persone²⁰. E non c'è 'vero contatto', solo il rischio di una collisione, nella declinazione dello stesso parallelismo al caso ferroviario:

Binari paralleli, ecco quel che occorre. Per qualche miglio si sarebbe viaggiato alla stessa velocità, vi sarebbero state piacevoli conversazioni dai finestrini, si sarebbe barattata l'*omelette* del nostro vagone ristorante con il *vol-au-vent* di quell'altro. Poi, una volta che tutto quel che c'era da dire fosse stato detto, avresti dato un poco più di vapore alla macchina, avresti agitato il braccio e, lanciato al volo un bacio d'addio, via te ne saresti andato, via di corsa sulle lisce e levigate rotaie²¹.

A tale stregua, anche la discussione politica sembra fatta apposta per perdersi in conversari inconcludenti e in riflessioni contraddittorie. E non solo perché ritorna, stavolta in *Point Counter Point*, nelle parole di commiato del fascistoide Everard Webley, stizzito dal diniego dell'interlocutore a sostenere la sua «Brotherwood of British Freeman», il solito «le linee parallele non s'incontrano mai. Buonasera, Lord Edward»²². Se sullo sfondo della narrazione di Huxley restano sempre impresse

¹⁹ Huxley, *Crome Yellow*, p. 256; trad. it. pp. 178-179.

²⁰ *Ibidem*, p. 30; trad. it. p. 27.

²¹ Huxley, *Antic Hay*, p. 100; trad. it. p. 143.

²² A. Huxley, *Point Counter Point* (1928), London, Chatto & Windus, 1954, p. 80; trad. it. *Punto contro punto*, Milano, Adelphi, 2011, p. 79.

tracce più o meno numerose delle vicende che si stanno consumando nell'Inghilterra degli anni Venti, il modo di interpretarle non può prescindere dalle contorsioni attraverso cui esse sono filtrate nei pensieri dei personaggi dei romanzi. Ancora nel caso di Webley, più che le contorsioni, le convulsioni di una retorica urticante che nemmeno ce la fa a nascondere gli interessi di classe sotto la veste del nazionalismo, di fronte al pericolo della 'plebaglia' al potere, del 'governo degli imbecilli' (in implicito riferimento al primo governo – minoritario – del laburista MacDonald), sostenendo l'inutilità delle armi della costituzione. È invero sorprendentemente consonante con una celebre contemporanea pagina di Lord Balfour la tesi 'politologica' che il personaggio di Huxley riduce alla forma di un giudizio spiccio e di una sicumera argomentativa difficili da condividere in un contesto di ostentato distacco intellettuale: «I metodi parlamentari sono adatti quando i due partiti la pensano allo stesso modo sui principi fondamentali e divergono solamente nei particolari senza importanza»²³.

Al caso della riflessione politica si addicono piuttosto i toni di una parodia all'apparenza più lieve, ma di cui portano non sempre allegramente il peso, in quanto coinvolti in insostenibili contraddizioni, coloro che, da borghesi o da aristocratici, hanno fatto della causa delle classi lavoratrici la loro fede. Certo, non se ne fa un gran problema il ricchissimo Lord Havenden di *Those Barren Leaves*, che scopre a suo modo – in realtà il modo di una nobiltà che ha «l'ambizione di uscire dall'ambiente familiare per salire, almeno intellettualmente, a sfere più alte» e si lascia «prendere da un appassionato snobismo per il mondo artistico o politico»²⁴ – le ingiustizie del mondo, divenendo un «fervido *guild socialist*»²⁵. Ma, poveretto, ha come Lord mille cose da fare, mille inviti da onorare, mille danze da ballare, sì che, non potendo dedicare alla nuova causa politica il tempo e l'energia che vorrebbe, placa il suo rimorso rinunciando alla caccia al gallo di montagna per accompagnare il signor Falx, un leader laburista, alla conferenza internazionale di Roma. Se ne fa invece un problema, a ben vedere il problema di una condizione resa infelice dalla coscienza della dissociazione tra ciò che pensa e ciò che sente, il fedifrago Walter Bidlake di *Point Counter Point*. Il quale, come vorrebbe essere fedele in amore, senza in realtà riuscirci perché travolto da una passione insana e mal corrisposta, vorrebbe poter

²³ *Ibidem*, p. 76; trad. it. p. 75. È questa infatti la tesi espressa, nello stesso anno di pubblicazione del romanzo di Huxley, da A. J. Balfour nell'*Introduction* a W. Bagehot, *The English Constitution*, London-Oxford, Oxford University Press, 1928, p. xxiii: il buon funzionamento del sistema parlamentare esige che tra i partiti non ci siano radicali differenze di opinioni e di programmi politici; se no, il cambio di amministrazione diviene «una rivoluzione camuffata sotto una procedura costituzionale».

²⁴ Huxley, *Those Barren Leaves*, p. 28; trad. it. p. 33.

²⁵ *Ibidem*, p. 27; trad. it. p. 33.

condividere, quasi toccare con mano, la vita di quella classe lavoratrice a cui lo spingono le sue «opinioni politiche progressiste» e «un odio delizioso contro i capitalisti e i reazionari»²⁶. Ma non ne è capace. I ceti inferiori, quando si materializzano in carne e ossa di uomini dai modi ruvidi e irati, gli provocano paura, e comunque, sarà stata colpa di «un'educazione troppo sana e asettica», gli fanno obbrobrio la sporcizia e l'indecenza delle loro abitudini: «Il vecchietto si inclinò in avanti e sputò con precisione fra i suoi piedi, poi col tacco della scarpa strisciò il muco per terra. Walter guardò dall'altra parte, desiderando invano di poter amare personalmente gli oppressi e odiare personalmente gli oppressori»²⁷. L'obbrobrio riflette del resto una misura di (mal) sentire che sembra crescere a ogni crescita del numero delle persone con cui capita di entrare in contatto: peggio del solo vecchietto, un gruppo pur piccolo di uomini del popolo, e peggio ancora un assembramento comunque casuale di corpi, qual è quello da cui Denis si trova a disagio circondato tra gli stand della fiera allestita da tradizione a Crome: «Ma come puzzava la folla! (...) L'odore del bestiame era preferibile»²⁸. E per converso, dal puzzo della folla scaturisce e si propaga a qualunque forma di rapporto con gli altri un timore di contaminazione che il signor Wimbush, capace di eccessi provocatori che il timido Denis non riesce nemmeno a immaginare, declina nell'impegno alla ricostruzione del passato piuttosto che alla comprensione del presente, perché esclusivamente i personaggi del passato diventano oggetto di conoscenza attraverso la semplice lettura, senza

il noioso e rivoltante metodo di conoscerli attraverso i contatti personali, metodo che avrei dovuto seguire se fossero stati vivi. Come sarebbe gaia e piacevole la vita se ci si potesse liberare da tutti i contatti umani! Forse in avvenire, quando le macchine avranno raggiunto uno stato di perfezione (...) allora sarà forse possibile a chi, come me, lo desidera, vivere in una dignitosa reclusione, circondato dalle delicate attenzioni di macchine silenziose e garbate, completamente libero dai contatti umani²⁹.

Corre lungo un siffatto crinale interpretativo la via attraverso cui Huxley torna a intrecciare la denuncia della vacuità esistenziale dei per-

²⁶ Huxley, *Point Counter Point*, pp. 17-18; trad. it. p. 23.

²⁷ *Ibidem*, p. 18; trad. it. p. 24. In quel «personalmente», invano invocato come desiderio, c'è lo stesso paradosso con cui G. B. Shaw, anch'egli nello stesso anno di pubblicazione del romanzo di Huxley, esplicita il senso della sua scelta di vecchio militante fabiano a favore della lotta socialista contro la povertà: «Per quel che mi riguarda, odio i poveri e non vedo l'ora di sterminarli», G. B. Shaw, *The Intelligent Woman's Guide to Socialism and Capitalism*, New York, Garden City, 1928, p. 456.

²⁸ Huxley, *Crome Yellow*, p. 289; trad. it. p. 202.

²⁹ *Ibidem*, p. 303; trad. it. p. 212.

sonaggi dei suoi romanzi, specchio intellettuale della *ruling class*, con la rappresentazione di inquietanti 'fantasie' politiche. Da un lato sta appunto la deriva dell'uso irresponsabile della parola, che non solo disperde in chi dovrebbe fare cultura il senso coleridgiano della missione dei chierici ma lo espone a una sorta di autismo sociale. Perché è tale l'indifferenza per la fatica e il sudore del lavoro nei campi quale condizione affinché una minoranza acculturata possa dilettarsi in vani discorsi: «Come ogni altra cosa buona al mondo, i comodi e la cultura si pagano. Per fortuna quelli che devon pagare non sono gli oziosi e i colti»³⁰. E sempre l'indifferenza, in quanto garanzia di non essere toccati e nemmeno di lasciarsi commuovere dalle disgrazie del mondo, diviene la chiave del (ben) vivere: dal gioco di parole con cui nasconde la sua insensibilità il poeta dilettante di *Those Barren Leaves* – «Ho paura (...) di essere singolarmente stoico per le sofferenze altrui»³¹ – alla pedante trattazione filosofica delle vicende storiche del signor Scogan in *Crome Yellow* che, a fronte dei drammi di popoli, di gruppi e di individui che la storia ha consumato e che continua a consumare tuttora, verosimilmente negli stessi attimi in cui egli sta sentenziando, dispensa questa pillola di interessata saggezza: «Se noi avessimo una immaginazione e una commozione abbastanza vive per comprendere pienamente e provare le sofferenze degli altri, non avremmo più un momento di pace. Una razza veramente pietosa non conoscerebbe nemmeno il senso della parola felicità. Ma, fortunatamente, (...) noi non apparteniamo a una razza pietosa»³². Dall'altro lato, il suaccennato riferimento alle macchine come strumenti di liberazione dai contatti umani fa da premessa alla rappresentazione di un mondo costruito a misura dell'unica razionalità capace, a detta della parodia huxleyana degli intellettuali, di sottomettere la pazzia e il fanatismo della solita folla: una razionalità che usa essa stessa gli strumenti di una retorica pazza e fanatica per incanalare e ricomporre impulsi e passioni distruttive di qualunque civiltà in un contesto ordinato di relazioni.

Tra le chiacchiere di *Those Barren Leaves* e di *Chrome Yellow* vengono gettate le basi di quell'itinerario distopico di cui il *Brave New World* è l'epilogo conseguente. Più specificamente, il romanzo del 1924 contiene un accenno di ricorso all'eugenetica, nel rimprovero dell'editore a un articolo che Francis Chelifer, un altro disilluso esempio di intellettuale che si riduce a fare il direttore (e correttore di bozze) di *The Rabitt Fanciers' Gazette*, ha pubblicato con il proposito di estendere agli uomini le tecniche riproduttive sperimentate con successo nell'allevamento dei conigli, «conigli domestici di un peso quattro volte superiore

³⁰ *Ibidem*, p. 248; trad. it. p. 173.

³¹ Huxley, *Those Barren Leaves*, p. 191; trad. it. p. 197.

³² Huxley, *Crome Yellow*, p. 164; trad. it. p. 118.

a quello dei conigli selvatici e con un cervello la metà più piccolo»³³. E se di un'impresa almeno esponenzialmente ancora più significativa il signor Chelifer vorrebbe fare carico agli eugenisti, con l'obiettivo che il lavoratore ideale «sia un uomo otto volte più forte del lavoratore d'oggi, dotato soltanto di un sedicesimo della sua capacità mentale»³⁴, la critica che gli viene rivolta riguarda in fondo solo una questione di marketing, l'inopportunità di indispettire (e perdere) quella gran parte dei lettori della rivista che *appartengono* proprio alla classe lavoratrice. Perché, per il resto, nel merito, c'è poco da obiettare al fatto che il lavoratore moderno si è troppo 'evoluto' e che questa 'evoluzione' nuoce verosimilmente alla realizzazione di un modello sociale e politico di cui è qualcosa in più di un semplice mezzo, un elemento essenziale della costituzione dello stesso fine, la crescita illimitata della produttività e dei consumi. Di come tale modello sia destinato a incastrarsi nella struttura organizzativa di un'autentica distopia aveva appunto già dato un anticipo di conto il progetto di fondazione del Governo Razionale concepito sempre dal signor Scogan in *Chrome Yellow*. Alla sua stregua, fin dalla nascita, sulla base di una preliminare analisi psicologica, gli uomini saranno divisi in tre classi fondamentali, le Intelligenze dirigenti, gli Uomini di Fede e il Gregge, tutti i loro membri coinvolti in un processo educativo che per gli Uomini di Fede e per il Gregge è un processo di manipolazione delle coscienze sotto la regia delle Intelligenze. Perché spetta a queste ultime, le sole in possesso delle doti di freddezza, spietatezza e capacità di penetrazione capaci di indirizzare il mondo verso esiti di sensata convivenza, condizionare *in primis* al proprio piano e utilizzare come strumento del proprio potere la pazza energia degli Uomini di Fede, gente, lo dimostra la storia, pronta a morire per ciò in cui irragionevolmente crede, con un «terribile potenziale sia di bene che di male»³⁵. In quanto sarà sottoposto dalle Intelligenze a un trattamento educativo particolare, al «vecchio Uomo di Fede e d'impulso, creatura del caso nata dalle sole circostanze, che potrebbe spingere gli uomini alle lacrime e al pentimento come a tagliarsi scambievolmente la gola», si sostituirà «il nuovo Uomo di Fede [che] impiegherà la sua passione, il suo desiderio, il suo entusiasmo alla propagazione di un'idea ragionevole. A sua insaputa egli sarà lo strumento di una volontà superiore. (...) Formatosi con un lungo processo di suggestioni, [gli Uomini di Fede] andranno pel mondo predicando e praticando con una generosa follia i progetti freddamente ragionevoli degli alti Dirigenti»³⁶. Ed è in realtà ad ammaestrare la classe più numerosa, il popolo dei lavoratori che Huxley identifica con il Gregge, che

³³ Huxley, *Those Barren Leaves*, p. 105; trad. it. p. 110.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ Huxley, *Chrome Yellow*, p. 243; trad. it. p. 170.

³⁶ *Ibidem*, pp. 244-245; trad. it. pp. 170-171.

tutta la catena di comando è finalizzata: pronti gli Uomini di Fede a manipolare tale classe in attuazione delle idee e dei valori per cui essi stessi sono stati manipolati dalle Intelligenze. Perché con il Gregge, gente né intelligente né volitiva, ci vuole chi sappia ravvivare il cuore con l'incitamento di pur false emozioni, attraverso cui devono essere filtrati i fini della perfetta razionalità. Huxley identifica negli Uomini di Fede una sorta di 'coppieri' che dispensano e rendono gradevole, come se fosse con il gusto di un'aggiunta alcolica, un liquore preparato con freddo artificio dalle Intelligenze. Cosa può esserci di meglio, non solo di più funzionale ma anche di più appagante, di questa provocata condizione di estasi nell'assolvimento dei compiti del lavoro?

Oh! Come invidio la sorte degli uomini comuni nello Stato Razionale. Lavorando otto ore al giorno, obbedendo ai loro superiori, convinti della propria grandezza, della propria importanza e della propria immortalità, essi saranno meravigliosamente felici, più felici di quanto sia stata qualsiasi altra razza umana. Essi traverseranno la vita in un gioioso stato di ebbrezza dal quale non si sveglieranno mai³⁷.

È di tutta evidenza che c'è *in nuce* in questa estemporanea divagazione narrativa di *Chrome Yellow* lo stesso disegno del *Brave New World*. E non solo per il riferimento comune alla 'naturale' costituzione classista attraverso cui, pur nella più specifica identità di casta e nella ulteriore suddivisione in sottocaste (*gamma*, *delta* e *epsilon*) della casta lavoratrice, il *Brave New World* riproduce il modello organizzativo abbozzato nel romanzo del 1921. Né solo perché è su un comune processo di condizionamento mentale, per estensione, nel caso del *Brave New World*, di nuove tecniche di creazione del consenso, che si fondano la stabilità e il successo di quel modello. Una ragione altrettanto importante di comparazione concerne il contesto di valori, o meglio di disvalori, su cui Huxley in generale fonda e poi sviluppa fino ai più catastrofici esiti la sua provocazione distopica. Di quel contesto, che è il contesto contemporaneo di una società che sembra avvitarsi in una spirale di esclusiva dedizione alla crescita della produttività e dei consumi, sono parte le considerazioni in tema di pensiero e libertà. Quanto al pensiero, già nei romanzi giovanili bastano a rappresentarne i paradossali pericoli gli articoli a esso dedicati nel piccolo catechismo, come ogni catechismo fatto di semplici domande e semplici risposte, del solito signor Chelifer: «D. A quali condizioni io posso condurre una vita soddisfacente? R. A condizione che tu non pensi. (...) D. E che cosa accadrebbe se io ad un tratto diventassi cosciente, se cominciassi a pensare? R. La tua poltrona

³⁷ *Ibidem*, p. 246; trad. it. pp. 171-172.

girevole diventerebbe un carrello delle montagne russe, il pavimento dell'ufficio con grazia ti scivolerebbe via di sotto e tu cadresti nell'abisso. Giù, giù, giù³⁸. Non solo, ma in quanto espressione della capacità di pensiero, anche la libertà diviene sospetta, qualcosa da cui non a caso le classi inferiori, gregge o uomini *gamma*, *delta*, *epsilon* che siano, sono state scientificamente educate a rifuggire e di cui pure gli intellettuali hanno l'obbligo, per così dire, esistenziale di fare un uso moderato. Ben vengano chiacchiere e parole in libertà, basta che la libertà si fermi a questa innocua parodia di se stessa, per non alterare altrimenti la costruzione di un salvifico meccanismo sociale nel quale tutto, ingranaggi, incastri e modalità di azione, sono per tutti predeterminati.

Di qui la conclusione sconcertante che al pensiero e alla libertà si sostituisce la garanzia della felicità: strumenti della felicità moderna «i giornali, i cinema, la radio, le motociclette, i *jazz-bands*», in quanto «servono a impedire di pensare e ad ammazzare il tempo»³⁹; e con il tempo ammazzare anche quel che resta della libertà, scambiata infine con l'opportunità di fare un giorno ciò che già fanno gli altri, i felici agenti di cambio, «passare la fine di settimana a Brighton, spostarsi rapidamente con veicoli a motore e andare a teatro»⁴⁰. È proprio questa della felicità la via interpretativa che dai romanzi giovanili conduce alla distopia del *Brave New World*. Già nel suo *incipit*, con le parole che il Direttore del Centro di incubazione e di condizionamento di Londra Centrale utilizza per convincere gli studenti a non abusare di idee generali, idee che sono appunto legate all'attività di un pensiero libero: «meglio che ne avessero il meno possibile, se dovevano riuscire più tardi buoni e felici membri della società» e che invece rivolgersero il loro impegno alla cura dei particolari, numeri e fatti che non hanno bisogno di nessuna rielaborazione intellettuale, perché essi soli «portano alla virtù e alla felicità»⁴¹. Ecco allora che gli intellettuali vanno incontro a destini solo all'apparenza opposti: ora al destino di padroni di un pensiero debolissimo, in realtà un non-pensiero, qual era quello dei principali protagonisti dei romanzi giovanili, a loro modo, con apparente disinteresse ovvero con sussiegosa giustificazione, essi per primi accostumati a godere la rendita del benessere materiale spettante a chi mette al servizio dei valori di mercato la sua identità culturale; ora al destino di un pensiero che si fa forte del suo disincanto e della conseguente necessità di piantare i paletti di una razionalità strumentale, per diventare regola assoluta di potere, giusta la prospettiva che il *Brave New World* eredita dal suaccennato progetto

³⁸ Huxley, *Those Barren Leaves*, pp. 107-108; trad. it. pp. 112-113.

³⁹ *Ibidem*, p. 107; trad. it. p. 113.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 107; trad. it. p. 112.

⁴¹ A. Huxley, *Brave New World* (1932), New York-Evanston, Harper & Row, 1946, p. 2; trad. it. *Il mondo nuovo*, in *Il mondo nuovo. Ritorno al mondo nuovo*, Milano, Mondadori, 2017, p. 6.

del signor Scogan. Sta di fatto che in entrambi i casi il quadro della vita sociale si ricompone in un nuovo ordine di relazioni, una sorta di declinazione organicistica del 'calcolo felicifico' di utilitaristica memoria, di cui sono gli intellettuali a soppesare i benefici. Alla loro stregua, è come se la contesa di *humanist versus economist* che, a partire da Coleridge, e poi in un crescendo idealistico di conservatori à la Carlyle e Arnold e di socialisti à la Morris e i teorici del *guild movement*, aveva segnato la storia della cultura inglese di opposizione alla logica della società acquisitiva⁴², non avesse più ragione di essere; nel senso che per Huxley viene proprio da chi dovrebbe tuttora farsi carico del ruolo di *humanist* il tradimento della causa umanistica, l'uso pervertito dei fini di *Comunità, Identità, Stabilità*, per promuovere la riduzione dell'uomo alle sole funzioni che l'economia è disposta a riconoscergli.

Macchina di produzione e di consumo, e nient'altro. E sullo sfondo di questa condizione che non si presta più a essere rappresentata con la lievità della narrazione giovanile, quindi sullo sfondo della costruzione stessa della distopia, domina l'impegno della pianificazione burocratica, attraverso cui soltanto efficienza produttiva e consumismo hanno certezza di realizzazione. È così che, nella lettura del *Brave New World*, il dramma della storia si consuma nel confronto tra la felicità/sicurezza e la libertà. C'è invero nel modo huxleyano di intendere tale rapporto la estremizzazione o, per meglio dire, la sublimazione negativa di un tema sul quale il pensiero politico moderno aveva a lungo indugiato, con la convinzione che, se non confliggono con la libertà, la sicurezza e la felicità sono fini dell'associazione politica: la sicurezza in quanto fondativa del fatto associativo, la felicità in quanto oggetto di un diritto il cui perseguimento è non a caso rivendicato nella dichiarazione di indipendenza americana, a condizione che non sia il sovrano a stabilire in che cosa consiste la felicità («peggior dispotismo che si possa immaginare» era stato infatti definito da Kant il governo paternalistico, in cui i sudditi «sono costretti a comportarsi solo passivamente, per aspettare che il capo dello Stato giudichi in qual modo essi *devono* essere felici») ⁴³. La provocazione di Huxley consiste nel far cadere il velo che si cela dietro quella condizione ipotetica, rilevando che comunque e sempre, da chiunque venga e a beneficio di chiunque sia avocata, la promessa del diritto alla felicità (e alla sicurezza come protezione sociale) è in contrasto assoluto con la libertà. «Libertà, libertà!», ha gridato il Selvaggio, indignato davanti allo spettacolo di gente, i *delta*, contenti di essere schiavi, «bam-

⁴² Si veda in proposito il classico studio di W. F. Kennedy, *Humanist versus Economist. The Economic Thought of Samuel Taylor Coleridge*, Berkeley, University of California Press, 1958.

⁴³ I. Kant, *Sopra il detto comune: "Questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la pratica"* (1793), in Id., *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, Torino, Utet, 1956, p. 255.

bocci che vagiscono, che sbavano» per la somministrazione del *soma*⁴⁴. E quel *soma*, ingrediente ultimo, una sorta di scacciapensieri, di un sistema che obbliga alla felicità, ha cercato di distruggere, senza farsi problemi delle contraddizioni della libertà, che resta tale, così protesta, anche con la pretesa di costringere «a essere liberi, lo vogliate o no»⁴⁵. Proprio di una simile impresa si coglie chiaro e forte il senso nel successivo dialogo tra Mustafà Mond e il Selvaggio. In risposta al Selvaggio che reclama «il diritto di essere infelice», il governatore invano obietta che quello è «il diritto di diventare vecchio, brutto e impotente; il diritto di avere la sifilide e il cancro; il diritto di avere poco da mangiare; il diritto d'essere pidocchioso; il diritto di vivere nell'apprensione costante di ciò che potrà accadere domani; il diritto di prendere il tifo; il diritto di essere torturato da indicibili dolori d'ogni specie». Perché il Selvaggio ribadisce: «Io li reclamo tutti»⁴⁶.

In realtà una simile conclusione, e quindi la rivendicazione, fra tutti i diritti all'infelicità, anche del «diritto di avere poco», non solo evidentemente il «poco da mangiare» della citazione ma poco, molto poco, troppo poco di tutto per poter soddisfare tutti i bisogni della condizione umana, rappresenta la traccia utile, da un lato, a riconoscere le specifiche ragioni di contesto alle quali risponde la polemica di Huxley, dall'altro a cogliere il significato più generale di una narrazione così concepita che in essa la distopia riproduce il tema a fondamento di ogni utopia. A fare da connessione tra tali lati interpretativi è invero la condizione di abbondanza (proprio il contrario della rivendicazione del Selvaggio) che domina il *Brave New World*. E lo domina dal lato della proiezione distopica di tendenze che Huxley prospetta ambigualmente all'opera nella società contemporanea, proprio questo il lato organizzativo della produzione in serie destinata a estendersi alla produzione in serie degli stessi uomini, su cui la letteratura critica è tornata a interrogarsi⁴⁷. Se c'è infatti un fondamento comune al processo di omologazione che incombe nel romanzo, esso si identifica con il fordismo come tecnica di produzione continua, regolare e standardizzata a cui deve di necessità corrispondere una logica distributiva improntata a stimoli di consumo

⁴⁴ Huxley, *Brave New World*, p. 253; trad. it. p. 173.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 288; trad. it. p. 196.

⁴⁷ Faccio riferimento, per ciò che riguarda il tema specifico dell'eugenetica, oggetto della satira antitotalitaria del *Brave New World* ma altrove condiviso da Huxley (in compagnia di scienziati e riformatori socialisti, compresi Shaw e i Webb) quale strumento 'umanitario' per combattere la deriva della democrazia verso la mediocrità collettiva ovvero per accelerare il progresso sociale, all'*Introduction* di D. Bradshaw a *The Hidden Huxley. Contempt and Compassion for the Masses*, edited by D. Bradshaw, London, Faber and Faber, 1994, pp. 14 sgg.; e a J. Woiak, *Designing a Brave New World: Eugenics, Politics and Fiction*, «The Public Historian», XXIX (Summer 2007), 3, pp. 105-129.

altrettanto continui, regolari, e standardizzati. Così è possibile immaginare che i valori di quantità e di qualità saranno elevati all'ennesima potenza e che la corrispondenza tra beni prodotti e beni consumati sarà perfetta al tempo dell'ambientazione della storia, nel futuro dell'anno 632 della nuova era, che data appunto dalla uscita della prima autovettura – il modello T – dalla fabbrica Ford di Detroit, e in cui si celebra il *Ford Day*, e *His Fordship* è il titolo riconosciuto alle autorità supreme. In realtà, dall'anno zero di quella nuova era all'anno di pubblicazione del *Brave New World* non sono trascorsi se non 24 anni, ed è l'enfatizzazione di quanto accade in quel ventennio – a partire quindi dall'esempio del modello T come primo oggetto non solo di una rivoluzionaria tecnica produttiva ma anche di una fondamentale metamorfosi del costume, la trasformazione di un costoso giocattolo degli europei ricchi in un bisogno e in un conseguente diritto di massa⁴⁸ – che viene rappresentata nel romanzo. Tanto più che una simile rivoluzione di vita appare a Huxley ormai generalizzata, comunque in via di estensione nella stessa Europa, in un'Europa dove «gli uomini sentono l'obbligo psicologico di americanizzarsi»; sì che «considerare il futuro dell'America significa considerare il futuro dell'uomo civilizzato»⁴⁹. L'esito è devastante, con la società che diviene essa stessa un'enorme fabbrica, disciplinata da ferree regole di efficienza produttiva, regole tanto più spietate in quanto condivise attraverso un processo di omologazione che ha per fine il totale obnubilamento della coscienza e la perdita di umanità dell'uomo. Perché è un primo esempio letterario di perfetta costruzione dello Stato totalitario quello che Huxley raffigura come il vero Inferno a cui fa gioco l'apparenza di un Paradiso di benessere e di felicità.

Il gioco è in effetti tale che la felicità dipende esclusivamente da un benessere fatto di possesso e godimento incessante dei beni materiali che la tecnologia e l'organizzazione razionale del lavoro producono a ritmi sempre più intensi. Con il risultato che tutti i desideri possono essere soddisfatti, e anzi altri desideri devono essere alimentati affinché il ciclo economico, nella direzione di crescita dalla produzione al consumo e dal consumo alla produzione, non si arresti. Ecco allora che agli strumenti principali di distrazione di massa, rapporti sessuali facili e comodi e sostanze stupefacenti, si aggiungono nuovi stimoli di produzione

⁴⁸ Secondo la tesi di R. Lacey, *Ford. The Man and the Machine*, New York, Random House, 1986, p. 98.

⁴⁹ A. Huxley, *The Outlook for American Culture. Some Reflections in a Machine Age* (1927), in Id., *Complete Essays*, vol. II, 1925-1929, Chicago, Ivan R. Dee, 2000, p. 190. E significativamente parte dal *Brave New World*, come efficace rappresentazione di un modello organizzativo 'trasversale', al cui radicamento nell'Occidente capitalistico si aggiunge la versione sovietica di riduzione dell'utopia bolscevica alla schiavitù di fabbrica con l'avvio del primo piano quinquennale, il recente saggio di B. Settis, *Fordismi. Storia politica della produzione di massa*, Bologna, il Mulino, 2016.

pronta al consumo, non solo sport futuristici ma film odorosi e organi profumati, quale esito estremo di un processo in realtà già finalizzato allo svuotamento di ogni capacità critica nell'uso contemporaneo delle invenzioni di cinema, radio e fonografo⁵⁰. E in più trova estesa realizzazione nel *Brave New World* l'idea pneumatica che il Gumbriel di *Antic Hay* aveva inteso brevettare per i calzoncini. Ora è la volta del «sofà pneumatico», delle «poltrone pneumatiche», della «sedia pneumatica», delle «scarpe pneumatiche»⁵¹; e pneumatico diviene l'attributo che dà senso di leggiadria e fascino alle profferte del corpo femminile, come nel caso di Lenina Crowne, «una ragazza magnifica. Stupendamente pneumatica»⁵². Si estende invero al sesso e invade ogni campo quella condizione di abbondanza, anzi di sovrabbondanza, attraverso cui la distopia dà senso estremo a ciò che di 'irrealistico' ha da sempre caratterizzato il modello dell'utopia⁵³. 'Irrealistica' l'utopia, in quanto contraria alla causa del realismo politico: il quale, nella pretesa di rappresentare il mondo com'è e non come dovrebbe essere, dà appunto ragione del suo pessimismo antropologico con la tesi che gli uomini sperimentano e soffrono sulla loro pelle il contrasto tra volere e potere, tra l'illimitatezza dei bisogni e dei desideri e la limitatezza delle risorse necessarie a soddisfarli. A partire dal concetto di Tucidide di *pleonexia*, è tutto un rincorrersi di desideri, desideri di avere sempre di più, quello che, dal punto di vista del realismo, espone gli uomini a conflitti insanabili, per scongiurare i quali si impone il rigore di una costituzione politica in cui chi governa ha il monopolio della forza, si chiami principe, leviatano o parlamento rappresentativo.

Se l'utopia contrasta con il realismo e fa della comune virtù il fondamento della relazione tra governanti e governati, è perché essa risolve il contrasto tra desideri e risorse, immaginando un contesto associativo in cui sia garantita la disponibilità di tanti beni quanti bastano a soddisfare le esigenze di tutti. Il che può realizzarsi in due modi. Il primo modo è tipico dell'utopia di More, che certo lega la situazione di agio e di benessere dell'isola a un assetto organizzativo che rende il lavoro obbligatorio per chiunque, anche per chi è stato sin qui legittimato da uno *status* di privilegio a consumare senza produrre nulla, ma che soprattutto

⁵⁰ Perché queste invenzioni «non sono utilizzate, come pure potrebbero facilmente, per diffondere la cultura, ma al contrario. Tutte le risorse della scienza sono applicate in maniera di fare fiorire l'imbecillità, così che la rozzezza possa dominare la terra», Huxley, *The Outlook for American Culture*, p. 188.

⁵¹ Huxley, *Brave New World*, pp. 82, 199, 274 e 298; trad. it. pp. 58, 135, 187 e 203.

⁵² *Ibidem*, p. 51; trad. it. p. 38.

⁵³ Sul rapporto tra Huxley e la tradizione utopistica, cfr. ad esempio P. E. Firchow, *The End of Utopia. A Study of Aldous Huxley's Brave New World*, Lewisburg, Bucknell University Press, 1984; e W. Matter, *The Utopian Tradition and Aldous Huxley*, «Science Fiction Studies», II (1975), 2, pp. 147 sgg.

indirizza il lavoro verso attività socialmente utili piuttosto che verso la creazione di beni di lusso destinati ad alimentare la domanda di quei ricchi privilegiati nullafacenti. La verità è che l'abbondanza di *Utopia*, concepita a misura dei comportamenti di un «popolo così costumato»⁵⁴, non è autentica abbondanza: quindi la ricostituzione dell'equilibrio tra desideri e risorse è resa possibile non tanto dalla moltiplicazione delle risorse quanto dalla limitazione del desiderio conseguente alla rigenerazione dell'uomo, al trionfo della virtù sul vizio, nella costituzione ideale di una società comunista. L'altro modo dell'utopia di conciliare risorse e desideri si lega alla fede ottocentesca nel progresso scientifico e ai destini di una produttività trionfante e non ancora esposta ai timori della degenerazione tecnocratica. Se c'è una linea di continuità che percorre il cosiddetto socialismo utopistico (e si proietta nella prospettiva dei fini ultimi dello stesso socialismo marxista), essa consiste appunto nella convinzione che il nuovo ordine societario del sistema produttivo, e per suo tramite il miracolo di armonia sociale, avrà risultati eccezionali in termini di creazione di ricchezza. A partire da Fourier, il quale ritiene che un'organizzazione pienamente razionale del lavoro agricolo e industriale, i risparmi che si realizzano attraverso la gestione centralizzata dei servizi comuni, e soprattutto l'impegno con cui viene svolto il lavoro, ora gratificante, anzi un vero divertimento per gli uomini, garantiranno una condizione generale di felice prosperità, con «il prodotto societario [che] aumenterà molto più di quattro volte del nostro attuale»⁵⁵. E poi perché solo «molto più che una quadruplicazione»? Owen si spinge oltre, proprio egli che inverte i termini del modello antropologico del realismo politico, come esito di un confronto volto a dimostrare che «dividere la ricchezza, tra gli individui, in parti diseguali, o accumularla per scopi personali, sembrerà tanto inutile e dannoso quanto sarebbe dividere l'acqua e l'aria in quantità diseguali per differenti individui, o che essi la accumulassero per il loro uso futuro»⁵⁶. Se è «inutile» e «dannosa», meglio sarebbe stato in realtà dire «insensata», la proprietà diseguale (e l'accumulo a fini di uso futuro) di aria e acqua è perché simili beni sono (nel caso dell'aria) o sembrano essere (per la coscienza ottocentesca, nel caso dell'acqua) disponibili in quantità illimitata, capaci cioè di appagare qualsiasi desiderio umano presente e futuro che li abbia a oggetto. In questa prospettiva la condizione che rende «inutile» e «dannosa», ovvero allo stesso modo insensata, la disuguaglianza e l'ac-

⁵⁴ T. More, *Utopia* (1516), Napoli, Guida, 1979, p. 206.

⁵⁵ C. Fourier, *Le nouveau monde industriel et sociétaire, ou invention du procédé d'industrie attrayante et naturelle distribuée en séries passionnées*, Paris, Bossange Père, 1829, p. 22.

⁵⁶ R. Owen, *The Book of the New Moral World, Containing the Rational System of Society, founded on Demonstrable Facts, Developing the Constitution and Laws of Human Nature and Society*, London, Effingham Wilson, 1936, p. XXI.

cumulazione del bene ricchezza è dunque che anche il bene ricchezza cresca e si moltiplichi illimitatamente. È tale è appunto la convinzione di Owen, il quale ritiene che le novità organizzative legate all'avvento del nuovo mondo morale, alla felice collaborazione tra gli uomini, soprattutto all'accrescimento del patrimonio di conoscenze scientifiche reso possibile dalla sostituzione della verità all'errore, produca condizioni di ricchezza oggi nemmeno immaginabili. «Si formeranno ordinamenti scientifici per rendere la ricchezza, ovunque e in ogni tempo, più abbondante dei bisogni e dei desideri della razza umana, e di conseguenza verrà meno ogni voglia di accumulazione personale o qualsiasi disuguaglianza di condizione»⁵⁷. Insomma un vero paradiso terrestre, secondo un'espressione che non a caso Owen si arrischia a utilizzare⁵⁸, una condizione nella quale verosimilmente le risorse sono superiori ai bisogni, nella quale basta 'volere' per 'potere', perché paradossalmente il desiderio diviene limitato mentre sono illimitati i mezzi a disposizione degli uomini. In realtà, questo rovesciamento del rapporto tra risorse e desideri nasce sì dalla ingenua fede nella sovrabbondanza delle risorse (di cui è prova l'impegno di Owen a sostenere che nel Mondo Nuovo tutti vivranno in abitazioni circondate da giardini, parchi e panorami bellissimi che nemmeno le regge dei monarchi contemporanei possono vantare)⁵⁹; ma nasce anche da un altrettanto ingenua rappresentazione del desiderio che in tanto diviene esso limitato in quanto corrisponde all'immagine di una psiche umana, per così dire, destoricizzata, ridotta a unità elementare di natura biologica, e perciò estranea alle complicazioni (e alla crescita esponenziale) della volontà dell'uomo che vive nella società e nella cultura.

Se in fondo non cambia la trama argomentativa nel passaggio dal socialismo che Marx ha definito utopistico al socialismo marxista, con riguardo a quel principio «A ognuno secondo i suoi bisogni», che dovrà caratterizzare il fine ultimo della società comunista, proprio nel mito dell'abbondanza si creano le condizioni a cui è possibile l'utopia: poiché è tale mito che garantisce la rigenerazione ovvero la nascita dell'*homo novus*, rendendo gli uomini, se non perfetti, almeno perfezionati quanto basta per concepire l'ipotesi di un ordine razionale basato sul progresso della giustizia attraverso la altruistica e solidale partecipazione di ciascuno al destino degli altri. Ma a ben vedere, come conferma la narrazione di Huxley, è a maggior ragione lo stesso mito che crea, e anzi esalta, le condizioni a cui è possibile la distopia. Le crea, e anzi le esalta, perché, nella versione huxleyana, il mito cessa di essere vaga rappresentazione di

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ *Ibidem*, p. xx.

⁵⁹ *Ibidem*, p. xxii.

forma di impegno futuro, dando realtà di più estesi e più specifici contenuti a ciò che sembra già corrispondere alla percezione del presente. Di qui l'esito paradossale di ipertrofia e nel contempo di umiliazione del desiderio, nel senso che l'abbondanza, secondo un piano preordinato all'induzione della felicità di massa, è capacità crescente di soddisfare i desideri materiali, anche quelli che essa stessa artatamente crea, ma implica nel contempo una tecnica che affina gli strumenti di controllo del potere, li razionalizza fino al punto di svuotare l'uomo di qualunque cosa, e quindi di qualunque desiderio, sia estraneo alla sua condizione di unità di consumo. «“Giovani fortunati!” disse il Governatore. “Non è stata risparmiata nessuna fatica per rendere le vostre vite facili dal punto di vista emotivo; per preservarvi, nei limiti del possibile, dal provare qualsiasi emozione”»⁶⁰. E in effetti, se attorno al mito dell'abbondanza ruota la certezza di soddisfazione di tutti i desideri, è di necessità bandita dalla definizione stessa di desiderio ciò che, appartenendo alla sfera dell'emotività, è causa ricorrente di inappagamento e di scontento. A fronte della suaccennata rivoluzionaria rivendicazione, da parte del Selvaggio, del diritto all'infelicità, la felicità del *Brave New World* cessa di essere un diritto e diviene un dovere tanto voluto quanto socialmente imposto (all'occorrenza anche con la somministrazione di dosi supplementari di soma). Cambia l'impronta dichiarata, dal positivo al negativo, nella narrazione di utopia e distopia, ma ad accomunarle resta l'inquietante coerenza di un progetto razionale che rischia di generare mostri.

⁶⁰ Huxley, *Brave New World*, p. 51; trad. it. p. 38.

CARLO PAGETTI

BRAVE NEW WORLD: IL DIBATTITO SULLA GENETICA E I LINGUAGGI
DELLA DISTOPIA NELL'INGHILTERRA TRA LE DUE GUERRE MONDIALI

Si dovrebbe consentire ai genitori di scegliere i tratti genetici dei loro figli?

Chi avrà la proprietà dei materiali genetici nel futuro?

Il limite della vita, Sezione 4 della Mostra *Human+*. *Il futuro della nostra specie*, Roma, Palazzo delle Esposizioni, 2018

In *Point Counter Point* (1928), quello che è considerato il romanzo di Aldous Huxley più vicino alla sensibilità modernista, compaiono numerosi personaggi ispirati agli intellettuali contemporanei con cui Huxley era in stretto contatto. Tra di essi D. H. Lawrence indossa le vesti dell'artista Mark Rampion, un sentenzioso e aggressivo intellettuale *gloomy and exasperated*¹, come lo definisce un altro personaggio, Philip Quarles, che, a sua volta, è un alter ego di Huxley. Il legame tra Huxley e Lawrence, cementato dalla condivisione delle esperienze di viaggio (ad esempio in Italia) e dalla volontà comune di destabilizzare le vecchie convenzioni narrative, verrà sancito nel 1932, dalla pubblicazione delle *Letters* di Lawrence, curate da Huxley due anni dopo la morte dell'amico. Il 1932 è anche l'anno della pubblicazione di *Brave New World*, in cui confluisce, tra i numerosissimi riferimenti alla cultura degli anni Venti, la testimonianza del mondo nativo tra Messico e Stati Uniti visitato da Lawrence².

Come accade in molti romanzi modernisti, anche in *Point Counter Point* la riflessione teorica si situa all'interno dello stesso testo narrativo e viene affidata alla bocca di uno dei personaggi più vicini all'autore. All'inizio del capitolo ventiseiesimo, attraverso il suo diario, Philip Quarles comunica la sua decisione di interpretare la figura del romanziere moderno come si trattasse di un *amateur zoologist*:

¹ A. Huxley, *Point Counter Point. A Novel* (1928), Harmondsworth, Penguin Books, 1971, p. 319.

² Per il background autobiografico e culturale di *Brave New World* rinvio a D. L. Higdon, *Wandering into Brave New World*, Amsterdam, Rodopi, 2013.

His approach will be strictly biological. He will be constantly passing from the terrinary to the drawing-room and the factory, and back again. He will illustrate human vices by those of the ants, which neglect their young for the sake of the intoxicating liquor exuded by the parasites that invade their nests. His hero and heroine will spend their honeymoon by a lake, where the grebes and the ducks illustrate all the aspects of courtship and matrimony. Observing the habitual and almost sacred 'pecking order' which prevails among the hens in his poultry yard (...) the politician will meditate on the Catholic hierarchy and Fascism³.

Il mondo animale, insomma, costituisce un modello perfetto per mettere in luce i comportamenti umani di ogni ordine e grado nella loro ripetitività e schematicità. Il brano potrebbe essere letto anche come una parodia della vecchia scuola realista e naturalista, considerata obsoleta dai modernisti, che pretendeva di ispirarsi all'oggettività rigorosa dell'osservazione scientifica, secondo i dettami esposti da Emile Zola nel *Roman Experimental*. Tuttavia, qui, come in altre pagine di *Point Counter Point*, troviamo anche una genuina attenzione per il mondo della natura, che ci rimanda alle tradizioni familiari inaugurate con l'attività e con gli studi del nonno di Aldous, Thomas Henry Huxley, uno dei più fedeli e accaniti seguaci di Darwin, uno studioso di Comparative Anatomy, di cui era stato allievo H. G. Wells presso la Normal School of Science di Londra in «three years of illuminating and good scientific work»⁴. Alessandro Maurini mette in rilievo come, aderendo alla Fabian Society nel 1911, Aldous partecipasse a un dibattito sull'avvento del socialismo in Inghilterra a cui aveva da poco dato il suo contributo polemico lo stesso Wells⁵. Una fitta trama di interessi comuni lega successive generazioni del pensiero darwiniano, fortemente impegnate nella sua diffusione e divulgazione nel campo dell'istruzione scolastica, ma non estranee alle lusinghe della creazione letteraria. Molti intellettuali sono affascinati dalla possibilità di creare, seguendo le orme dei romanzi *fin-de-siècle* di Wells, opere di fantasia e di immaginazione scientifica, *scientific romances*, in cui riescono a fondersi riflessioni su un mondo scosso in modo radicale dalle teorie di Darwin e dal prodigioso ampliamento del sapere scientifico, e ardite utopie, che illuminano uno scenario futuro, instabile e affascinante, come quello intravisto dal Viaggiatore del Tempo nel romanzo d'esordio wellsiano *The Time Machine* (1895)⁶. A livello letterario si espande un grande universo visionario, alimentato nel

³ Huxley, *Point Counter Point*, p. 320.

⁴ H. G. Wells, *Appendix*, in Id., *A Modern Utopia* (1905), Lincoln, University of Nebraska, 1967, p. 376.

⁵ A. Maurini, *Aldous Huxley. The Political Thought of a Man of Letters*, Lanham-Boulder-New York-London, Lexington Books, 2017, pp. 4-5.

⁶ Sui primi *scientific romances* e la loro importanza nel contesto culturale della *fin-de-siècle* rinvio a C. Pagetti, *La macchina del tempo tra utopia scientifica e apocalisse*, introduzione a H. G. Wells, *La macchina del tempo. Romanzo*, Roma, Fanucci, 2017, pp. 7-30.

primo Novecento dalla catastrofe della guerra mondiale e dall'esigenza di ridare solidità ai fondamenti della convivenza umana, di riformare la politica e la società, mentre si addensano le nubi tempestose dei nuovi totalitarismi europei con la loro proposta di un 'Uomo Nuovo' che nega i principi umanistici e liberali cari alla storia occidentale.

Dal canto suo, pur partecipe negli anni Venti alle sperimentazioni moderniste, Aldous Huxley non trascura neppure le potenzialità del *novel of ideas*, soprattutto se esso si carica di implicazioni fantastiche, trasformandosi geneticamente (per così dire) in uno *scientific romance*. D'altra parte, è proprio una struttura come quella dello *scientific romance* – o, se si preferisce, *scientific dystopia* – che permette ad Aldous di allontanarsi dalla tentazione dell'autobiografismo, e dall'eccessivo peso dato al mondo intellettuale in cui sarà immerso almeno fino alla decisione di trasferirsi in California nel 1937, tagliando i ponti con l'Europa, che si avviava verso un secondo immane conflitto. Nel corso dei primi decenni del Novecento (ma anche in seguito, fino ai nostri giorni), utopia e distopia tendono a sovrapporsi nelle ibridazioni narrative che sviluppano una forte nota ammonitrice di impronta pedagogica. Anche in *Brave New World*, pubblicato nel 1932, troveremo parti dialogate con un intento, per così dire, didascalico, ad esempio nel contraddittorio finale tra Mustapha Mond, uno dei dieci Controllori dello Stato mondiale unificato, la suprema guida dell'Inghilterra fordiana, e il Selvaggio, che rivendica il diritto alle passioni e all'infelicità. Tuttavia, la dimensione fantastica della narrazione, che ricorda certe invenzioni dei *Gulliver's Travels*, allorché il viaggiatore inglese si confronta con i rappresentanti dei popoli da lui visitati, annulla o riduce il pericolo di un pedagogismo fine a se stesso o l'eccessiva semplificazione delle idee. Certo – a parte l'inserimento delle citazioni shakespeariane del Selvaggio e le argomentazioni di Mond (che di Shakespeare è stato lettore, e ne ha capito la 'pericolosità') – in *Brave New World* i dialoghi, ad esempio tra Fanny e Lenina, sono spesso frivoli e volutamente semplificati, come se gli abitanti del futuro avessero perso la capacità di sviluppare argomentazioni complesse, e l'intero sistema della comunicazione linguistica tendesse ad atrofizzarsi e a comprimersi in una battuta, in un'invocazione orgiastica, nell'espressione di esigenze materiali ridotte ai minimi essenziali. Nel capitolo terzo, che si sviluppa come una Babele di voci, lo stesso Mond, rivolgendosi ai piccoli studenti del Centro di Condizionamento londinese, riduce a uno slogan la spiegazione dell'ideologia del Mondo Nuovo: «Stability (...) stability. No civilization without social stability. No social stability without individual stability (...). Stability. The primal and ultimate need»⁷. Sia pure in una dimensione giocosa

⁷ A. Huxley, *Brave New World* (1932), London, Flamingo-Harper Collins, 1994, pp. 37-38.

e satirica, Huxley anticipa la convinzione di Orwell di *1984*, secondo cui i vecchi modelli linguistici sono destinati a deperire e a sbriciolarsi, con la progressiva perdita della libertà individuale. Una risposta diversa viene suggerita, invece, da H. G. Wells in *The Shape of Things to Come*, pubblicato nel 1933, su cui torneremo, perché in questa sorta di trattato sociologico Wells prefigura un futuro ben diverso da quello huxleyano anche per quanto riguarda le modalità della comunicazione verbale. Per l'autore di *The Shape of Things to Come* la costituzione del *Modern State* su scala mondiale necessita di una lingua di uso comune ridotta ai minimi termini qual è il *Basic English* di G. K. Ogden con la sua «scientific simplification»⁸. In *Brave New World* l'impoverimento della lingua richiede la messa al bando delle opere di Shakespeare, anche se poi, paradossalmente, le citazioni shakespeariane si infiltrano nella trama, la contaminano, a segnalare, più che una speranza di ritorno al passato, l'inutilità e l'impotenza degli intellettuali che vorrebbero recuperare una cultura ormai obliterata, spossessata, sostituita dal dominio di tecnocrati e genetisti legati all'uso di formule matematiche e di combinazioni chimiche più che all'esercizio della retorica del linguaggio letterario.

Ciò che rimane cruciale in Huxley – e che ricorda la poetica della *Waste Land* di T. S. Eliot (1922), con l'incessante citazionismo delle fonti – è la volontà di richiamare una tradizione letteraria che non si è ancora del tutto dissolta e che, sia pure in modo talvolta grottesco e sicuramente riduttivo, continua a far echeggiare la sua voce. In più, il *background* di Aldous e la varietà dei suoi interessi gli permettono di tenere conto non solo delle radici letterarie a lui care (Shakespeare e Swift *in primis*), ma anche delle sue conoscenze scientifiche e della storia stessa del progresso scientifico, a cui la sua famiglia aveva dato, anche con il fratello Julian, un contributo rilevante. È come se, in qualche modo, nel dibattito degli anni Settanta e Ottanta dell'Ottocento, in cui si oppongono la visione classica umanistica di Matthew Arnold e quella più dinamica, aperta all'insegnamento delle scienze naturali, di T. H. Huxley, Aldous si facesse portatore del punto di vista dei due grandi vittoriani, ma segnalasse anche il tramonto di un'epoca in cui erano ancora possibili il confronto, la riconciliazione tra opposte visioni del mondo.

La presenza conflittuale di Matthew Arnold e di T. H. Huxley in *Brave New World* era stata individuata subito da Charlotte Haldane nella sua recensione, nel complesso elogiativa, apparsa nell'aprile del 1932 su «Nature». Secondo Haldane, assai vicina alle posizioni del marito genetista, «Mr. Huxley is unable to do justice to the scientific point of view»⁹,

⁸ H. G. Wells, *The Shape of Things to Come* (1933), London, Corgi Books, 1984, pp. 412-413.

⁹ C. Haldane, *Dr. Huxley and Mr. Arnold*, «Nature», 23 April 1932, in *Aldous Huxley. The Critical Heritage*, edited by D. Watt, London, Routledge & Kegan Paul, 1975, p. 209.

e, soprattutto nella conclusione, egli si schiera fanaticamente a favore della visione arnoldiana, «morbid, masochistic, medieval-Christian»¹⁰. In questi termini il romanzo distopico huxleyano veniva interpretato nei circoli scientifici progressisti inglesi del periodo, tanto è vero che nel già citato *The Shape of Things to Come* di H. G. Wells, nella prospettiva dei tempi a venire che portano al trionfo dello Stato Moderno, Aldous viene definito «one of the most brilliant of reactionary writers»¹¹.

In realtà, l'impianto narrativo e, si potrebbe dire, ideologico di *Brave New World* deve molto alla matrice darwiniana. Le teorie evoluzionistiche, rompendo con la vecchia interpretazione biblica che sottolineava l'immutabilità delle specie, a cominciare da quella umana, creata con Adamo ed Eva a somiglianza della figura divina, postulavano invece la plasmabilità, l'innata possibilità di adattamento e di trasformazione degli organismi viventi. Le esperienze di viaggio fatte da Darwin sul *Beagle* tra la fine del 1831 e il 1836 e quelle subito successive dei suoi seguaci confermano questa convinzione. Così nel 1849, a bordo del vascello britannico *Rattlesnake*, T. H. Huxley aveva esplorato la costa settentrionale dell'Australia (fino a Cape York) e quella sud-orientale della Nuova Guinea, aveva incontrato una donna bianca, Barbara Thompson, naufraga e 'adottata' da una tribù di nativi della Prince of Wales Island, la quale aveva perso buona parte della sua identità precedente: «Three natives accompanied her off in the canoe whom she called her brothers and who appeared much interested in her»¹². Questa creatura, che si esprime a stento in inglese, potrebbe essere stata una delle fonti di ispirazione per il nipote Aldous, che in John the Savage del *Brave New World* crea un personaggio a metà strada tra il mondo selvaggio mesoamericano e la civiltà avanzata del futuro. Naturalmente il paradosso vuole, in *Brave New World*, che *the Savage* sia un *savant*, educato dalla lettura delle opere di Shakespeare, mentre i suoi interlocutori sono i veri barbari privi di cultura e di libero arbitrio. D'altra parte, anche la civiltà del *pueblo* è regolata da rituali religiosi fanatici e crudeli, come è evidente nel destino di Linda, la madre del Selvaggio, odiata da tutte le donne native e trattata come un oggetto sessuale dagli uomini.

In ogni caso, anche i *scientific romances* pubblicati da Wells tra il 1895 (*The Time Machine*) e il 1901 (*First Men in the Moon*) ribadiscono l'idea della plasmabilità del corpo e della mente. In *The Time Machine* (1895), Eloi e Morlocks sono il prodotto di deformazioni fisiche e mentali, causato dall'opposto stile di vita dei capitalisti e dei ceti operai vittoriani. In *War of the Worlds* (1898), i Marziani sono creature umanoidi che hanno sviluppato cervelli smisurati sorretti a malapena da un corpi-

¹⁰ *Ibidem*, p. 209.

¹¹ Wells, *The Shape of Things to Come*, p. 357.

¹² I. McCalman, *Darwin's Armada. Four Voyages and the Battle for the Theory of Evolution*, New York, W.W. Norton, 2009, p. 208.

ciattolo repellente. Soprattutto in *First Men in the Moon* (1901), le varie categorie di Seleniti, che hanno modellato i loro arti a seconda delle esigenze sociali e lavorative a cui vengono destinati, anticipano la scala gerarchica huxleyana che si estende dagli *alfa* agli *epsilon*, geneticamente differenziati per salvaguardare l'equilibrio della comunità. Né mancano nel primo Wells i toni parodici e grotteschi, non solo nei *scientific romances* già citati, ma anche nel bestiario parzialmente umanizzato che popola *The Island of Doctor Moreau* (1896), o nella figura dello scienziato folle anarcoide di *Invisible Man* (1897). Insomma, oltre che dalla sua esperienza, opportunamente rivisitata e manipolata, e dall'eredità familiare, Huxley poteva trarre vantaggio da una ricca tradizione distopico-satirica che da Swift portava direttamente a Wells¹³.

È interessante ricordare, d'altra parte, che negli scritti utopici che vanno dall'inizio del Novecento alla Prima Guerra Mondiale, in cui cerca di conciliare la dimensione immaginativa del romanzo e una serie di considerazioni e di previsioni di tipo sociologico, H. G. Wells crede ancora nella possibilità di creare un ordine mondiale basato sulla ragione e sull'uguaglianza, influenzato dall'impatto poderoso, ma non determinante, delle scoperte o delle applicazioni scientifiche. Infatti, le scoperte scientifiche non hanno in Wells un ruolo fondamentale, anche se in *The World Set Free*, scritto nel 1913 e pubblicato all'inizio del 1914, è l'utilizzo dell'energia atomica a favorire, a causa del suo terrificante potenziale distruttivo, un cambiamento di vita radicale e la nascita di una *World Republic*: «The sudden development of atomic science did but precipitate and render rapid and dramatic a clash between the new and the customary that had been gathering since ever the first flint was chipped or the first fire built together»¹⁴. Strumento indispensabile del nuovo ordine mondiale è una vasta riforma dell'istruzione che inculchi gli stessi principi su tutta la Terra, senza pretendere la rinuncia immediata alle vecchie fedi o alle antiche tradizioni:

The new government early discovered the need of a universal education to fit men to the great conceptions of its universal rule (...) everywhere it was taught not as a sentiment but as a matter of fact that the salvation of the world from waste and contention was the common duty and occupation of all men and women¹⁵.

¹³ Sulle variazioni narrative del romanzo utopico/distopico, C. Pagetti, *Amare utopie*, in *Il fascino inquieto dell'utopia. Percorsi storici e letterari in onore di Marialuisa Bignami*, a cura di L. De Michelis – G. Iannaccaro – A. Vescovi, Milano, Led, 2014, pp. 21-50.

¹⁴ H. G. Wells, *The World Set Free* (1913), in Id., *The First Men in the Moon, The World Set Free & Short Stories*, London, The Literary Press, 1997, p. 267.

¹⁵ *Ibidem*, p. 288.

Come si vede, la strada che porta a *Brave New World* comincia a delinearasi, anche se l'enfasi si concentra sulla spinta ideologica e su un atteggiamento illuministico basato sul convincimento razionale, sull'istruzione, appunto, piuttosto che sulle trasformazioni operate dalla scienza. Wells rimane praticamente fino alla fine fedele alla sua visione pedagogica, pur con un minimo di apertura nei confronti dell'eugenetica. In *The Shape of Things to Come*, che ha le caratteristiche di una risposta utopica alla satira antiscientifica di Huxley, si sottolinea come lo Stato Mondiale abbia deciso di muoversi con cautela «in the application of the rapidly advancing science of genetics», anche se «under the Second [World] Council, the painless destruction of monsters and the more dreadful and pitiful sorts of defective was legalized, and also the sterilization of various types that would otherwise have transmitted tendencies that were plainly undesirable. This is as far, we think, as humanity should go in directing its racial heredity, until our knowledge of behavior has been greatly amplified»¹⁶.

David Bradshaw sottolinea come, alla pari di molti suoi contemporanei, Huxley non fosse insensibile alle lusinghe dell'eugenetica e del condizionamento genetico, in quanto metodo scientifico atto a migliorare la qualità e la coesione della razza umana e ridurre il pericolo del collasso della civiltà, minacciata dal caos etico e sociale. Dopo la Seconda Guerra Mondiale, ovviamente, Huxley avrebbe messo da parte qualsiasi accenno ai 'benefici' dell'eugenetica, ma alcuni suoi interventi precedenti, citati anche da Bradshaw, non lasciano dubbi in proposito¹⁷.

Dal canto suo, Wells rimane fedele a un progresso che è di tipo sostanzialmente tecnologico, basato sulle applicazioni della fisica (da ciò l'importanza, anche politica, del volo aereo), anche se, dopo la fine della Prima Guerra Mondiale, la biologia sembra acquistare un peso preponderante nel dibattito sui futuri assetti sociali. È vero che nel *Foreword* all'edizione di *Brave New World* pubblicata nel 1946 Huxley ammette: «One vast and obvious failure of foresight is immediately apparent. *Brave New World* contains no reference to nuclear fission»¹⁸.

A sua volta, H. G. Wells mostra di volersi adeguare alle opinioni scientifiche correnti in un tardo romanzo come *Star-Begotten*, pubblicato nel 1937 e sottointitolato *A Biological Fantasy*. Qui, solo quattro anni dopo *The Shape of Things to Come*, Wells ricorre, per puntellare una visione utopica ormai vacillante di fronte all'avanzata dei regimi totalitari e al pericolo della guerra con la Germania nazista, a uno scenario

¹⁶ Wells, *The Shape of Things to Come*, p. 392.

¹⁷ D. Bradshaw, *Introduction*, in Huxley, *Brave New World*, (s.i.p.).

¹⁸ A. Huxley, *Foreword*, in Id., *Brave New World*, New York, Harper & Row, 1946.

dominato da un processo di *genetic change*¹⁹, che permette ad alcuni esseri umani – i grandi geni – di diventare modelli e guide per l'umanità, in opposizione al resto del genere umano, che non riesce a raggiungere mai uno stadio adulto: «Man is the boy who won't grow up, but he grows monstrous clumsy and heavy at times all the same, a Goering monster, a Mussolini – the bouncing boys of Europe»²⁰. Sono i Marziani a intervenire sui cromosomi di alcuni individui in modo da accrescere il potere intellettuale dei «Martianized individuals», che costituiscono la speranza del genere umano²¹.

In *Star-Begotten* viene menzionato come fonte di ispirazione il romanzo di Olaf Stapledon, *Last and First Men*, pubblicato nel 1930, un poderoso affresco cosmico che copre l'intera storia dell'umanità fino alla sua fine in un remoto futuro, quando il materiale genetico umano potrà essere conservato diffondendosi nello spazio interplanetario. *Last and First Men* ebbe sicuramente un effetto notevole sulle opere successive di Huxley e di Wells, anche perché Stapledon, sebbene molto meno noto dei due, aveva una sua cerchia di estimatori che si situavano nella stessa area intellettuale. In *Last and First Men*, il passaggio da una specie umana all'altra è segnato da una serie di trasformazioni genetiche, che prevalgono anche sulle conquiste tecnologiche. Così, il *Sesto Uomo*, affascinato dal volo aereo, dopo aver perfezionato i motori delle macchine volanti, decide di intervenire direttamente sul corpo umano, per ottenere risultati ancora più rivoluzionari e arrivare alla nascita del *Settimo Uomo*:

The Seventh Men were pigmies, scarcely heavier than the largest of terrestrial flying birds. Through and through they were organized for flight. A leathery membrane spread from the foot to the tip of the immensely elongated and strengthened 'middle finger'. The three 'outer' fingers, equally elongated, served as ribs to the membrane; while the index and thumb remained free from manipulation. The body assumed the streamlines of a bird, and was covered with a deep quilt of feathery wool (...). Of all human species these bat-like Flying Men, the Seventh Men, were probably the most carefree. Gifted with harmonious physique and gay temperament, they came into a social heritage well adapted to their nature²².

Il dibattito sui vantaggi e sugli svantaggi del progresso scientifico – in particolare nell'ambito della biologia e della genetica – era stato aperto negli anni Venti dagli interventi del genetista J. B. Haldane e del filosofo Bertrand Russell, rispettivamente in *Daedalus or Science and the Future* e

¹⁹ H. G. Wells, *Star Begotten. A Biological Fantasia* (1937), London, Sphere Books, 1975, p. 75.

²⁰ *Ibidem*, p. 102.

²¹ *Ibidem*, p. 66.

²² O. Stapledon, *Last and First Men* (1930), Harmondsworth, Penguin Books, 1973, p. 260.

in *Icarus or the Future of Science*, usciti nella collana “Today and Tomorrow” di Kegan Paul, che Michela Nacci ha ben individuato, presentandoli al pubblico italiano, nella loro specularità: «Sotto lo schermo della mitologia, i due autori discutono del ruolo che svolge la scienza nel mondo moderno, della sua distruttività resa evidente dalla Prima Guerra Mondiale, dei pericoli che essa comporta per la fine della civiltà e per le libertà dell’individuo»²³. Considerando ormai sorpassato Wells, con la sua enfasi sulle ricerche della fisica, Haldane, sia pure con un pizzico di ironia, non può non esaltare ‘le magnifiche sorti e progressive’ di una rivoluzione biologica già in atto:

Nel futuro forse sarà possibile, grazie alla riproduzione selettiva, cambiare la mentalità altrettanto rapidamente delle istituzioni. Mi sembra di vedere i cartelloni elettorali di qui a trecento anni, se tali pittoreschi strumenti politici sopravviveranno – cosa che è forse improbabile – recitare: «Votate per Smith e ci saranno più musicisti», «Votate per O’ Leary per aumentare il numero delle ragazze», o forse, «Votate per Macpherson e avrete bisnipoti con la coda prensile». Possiamo già in larga misura modificare le specie animali, e sembra che l’applicazione degli stessi principi a noi stessi, sia solo questione di tempo²⁴.

Siamo arrivati all’universo immaginativo di *Brave New World*. Radicalmente diverso è l’approccio di Bertrand Russell, che intravede una scienza controllata dal potere politico, e un’eugenetica rivolta contro gli oppositori del sistema politico e non solo, come all’inizio, contro coloro che soffrono di «imbecillità». Neppure Russell, dunque, sembra sottrarsi al fascino della sterilizzazione da applicarsi alle «persone che non dovrebbero avere figli». E tuttavia, «probabilmente, col passare del tempo si accuserà di imbecillità l’opposizione al governo, con il risultato che ribelli di qualunque tipo saranno sterilizzati. Gradualmente si includeranno nella categoria gli epilettici, i tisici, gli alcolizzati e così via. Alla fine si tenderà a estendere la pratica a tutti coloro che non abbiano superato i normali esami scolastici»²⁵.

Nello stesso modo verranno controllate le emozioni che diventeranno «quelle desiderate dai nostri governanti e il compito principale dell’istruzione elementare sarà quello di indurre il carattere desiderato non più con la punizione o i principi morali ma con il metodo di gran lunga più sicuro dell’iniezione o della dieta»²⁶.

La strada, lastricata di buone intenzioni, che porta all’inferno grottesco di *Brave New World* è così tracciata. Il periodo a cavallo tra gli anni Venti

²³ M. Nacci, *Introduzione*, in J. B. S. Haldane – B. Russell, *Dedalo o la scienza e il futuro – Icaro o il futuro della scienza*, Torino, Bollati Boringhieri, 1991, pp. III-X.

²⁴ Haldane, *Dedalo o la scienza e il futuro*, pp. 29-30.

²⁵ Russell, *Icaro o il futuro della scienza*, p. 60.

²⁶ *Ibidem*, p. 62.

e gli anni Trenta del Novecento vede in Inghilterra il fiorire di numerose iniziative intellettuali: ad esempio, nel 1929 troviamo nel comitato scientifico della rivista «The Realist», che doveva occuparsi di problematiche pedagogiche e politiche in una prospettiva radicale, personalità come Wells, Malinowski, J. B. Haldane e la sorella Naomi Mitchison, Aldous e Julian Huxley²⁷. La rivista chiude dopo sei mesi, ma rimane comunque rappresentativa di una vivace dimensione intellettuale che, secondo Patrick Parrinder, si può raccogliere sotto la denominazione di «scientific materialism»²⁸. La posizione di Aldous Huxley è, in questo contesto, di solo parziale sintonia, e, col tempo, le differenze saranno destinate ad aumentare, ma non v'è dubbio che la genesi di *Brave New World* risenta del clima dei dibattiti e delle prese di posizione di questo gruppo, alle cui idee avanzate si ispira anche la recensione a *Brave New World* di Rebecca West, nota per le sue battaglie femministe, ma anche per una 'scandalosa' relazione giovanile con H. G. Wells. È West a cogliere assai bene come *Brave New World* sia una satira rivolta contro il capitalismo americano e, nello stesso tempo, contro il comunismo sovietico, «as they discourage man from thinking freely»²⁹. Ricordando i valori estetici, esaltati da Huxley nella sua distopia, West si colloca tra gli intellettuali che vedono in *Brave New World* la risposta in chiave umanistica al progresso scientifico e ai suoi pericoli. In sostanza, la cultura inglese che potremmo definire arnoldiana trova la sua roccaforte nella rivista «Scrutiny», diretta da F. R. Leavis, e si esprime nello studio di Q. D. Leavis *Fiction and the Reading Public*, apparso anch'esso nel 1932, in cui si esaltano l'Inghilterra del Rinascimento e la cultura impartita ai londinesi, che andavano a teatro a vedere e ad ascoltare i drammi di Shakespeare, in contrapposizione all'epoca contemporanea, dominata dalla *business ethics* e dal successo popolare di Tom Mix o di *Tarzan of the Apes*³⁰. Anche Huxley si prende gioco del consumismo della cultura di massa, asservita al potere politico, in pagine memorabili di *Brave New World* (basterà pensare all'episodio di Lenina e John 'al cinema' nel capitolo undicesimo), e tuttavia la sua distopia condivide l'atmosfera di un *vaudeville*, l'aspetto buffonesco, parodico, che derivava da un'opera teatrale come *R.U.R.* di Karel Capek, uscita nel 1921 e dopo due anni tradotta in inglese, o dalla geniale comicità dei film di Charlie Chaplin. Non vi è dubbio, insomma,

²⁷ D. C. Smith, *H. G. Wells. Desperately Mortal*, New Haven, Yale University Press, 1986, p. 294.

²⁸ P. Parrinder, *Shadows of the Future. H. G. Wells, Science Fiction and Prophecy*, Liverpool, Liverpool University Press, 1995, p. 132.

²⁹ R. West, *Aldous Huxley on Man's Appalling Future*, «Daily Telegraph», 5th February 1932, in *Aldous Huxley*, edited by Watt, p. 202.

³⁰ Q. D. Leavis, *From Shakespeare to the Business Ethics*, in C. Pagetti – O. Palusci, *The Shape of a Culture. Il dibattito sulla cultura inglese dalla Rivoluzione industriale al mondo contemporaneo* (2004), Roma, Carocci, 2012, pp. 98-100.

che, scrivendo *Brave New World*, Huxley volesse aprire un dibattito in cui i valori della tradizione letteraria, rappresentata da Shakespeare, e le esigenze della *social stability* propugnate dai reggenti del Mondo Nuovo, con un occhio attento all'intrattenimento delle masse, venivano contrapposti senza arrivare alla vittoria definitiva di una *raison d'être* sull'altra. È tuttavia soprattutto la posizione allarmata, ammonitoria e non priva di tocchi apocalittici di Russell a essere valorizzata da Huxley, che del resto aveva introdotto il filosofo inglese come personaggio in un altro dei suoi romanzi degli anni Venti, *Crome Yellow*. Inoltre, come in Russell e in altri intellettuali degli anni Venti del Novecento, anche in *Brave New World*, è presente la convinzione che, alla fine, tra Stati Uniti e Unione Sovietica gli enormi processi di industrializzazione e di massificazione avrebbero portato allo stesso modello di società anti-umanistica e collettivistica. Non a caso, come si sa, Ford è la divinità della distopia huxleyana, mentre il cognome del Controllore Mond richiama quello di un industriale filantropo inglese apprezzato da Wells. La catena di montaggio, applicata geneticamente agli esseri umani, è il principio disumanizzante ispiratore del Mondo Nuovo, accomunando l'esperienza industriale americana a quella sovietica, come succede anche nel film di Charlie Chaplin *Modern Times*, apparso sugli schermi nel 1936, in cui ritroviamo spunti parodici vicini alla distopia huxleyana.

Nel corso del Novecento, assistiamo alla crescente popolarità dell'utopia e della distopia come forma narrativa. Si tratta di un genere che è diventato più fluido, meno normativo o rigido che in passato, anche perché il mondo novecentesco non offre più punti fissi di riferimento, e la stessa utopia non può pretendere di arrivare ad alcuna certezza. La lezione di Wells, già esplicitata all'inizio del Novecento in *A Modern Utopia* (1905), è sicuramente decisiva per spiegare le volute ambiguità del discorso huxleyano:

The utopia of a modern dreamer must needs differ in one fundamental aspect from the Nowheres and Utopias men planned before Darwin quickened the thought of the world. Those were all perfect and static States, a balance of happiness won for ever against the forces of unrest and disorder that inhere in things (...). But the Modern Utopia must be not static but kinetic, must shape not as a permanent state but as a hopeful stage, leading to a long ascent of stages³¹.

Paradossalmente, la vitalità del Mondo Nuovo finisce per negare la perfezione e la rigidità della metamorfosi biologica e sociale e sembra alludere a un futuro più instabile e meno autoritario. Un ruolo determinante è affidato da Huxley a un esteso processo di riscrittura e di mani-

³¹ Wells, *A Modern Utopia*, p. 5.

polazione delle fonti letterarie, che deve molto all'estetica modernista. Così il personaggio di John the Savage è una reincarnazione del Caliban della *Tempest* di Shakespeare – è lui a rimanere sbalordito di fronte al Mondo Nuovo, e non l'innocente Miranda, dal Caliban shakespeariano bestialmente concupita, ed è lui che si carica di suggestioni tragiche e romantiche, citando a piè sospinto *Othello* e il *Romeo and Juliet*, in una realtà dove affettività e sentimento, e dunque anche gelosia ed esclusività del legame amoroso, sono stati banditi, in quanto asociali. Non che nel futuro distopico Shakespeare sia stato del tutto rimosso: viene infatti recuperato nella versione cinematografica di un *feeler*, in cui Othello è diventato un elicotterista esaltato e affetto da morbosa gelosia per la sua amata, che cerca di sequestrare e che si concederà con somma gioia ai suoi salvatori. Del resto, nella promiscua Lenina si reincarnano parodicamente figure come Desdemona e Juliet.

E tuttavia tra i momenti più intensi di *Brave New World* c'è l'episodio in cui John si trova tra le mani e comincia a leggere il volume delle opere di Shakespeare: la sua percezione della realtà, anche di quella quotidiana, viene potenziata dal linguaggio del drammaturgo, dalla ricchezza delle immagini e delle situazioni che si trasferiscono dalla pagina all'esperienza diretta del lettore. John apre a casa il grande volume e si imbatte in una battuta di Othello, ormai consumato dalla gelosia per l'innocente Desdemona:

The strange words rolled through his mind; rumbled like talking thunder; like the drums at summer dances, if the drums could have spoken; like the men singing the Corn Song, beautiful, beautiful, so that you cried (...). Now he had these words, these words like drums and singing and magic. These words and the strange story out of which they were taken...³²

Mentre le prime interpretazioni di *Brave New World* tendevano a mettere in rilievo l'alternativa umanistica offerta dalla conoscenza di Shakespeare da parte del Selvaggio, con il gioco delle citazioni scandite quasi come versetti della Bibbia da opporre all'avanzata del demonio genetico – un motivo almeno in parte ripreso sul versante americano da *Fahrenheit 451* di Ray Bradbury (1950) – in tempi più recenti si è posto l'accento sull'aspetto grottesco di un citazionismo spesso fine a se stesso, impotente e portatore di una scelta puramente individualistica³³. Tutti i ribelli presenti nella distopia huxleyana non sfuggono ai limiti di un nar-

³² Huxley, *Brave New World*, pp. 119-120.

³³ D. Guardamagna, *La narrativa di Aldous Huxley*, Bari, Adriatica, 1989, p. 182: «John vede se stesso, e quindi si propone, come un eroe shakespeariano: è peraltro completamente privo della consapevolezza di Amleto». Come cercherò di sottolineare a conclusione di questo saggio, il riferimento ad Amleto, ben colto da Guardamagna, è comunque importante.

cisismo che non consente alcuna speranza e che è speculare all'edonismo ludico, indotto dall'uso della droga e da rituali orgiastici, con cui le varie categorie socio-genetiche di *Brave New World* vengono tenute sotto controllo. Tuttavia il lettore viene invitato a schierarsi con il Selvaggio, ad esempio nell'episodio cruciale in cui John assiste all'agonia della madre. Il fatto è che la commozione di fronte all'agonia e alla morte di una persona cara implica sentimenti profondi grazie ai quali la condanna del vuoto etico del Mondo Nuovo diviene definitiva. Nel suo complesso, variando continuamente tonalità e formule, il romanzo di Huxley ha una qualità sperimentale, la leggerezza beffarda di una commedia che lo distinguono dal resto della produzione distopica precedente e anche successiva (un'eccezione è costituita da *A Clockwork Orange* di Anthony Burgess), richiamandosi piuttosto, come si è già detto, a certi esperimenti del modernismo. Né è da escludere qualche spunto risalente allo stesso T. S. Eliot e ai suoi *hollow men*, oppure a un personaggio eliotiano come Sweeney, l'uomo-maiale che rappresenta il degradato materialismo della contemporaneità. D'altra parte, la simpatia per il Selvaggio non può ignorare gli aspetti sado-masochistici che sembrano mettere in crisi la sua identità e che esplodono nell'episodio conclusivo del romanzo: così come il mondo mesoamericano in cui ha vissuto la sua infanzia, lungi dall'essere un Eden primitivo, non è esente da momenti di brutalità e di fanatismo. John assomiglia a Othello, la prima opera shakespeariana che egli incontra, più di quanto possa comprendere: esalta se stesso come figura eroica e solitaria, ma appare inadeguato, chiuso in un individualismo privo di vie d'uscita, destinato a un suicidio senza redenzione.

Man mano che gli anni Trenta del Novecento avanzano e che il quadro politico europeo si fa più cupo, lacerato, i toni parodici e buffoneschi di *Brave New World* appaiono inadeguati. Tornano in mente le parole conclusive di Bernard Russell in *Icaro o il futuro della scienza*:

(...) la scienza minaccia di causare la distruzione della nostra civiltà. L'unica salda speranza sembra risiedere nella possibilità che un unico gruppo – diciamo gli Stati Uniti – arrivi a dominare tutto il mondo, processo che porterebbe alla formazione graduale di un ordinato governo mondiale, economico e politico. Ma considerata la sterilità dell'impero romano, il collasso della nostra civiltà forse sarebbe in definitiva preferibile a questa alternativa³⁴.

Eppure... chi può raccontare il tramonto dell'autorità e dei vecchi valori, la lotta tra forze contrapposte che vorrebbero definire il mondo a loro immagine e somiglianza, la violenza delle passioni e la disperazione dei dannati, meglio di Shakespeare?

³⁴ Russell, *Icaro o il futuro della scienza*, p. 66.

Se le citazioni messe in bocca a John rinviano soprattutto alla *Tempest*, a *Othello*, a *Romeo and Juliet*, c'è un'altra opera shakespeariana che alleggia su *Brave New World*, ed essa è – né potrebbe essere diversamente – *Hamlet*, per Harold Bloom il ritratto più raffinato e consapevole dell'intellettuale moderno: «The question of *Hamlet* always must be *Hamlet* himself, for Shakespeare created him to be as ambivalent and divided a consciousness as a coherent drama could sustain»³⁵. Come *Hamlet*, John vive in mezzo a contraddizioni irconciliabili, in un *time out of joint*, che egli non è in grado di raddrizzare. Come *Hamlet* anche John dialoga con alcuni seguaci, che però faticano a capire la sua sofferenza. Il suo rapporto con le figure femminili che gli sono più vicine (Linda e Lenina) è controverso e angoscioso come quello di *Hamlet* di fronte a Gertrude e a Ophelia, mentre la figura paterna venerata, ma ormai scomparsa (metaforicamente per John lo stesso Shakespeare) è stata sostituita da Mustapha Mond, il nuovo Re Claudio, portavoce di una saggezza ipocrita e repressiva. Il Principe di Danimarca sente il richiamo del suicidio, mentre John vi soccombe: «The undiscovered country from whose bourn | No traveller returns»³⁶; il misterioso aldilà che convince *Hamlet* a rimanere in vita diviene per John l'unica soluzione aperta per sfuggire all'abbraccio del Mondo Nuovo. Del resto, dopo aver trovato una dimora solitaria nel faro del Surrey nell'illusione di essersi lasciato alle spalle la civiltà, mentre zappa il suo improvvisato giardino, mescolando riferimenti a *Macbeth* e a *Hamlet*, John medita: «Sleep, Perchance to dream. His spade struck against a stone; he stooped to pick it up. For in that sleep of death what dreams...?»³⁷.

Il mediocre intellettuale che era al centro di una delle più celebri poesie di T. S. Eliot, *The Love Song of J. Alfred Prufrock* (1917), aveva rifiutato qualsiasi affinità con *Prince Hamlet*, identificandosi invece con un personaggio secondario della tragedia shakespeariana, «almost, at times, the Fool»³⁸. Il principe Amleto e il Fool, il buffone di corte sovversivo ed emarginato, tornano forse a convivere in alcune pagine di *Brave New World* nella figura di John the Savage. L'immane conflitto che si avvicina nel corso degli anni Trenta del Novecento non può essere raccontato dalla voce rinunciataria e insignificante di un Prufrock. Del resto, nella Germania ridotta a un cumulo di macerie, subito dopo la conclusione della Seconda Guerra Mondiale, le compagnie teatrali inglesi si reicheranno a recitare, a duro monito per gli sconfitti, i drammi storici e le tragedie di Shakespeare.

³⁵ H. Bloom, *Shakespeare. The Invention of the Human* (1998), London, Fourth Estate, 1999, p. 387.

³⁶ W. Shakespeare, *Hamlet. Prince of Denmark*, edited by P. Edwards, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, p. 147 (3.1.79-80).

³⁷ Huxley, *Brave New World*, p. 232.

³⁸ T. S. Eliot, *The Love Song of J. Alfred Prufrock* (1917), in Id., *Collected Poems 1909-1962*, London, Faber and Faber, 1963, p. 17. Dopo aver messo per iscritto questo intervento, l'amico e collega Stefano Tani dell'Università di Verona mi ha fatto notare il ruolo importante, da deuteragonista, giocato in *Brave New World* da Bernard Marx, il misfit alpha.

ANGELO ARCIERO

LA PRECARIETÀ DELL'UTOPIA E L'INCOMBENZA DEL TOTALITARISMO

Appena un anno prima della pubblicazione di *Brave New World*, Bertrand Russell in *The Scientific Outlook* prefigurava uno scenario sociale singolarmente coincidente con quello ipotizzato nel romanzo di Huxley, per poi mettere in evidenza, nella *Prefatory Note to the Second Edition* (1949), i parallelismi esistenti tra *The Scientific Outlook*, *The Managerial Revolution* di Burnham e, appunto, *Brave New World*¹, da lui polemicamente definito, in un'altra occasione, «una semplice espansione» degli ultimi due capitoli del proprio libro². Ma, del resto, lo stesso Huxley in *Crome Yellow* (1921) aveva affidato a uno dei personaggi del romanzo, Scogan, probabilmente ricalcato proprio su Bertrand Russell³, il compito di veicolare un'immagine del futuro che ancora una volta si pone in una linea di contiguità con le ipotesi distopiche di *Brave New World*:

«An impersonal generation will take the place of Nature's hideous system. In vast state incubators, rows upon rows of gravid bottles will supply the world with the population it requires. The family system will disappear; society, sapped at its very base, will have to find new foundations; and Eros, beautifully and irresponsibly free, will flit like a gay butterfly from flower to flower through a sunlit world».

«It sounds lovely», said Anne.

«The distant future always does»⁴.

Nel loro complesso, questi segmenti di anticipazione tendono a ridimensionare quella che, mutuando un'espressione utilizzata da Umberto

¹ Cfr. B. Russell, *The Scientific Outlook* (1931), London, Allen & Unwin, 1954, p. 8.

² R. Clark, *The life of Bertrand Russell*, New York, Knopf, 1976, p. 454. Per un'analisi comparativa tra le due opere di Russell e Huxley, cfr. C. S. Rice, *Who Stole the Future*, in A. Schwerin, *Russell Revisited: Critical Reflections on the Thought of Bertrand Russell*, Newcastle, Cambridge Scholars Publishing, 2008, pp. 100-114.

³ Rice, *Who Stole the Future*, pp. 107-110.

⁴ A. Huxley, *Crome Yellow* (1921), London, Chatto & Windus, 1931, p. 47.

Eco per Orwell⁵, può essere definita l'«energia visionaria» di *Brave New World*, riconducendone i contenuti nell'ambito di una perspicace percezione di tendenze già in atto nella società del proprio tempo e potenzialmente, ma non inevitabilmente, destinate a concretizzarsi in tutta la loro portata in un futuro sempre più ravvicinato. Anche in questo caso, Huxley contribuiva a legittimare questa lettura, in gran parte fuorviante. Dopo aver infatti constatato nel 1949, alla luce del più recente e privilegiato punto di vista di *Nineteen Eighty-Four*, come il periodo di attesa della terza rivoluzione prevista in *Brave New World* fosse divenuto eccessivo e, dopo aver ribadito nel 1958 come i tempi di realizzazione delle profezie formulate nel 1931 si stessero progressivamente riducendo rendendo più attuali e verosimili le sue ipotesi rispetto a quelle di Orwell⁶, Huxley nella *Foreword* a *Brave New World* del 1946, con toni non privi di compiacimento, aveva infatti perentoriamente sottolineato come l'efficacia letteraria delle opere immaginative fosse direttamente correlata alla loro effettiva concretizzazione storica: «*Brave New World* is a book about the future and, whatever its artistic or philosophical qualities, a book about the future can interest us only if its prophecies look as though they might conceivably come true»⁷.

Una diversa prospettiva, in un concatenato gioco di interferenze cronologiche e tematiche, era invece adottata da George Orwell che, nel 1936 in *Keep the Aspidistra Flying*, per contestare l'immagine eccessivamente ottimistica di un socialismo iscritto nelle leggi della storia ma ancora inattuato, ne riassumeva laconicamente gli aspetti più controversi paragonandoli esplicitamente allo scenario di *Brave New World*:

[Ravelston:] «But what would Socialism mean, according to your idea of it?»
 [Gordon:] «Oh. Some kind of Aldous Huxley *Brave New World*; only not so amusing. Four hours a day in a model factory, tightening up bolt number 6003. Rations served out in grease-proof paper at the communal kitchen. Community-hikes from Marx Hostel to Lenin Hostel and back. Free abortion-clinics on all the corners. All very well in its way. Only we don't want it»⁸.

L'ironica constatazione attribuita a Gordon Comstock, il protagonista del romanzo, costituiva a sua volta una diretta premessa delle analisi sulle implicazioni utopiche del progresso e della civiltà meccanica con-

⁵ U. Eco, *Orwell, o dell'energia visionaria*, in G. Orwell, *1984*, Milano, Mondadori, 1984, pp. VII-XIII.

⁶ Cfr. A. Huxley, *Variations on a Philosopher*, in Id., *Themes & Variations*, London, Chatto & Windus, 1950, p. 133; Id., *Brave New World Revisited* (1958), London, Chatto & Windus, 1959, pp. 11-13.

⁷ A. Huxley, *Brave New World. A Novel* (1931), London, Chatto & Windus, 1958, p. ix.

⁸ G. Orwell, *Keep the Aspidistra Flying* (1936), in Id., *The Complete Works*, edited by P. Davison, vol. IV, London, Secker and Warburg, 1999, p. 97.

tenute in *The Road to Wigan Pier*, dove Orwell manifestava la sua preferenza per le ipotesi avveniristiche di Huxley rispetto a quelle di Wells, accennando però elusivamente ad alcuni limiti di *Brave New World*, a suo avviso messi già in evidenza da John Strachey che, in *The Coming Struggle for Power*, aveva prepotentemente ricondotto la valenza teorica della distopia di Huxley sul piano del presente: «books about the future, however, generally tell us a great deal about their authors opinions of the present. Under the shelter of scientific fantasy they are able to express, partly unconsciously no doubt, what they really think about life as it exists here and now»⁹.

Addentrando in un'analisi delle implicazioni ideologiche della letteratura, Strachey infatti aveva rilevato come, seppur da distinte posizioni teoriche, autori come Proust, Lawrence e Huxley riflettessero «in a kind of agony the characteristics of the epoch in which they live», oltrepassando così la consueta tendenza degli scrittori a descrivere l'universale e ricorrente condizione di disagio dell'esistenza umana: «for every writer, no matter how much he likes to deceive himself on this matter, can only work on the material which the life of his time presents to him»¹⁰. In particolare, soffermandosi sulla rilevanza europea di Huxley e focalizzando la sua attenzione su *Brave New World*, Strachey riteneva scontato che proprio un esponente della *middle class* inglese fosse stato in grado di restituire l'immagine del suo declino, contestando però a Huxley una carente spiegazione, genetica e strutturale, dei rapporti economici, sociali e politici che regolavano la sua immaginaria società futura, «for he has never conceived of the possibility of another form of society. He has never applied his mind to the question of in what manner, and to what extent, the particular method adopted for organizing the social production necessary to life, conditions the character of life itself»¹¹.

Analoghe riserve sarebbero state espresse a più riprese, ma con diverse motivazioni, da Orwell. Ad esempio, in una recensione del 1940 (sviluppendo alcune argomentazioni formulate in *Notes on the Way*)¹² egli identificava in *Brave New World* «a sort of post-war parody of the Well-sian Utopia» che, esasperando le tendenze di *The Sleeper Wakes* e rivolgendo la propria attenzione polemica soprattutto sulla valenza edonistica dell'utopia, era riuscito, «also by implication», a tradursi in «an attack in

⁹ J. Strachey, *The Coming Struggle for Power*, London, Gollancz, 1932, p. 212.

¹⁰ *Ibidem*, pp. 206-207.

¹¹ *Ibidem*, p. 214.

¹² «Mr Aldous Huxley's *Brave New World* was a good caricature of the hedonistic Utopia, the kind of thing that seemed possible and even imminent before Hitler appeared, but it had no relation to the actual future. What we are moving towards at this moment is something more like the Spanish Inquisition, and probably far worse, thanks to the radio and the secret police», G. Orwell, *Notes on the Way* (1940), in *Id.*, *The Complete Works*, vol. XII, *A Patriot After All* (1940-1941), p. 126.

totalitarianism and caste rule». Sempre in tale occasione Orwell precisava come la riduzione del mondo «into a Riviera hotel» avesse finito con il rendere *Brave New World* «a brilliant caricature of the present (the present of 1930)» incapace però, al contrario di London in *Iron Heel*, di offrire una verosimile rappresentazione del futuro: «no society of that kind would last more than a couple of generations, because a ruling class which thought principally in terms of a 'good time' would soon lose its vitality. A ruling class has got to have a strict morality, a quasi-religious belief in itself, a mystique»¹³. Espressione della paura suscitata nell'uomo moderno dal possibile avvento di una società costruita sulla razionalizzazione dell'edonismo (di cui si era fatto portavoce il fascismo)¹⁴, *Brave New World*, pur rientrando a pieno titolo nella «chain of utopia books», era assimilabile in ultima analisi, secondo Orwell, a quella estesa serie di opere dedicate alla descrizione di «imaginary worlds in which the special problems of capitalism had been solved without bringing liberty, equality, or true happiness any nearer»¹⁵, senza però essere in grado, al contrario di *We* di trascendere la semplice «demolizione» del «super-rational, hedonistic type of Utopia» e di rendere conto «of the diabolism & the tendency to return to an earlier form of civilization which seem to be part of totalitarianism»¹⁶.

Da ricordare, infine, le critiche indirizzate ad Huxley da Horkheimer e Adorno che, pur riconoscendo la valenza di *Brave New World* come strumento critico della contemporanea società massificata, avrebbero imputato al romanzo una latente propensione a difendere le istanze del conservatorismo culturale reazionario, determinata dall'«ingenuo ripudio» di una ragione soggettiva «in nome di un concetto di cultura e di individualità storicamente anacronistico e illusorio» destinato a produrre esiti contrari a quelli perseguiti¹⁷, e un'esaltazione retrospettiva dell'individualismo concepita come denuncia del totalitarismo ma «totalitaria essa stessa»¹⁸.

Questi esempi, nella loro eterogenea selettività, sono sufficienti a far risaltare come *Brave New World*, pur classificabile come una «classic

¹³ G. Orwell, *Review of The Iron Heel by Jack London; The Sleeper Wakes by H. G. Wells; Brave New World by Aldous Huxley; The Secret of the League by Ernest Bramah* (1940), in Id., *The Complete Works*, vol. XII, pp. 211-212.

¹⁴ Cfr. G. Orwell, *Can Socialists Be Happy* (1943), in Id., *The Complete Works*, vol. XVI, *I Have Tried to Tell the Truth (1943-1944)*, p. 40.

¹⁵ G. Orwell, *Second Thoughts on James Burnham* (1946), in Id., *The Complete Works*, vol. XVIII, *Smothered under Journalism: 1946*, p. 270.

¹⁶ G. Orwell, *Letter to Fredric Warburg* (30 March 1949), in Id., *The Complete Works*, vol. XX, *Our Job is to Make Life Worth Living (1949-1950)*, p. 72.

¹⁷ M. Horkheimer, *Eclisse della ragione* (1947), Torino, Einaudi, 1969, pp. 53-54.

¹⁸ Th. W. Adorno, *Aldous Huxley e l'utopia* (1942), in A. Huxley, *Prismi, saggi sulla critica della cultura*, Torino, Einaudi, 1972, p. 109.

bourgeois dystopia»¹⁹ finisca, anche in virtù del proprio registro satirico²⁰, con il situarsi in una sorta di indistinto diaframma temporale sospeso tra passato e presente e futuro. Riprendendo e adattando la definizione elaborata da Huxley per *Nineteen Eighty-Four* («a magnified projection into the future of a present that contained Stalinism and an immediate past that had witnessed the flowering of Nazism»)²¹, *Brave New World* può essere in effetti considerato un'attendibile estrapolazione dei contemporanei processi di massificazione della società statunitense e della rivoluzione sovietica che, svincolata cronologicamente da un confronto con il nazismo, estremizzava, attraverso una originale e personale sintesi, gli effetti prodotti negli individui dalla perversione della scienza e da una propaganda in grado di disgregare il tessuto culturale e intellettuale della società²².

Addentrandosi in una sorta di «esercizio sui possibili laterali della storia»²³, è quindi possibile ipotizzare che l'originario modello distopico delineato in *We* (quello di un totalitarismo finalizzato a realizzare la felicità dei propri sudditi grazie a un uso strumentale della scienza, senza però prevenire l'insorgenza di una violenza arcaica e primordiale), possa essere oggetto di una successiva divaricazione evolutiva: da un lato lo scenario apocalittico di *Nineteen Eighty-Four*, dall'altro una società come quella dell'anno 632 dopo Ford, caratterizzata da un indolore sacrificio della libertà a favore della stabilità sociale. Sempre nell'ottica di una rimodulazione controfattuale della storia, il regime totalitario di *Brave New World* si potrebbe configurare non soltanto come una complementare alternativa al regime di Oceania, ma come un suo possibile esito (quello conseguente, nell'immaginario di *Nineteen Eighty-Four*, a uno stato di indifferenziata incoscienza collettiva, reso possibile dall'avvento della versione definitiva del *Newspeak* e tale da porre fine alla necessità di una repressione materiale degli individui), o addirittura come una sua potenziale premessa genetica, se letto alla luce delle considerazioni espresse da Huxley in *Eyeless in Gaza*. Ridimensionando indirettamente la sia pur coerente soggettività dei giudizi di Strachey e Orwell relativi

¹⁹ M. K. Booker, *The Dystopian Impulse in Modern Literature: Fiction as Social Criticism*, London, Greenwood Press, 1994, p. 48. Tra i numerosi studi dedicati a *Brave New World*, cfr. P. E. Firchow, *The End of Utopia: A Study of Aldous Huxley's Brave New World*, Lewisburg, Bucknell University Press, 1984; *Huxley's Brave New World: Essays*, edited by D. G. Izzo – K. Kirkpatrick, Jefferson, McFarland, 2008; *Brave New World: Contexts and Legacies*, edited by J. Greenberg – N. Waddell, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2016.

²⁰ Sulla valenza satirica della produzione di Huxley cfr. P. E. Firchow, *Aldous Huxley: Satirist and Novelist*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1972.

²¹ Huxley, *Brave New World Revisited*, p. 12.

²² Per un'analisi della complessiva interpretazione del totalitarismo da parte di Huxley, cfr. A. Maurini, *Aldous Huxley: The Political Thought of a Man of Letters*, Lanham-Boulder-New York-London, Lexington Books, 2017, pp. 33-46; 47-68.

²³ R. Ruyer, *L'utopie et les utopies*, Paris, Presse Universitaires de France, 1950, p. 9.

alle contraddizioni del *Mondo nuovo* (la carente analisi dei meccanismi operativi del potere e delle componenti sadomasochistiche del totalitarismo), Huxley in tale occasione metteva in discussione l'assunto secondo cui la semplice uguaglianza economica fosse in grado di annullare una degenerazione autoritaria dei rapporti politici, individuando nell'entusiasmo emotivo un fattore in grado di pregiudicare le facoltà intellettive degli individui e di favorire l'ascesa di dittatori come Hitler o Mussolini:

«He believes that as soon as all incomes are equalized, men will stop being cruel. Also that all power will automatically find itself in the hands of the best people. And he's absolutely convinced that nobody who obtains power will be capable of even wishing to abuse it». Staites shook his head. (...) «The trouble», he resumed, «is that nothing works. Not faith, not intelligence, not saintliness, not even villainy – nothing. (...) You need intelligence to see that; but intelligence isn't much good because people can't feel enthusiastic about it; it's at the mercy of the first Hitler or Mussolini that comes along – of anyone who can rouse enthusiasm; and one can rouse enthusiasm for *any* cause however idiotic and criminal»²⁴.

A fronte di questa versatile e poliedrica capacità metamorfica del totalitarismo, confermata a livello teorico dalle riflessioni di Miguel Abensour relative all'esigenza di esaminare il totalitarismo alla luce dei processi di trasformazione a cui è soggetta ogni forma di organizzazione politica²⁵, la ricordata indistinzione cronologica che caratterizza la distopia di Huxley, sottraendola a un univoco inquadramento concettuale, contribuisce anche ad accentuare la sua funzione di anello di congiunzione tra utopia e distopia, come implicitamente evidenziato da Strachey in *Coming Struggle for Power*: «But what are significant are Bernard's misadventures in Utopia. For they are the misadventures of the typical intellectual in the Europe of 1932. *Brave New World*, indeed, marks the point at which the Utopists, they too, turned pessimistic»²⁶.

In contrasto con il dichiarato intento di screditare la visione utopica di Wells²⁷, la latente, e forse inconsapevole, inclinazione di Huxley a preservare, sia pur all'interno di uno scenario prevalentemente distopico, la residuale persistenza di una categoria originariamente intesa

²⁴ A. Huxley, *Eyeless in Gaza*, London, Chatto & Windus, 1936, pp. 297-298.

²⁵ M. Abensour, *Philosophie politique critique et émancipation?*, in *Le retour de la philosophie politique en France*, édité par G. Labelle – D. Tanguay, «Politique et Sociétés», XXII (2003), 3, p. 139.

²⁶ Strachey, *The Coming Struggle for Power*, pp. 212-213.

²⁷ «I write away at a novel of the future – Wells' Utopia realized, and the absolute horror of it, a revolt against it. Amusing but difficult, as I want to make a comprehensible picture of a psychology based on quite different first principles from ours», A. Huxley, *Letter to Sidney Schiff* (7 May 1931), in N. Murray, *Aldous Huxley: An English Intellectual*, London, Hachette, 2009, p. 249.

nella duplice accezione di luogo inesistente e felice, si traduce, a livello formale e contenutistico, in una serie di interferenze, su cui, prendendo avvio da un incidentale suggerimento di Krishan Kumar²⁸, si è soffermato ad esempio Patrick Parrinder riscontrando in *Brave New World* «a multi-faceted work that continues to reveal new aspects to different generations of readers, and indeed to the same reader at different times»²⁹. Analoghe considerazioni sono state formulate da Gregory Claeys che, esaminando i complessi effetti combinatori tra utopia e distopia presenti in *Brave New World*³⁰, ha messo in rilievo la difficoltà di una sua univoca classificazione.

Indicative in tal senso, la coralità del testo che, come in *Animal Farm*, non consente a nessuno dei personaggi di elevarsi al ruolo di vero e proprio protagonista, come pure l'assenza nei loro comportamenti di elementi di complicità ideologica con il potere paragonabili a quelli di Winston Smith o D-503 e la loro connotazione di disadattati non animati da motivazioni autenticamente sovversive nei confronti del sistema di appartenenza. Altrettanto emblematico risulta inoltre il duplice ruolo attribuito, a livello narrativo, da un lato a Bernardo Marx e Helmholtz Watson (raffigurazioni rispettivamente di un difetto fisico e di un eccesso mentale che, individualizzando le loro personalità, li espone ai meccanismi di un isolamento sociale tale da richiamare alla mente le considerazioni di Tocqueville sul conformismo di massa), e dall'altro il Selvaggio, a cui è affidato il ruolo utopico del viaggiatore inconsapevole proveniente da una realtà esterna, la cui conoscenza del *nuovo mondo mirabile* non è scandita dai canonici sentimenti di ammirazione per una società opposta e migliore rispetto a quella di provenienza ma da una progressiva disillusione velata però da una ingenuità talvolta sconcertante o addirittura patetica.

Alla costitutiva ambivalenza letteraria di *Brave New World* si associa la sua funzione di testo cerniera nella sedimentata e composita fase di transizione dalla tradizione utopica inglese classica alla variante distopica che si concretizza a partire dai primi anni del Novecento grazie al contributo, per ricordare solamente gli esponenti più noti, di Wells (la

²⁸ K. Kumar, *Utopia and Anti-Utopia in Modern Times*, Oxford, Blackwell, 1987, p. 226.

²⁹ P. Parrinder, *Brave New World as a Modern Utopia*, in *Brave New World: Contexts and Legacies*, p. 15.

³⁰ «It is a highly ambiguous parody of several forms of utopia, for some of which Huxley retained varying degrees of sympathy despite his satire of the ideal as a whole. Huxley himself called the book a depiction of a 'utopia' in the 1946 introduction to the text, using the term neutrally in the sense of any imaginary projected vision of society, but clearly also implying that specific trends aiming at social amelioration could have the opposite effect», G. Claeys, *Dystopia: A Natural History*, Oxford, Oxford University Press, 2017, p. 360. Per un inquadramento teorico del genere distopico cfr. M. Ceretta, *Sulla distopia*, «Storia del pensiero politico», I (2012), 2, pp. 297-310.

cui produzione è caratterizzata da una costante oscillazione tra i due generi) e di E. M. Forster, la cui analisi del progresso in *The Machine Stops* rappresenta una sorta di speculare, anticipata e più inquietante estensione dello scenario futuribile di Huxley, perché incentrata sulla raffigurazione di una società talmente meccanizzata da aver degradato le normali facoltà fisiche, emotive e intellettuali dell'uomo, sottomesso alla logica spersonalizzante di un'esasperata comunicazione mediatica³¹. Persino il dichiarato intento di Huxley di riallacciarsi alla tradizione utopica britannica, testimoniato da due lettere del 1931 dove *Brave New World* è presentato rispettivamente come «a Swiftian novel about the future, showing the horrors of Utopia and the strange & appalling effects on feeling, "instincts" and general *Weltanschauung* of the application of psychological, physiological & mechanical knowledge to the fundamentals of human life» e come una satira in grado di far risaltare «the horror of the Wellsian utopia»³², non impedisce di rintracciare in *Brave New World* i persistenti residui di un'aspettativa utopica positiva che, appena un anno prima della sua pubblicazione, era stata subordinata a due condizioni attuate proprio nel romanzo del 1932: «that the heritable qualities of the progressing population shall be improved (or at any rate changed in a specific direction) by deliberate breeding; and that the amount of population shall be reduced»³³.

Le interferenze, formali e contenutistiche, tra un predominante registro distopico e una più latente e marginale *vocazione* utopica si riversano a loro volta in un'autonoma e originale concezione delle sue implicazioni totalitarie che trova riscontro, in primo luogo, nella differenziazione dalle distopie continentali pubblicate tra le due guerre mondiali (*We* di Evgenij Zamjatin, *Blocchi* di Ferdinand Bordewijk, *Anthem* di Ayn Rand, *L'uomo è forte* di Corrado Alvaro, *Kallockain* di Karin Boye), rispetto alle quali *Brave New World* privilegia un immaginario scientifico coincidente con quello dell'utopia classica e in particolare con i canoni codificati da Wells, convertendoli però in un elemento sovrastrutturale di matrice distopica e rappresentando gli effetti negativi derivanti dal perseguimento di un benessere materiale finalizzato alla stabilità sociale come una sorta di controindicazione, indesiderata ma sanabile. Ne risulta l'immagine di un totalitarismo benevolo, edonistico e utilitaristico, impostato su un sistema produttivo collettivistico e consumistico e in

³¹ Su tali aspetti cfr. A. Arciero, *Quale cittadinanza? Democrazia e totalitarismo nell'immaginario utopico inglese*, in *La democrazia nel pensiero politico, tra utopia e cittadinanza*, a cura di R. Bufano, Lecce, Milella, 2017, pp. 45-64.

³² A. Huxley, *Letter to G. Wilson Knight* (15 Sept. 1931), in Id., *Letters of Aldous Huxley*, edited by G. C. Smith, New York-Evanston, Harper & Row, 1969, p. 353; A. Huxley, *Letter to Mrs. Kethevan Roberts* (18 May 1931), in Id., *Letters of Aldous Huxley*, p. 348.

³³ A. Huxley, *Boundaries of Utopia*, «The Virginia Quarterly Review», VII (1 Jan. 1931), 1, p. 53.

grado di eliminare efficacemente la dimensione del rischio e dell'imprevedibilità, la sfera privata e la spontaneità emotiva dei propri cittadini, elementi incompatibili con una civiltà in cui gli ideali di «nobiltà» e «eroismo» sono assimilati a «sintomi d'insufficienza politica»³⁴. Separato, con uno scarto incommensurabile, da una logica del totalitarismo che, nelle distopie di Orwell, Alvaro o Katherine Burdekin, non poteva prescindere dall'odio nei confronti del nemico esterno, da un clima di sospetto alimentato dalla creazione di un nemico interno e dal conseguente ricorso ad ambientazioni sociali e architettoniche cupe e oppressive, *Brave New World* è in definitiva la raffigurazione di un mondo in cui Dio «manifests himself as an absence; as though he weren't there at all»³⁵, e dove, per una logica quasi consequenziale, viene meno uno dei requisiti che nelle *Origini del totalitarismo* era ritenuto indispensabile per l'affermazione del totalitarismo, ossia «una sovrabbondanza di masse umane sacrificabili senza disastrosi effetti demografici»³⁶, inibita nel romanzo di Huxley dalle politiche eugenetiche e dall'unificazione attuata dallo Stato mondiale³⁷.

In effetti, riservando un ruolo accessorio alle componenti più propriamente politiche dei regimi totalitari e privilegiandone la dimensione sociale (come sottolineato dai polemici giudizi di Strachey soltanto in parte, però, applicabili al modello distopico di Huxley), *Brave New World* ne sviluppa le ripercussioni e le tensioni che, a partire dalla coscienza dei singoli individui, si producono negli interstizi di una comunità compatta, omogenea e totalizzante. Questi attriti si disperdono in una serie di varianti interpretative che, di volta in volta e a partire dall'archetipo del Grande Inquisitore condiviso dalle principali distopie del Novecento, si ricollegano alle indagini di Foucault sulla microfisica del potere e sulla distinzione tra *tecnologia di sicurezza* e *meccanismo disciplinare*, alle considerazioni di Barthes sul progressivo avvento di una *parola depoliticizzata* strumentale alla conservazione di un'anonima società borghese, alle analisi di Baudrillard o Debord sulla società dello spettacolo, fino alle riflessioni di Adorno e Horkheimer sull'industria culturale e a quelle di Marcuse incentrate sull'annullamento del differimento tra i desideri e

³⁴ A. Huxley, *Brave New World*, pp. 1, 77, 100, 194-195. Sul rapporto tra scienza e distopia in Huxley cfr. J. Deery, *Aldous Huxley and the Mysticism of Science*, London, Palgrave Macmillan, 1998. Per una complessiva analisi delle implicazioni scientifiche del genere utopico, cfr. P. Parrinder, *Utopian Literature and Science. From the Scientific Revolution to Brave New World and Beyond*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2015.

³⁵ Huxley, *Brave New World*, p. 192.

³⁶ H. Arendt, *Le origini del totalitarismo* (1951), Milano, Edizioni di Comunità, 2001, p. 431.

³⁷ Come mette in rilievo Maurini, «the (...) consequence of totalitarianism as ideology and scientific is that essence is not terror, but precisely scientific persuasion; the heart of totalitarianism does not lie in the death camp, but in the laboratories of the men of applied science», Maurini, *Aldous Huxley*, p. 61.

la loro soddisfazione e sui processi di identificazione collettiva innescati dalla *chiusura* dell'universo politico e resi possibili dall'*efficienza schiacciante* della tecnologia.

A fronte di questa eterogenea concomitanza di fattori concorrenti non appare quindi casuale la circoscritta presenza di riferimenti dedicati a questo testo nelle analisi teoriche dedicate al totalitarismo, a conferma dell'irriducibilità di *Brave New World* a un univoco inquadramento concettuale, accentuata peraltro dall'ambivalenza di Huxley nei confronti di alcuni dispositivi teorici posti a fondamento della società dell'AF 632. Ad esempio la programmata divisione in caste della società, articolata su una loro ulteriore stratificazione interna, nel richiamare alla mente le riflessioni di Scogan in *Crome Yellow*³⁸, risulta funzionale non soltanto ai fini della riproduzione della forza lavoro ma anche alla stabilità ed efficacia di un'organizzazione politica, consentendo inoltre di preservare (sia pure in modo forzato e artificioso) il ruolo attribuito dall'autore alle élites intellettuali. Analoghe considerazioni possono essere inoltre estese alla perversione delle pratiche eugenetiche³⁹ o all'exasperazione dell'ideale di uno Stato mondiale pacificato oggetto, in una diversa prospettiva teorica, di valutazioni favorevoli da parte di Huxley che, del resto, nella citata prefazione del 1946, aveva chiarito la sua posizione nei confronti della scienza specificando che «the theme of *Brave New World* is not the advancement of science as such, it is the advancement of science as it affects human individuals»⁴⁰.

In tale prospettiva, persino le incrinature del sistema – rivelate dall'imperfetto adattamento di Bernardo Marx ed Helmut Watson e dalle anomale predisposizioni sentimentali di Lenina Crowne, a cui si associa l'imprevisto irrompere di un personaggio estraneo alla società del Mondo Nuovo, John il Selvaggio – sono dettate principalmente dall'esigenza di imprimere un movimento dinamico al tessuto narrativo. Pur non incidendo in modo significativo sugli intenti distopici del romanzo, tali dispositivi costituiscono la condizione necessaria per l'intromissione nel testo di un «punto di fuga» alternativo, metaforico e reale che si concretizza in una sorta di eterotopia di matrice foucaultiana: quello delle

³⁸ «In the Rational State (...) human beings will be separated out into distinct species, not according to the colour of their eyes or the shape of their skulls, but according to the qualities of their mind and temperament. (...) The three main species (...) will be these: the Directing Intelligences, the Men of Faith, and the Herd», Huxley, *Crome Yellow*, p. 242.

³⁹ Su questo aspetto cfr. J. Woiak, *Designing a Brave New World: Eugenics, Politics and Fiction*, «The Public Historian», XXIX (Summer 2007), 3, pp. 105-129.

⁴⁰ Huxley, *Brave New World*, p. x. Analoghe considerazioni erano ribadite in Id., *After Many a Summer*, London, Chatto & Windus, 1939, p. 90: «“What about science, for instance? Is that good?” “Good, bad and indifferent, according to how it's pursued and what it's used for. Good, bad and indifferent, first of all, for the scientists themselves – just as art and scholarship may be good, bad or indifferent for artists and scholars. Good if it facilitates liberation; indifferent if it neither helps nor hinders”».

isole in quanto «luoghi predisposti nell'istituzione stessa della società», «contro-spazi», «utopie effettivamente realizzate in cui gli spazi reali (...) sono, al contempo rappresentati, contestati e rovesciati» e che rimangono fuori dagli altri luoghi pur essendo «localizzabili»⁴¹. Nel momento in cui *Sua Forderia* Mustafa Mond, uno dei dieci governatori mondiali, residente per l'Europa Occidentale, spiega le motivazioni e i risvolti della punizione prevista per i comportamenti antisociali, ossia il trasferimento in isole lontane non sottoposte alle regole del Mondo Nuovo, egli non si limita a rassicurare Helmuth Watson spiegando che l'esilio in realtà non è una punizione ma una ricompensa perché consente di entrare in contatto con persone dotate di una coscienza individuale, ma, riferendogli le difficoltose scelte che avevano indirizzato la propria esistenza e acquisendo sia pur provvisoriamente una personalità individuale, si sofferma sul controverso rapporto tra scienza, felicità e sicurezza rivelando i limiti e le contraddizioni del sistema sociale da lui presieduto:

«Sometimes», he added, «I rather regret the science. Happiness is a hard master – particularly other people's happiness. A much harder master, if one isn't conditioned to accept it unquestionably, than truth. (...) I'm interested in truth, I like science. But truth's a menace, science is a public danger. As dangerous as it's been beneficent. (...) But we can't allow science to undo its own good work. That's why we so carefully limit the scope of its researches – that's why I almost got sent to an island»⁴².

Alla luce del dialogo tra Mustafa Mond e Helmholtz Watson, e della sua valenza come chiave di lettura alternativa a quella più spregiudicata e politicamente ortodossa esposta nel dialogo immediatamente successivo con John il Selvaggio, *Brave New World* porta in primo piano non soltanto la nozione di un totalitarismo mite e addomesticato, ma anche rassicurante e seduttivo perché, come affermato dallo stesso Huxley nella prefazione all'edizione del 1946, «a really efficient totalitarian state would be one in which the all-powerful executive of political bosses and their army of managers control a population of slaves who do not have to be coerced, because they love their servitude»⁴³. E in effetti, a differenza di quanto riscontrabile nella maggior parte delle distopie, in *Brave New World* la paura è svincolata da fattori ideologici esterni, ma si genera spontaneamente all'interno degli individui assumendo i lineamenti non di uno stato d'animo collettivo, dettato dal timore di punizioni che si estendono dal dolore fisico all'eliminazione dal piano

⁴¹ M. Foucault, *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste*, a cura di A. Pandolfi, vol. III, 1978-1985: *Estetica dell'esistenza, etica, politica*, Milano, Feltrinelli, 1998, p. 310.

⁴² Huxley, *Brave New World*, p. 186.

⁴³ *Ibidem*, p. XIII.

stesso dell'esistenza, ma quelli di un più perturbante disagio, ossia una sensazione di ansia endogena innescata dalla preoccupazione di espor-si a un isolamento sociale, dalla mancanza di un riconoscimento o da un'incapacità di comunicare⁴⁴. Ma al tempo stesso, e proprio per questo motivo, *Brave New World* è in grado di evocare i meccanismi della servitù volontaria, nella loro duplice veste, secondo quanto affermato da Miguel Abensour, di «irrimediabile fragilità» della pluralità, luogo di una libertà sempre in procinto di rovesciarsi nel suo contrario, e di concetto eversivo in grado di favorire, in un popolo «responsabile del proprio asservimento», la decisione di «porre termine al dono di sé, arrestando quest'emorragia distruttrice e aprendo le possibilità della libertà»⁴⁵.

Un registro diametralmente opposto agli assunti di *Brave New World* costituisce nel 1962 l'implicito nucleo assiologico di *Island*, l'ultimo romanzo di Huxley e una delle rare utopie del XX secolo, implicitamente costruita sulla convinzione che una società autenticamente armoniosa fosse la risultante della volontà dei cittadini, dell'immaginaria comunità di Pala, di sottrarsi alle pretese di un dominio utilitaristico in nome del proprio coraggioso amore per la libertà e di correggere, secondo le coordinate indicate nella prefazione all'edizione del 1946, «the most serious defect» di *Brave New World*:

If I were now to rewrite the book, I would offer the Savage a third alternative. Between the Utopian and the primitive horns of his dilemma would lie the possibility of sanity – a possibility already actualized, to some extent, in a community of exiles and refugees from the Brave New World, living within the borders of the Reservation. In this community economics would be decentralist and Henry-Georgian, politics Kropotkinesque and co-operative. Science and technology would be used as though, like the Sabbath, they had been made for man, not (as at present and still more so in the Brave New World) as though man were to be adapted and enslaved to them. Religion would be the conscious and intelligent pursuit of man's Final End, the unitive knowledge of the immanent Tao or Logos, the transcendent Godhead or Brahman. And the prevailing philosophy of life would be a kind of High Utilitarianism, in

⁴⁴ Indicative in tal senso le considerazioni di Claeys secondo cui «Huxley well recognized the role of fear in everyday life in the modern world, terming it 'the very basis and foundation of modern life'. Perhaps for this reason he chose to minimize and disguise it here. (...) The enduring strength of *Brave New World*, then, lies in the fact that it does not satirize totalitarianism alone. Instead, it takes as its target certain strands which Huxley regarded as inherent in modernity as such, especially the scientific application of the psychology of propaganda, indoctrination or the manipulation of behaviour», Claeys, *Dystopia: A Natural History*, pp. 388-389. Sul ruolo della paura nell'immaginario utopico e distopico, cfr. M. Ceretta, *Esorcizzare la paura, invocare le paure. Utopia e distopia di fronte a una passione antica*, «Governare la paura. Journal of interdisciplinary studies», 2016 (numero monografico, *Utopian itineraries, 500 years after More*, a cura di R. Gherardi - M. L. Lanzillo), pp. 237-250.

⁴⁵ M. Abensour, *Del buon uso dell'ipotesi della servitù volontaria*, in É. de La Boétie, *Discorso della servitù volontaria* (1576), Milano, Feltrinelli, 2015, pp. 120, 102-103.

which the Greatest Happiness principle would be secondary to the Final End principle – the first question to be asked and answered in every contingency of life being: «How will this thought or action contribute to, or interfere with, the achievement, by me and the greatest possible number of other individuals, of man's Final End?»⁴⁶.

Sovvertendo la proposta interpretativa di Ronald T. Sion che individua rispettivamente in *Brave New World*, *The Ape and the Essence* e *The Island* i momenti della tesi, dell'antitesi e della sintesi⁴⁷, lasciando sullo sfondo la seconda distopia pubblicata nel 1948 e semplificando il movimento dialettico dell'itinerario di Huxley, è infatti possibile individuare in *The Island* un vero e proprio contraltare del Mondo Nuovo che, costruito su una congiunta accumulazione di eterotopie, si impone come una sorta di sineddoche metaforica del genere utopico (l'isola come isola utopica) in grado di coinvolgere metonimicamente la sua variante distopica.

Anche in questo caso Huxley, in una iterativa e germinativa contaminazione tra i due generi, rimodula, adattandoli e rivitalizzandoli, i canoni e i dispositivi dell'utopia classica sia a livello formale che contenutistico. Al non luogo, al luogo felice e al luogo felice ma irrealizzabile o irrealizzabile si sostituisce una precisa localizzazione geografica dell'isola (anche se a livello di immaginazione narrativa) come spazio del possibile e del desiderabile e un suo radicamento temporale nel presente, annunciato già dalla citazione di Aristotele posta a epigrafe del romanzo («In framing an ideal we may assume what we wishy but should avoid impossibilities») e confermato a livello testuale dagli enigmatici messaggi degli uccelli *mynall* («Attention», «Here and now») che accolgono Will Farnaby, il protagonista, al momento del suo arrivo sull'isola e il cui significato viene progressivamente spiegato nel corso dell'opera.

Non più un viaggiatore inconsapevole alla scoperta di una realtà sconosciuta, il personaggio principale del romanzo, a sua volta, approda intenzionalmente nella *proibita*, ma non inaccessibile, comunità di Pala, con l'incarico di favorire gli interessi commerciali di Lord Aldehyde, appropriandosi, seppure in modo parziale, del ruolo ambivalente generalmente attribuito ai protagonisti delle distopie, tanto che le vicende del romanzo possono essere ripercorse alla luce della sua terapia psicologica, finalizzata a sanare i suoi dissidi interiori e impostata su dispositivi analoghi a quelli a cui sono sottoposti Winston Smith in *Nineteen-Eighty Four* e Peter Slavek in *Arrivo e partenza* di Koestler. La stessa comunità di Pala è privata delle convenzionali caratteristiche delle società utopiche: al

⁴⁶ Huxley, *Brave New World*, pp. VIII-IX.

⁴⁷ R. T. Sion, *Aldous Huxley and the Search for Meaning. A Study of the Eleven Novels*, Jefferson, McFarland, 2010, pp. 125-178.

completo isolamento dal mondo esterno e dalla storia fa infatti da contrappeso una sia pur cauta apertura (le visite di scienziati e la possibilità per i propri abitanti di studiare all'estero); all'assenza di minacce, alla stabilità politica e alla compattezza sociale si sostituiscono la presenza del rischio e l'esaltazione del coraggio.

Anche sul piano dei contenuti, *The Island* costituisce una sorta di replica *punto contro punto* dei paradigmi distopici di *Brave New World*, in un parallelismo reso evidente fin dalle prime pagine dell'opera quando Will Farnaby naufraga a Pala a causa di una tempesta che evoca il motivo conduttore del romanzo del 1932 (il cui titolo prende spunto dall'ironico rimando ai versi della *Tempesta* di Shakespeare veicolati dallo stupore del Selvaggio al suo arrivo a Londra) e a sua volta suscettibile di una divaricazione interpretativa: da un lato, le dimensioni ristrette dell'isola suggeriscono la sua inefficacia nel garantire la sopravvivenza di una società utopica se confrontate con il modello di uno Stato mondiale; dall'altro, l'implicito richiamo all'archetipo di Moro, come si è anticipato, ne esalta la funzione metaforica, attestata dalle *Notes on What's What, and on What it Might be Reasonable to Do About What's What*, il testo che espone i principi fondamentali della comunità utopica di Pala:

nobody needs to go anywhere else. We are all, if we only knew (...). There has never been a society in which most good doing was the product of Good Being and therefore constantly appropriate. This does not mean that there will never be such a society or that we in Pala are fools for trying to call it into existence⁴⁸.

Le artificiali politiche eugenetiche, l'impersonale libertà sessuale sconfinante in un'estasi orgiastica, la pervasiva omogeneità sociale assicurata dal soma, lo scontato pacifismo assicurato da organizzazione mondiale, l'assenza di Dio, la neutralizzazione della morte (dispositivi cardine della civiltà dell'AF 632), vengono riconvertiti nell'isola di Pala in un controllo naturale delle nascite, in una ridefinizione del ruolo della famiglia, in una rivalutazione della spontaneità individuale, nel pluralismo religioso, in una riscoperta del lato emozionale delle relazioni sentimentali, in una ricomposizione del dualismo tra corpo e mente favorita dall'uso di una *medicina moksha* in grado di aprire *le porte della percezione* e che culmina nella sofferta ma equilibrata accettazione della sofferenza e della morte come momenti tragici, tangibili e quotidiani dell'esistenza umana, in una armoniosa convivenza antitetica alle logiche totalitarie e più completa rispetto ai principi delle democrazie liberali:

⁴⁸ A. Huxley, *Island*, London, Chatto & Windus, 1962, pp. 38-39.

We're not militaristic. We're not interested in turning out good party members; we're only interested in turning out good human beings. We don't inculcate dogmas. And finally we don't take the children away from their parents; on the contrary, we give the children additional parents and the parents additional children. That means that even in the nursery we enjoy a certain degree of freedom; and our freedom increases as we grow older and can deal with a wider range of experience and take on greater responsibilities⁴⁹.

Impermeabile alla logica del profitto, alle promesse dell'industrializzazione, agli interessi nazionalistici e alle ortodossie metafisiche, religiose e politiche, Pala, costruita su presupposti antitetici all'edonismo materialista del Mondo Nuovo, è regolata da una sintesi tra filosofia e psicologia finalizzata a riconciliare gli insegnamenti della tradizione occidentale e di quella orientale. Altrettanto significativi, se confrontati con *Brave New World*, i rimandi alla dimensione politica dell'*Isola*, in cui la sete di potere è interpretata alla luce della distinzione tra la fede («the empirically justified confidence in our capacity to know who in fact we are») e la fiducia intesa come «the systematic faking of unarvilysed words much too seriously» e ritenuta la causa dell'insensata ambivalenza della storia: «sadism versus duty, or (incomparably worse) sadism *as* duty; devotion counterbalanced by organized paranoia»⁵⁰. Equiparata a una monarchia costituzionale da Murugan (il reggente governatore figlio della Rani, intenzionato a diventare il dittatore dell'isola e a modernizzarla sulla base di ingenui istinti di potere che lo rendono parodicamente simile a un gangster americano), la comunità di Pala è dotata di istituzioni politiche (il Consiglio dei Ministri, la Camera dei Rappresentanti e il Consiglio dei Privati) appena abbozzate ma senz'altro più articolate rispetto al generico controllo dei dieci governatori mondiali del Mondo Nuovo, ispirandosi in definitiva a un apparentemente paradossale conservatorismo *radicale*, ostile all'introduzione di riforme moderne e alla modifica delle sue antiche e originarie idee rivoluzionarie. Sollecitati dalle provocazioni di Farnaby, Bahu, l'ambasciatore del colonnello Dipa e la Rani, ne espongono le motivazioni ideologiche e la genesi, rivelandone al tempo stesso la congenita precarietà.

«So long as it remains out of touch with the rest of the world, an ideal society can be a viable society. Pala was completely viable, I'd say, until about 1903. Then, in less than a single generation, the world completely changed. Movies, cars, aeroplanes, radio. Mass production, mass slaughter, mass communication and, above all, plain mass – more and more people in bigger and bigger slums or suburbs. By 1930 any clear-sighted observer

⁴⁹ *Ibidem*, p. 91.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 40.

could have seen that, for three-quarters of the human race, freedom and happiness were almost out of the question. Today, thirty years later, they're completely out of the question. And meanwhile the outside world has been closing in on this little island of freedom and happiness. Closing in steadily and inexorably, coming nearer and nearer. What was once a viable ideal is now no longer viable».

«So Pala will have to be changed – is that your conclusion?»

Mr Bahu nodded. «Radically. (...) And for two cogent reasons (...) First because it simply isn't possible for Pala to go on being different from the rest of the world. And, second, because it isn't right that it should be different»⁵¹.

La comunità di Pala non è quindi solamente una differita soluzione alla mancanza di una soddisfacente alternativa offerta al Selvaggio in *Brave New World*, ma anche una replica alle contraddizioni ideologiche del proprio tempo, a cui Huxley aveva fatto riferimento nel 1928 in *Point Counter Point*, accomunando bolscevichi e fascisti, radicali e conservatori, comunisti e liberali inglesi, e accusandoli di stare conducendo il mondo verso un collasso sociale innescato dal loro collasso psicologico⁵².

In un ulteriore riflesso speculare di *Brave New World*, dove il mancato adattamento sociale di Bernardo Marx e Helmholtz Watson era stato imputato rispettivamente a un difetto fisico e a un eccesso mentale, in *The Island l'anatomia e la fisiologia del potere* sono ricondotti, sulla base dello studio dei delitti compiuto dal dottor Robert, a una lussuria del potere, a una passione di comandare e a un gratuito istinto violento derivanti da due tipologie innate, *distinte e dissimili*, ossia gli *uomini tutti muscoli* e i *Peter Pan*, rispettivamente impersonati, sul piano storico, da Stalin e Hitler. Al complesso di inferiorità del dittatore tedesco (un Peter Pan delinquente) compensato nel suo mondo irreali dall'odio e dalla scaltrezza demagogica, corrisponde l'esuberanza fisica di Stalin, «the supreme example of the delinquent Muscle Man», predestinato dal suo fisico ad essere un *estroverso e prepotente* dominatore, «the one who always feels impelled to do Something and is never inhibited by doubts or qualms, by sympathy or sensibility», e in grado di agire con una efficienza superiore a quella di Hitler: «Two monsters, equal in delinquency, but profoundly dissimilar in temperament, in unconscious

⁵¹ *Ibidem*, pp. 58-59.

⁵² «Bolsheviks and Fascists, Radicals and Conservatives, Communists and British Freeman – what the devil are they all fighting about? I'll tell you. They are fighting to decide whether we shall go to hell by communist express train or capitalist racing motor car; by individualist bus or collectivist tram running on the rails of state control. The destination's the same in every case. They're all of them bound for hell, all headed for the same psychological impasse and the social collapse that results from psychological collapse», A. Huxley, *Point Counter Point*, New York, The Modern Library, 1928, p. 355.

motivation, and finally in efficiency. Peter Pans are wonderfully good at starting wars and revolutions, but it takes Muscle Men to carry them through to a successful conclusion»⁵³.

Capace di prevenire la sete di potere dei *Peter Pan* e degli *uomini tutto muscoli* – attraverso il ricorso, nel primo caso, a preventivi accertamenti medici e cure psicologiche e, nel secondo, grazie al supporto di una struttura sociale e di un sistema politico integrati dall'educazione emotiva e da esercizi fisici – la comunità di Pala si regge in definitiva su un'inversione dei tre principi di *Brave New World* – *Comunità, Identità, Stabilità* – che lasciano spazio a una solidarietà sociale costruita sull'autoconsapevolezza individuale, a una spontanea pluralità organica, ma anche a una ricorrente precarietà e debolezza di fronte alle forze della natura, al progresso industriale, e alle ambizioni economiche delle potenze militari. Alle insistenti perplessità di Will Farnaby («So what can you do?») sulle possibilità della comunità di Pala di opporsi alle strategie di dominio del Colonnello Dipa, Mrs. Narayan replica affidandosi a una remissiva, ma non sterile, accettazione del proprio destino: «Try to keep them in order, try to change their minds, hope for a happy outcome and be prepared for the worst»⁵⁴.

Affidando la sopravvivenza del proprio sistema politico e culturale alla difficoltosa possibilità che il resto del mondo fosse disposto a imitarne l'esperienza, Pala vive infatti nell'attesa, intenzionalmente rassegnata ma al tempo stesso consapevole, di una sempre più imminente e probabile invasione da parte dell'esercito di Renang, destinata a concretizzarsi nelle pagine conclusive del romanzo, in un finale aperto e ammonitorio⁵⁵ che tuttavia non è sufficiente da annullare la sensazione di un definitivo trionfo della distopia sull'utopia: «The rearing of the engines diminished, the squeaking rhetoric lapsed into an inarticulate murmur, and as the intruding noises died away, out came the frogs again, out came the uninterruptable insects, out came the mynah birds. “Karuna, Karuna.” And a semi-tone lower, “Attention”»⁵⁶.

Ispirata al dominio coloniale inglese in Birmania⁵⁷, la sconfitta della comunità di Pala sembra quindi attestare in ultima analisi l'energica testimonianza della «precariousness of happiness» e della «perilous position of any Utopian island in the context of the modern world», simbolizzata, secondo Huxley, dal dipinto di Van Gogh *Fields under Storms-clouds*, da

⁵³ Huxley, *The Island*, pp. 152-153.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 261.

⁵⁵ A questo proposito cfr. Maurini, *Aldous Huxley*, p. 101, secondo cui «the choice between Pala and *Brave New World* is in everyone's hands, and it will remain terribly current, if the individual continues to avoid the example of Rani».

⁵⁶ *Ibidem*, p. 286.

⁵⁷ A. Huxley, *Letter to Humphry Osmond* (14 March 1956), in *Id.*, *Letters*, p. 791.

lui suggerito per la copertina di *The Island*⁵⁸. Ma al tempo stesso, se l'isola di Pala può essere considerata la metafora dell'Utopia, proprio la sua intenzionale apertura alla precarietà, dettata dal rifiuto di qualsiasi concessione all'imposizione dogmatica dei propri principi, sembra tradursi in un insperato ma coerente baluardo eretto contro l'incombente totalitaria di una sua potenziale degenerazione distopica, in un ennesimo e conclusivo rovesciamento dello statuto concettuale di *Brave New World*.

⁵⁸ A. Huxley, *Letter to Ian Parsons* (19 Jan. 1962), in Huxley, *Letters*, p. 928.

MANUELA CERETTA

«AHIMÈ, CI SIAMO DIMENTICATI DEL DODO»

ASSERVIMENTO E SERVITÙ VOLONTARIA IN ALDOUS HUXLEY

I rari ma qualificati studiosi della servitù volontaria non si sono interessati ad Aldous Huxley. Forse perché c'è ben poco di volontario nella sottomissione degli Epsilon, procreati in provetta per essere il gradino più basso della scala produttiva e sociale di *Brave New World*, condizionati per aborrire i fiori e la natura, lo svago e i libri, geneticamente e psicologicamente manipolati per essere schiavi subumani contenti¹. Così come c'è assai poco di volontario nelle sale di «predestinazione sociale», «di condizionamento neo-pavloviano», nel «collegio di ingegneria emotiva» e nel processo ipnopedico a cui ognuno degli abitanti del Mondo Nuovo viene sistematicamente sottoposto. L'aspetto più paradossale della nozione di servitù volontaria, quello che fa appunto perno sull'idea della volontarietà nell'atto della sottomissione, pare insomma assente dalla società di *Brave New World*. Eppure, in un'ipotetica galleria dei pensatori della servitù volontaria, a fianco dei ritratti di Étienne de La Boétie e di Fedor Dostoevskij, quello di Aldous Huxley non sarebbe certamente mal collocato. Se è vero che al cuore della paradossale nozione di servitù volontaria sta il nesso fra potere e sottomissione, gli *arcana* del dominio ma anche il ruolo attivo dei servi volontari², allora Huxley rientra a buon diritto fra quegli autori che hanno fatto propria la nozione di servitù volontaria (con il suo inevitabile carico di pessimismo) «per descrivere fenomeni reali»³. La multiforme riflessione di Huxley resta, infatti, sospesa tra l'indagine sulle leve del dominio e l'esplorazione della fatica della libertà, tra la denuncia dei pericoli dell'asservimento (in forme sempre nuove e sfuggenti) e la consapevolezza della tentazione della servitù, di cui la desolante vicenda evolutiva del dodo rappresenta, come si vedrà, la suggestiva metafora.

¹ A. Huxley, *Il mondo nuovo*, Milano, Mondadori, 2015, p. 62.

² C. Emmenegger – F. Gallino – D. Gorgone, *Tra emancipazione e autoritarismo. Chiarificazioni sulla categoria di servitù volontaria*, «Teoria Politica», Nuova serie, III (2013), pp. 343-363: 347.

³ G. Paoletti, *Servi volontari o schiavi contenti? Il problema della servitù volontaria da La Boétie a Berlin*, «Ragion Pratica», XXXIV (2010), 2, pp. 393-408.

Scopo di questo saggio è di argomentare questa tesi. E per farlo comincerò guardando al debito intellettuale che Huxley intrattiene nei confronti dello scrittore e filosofo russo Nikolaj Berdjaev (1874-1948) e, in particolare, verso la sua lettura dell'opera di Dostoevskij, nella convinzione che esso costituisca non solo un nodo storico-concettuale non ancora sufficientemente sondato dalla critica e il momento genetico di quell'aporia, rinnovata dagli uomini e dalle donne di ogni tempo e luogo, data dalla coesistenza in forme e gradi di volta in volta diversi di asservimento e di servitù volontaria nelle dinamiche del potere umano.

1. *Tra Berdjaev e Dostoevskij.*

«Si potrebbero alleggerire le sofferenze umane, togliendo all'uomo la libertà. E Dostoevskij indaga fino in fondo le vie per alleggerire l'uomo e sistemarlo senza libertà spirituale»⁴: è su questa interpretazione del nucleo teorico della riflessione di Dostoevskij – formulata da Nikolaj Berdjaev – che Huxley costruisce, come un'iperbole, *Brave New World*. Tutte le istituzioni che caratterizzano l'anno 632 del nostro Ford concorrono, a ben guardare, alla costruzione di un'unica gigantesca macchina repressiva messa al servizio di una società che ha eliminato «la libertà di essere un piolo rotondo in un buco quadrato»⁵.

Condividendo un'analoga inquietudine per le forme di oggettivazione della libertà, ritenute da sempre a rischio di tradire le loro promesse, Berdjaev e Huxley mettono al centro della loro riflessione il problema della libertà e della schiavitù. Berdjaev individua proprio nel cammino in cui l'uomo sperimenta la libertà come fardello doloroso l'elemento davvero tragico dell'esperienza umana fin dalle sue prime opere, che poi sistematizzerà nell'opera della maturità pubblicata nel 1939 col titolo significativo *Schiavitù e libertà dell'uomo*⁶. Huxley, dal canto suo, s'interroga a partire da *Brave New World* sui «nuovi volti della schiavitù»⁷ e lo fa esplorando una notevole varietà di temi, e adottando particolari e precise forme letterarie: la scelta di scrivere una distopia denota la volontà di immaginare le diverse e insospettabili maschere dell'asservimento attraverso uno strumento espressivo che gli consenta di ripensare l'umano e la libertà, indagando lo spettro delle sue forme di svilimento e i suoi

⁴ N. Berdjaev, *La concezione di Dostoevskij* (1923), Torino, Einaudi, 2002, p. 49.

⁵ Huxley, *Il mondo nuovo*, p. 40.

⁶ N. Berdjaev, *Schiavitù e libertà dell'uomo*, Milano, Bompiani, 2010; N. O'Sullivan, *The Tragic Vision in the Political Philosophy of Nikolai Berdyaev (1874-1948)*, «History of Political Thought», XIX (1998), 1, pp. 79-99.

⁷ B. Smith, *Haec Fabula Docet: Anti-Essentialism and Freedom in Aldous Huxley's Brave New World*, «Philosophy and Literature», XXXV (2011), 2, pp. 348-359.

surrogati⁸. *Brave New World* descrive una società che ha scelto di non pagare i costi della libertà, che ha optato per l'asservimento attraverso un uso spregiudicato, massiccio e pervasivo di dispositivi di potere che saranno in seguito definiti biopolitici e di *politics of entertainment*, decisa a sacrificare la libertà in nome di quel «padrone esigente»⁹ che è la felicità, ridotta a consumo, godimento, abbondanza e sazietà¹⁰.

Si può da principio osservare che su questo fronte esiste già una prima consonanza fra Huxley e Berdjaev, perché proprio la polemica nei confronti dell'edonismo è, nell'opinione del filosofo russo, una delle più preziose lezioni lasciate in eredità da Dostoevskij nel corso della sua sofferta indagine sulla natura ineludibilmente incerta e problematica della libertà. Dostoevskij – scrive Berdjaev – nutre un'inimicizia profonda «per l'utopia del paradiso terrestre» ed è «un critico geniale dell'eudemonismo sociale», di cui «mette a nudo l'incompatibilità con la libertà e la dignità individuale»¹¹. In maniera analoga, Huxley esplora in *Brave New World* – lungo direttrici non percorse da Dostoevskij e dischiuse da quegli sviluppi scientifici (chimici, neurologici, psicologici, ecc.) e tecnologici da cui Huxley era atterrito e attratto al tempo stesso¹² – i rischi dell'eudemonismo sociale, immaginando l'ultima, definitiva, «rivoluzione davvero rivoluzionaria»¹³, quella antropologica, «realizzata non nel mondo esterno ma nelle anime e nella carne degli uomini»¹⁴. Immagina la trasformazione dell'uomo in qualcosa di diverso da ciò che abbiamo conosciuto per millenni: la de-umanizzazione degli individui,

⁸ Un'acuta panoramica relativa ai 'compiti' e alle 'funzioni' che la distopia ha storicamente assolto si trova in: *Dystopia(n) Matters: on the Page, on Screen, on Stage*, edited by F. Vieira, Cambridge, Cambridge Scholar Publishing, 2013, che nella prima parte del volume raccoglie attorno alla domanda 'perché la distopia è importante?' gli interventi di alcuni fra i più importanti studiosi contemporanei di distopia.

⁹ Huxley, *Il mondo nuovo*, p. 185.

¹⁰ Sulla parabola del ripensamento in senso edonistico della felicità fino 'all'edonismo infelice' contemporaneo e alla sua critica, molti spunti interessanti si trovano in: F. de Luise – G. Farinetti, *Storia della felicità. Gli antichi e i moderni*, Einaudi, Torino, 2001.

¹¹ Berdjaev, *La concezione di Dostoevskij*, p. 38.

¹² Si pensi alla reazione ostile di fronte all'avvento del cinema sonoro: A. Huxley, *Silence Is Golden*, in Id., *Complete Essays*, edited by R. S. Baker – J. Sexton, 6 voll., Chicago, Ivan R. Dee, 2000, vol. II (1926-1929), pp. 19-24; ma si veda il giudizio, largamente condivisibile, di Claeys, che osserva come per Huxley scienza e tecnologia abbiano rappresentato un problema, ma anche parte della soluzione del problema: G. Claeys, *Dystopia: A Natural History*, Oxford, Oxford University Press, 2017, p. 361; cfr. anche le osservazioni di Rosenhan che sostiene che la rappresentazione di Huxley come «tecnofobo» sia sostanzialmente una caricatura mentre risponde al vero il fatto che Huxley abbia ripetutamente cercato di mettere in guardia i suoi lettori dall'appropriazione indebita delle invenzioni tecnologiche a scopi di potere: cfr. C. Rosenhan, 'That Learning Were Such a Filthy Thing': *Education, Literacy and Social Control in Huxley's Brave New World*, in *Brave New World: Contexts and Legacies*, edited by J. Greenberg – N. Waddell, London, Palgrave Macmillan, 2016, pp. 51-68: 56.

¹³ Huxley, *Ritorno al mondo nuovo*, p. 218.

¹⁴ *Ibidem*.

la spoliazione della loro unicità genetica, la semplificazione della loro complessità psicologica ed emotiva¹⁵.

Ma andiamo con ordine.

Dal carteggio di Huxley sappiamo che il bersaglio polemico di *Brave New World* era «l'orrore dell'utopia di Wells» e suo obiettivo principale quello di esprimere «una rivolta contro di essa»¹⁶. *Brave New World* rappresenta quindi una *dys-topia* in senso etimologico – dal momento che offre una descrizione dettagliata di un luogo cattivo (*dys*) – e al tempo stesso un'anti-utopia¹⁷, che prende cioè a bersaglio un'utopia specifica, *Men like Gods*, usando una particolare forma di satira in cui si rappresenta una società apparentemente felice, costruita per garantire la felicità dei suoi cittadini e nella quale la stragrande maggioranza dei suoi cittadini dichiara di essere felice («tutti sono felici adesso» ripete Lenina)¹⁸ una pseudo-utopia o un'utopia imperfetta¹⁹. Il suo modello letterario è da rintracciare nei *Gulliver's Travels* (mentre era impegnato con la stesura del romanzo, Huxley si descriveva come alle prese con una «swiftian novel») ²⁰ e nel *Candide*, entrambi amati da Huxley²¹. Sappiamo inoltre che, come Huxley avrebbe osservato anni dopo, *Brave New World* intendeva essere la denuncia dei deliri dell'ingegneria societaria, del peccato di *hybris* dell'uomo moderno: «voleva essere un quadro fantasioso, a tratti irrispettoso, di una società nella quale il tentativo di ricreare gli essere umani a somiglianza delle termiti si è spinto fino ai limiti del possibile»²².

L'immagine della società umana come termitaio (o formicaio) non era originale – la reciproca contaminazione di biologia e sociologia è forse uno dei tratti più caratteristici della riflessione politico-sociale della fine dell'Ottocento e degli inizi del Novecento²³ – e Huxley

¹⁵ B. Smith, *Hannah Arendt and Brave New World*, «Aldous Huxley Annual», VI (2006), pp. 77-104.

¹⁶ A. Huxley a Mrs. K. Roberts, 18 maggio 1931, in A. Huxley, *Letters of Aldous Huxley*, edited by G. C. Smith, New York-Evanston, Harper & Row, 1969, p. 348. Sugli obiettivi satirici del romanzo, cfr. A. Huxley a L. Huxley, 24 agosto 1931, *ibidem*, p. 351.

¹⁷ L. T. Sargent, *The Three Faces of Utopianism Revisited*, «Utopian Studies», V (1994), 1, pp. 1-37.

¹⁸ Huxley, *Il mondo nuovo*, p. 62.

¹⁹ Cfr. L. Tower Sargent, *The Problem of the "Flawed Utopia": A Note on the Costs of Eutopia*, in *Dark Horizons: Science Fiction and the Dystopian Imagination*, edited by R. Baccolini – T. Moylan, New York-London, Routledge, 2003, pp. 225-231; J. Deery, *Brave New World, the Sequel: Huxley and Contemporary Film*, in *The Perennial Satirist. Essays in Honour of Benfried Nugel*, edited by H. J. Real – P. E. Firchow, Münster, Lit Verlag, 2005.

²⁰ A. Huxley a G. Wilson Knight, 15 settembre 1931, in Huxley, *Letters of Aldous Huxley*, p. 353.

²¹ A. Huxley, *On re-reading the Candide* (1923), in Id., *Complete Essays*, vol. I (1920-1925), pp. 63-65; Id., *Swift* (1929), in Id., *Complete Essays*, vol. II (1926-1929), pp. 24-31.

²² Huxley, *Ritorno al mondo nuovo*, p. 247.

²³ Su questo tema cfr. il saggio di Carlo Pagetti, *infra*, pp. 21-34. Senza scomodare né Spencer né Kropotkin, si può ricordare che le formiche erano entrate anche nell'immaginario distopico di Wells, che nel 1905 aveva scritto *The Empire of the Ants*.

avrebbe potuto ricavarla ovunque: non si dimentichi che il fratello Julian era uno zoologo botanico di fama mondiale che, nel 1934, avrebbe ricevuto l'Oscar per aver girato il miglior documentario di animali dell'anno²⁴. Certo è che sull'immagine del termitaio umano come metafora di una società iper-organizzata in cui gli uomini hanno perduto la libertà (e, per usare un'espressione di Tocqueville, *financo il ricordo della libertà*) aveva insistito Berdjaev – commentando l'enigma del Grande Inquisitore di Dostoevskij – in un volume che Huxley conosceva bene perché era quello da cui aveva tratto la celeberrima citazione di apertura di *Brave New World*:

Le utopie appaiono oggi assai più realizzabili di quanto non si credesse un tempo. E noi ci troviamo attualmente davanti a una questione ben più angosciosa: come evitare la loro realizzazione definitiva? (...) Le utopie sono realizzabili. La vita marcia verso le utopie. E forse un secolo nuovo comincia; un secolo nel quale gli intellettuali e la classe colta penseranno ai mezzi d'evitare le utopie e di ritornare a una società non utopistica, meno "perfetta" e più libera²⁵.

Posta in epigrafe al romanzo, la citazione ha goduto grazie ad esso di grandissima notorietà, non altrettanto interesse ha invece sollevato negli studiosi il rapporto intellettuale fra Huxley e Berdjaev. La letteratura critica si è per lo più limitata a ricordare questo specifico debito²⁶ o a sottolineare gli aspetti di continuità fra i due autori rispetto al tema dell'anti-utopismo, e in relazione al giudizio critico sulla rivoluzione russa²⁷. È già di per sé significativo il fatto che ben di rado la citazione venga puntualmente attribuita a una specifica opera di Berdjaev. Per questo motivo vale la pena ricordare che essa compare nel volume che Berdjaev scrisse in russo nel 1924 e che fu tradotto e pubblicato a Parigi da Plon nel 1927 col titolo *Un nouveau Moyen Âge*²⁸. Poiché non conosceva il russo, è attraverso la lettura della traduzione francese che Huxley ha con buona probabilità incontrato la citazione. *Nuovo Medioevo* è una raccolta di tre scritti autonomi, fra loro tematicamente collegati, che sviluppa una serie di riflessioni critiche sulla modernità, sulle rivoluzioni in generale (l'eco delle *Considérations sur la France* di

²⁴ Documentari di cui lo stesso Aldous era un appassionato spettatore.

²⁵ Huxley, *Il mondo nuovo*, p. 3.

²⁶ Un interprete raffinato della tradizione utopico-distopica, come Krishan Kumar, esaurisce il rapporto Berdjaev-Huxley con l'osservazione: Huxley «è sempre stato abile nell'individuare epigrafi appropriate», cfr. K. Kumar, *Utopia e Anti-Utopia: Wells, Huxley, Orwell*, Ravenna, Longo, 1987, p. 97.

²⁷ Claeys, *Dystopia: A Natural History*, pp. 360, 371, ma vd. anche p. 277. Con l'unica parziale eccezione di: D. K. Wood, *Men against Time: Nicolas Berdyaev, T. S. Eliot, Aldous Huxley and C. G. Jung*, Lawrence, University Press of Kansas, 1982.

²⁸ L'opera venne pubblicata in inglese, un anno dopo l'apparizione di *Brave New World*, col titolo: *The End of Our Time*, London, Sheed and Ward, 1933.

Joseph de Maistre è forte) e sulla rivoluzione russa in particolare, che della modernità, appare a Berdjaev, la logica ed estrema incarnazione. Un'opera che oscilla fra considerazioni penetranti e la previsione, poi sconfessata dalla storia, di un'imminente rigenerazione spirituale della società²⁹, animata da quel senso del tragico che caratterizza l'intera produzione del pensatore russo e da una visione del futuro «duplice»³⁰, cioè passibile di evolvere verso la catastrofe o verso la salvezza a seconda delle scelte che gli uomini faranno. Berdjaev tratteggia le minacce rappresentate dai progressi tecnologici, denuncia lo sviluppo del capitalismo e critica l'atomizzazione sociale e l'individualismo collocandosi sulle tracce di Maistre e di Tocqueville. L'opera è percorsa dall'inizio alla fine dalla preoccupazione per gli spazi residui di libertà per l'uomo, per la perdita di spiritualità e per quello che a Berdjaev appare essere un gigantesco abbaglio, lo scambio dei fini spirituali dell'uomo con i mezzi per raggiungerlo. In quest'ottica, egli legge l'epifania del socialismo, il profilarsi sul palcoscenico della storia del miraggio del materialismo socialista con la sua promessa di costruzione della felicità in terra e, sullo sfondo di questo affresco di filosofia della storia, lancia il suo grido di allarme nei confronti dei rischi dell'utopia.

Nel saggio intitolato *Democrazia, socialismo e teocrazia*³¹, quello in cui si trova appunto la citazione scelta da Huxley come cifra di apertura di *Brave New World*, il contesto argomentativo è ispirato da toni 'anti-costruttivistici' e da una vena anti-prometeica: ciò che Berdjaev coglie e condanna dell'utopia è il suo essere nemica delle «libertà democratiche» (le utopie di More e di Cabet vengono portate al banco degli imputati) e colpevole di aver sedotto gli uomini con la promessa di costruire il cielo in terra. Se il socialismo, «la più insensata delle utopie», ha avuto successo in Russia, è perché è stato capace di introdurre al suo interno un'istanza religiosa, una fede, atea e materialista, che ha posto la questione della salvezza «dell'umanità senza Dio», ha promesso agli uomini ciò che non doveva né poteva promettere, di costruire la felicità in terra a spese della loro libertà e col rischio – e qui Berdjaev tocca un altro tema di derivazione dostoevskiana che Huxley avrebbe fatto proprio dandogli geniale veste letteraria in *Brave New World* – di

²⁹ Il profondo radicamento religioso della riflessione di Berdjaev rappresenta, per un verso, un'evidente frattura rispetto alla riflessione di Huxley, ma per altro verso, anche un punto di contatto con essa nella misura in cui Huxley non si stancò mai di rivendicare le ragioni dello spiritualismo sincretico e orientaleggiante contro la piega assunta dalla cultura materialistica occidentale: non è questa la sede per aprire un discorso sul rapporto fra Huxley e le religioni che inevitabilmente mi porterebbe troppo lontano dal tema che intendo qui affrontare.

³⁰ N. Berdjaev, *Nuovo medioevo. Riflessioni sulla Rivoluzione russa e sul destino dell'Italia e dell'Europa*, Roma, Fazi Editore, 2017, p. 107.

³¹ *Ibidem*, pp. 151-182.

trasformare la società in un luogo abitato da adulti-bambini che hanno barattato la libertà con la felicità. Scrive Berdjaev:

Il socialismo dei comunisti avanza la stessa pretesa sotto forma di un estremismo inverosimile. Vuole ammaestrare le anime a un'esistenza meccanica, disciplinarle al punto che si sentano a proprio agio nel termitaio umano, che si affezionino alla vita da caserma, che rinuncino alla libertà dello spirito. Il socialismo vuole preparare bambini felici, ignari del peccato³².

La stessa denuncia e la medesima metafora del termitaio umano come simbolo di una società che ha rinunciato volontariamente alla libertà era peraltro già presente nel testo che Berdjaev aveva dedicato a Dostoevskij. Frutto del corso tenuto alla Libera accademia di cultura spirituale di Mosca, da lui fondata tra il 1920 e il 1921, prima di essere mandato in esilio e dopo aver sperimentato – come ricorda Solzenicyn – interrogatori e carcere³³, il volume venne pubblicato in russo nel 1923 e poi tradotto in francese, nel 1929, col titolo *Esprit Dostevskij*³⁴. È in questa seconda versione che Huxley potrebbe averlo scoperto, stante non solo l'accessibilità materiale del testo, ma la sua passione per Dostoevskij. Già dagli anni Venti, Dostoevskij era, infatti, insieme a Tolstoj e con buona pace di Balzac (esplicitamente relegato a un rango secondario) uno degli autori prediletti da Huxley³⁵, che giudicava *I fratelli Karamazov* uno dei pochi capolavori capaci di coniugare «ideas with narrative»³⁶. Un'ammirazione che col tempo non avrebbe accennato a scemare: è eloquente il fatto che, quasi quarant'anni più tardi, dopo l'incendio della sua biblioteca nella casa di Los Angeles, i romanzi di Dostoevskij furono (insieme a quelli di Tolstoj e di Dickens) le uniche opere letterarie che Huxley avrebbe chiesto ad un'amica di procurargli ex novo³⁷. E si può aggiungere ancora un dettaglio storico degno di rilievo: se è ben noto il legame di fascinazione intellettuale e di amicizia che unì Huxley allo scrittore David Herbert Lawrence, durante quello che è stato definito «the Lawrencian interlude»³⁸, meno ricordato è il fatto che proprio nel periodo in cui il sodalizio intellettuale fra i due era più forte, lo scandaloso autore di *L'amante di Lady*

³² *Ibidem*, p. 167. È con buona probabilità anch'esso uno spunto offerto a Berdjaev dalla lettura di Dostoevskij e dalla leggenda del Grande Inquisitore.

³³ A. Solzenicyn, *Arcipelago Gulag*, 3 voll., Milano, Mondadori, 2008, vol. I, pp. 143-144.

³⁴ A cui seguirà, nel 1933, un anno dopo la pubblicazione di *Brave New World*, la traduzione inglese.

³⁵ A. Huxley a L. Huxley, 25 gennaio 1924, in Huxley, *Letters of Aldous Huxley*, p. 226.

³⁶ A. Huxley a P. Wylie, 9 giugno 1949, *ibidem*, p. 600.

³⁷ A. Huxley a L. Kahn, 8 agosto 1961, *ibidem*, p. 918.

³⁸ In punto di morte Lawrence sarebbe stato assistito, a Vence, proprio da Huxley, che due anni più tardi avrebbe curato la pubblicazione delle lettere dell'amico: cfr. A. Huxley a J. Huxley, 3 marzo 1930, *ibidem*, p. 330.

Chatterley era alla prese con la stesura della *Prefazione* per la prima edizione inglese della *Leggenda del Grande Inquisitore*³⁹, che sarebbe apparsa come testo a se stante, separato dai *Fratelli Karamazov*, nel 1930⁴⁰. E ancora a conferma del fascino duraturo che l'opera di Dostoevskij esercitò su Huxley si può aggiungere un ultimo elemento: venticinque anni dopo la pubblicazione di *Brave New World*, quando, nel 1958, Huxley si trovò a fare un bilancio sul suo romanzo più noto e una valutazione retrospettiva del nucleo teorico delle sue riflessioni politiche, affermò che al centro dei suoi interessi si era collocato il tema immenso «della libertà e delle forze ad esso ostili», dei ragazzi in divisa «che marciano *obbedienti* verso la fossa comune»⁴¹. In questo contesto, nell'enucleare il problema della precarietà della libertà in relazione allo spossamento che l'esercizio del libero arbitrio comporta per creature deboli come gli uomini, egli avrebbe di nuovo fatto riferimento alle parole del Grande Inquisitore⁴².

Della leggenda del Grande Inquisitore sono state date e si possono dare tante e diverse interpretazioni⁴³: quella di Huxley è fortemente debitrice nei confronti della lettura che ne aveva offerto Berdjaev. Nell'interpretazione «antropologica»⁴⁴ di Berdjaev: «Dostoevskij è colui che è stato capace di rivelare agli uomini il destino della libertà umana sempre esposta al rischio di trasformarsi in schiavitù di se stesso se non si è ancora alla trascendenza»⁴⁵. Descrivendo l'Inquisitore, Dostoevskij aveva inteso denunciare l'utopismo e l'utilitarismo, il socialismo e l'eudemonismo a cui rimproverava di ridurre gli uomini a cacciatori di felicità e soddisfazioni materiali, mettendo così in scena il rischio della perdita della libertà in cambio della felicità, una felicità fanciullesca, ridotta a benessere, a un'«esistenza esonerata da inquietudini, circoscritta ai piccoli godimenti dai quali i problemi morali sono esclusi»⁴⁶. Libertà-schiavitù i due poli del contraddittorio errare umano s'intrecciano nei modi più svariati nella riflessione di Dostoevskij, che

³⁹ D. H. Lawrence, *Preface to Dostoevsky's The Grand Inquisitor* (1930), ora ripubblicata in *Dostoevsky. A Collection of Critical Essays*, edited by R. Wellek, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1962, pp. 90-97.

⁴⁰ G. Panella, *Si vive sempre due volte. David H. Lawrence e la Leggenda del Grande Inquisitore*, in *Il Grande Inquisitore. Attualità e ricezione di una metafora assoluta*, a cura di R. Badii – E. Fabbri, Milano, Mimesis, 2013, pp. 191-200.

⁴¹ Huxley, *Ritorno al mondo nuovo*, pp. 227 e 228. Il corsivo è mio.

⁴² *Ibidem*, p. 325.

⁴³ Oltre alla già citata antologia del pioniere della letteratura comparata, René Wellek, vd., almeno, C. Julliot, *Le grand inquisiteur: naissance d'une figure mitique au XIX^e siècle*, Paris, Champion, 2010.

⁴⁴ D. Steila, *Il Grande Inquisitore nella filosofia russa*, in *Il Grande Inquisitore. Attualità e ricezione di una metafora assoluta*, pp. 235-245.

⁴⁵ Berdjaev, *La concezione di Dostoevskij*, p. 56.

⁴⁶ G. Zagrebelsky, *Liberi servi*, Torino, Einaudi, 2015, p. 123.

ad Huxley suggerisce più di un'immagine (non solo quella della società di termiti e della società di bambini) ma anche lo slogan che riecheggia in *Brave New World*: «ognuno appartiene a tutti» che è pressoché identico alle parole – ricordate da Berdjaev – che Verchovenskij pronuncia nei *Demoni*, là dove questi illustra a Stavrogin la tragica caricatura della mentalità dei rivoluzionari pronti a creare (con la paura) il paradiso in terra: «Ciascuno appartiene a tutti e tutti a ciascuno. Tutti sono schiavi e nella schiavitù sono uguali»⁴⁷. Ma, a giudizio di Berdjaev, la vetta dell'opera del romanziere russo resta l'«enigma» del Grande Inquisitore, che col suo dialogo – che in realtà è un monologo, visto che Cristo tace per tutto il tempo del loro incontro⁴⁸ – ha molto influenzato la tradizione distopica. Zamjatin prima di Huxley, e Orwell dopo di lui, ne hanno subito il fascino letterario e la storiografia ha insistito sull'importanza fondamentale per la letteratura distopica novecentesca dell'indimenticabile immagine dostoevskiana «di un popolo inerme e felice che gioca sotto lo sguardo severo, ma benevolo, dei suoi onnipotenti capi»⁴⁹. Ma c'è ripresa e ripresa. Tra Zamjatin, Orwell e Huxley è quest'ultimo colui che si mostra più fedele alla sollecitazione del Grande Inquisitore, che cioè ne coglie la lezione forse più profonda e per certo più paradossale, che si accorge cioè che nel processo di riduzione della libertà in schiavitù la leva da usare è il piacere. Huxley è infatti il solo fra i padri della distopia novecentesca (ma questo vale anche per le madri)⁵⁰ a fare del piacere un ingrediente fondamentale della società distopica. Huxley prende sul serio, quanto nessuno prima di lui, la proposta di scambio contenuta nella *Leggenda*, il baratto proposto dall'Inquisitore, e si sforza di pensare a quali leve utilizzerà il potere per rendere accettabile tale baratto e di rendere esplicita la loro ragion d'essere, di svelare cioè il segreto dell'obbedienza⁵¹.

⁴⁷ F. Dostoevskij, *I demoni*, citato in Berdjaev, *La concezione di Dostoevskij*, p. 112.

⁴⁸ Come acutamente rileva Laura Bazzicalupo, *Verità pastorale e verità testimoniale: gli effetti del potere*, in *Il Grande Inquisitore. Attualità e ricezione di una metafora assoluta*, pp. 49-61.

⁴⁹ Kumar, *Utopia e Anti-Utopia*, p. 122; ma cfr. anche D. J. Richards, *Four Utopias: Dostoevsky's Legend of the Grand Inquisitor, Zamjatin's We, Huxley's Brave New World and Orwell's 1984*, «The Slavonic and East European Review», XL (1961), pp. 220-228; G. Beauchamp, *Of Man's Last Disobedience: Zamjatin We and Orwell's 1984*, «Comparative Literature Studies», X (1973), pp. 285-301; G. Beauchamp, «The Legend of the Grand Inquisitor»: the Utopian as Sadist, «Humanitas», XX (2007), 1-2, pp. 125-151.

⁵⁰ Mi riferisco alle opere di Katherine Burdekin, Ayn Rand e Karin Boye.

⁵¹ È il vero nucleo teorico della questione sollevata da La Boétie: perché gli uomini obbediscono? Sul tema, cfr. N. Panichi, *Plutarchus Redivivus? La Boétie e i suoi interpreti*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2008; si vedano anche i saggi interpretativi contenuti in É. de La Boétie, *Le discours de la servitude volontaire*, Paris, Payot, 2002; e i contributi di E. Donaggio, M. Benasayag e M. Abensour che si trovano in É. de La Boétie, *Discorso della servitù volontaria*, Milano, Feltrinelli, 2014.

2. Barattare la libertà con la felicità: il segreto dell'obbedienza volontaria.

L'Inquisitore non si vergogna e non si maschera. La decisione di asservire gli uomini, di liberarli da quella preoccupazione tormentosa che è per loro la libertà, ha come prezzo l'uso della violenza, di una violenza che il vecchio di quasi novant'anni, col viso scarno e gli occhi scavati, non tenta di dissimulare né davanti a Cristo, che da principio viene avvertito: «ti brucerò sul rogo», né davanti alla massa degli uomini che, del resto, dimostrano di esserne già ben consapevoli (la folla di Siviglia si è subitaneamente chinata «fino a terra dinanzi al venerando Inquisitore», che il giorno precedente aveva fatto ardere «un centinaio di eretici»). È *in primis* con la coercizione e con la violenza che l'opera lasciata incompiuta da Cristo viene portata avanti dall'Inquisitore e da quanti prima di lui ne hanno condiviso le scelte dolorose.

Una coercizione che lo stesso Huxley inserisce nel suo romanzo a piccole, eppur significative, dosi. Allorché si comprese che le esigenze del sistema produttivo fordista imponevano di rendere obbligatorio il consumo e di fare del consumismo uno stile di vita imposto dallo Stato, «ottocento seguaci della Vita Semplice furono falciati dalle mitragliatrici a Golders Green»⁵². Mentre «duemila fanatici della cultura furono asfissati con solfuro di dicloretilo»⁵³ nel massacro del British Museum, sacrificati in nome della battaglia contro il passato, contro i monumenti storici e contro i libri «pubblicati prima del 150 di Ford», tutti fattori a rischio di scompaginare la triade rivoluzionaria del Mondo Nuovo. Ma in *Brave New World* le mitragliatrici e i massacri rappresentano un residuo del passato⁵⁴. E tuttavia, per quanto ci si sia liberati della violenza (per lo meno di quella praticata con i metodi tradizionali), non è sparita la paura: restano infatti intatte e vengono addirittura amplificate la paura dell'esclusione sociale (che accompagna e avvelena la vita di Bernardo Marx, che solo grazie al Selvaggio spererà, invano, di riuscire a prendersi una rivincita) e i timori per il mancato riconoscimento sociale (e sessuale, a cui la stessa Lenina, per quanto «stupendamente pneumatica», non è immune).

Ben presto ci si rese conto che la violenza da sola non poteva bastare a lungo a soggiogare gli uomini (come aveva insegnato La Boétie e ribadito Dostoevskij) e che altri potenti mezzi offrivano un'efficacia ben maggiore nel garantire la stabilità del Mondo Nuovo: ecco spuntare la

⁵² Huxley, *Il mondo nuovo*, p. 43.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ È su questo punto che si consuma la divergenza con Orwell: cfr. A. Arciero, *Some Kind of Brave New World: Humans, Society and Nature in the Dystopian Interpretation of Huxley and Orwell*, in *Huxley's Brave New World: Essays*, edited by D. G. Izzo – K. Kirkpatrick, Jefferson, McFarland, 2008, pp. 46-61.

genetica, messa per la prima volta nella tradizione utopica al servizio non del potenziamento umano ma del suo depauperamento, la dys-genetica, il condizionamento neo-pavloviano, l'ipnopedica, il soma, i collegi emozionali e i surrogati di emozioni, strumenti più raffinati delle mitragliatrici e delle torture, ma non meno coercitivi. L'intuizione davvero rivoluzionaria dei governatori mondiali – che si sono rivelati capaci di cogliere e sfruttare le debolezze degli uomini e delle donne, disposti a barattare il loro libero arbitrio, la loro coscienza, «con una piccola ma garantita felicità terrena»⁵⁵ – è rappresentata dall'uso del piacere come leva del potere.

«No leisure from pleasure»: nessuna dilazione tra un desiderio e la sua realizzazione, nessuno scarto tra felicità e piacere. *Brave New World* sonda dunque i rischi del piacere e i pericoli dell'abbondanza, dipinge una società oppressiva, che ha riconosciuto che la leva di oppressione più efficace è il piacere, ha cioè appreso la seconda lezione dell'Inquisitore:

Noi li costringeremo a lavorare ma nelle ore libere dal lavoro *ordineremo la loro vita come un gioco infantile*, con canti infantili, con cori e con danze innocenti. Oh, concederemo loro anche il peccato, perché sono deboli e inetti (...) daremo loro la felicità degli esseri deboli, quali essi sono stati creati⁵⁶.

È sulla debolezza umana, spiega l'Inquisitore, che si fonda il tacito patto di sottomissione che la Chiesa ha stretto con la gran massa degli uomini e delle donne, ed è sulla debolezza umana che aveva insistito lo stesso Lawrence, nella *Prefazione* all'edizione inglese del Grande Inquisitore, interpretando il racconto di Dostoevskij come un'indagine di taglio antropologico sulla natura e il destino degli uomini, sulle loro debolezze e sulla loro fondamentale inadeguatezza alla libertà, prendendo di fatto le parti del Grande Inquisitore contro Cristo. Huxley offre una lettura analoga: l'errore di Cristo – secondo l'Inquisitore – è stato di non vedere quella fragilità, di avere caricato gli uomini di un fardello eccessivo. Ma quello che nell'Inquisitore era stato un rapido riferimento al pane della terra di cui gli uomini non possono fare a meno, diventa con Huxley una riflessione sistematica: la peculiare natura della debolezza umana ha un nome preciso, si chiama edonismo e si concreta nella inveterata ricerca della natura umana di quei mediocri piaceri e quelle fugaci distrazioni che la vita riserva. Il capolavoro realizzato dai governatori mondiali – che hanno imposto il dovere di «essere infantili, fosse pure contro la loro inclinazione» – è dunque quello di aver trasformato gli abitanti di *Brave New World* in «adulti intellettualmente e durante le

⁵⁵ S. Forti, *Il Grande Inquisitore e il doppio volto del potere*, in *Il Grande Inquisitore. Attualità e ricezione di una metafora assoluta*, pp. 63-74: 73.

⁵⁶ F. Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*, Torino, Einaudi, 2014, p. 345, corsivo mio.

ore di lavoro» e in «bambini quando si tratta di sentire e di desiderare»⁵⁷. Nessuna pausa di silenzio né di riflessione tra il lavoro e lo svago, nessun tempo morto dall'impegno professionale al gioco.

Con quasi un secolo di anticipo Huxley intravede quello che oggi la sociologia indaga: lo spettacolo inquietante dell'infantilizzazione degli adulti, dei 'kidult' e degli 'adultescent', che fa sì che «atteggiamenti infantili e modelli di vita adolescenziali vengano costantemente promossi dai media e tollerati dalle istituzioni» e che «il perdurare di comportamenti infantili in età adulta sembri aver perso qualsiasi connotato clinico ed essere diventato un ideale connesso alla spensieratezza, il divertimento e il rifiuto degli obblighi sociali»⁵⁸. In questa logica anche la libertà sessuale finisce per essere uno dei molti strumenti di asservimento (tant'è che la frequentazione dello stesso partner viene severamente stigmatizzata perché contraria alla superficialità delle relazioni umane che viene invece fortemente incoraggiata) piuttosto che un'esperienza liberatoria o emancipatrice. Come avrebbe scritto anni dopo Huxley: la libertà sessuale «riconcilierà (...) gli individui alla servitù che è il loro destino»⁵⁹. A margine di questo discorso, è interessante notare il ruolo paradigmatico e negativo assunto dalla società americana nella riflessione di Huxley sugli sviluppi sociali futuri: nella fase di revisione di *Brave New World*⁶⁰, Huxley avrebbe infatti operato una «americanizzazione del manoscritto» dando al Mondo Nuovo i contorni di un luogo preoccupato unicamente del benessere e del piacere e indifferente alla verità, al giusto o allo sbagliato. Insomma, Huxley avrebbe certamente convenuto con Baudrillard che «l'America è la versione originale della modernità»⁶¹.

In analogia con Tocqueville, che aveva scritto che al fondo del cuore umano si trova sempre «la passione del benessere», Huxley dipinge il consumismo come nuova forma di ideologia capace di restituire a uomini e donne ormai sradicati quel collante sociale che non sanno più darsi, ma della cui assenza continuano inconsapevolmente a soffrire e dietro

⁵⁷ Huxley, *Il mondo nuovo*, p. 77.

⁵⁸ J. Bernardini, *Adulti nel tempo dell'eterna giovinezza. La lunga transizione, l'infantilizzazione, la maturità*, Milano, FrancoAngeli, 2012: «L'adulto postmoderno si ritrova, quindi, ad inseguire una sorta di immaturità ragionata, una cosciente fuga dalle responsabilità che un anacronistico modello di vita gli attribuisce. Emergono figure inedite: i *kidult*, i *NEET*, gli *adultescent*. Adulti eternamente in fieri, che vivono in uno stato di presente continuo, rincorrono i percorsi esistenziali dei giovani, sviluppano una mentalità egocentrica nei confronti della vita sentimentale, eludono gli impegni a lungo termine e le decisioni auto-vincolanti».

⁵⁹ Citato in L. Frost, *The Pleasure of Dystopia*, in *Brave New World: Contexts and Legacies*, pp. 69-88: 83.

⁶⁰ J. Meckier, *Aldous Huxley's Americanization of the Brave New World Typescript*, «Twentieth Century Literature», XLVIII (2002), 4, pp. 427-460. Cfr. anche A. Huxley, *The Outlook for American Culture. Some Reflections in a Machine Age* (1927), in Id., *Complete Essays*, vol. III, pp. 185-194.

⁶¹ J. Baudrillard, *L'America*, Milano, Feltrinelli, 1987, p. 64.

il cui miraggio continuano a correre, per essere parte di una comunità di cui desiderano, in pari tempo, essere parte integrante e distinguersi, con una dinamica contraddittoria e ambivalente. Come ha scritto James Graham Ballard, che di Huxley è stato un grande estimatore, «il consumismo riempie quel vuoto che è alla base delle società secolari. La gente ha un enorme bisogno di autorità che soltanto il consumismo può soddisfare»⁶². E infatti non c'è dio in *Brave New World*, il segno di T (il primo modello di Ford), che ha sostituito quello della croce, gli abitanti del Mondo Nuovo non lo fanno né sul cuore né sulla testa, ma sulla pancia a conferma del posto centrale acquisito dalla sazietà, dalla soddisfazione dei sensi⁶³.

Rendendo il consumo obbligatorio, scoraggiando la lettura di libri e i piaceri contemplativi, che hanno l'irrimediabile difetto di non produrre consumo, i governatori mondiali hanno saputo manipolare, ma anche rispondere e prima ancora interpretare un bisogno reale, quello di essere una comunità, una comunità di consumatori perché, a suo modo, il consumismo «celebra la possibilità di consumare insieme. I sogni e i valori sono condivisi, come le speranze e i piaceri» e si fonda, ancora nelle parole di Ballard, su di un «atteggiamento ottimista e lungimirante (...) le sue promesse sono raggiungibili, e non si tratta di ampollosa retorica. Una macchina nuova, un nuovo lettore cd (...)»⁶⁴.

Se è sul tema dell'abbondanza che è costruito *Brave New World*⁶⁵, con la sua produzione di massa, la moltiplicazione delle opportunità di consumo per tutti, è perché Huxley, sulle orme dell'Inquisitore e di Berdjaev, ha intuito che il piacere inebetisce e l'opulenza ottunde e che l'uno e l'altra finiscono per ridurre la volontà di essere liberi. Huxley istituisce un nesso fra piacere, divertimento e solitudine:

Gli individui entrano in rapporto l'uno con l'altro, non come personalità totali, ma come incarnazioni di altrettante funzioni economiche; o quando sono fuori dal lavoro, come cacciatori irresponsabili di divertimento. Soggetto a una vita simile l'individuo si sente sempre più solo e insignificante⁶⁶.

Per Huxley la nascita dell'*homo solus* era una diretta conseguenza di un'attitudine moderna che dall'edonismo viene rinforzata. Per Orwell la solitudine era il prodotto dello sforzo immane e alla fine coronato da successo dello Stato totalitario, che metteva i figli contro i padri, le

⁶² J. C. Ballard, *Regno a venire*, Milano, Feltrinelli, 2009, p. 93.

⁶³ Meckier, *Aldous Huxley's Americanization of the Brave New World Typescript*, p. 432. Sul tema della sazietà, si legga: M. Alagna, *A pancia piena. Capitalismo e sazietà*, in *C'è ben altro. Criticare il capitalismo oggi*, a cura di E. Donaggio, Udine, Mimesis, 2014, pp. 93-106.

⁶⁴ Ballard, *Regno a venire*, pp. 92-93.

⁶⁵ Cfr. C. Palazzolo, *infra*, pp. 1-20.

⁶⁶ Huxley, *Ritorno al mondo nuovo*, p. 247.

mogli contro i mariti. Per Huxley la solitudine è una scelta e la libertà una fatica.

Il segreto dell'obbedienza, come diceva La Boétie, non può essere la forza dell'autorità, ma allora cosa? Una parte della risposta di La Boétie era il tornaconto individuale, la piramide di piccoli tornaconti individuali che ricadono a cascata sugli obbedienti. La risposta di Huxley è il piacere. Ma il piacere riesce nella sua impresa grazie all'ideologia della felicità, la più potente delle ideologie contemporanee, un'ideologia che – come tutte le altre – non può fare a meno della persuasione, del ritornello insensato «tutti sono felici adesso» e delle tecniche per indurla *ad hoc*, prime fra tutte il soma⁶⁷. Con Kant⁶⁸, che rappresentando la libertà come autonomia, afferma che la libertà è una faccenda da adulti, e che non manca di vederne la possibile contraddizione con l'ideale della felicità, Huxley rappresenta i servi felici di *Brave New World* come eterni bambini – ingenuamente convinti di essere liberi e felici – e dipinge la felicità con contorni caricaturali. Le *politics of distractions* rappresentano il piacere come una tecnica del potere, che agisce nella consapevolezza dell'eteronomia dei desideri, i quali, essendo plastici e versatili, sono anche in ultima analisi manipolabili⁶⁹. Il cinema odoroso, il soma con le sue programmate tregue dalle preoccupazioni e frustrazioni della vita reale e altre trovate ci dicono che quella tecnica del potere si appoggia su un'inclinazione tutta umana a ricercare piacere e felicità e a trasformarli nel fine della vita, e su una debolezza tutta umana a eludere le difficoltà invece che ad affrontarle (come dice il Selvaggio)⁷⁰. Il merito letterario di Huxley sta nell'aver raffigurato queste forme di divertimento standardizzato lasciando ad esse una certa attrattiva. A monte di questo discorso, nota Laura Frost, stava la preoccupazione di Huxley per quelle forme di passatempo standardizzato, che la nascente industria del divertimento andava sviluppando proprio negli anni Trenta, collocando lo spettatore in una posizione di completa passività, esposto a sensazioni di piacere che lo rendono particolarmente vulnerabile⁷¹.

⁶⁷ Sulla 'felicità indotta' e le tecniche di persuasione alla felicità in *Brave New World*, cfr. A. Loche, *Verità, apparenza e persuasione. I paradossi della verità nella distopia del Novecento*, «Cosmopolis. Rivista di filosofia e teoria politica», XII (2015), 1 (reperibile on line al link <https://www.cosmopolisonline.it/articolo.php?numero=XII12015&id=2>).

⁶⁸ Cfr. de Luise – Farinetti, *Storia della felicità*, pp. 471-487.

⁶⁹ Vd. F. Lordon, *Capitalismo, desiderio e servitù. Antropologia delle passioni nel lavoro contemporaneo*, Roma, DeriveApprodi, 2015, pp. 30-32.

⁷⁰ Interessanti le considerazioni di Paden, che mette in luce come la più recente trasposizione cinematografica di *Brave New World*, addomesticchi il senso del romanzo: R. Paden, *Ideology and Anti-Utopia*, «Contemporary Justice Review», IX (2006), 2, pp. 215-228.

⁷¹ Sebbene Huxley avesse in gioventù contribuito con i suoi articoli a riviste di intrattenimento come «Vanity Fair» e nonostante più in là negli anni avesse lavorato per l'industria di Hollywood, ove avrebbe invano cercato di promuovere la produzione di una commedia musicale basata sul testo di *Brave New World*, egli condivise una generale preoccupazione – tipi-

Brave New World segnala dunque il rischio che la patina dell'intrattenimento finisca per avvolgere tutto ed è significativo che la conclusione del romanzo sia, di fatto, la scena di una *morte spettacolo*, con il Selvaggio che, costretto a nascondersi dal cameraman che cerca di riprenderlo per darlo in pasto a una folla di spettatori curiosi, sceglie la morte.

Come ha scritto Huxley nel 1958: «gli antichi sostenitori dell'alfabetismo universale e della stampa libera (...) non prevedero quel che di fatto è accaduto, soprattutto nelle nostre democrazie capitaliste occidentali: il sorgere di una grossa industria della comunicazione di massa che non dà al pubblico né il vero né il falso, ma semmai l'irreale, ciò che più o meno non significa nulla. Insomma essi non tennero conto di un'altra caratteristica dell'uomo: il suo appetito pressoché insaziabile per le distrazioni»⁷². Ciò che Huxley «insegna è che, nell'era della tecnologia avanzata, la devastazione spirituale viene più probabilmente da un nemico col sorriso sulle labbra» e che non c'è solo un Grande Fratello che guarda verso di noi, ma «siamo noi che, per nostra scelta, guardiamo verso di lui»⁷³. Un popolo intero che si adatta alle distrazioni, che si trasforma in spettatore è uno spettacolo nuovo e l'antidoto per una cultura prosciugata dal riso e dalla distrazione non è stato inventato». È la tesi che di recente ha sostenuto anche Rutger Bregman, in *Utopia per realisti*⁷⁴, dove ha scritto che le moderne società sono diventate così confortevoli che abbiamo perduto la capacità di immaginarne di migliori. Il prezzo del confort è insomma non solo la perdita dell'utopia, ma anche del desiderio della libertà. Restano ancora attuali a questo proposito le considerazioni di Postman:

nella visione di Huxley non sarà il Grande Fratello a toglierci l'autonomia, la cultura e la storia. La gente sarà felice di essere oppressa e adorerà la tecnologia che libera dalla fatica di pensare. Orwell temeva che i libri sarebbero stati banditi; Huxley non che i libri fossero vietati, ma che non ci fosse più nessuno desideroso di leggerli. Orwell temeva coloro che ci avrebbero privati delle informazioni; Huxley quelli che ce ne avrebbero date troppe, fino a ridurci alla passività e all'egoismo. Orwell temeva che la nostra sarebbe stata una civiltà di

ca degli intellettuali degli anni Trenta – per l'industria del divertimento standardizzato che gli apparve come la spia di una regressione culturale: cfr. L. Frost, *Huxley's Feelies: The Cinema of Sensation in Brave New World*, «Twentieth Century Literature», LII (2006), 4, pp. 443-473; D. K. Dunaway, *Huxley in Hollywood. The Great British Writer's American Years*, New Hampshire, The Odyssey Press, 2017; sul tema, vd. anche R. Bertinetti, *Il suicidio della cultura. Divagazioni su Brave New World di A. Huxley*, in R. Bertinetti – M. Domenichelli – A. Deidda, *L'infondazione di Babele: l'antiutopia*, Milano, FrancoAngeli, 1983, pp. 17-58.

⁷² Huxley, *Ritorno al mondo nuovo*, p. 257.

⁷³ N. Postman, *Divertirsi da morire. Il discorso pubblico nell'era dello spettacolo*, Venezia, Marsilio, 2008, pp. 182-183.

⁷⁴ R. Bregman, *Utopie per realisti. Come costruire davvero il mondo ideale*, Milano, Feltrinelli, 2017.

schiavi; Huxley, che sarebbe stata una cultura cafonesca, ricca solo di sensazioni e di bambinate... In breve, Orwell temeva che saremmo stati distrutti da ciò che odiamo, Huxley, da ciò che amiamo⁷⁵.

Ora se apriamo le pagine di *Brave New World Revisited* vediamo che la preoccupazione che gli esseri umani scelgano d'imboccare la scorciatoia del piacere invece che percorrere la strada faticosa della libertà non è scomparsa ma appare addirittura più pronunciata. L'uomo delle democrazie capitalistiche occidentali, non è Prometeo, che sfida gli dèi, è l'uomo del supermercato, sprofondato nel consumo continuo e vittima, come un eterno bambino, di una condizione di perpetuo inappagamento. La logica del supermercato «è quella delle deambulazioni in estasi davanti all'abbondanza, ma anche dell'esplosione e della dispersione del desiderio»⁷⁶. L'ultimo uomo non vuole essere infastidito, disturbato, chiamato a pensare, vuole giocare e comprare, scrive Huxley, in un passo dove significativamente ritorna l'immagine del Grande Inquisitore: «datemi televisione e Hamburger e non mi seccate con la responsabilità della libertà»⁷⁷. L'uomo moderno e democratico, proprio perché può tutto desiderare e concepire, finisce per nulla osare, si accontenta di circoscrivere i propri desideri e le proprie ambizioni entro confini miserevoli, finisce per auto-confinarsi nell'immobilismo e nell'apatia data da un eccesso di possibilità. Avviene cioè una paradossale conversione dell'illimitato in limite con la quale l'uguaglianza democratica livella le aspirazioni umane: la «looking down generation» ne sa qualcosa.

'Libero come un uccello' diciamo noi e invidiamo quelle creature alate che si possono muovere a piacimento nelle tre dimensioni. Ahimè ci siamo dimenticati del dodo. Quando un uccello impara ad ingozzarsi a sufficienza senza essere costretto a usare le ali, rinuncia al privilegio del volo e se ne resta a terra, in eterno. Qualcosa di simile vale anche per gli uomini. Date all'uomo pane abbondante e regolare tre volte al giorno, e in parecchi casi egli sarà contentissimo di vivere di pane solo, o almeno di solo pane e circensi⁷⁸.

È una metafora quanto mai accattivante questa del dodo, «didus inep-tus» nella classificazione di Linneo, «stupido» nella lingua portoghese, che solletica la curiosità del lettore perché ci dice che il dodo, prima di diventare «un'icona» e l'emblema della «vittima assoluta»⁷⁹, era nel linguaggio comune percepito come una creatura un po' ottusa e un po'

⁷⁵ Postman, *Divertirsi da morire. Il discorso pubblico nell'era dello spettacolo*, pp. 15-16.

⁷⁶ B. Maris, *Houellebecq economista*, Milano, Bompiani, 2015, p. 67.

⁷⁷ Huxley, *Il mondo nuovo*, p. 325.

⁷⁸ *Ibidem*.

⁷⁹ E. Fuller, *Dodo. From Extinction to Icon*, London, Harper Collins, 2002. Sul concetto di 'vittima assoluta', cfr. S. Forti, *I nuovi demoni. Ripensare oggi male e potere*, Milano, Feltrinelli, 2012.

irresponsabile, causa involontaria della sua stessa sfortunata sorte⁸⁰. Viene da chiedersi cosa Huxley conoscesse all'epoca del dodo. Probabilmente aveva letto il testo, uscito in versione riveduta nel 1948, di uno degli iniziatori della cripto-zoologia, Willy Ley⁸¹, che conosceva personalmente, intitolato *The Lungfish, the Dodo, and the Unicorn: Excursion in Romantic Zoology*⁸². Gli studiosi di zoologia hanno in seguito confermato la tesi di Ley, cioè che in effetti l'ambiente favorevole, la scarsità di predatori abituali, e il clima che offriva la possibilità di limitare spostamenti e migrazioni, favorirono nel dodo una progressiva atrofizzazione delle ali, cui corrispose una graduale modifica delle abitudini alimentari, alla fine completamente rivolte verso una ricerca del cibo 'a terra'. Le modifiche strutturali selettive non interessarono solo gli arti anteriori e il becco, ma riguardarono anche le dimensioni dell'animale che aumentarono significativamente. Le dimensioni notevoli lo resero stazionario, quindi molto legato al suo ambiente: in altre parole il dodo mangiava tantissimo, era un po' obeso e faceva poco movimento. E anche dal punto di vista dello sviluppo fisico, i resti di ossa studiati dicono che cresceva in fretta, raggiungeva presto la maturità sessuale, ma impiegava anni a raggiungere quella scheletrica, era insomma un adulto-bambino, che nella seducente metafora di Huxley si sarebbe giocato la vita precludendosi la capacità di volare e avrebbe rinunciato alla libertà un po' per pigrizia e un po' per ingordigia.

Per concludere: Huxley si avvale di quello strumento teorico che è il concetto di servitù volontaria per ripensare «l'oppressione nelle forme di potere basate su consenso e uguaglianza» e punta l'indice sul rischio che al loro interno «sparisca il nesso tradizionale fra oppressione e resistenza»⁸³ perché, come scrive, «solo chi è vigile può serbare le proprie libertà»⁸⁴. Che uso fa della categoria di servitù volontaria? Facendo mia la dicotomia tra uso «militante ed emancipativo» ed uso «autoritario»⁸⁵, è indubbio che la riflessione di Huxley rispecchi il primo: da *Brave New World* fino al romanzo-testamento *L'isola*, che significati-

⁸⁰ È evidente che la dinamica evolutiva che portò alla trasformazione e poi all'estinzione del dodo esclude qualunque idea di responsabilità individuale nella misura in cui non si applica all'individuo ma alla specie, questo Huxley, nipote del «mastino di Darwin», lo sa perfettamente.

⁸¹ Willy Ley (1906-1969) fu un pioniere dei viaggi spaziali e un cripto-zoologo fuggito dalla Germania di Hitler, che dipinse un romanzo distopico *Fog* incentrato sulle sventure di un amministratore in epoca nazista. Acquisì una certa fama come divulgatore scientifico (a lui si deve la moda dei dinosauri). Ringrazio Alessandro Ottaviani per questa segnalazione.

⁸² Il testo era sufficientemente noto da meritare di essere tradotto in italiano, cfr. W. Ley, *Dall'unicorno al mostro di Loch Ness. Un'escursione nella zoologia romantica*, Milano, Bompiani, 1951, per la parte relativa al dodo, cfr. pp. 351-390, dove si ipotizza che il ruolo umano nell'estinzione del dodo sia stato solo indiretto.

⁸³ Paoletti, *Servi volontari o schiavi contenti?*, p. 394.

⁸⁴ Huxley, *Ritorno al mondo nuovo*, p. 257.

⁸⁵ Emmenegger – Gallino – Gorgone, *Tra emancipazione e autoritarismo*, p. 345.

vamente si apre e si chiude con la medesima parola, il grido degli uccelli dell'isola di Pala, «Attenzione»⁸⁶, è viva in Huxley la sollecitazione a vigilare sulla libertà e urgente il timore che, lungi dal vigilare, gli uomini siano piuttosto inclini a trascurare⁸⁷. Non a caso, come nota Jerome Meckier⁸⁸, non c'è ribellione in *Brave New World*, al contrario di quanto accade, seppur in forme sterili, in *Noi* di Zamjatin o in *1984* di Orwell. E non c'è resistenza, perché, come ha mostrato Donald Watt⁸⁹, Huxley revisionò il manoscritto trasformando in senso anti-eroico i suoi personaggi principali, decidendo di non rappresentarli come ribelli inetti, ma semmai come spettatori indifferenti.

Attenzione, attenzione, gridano gli uccelli dell'isola di Pala.

⁸⁶ A. Huxley, *L'isola*, Milano, Mondadori, 2017, pp. 3 e 334. Molto convincente la tesi di Angelo Arciero sulla «precarietà dell'utopia»: cfr. *infra*, pp. 35-52.

⁸⁷ Per una lettura a tutto tondo di Huxley politico, il rimando, da ultimo, va a A. Maurini, *Aldous Huxley. The Political Thought of a Man of Letters*, Lanham-Boulder-New York-London, Lexington Books, 2017.

⁸⁸ Meckier, *Aldous Huxley's Americanization of the Brave New World Typescript*, p. 447.

⁸⁹ D. Watt, *The Manuscript Revision of Brave New World*, in *Critical Essays on Aldous Huxley*, edited by J. Meckier, New York, J.K. Hall & Co., 1996, pp. 73-87.

PIETRO ADAMO

ALDOUS HUXLEY E LA POLITICA DELL'ESTASI

1. LSD per le masse?

Ehi, Allen, che succede? Gli occhi di Allen avevano uno scintillio sacrale ed egli agitò il dito. Sono il messia. Sono venuto a predicare l'amore al mondo. Cammineremo per le strade e insegneremo alla gente a non odiare. (...) Andremo giù per le strade a parlare alla gente di pace e amore. (...) E poi cominceremo a pianificare la rivoluzione psichedelica. Allen voleva che tutti provassero i funghi. Chi si arroga il diritto di negarli a tutti gli altri? E dovrebbe esserci libertà per ogni tipo di rituale (...). I dottori dovrebbero poterli avere e dovrebbero esserci *curanderos*, e occorrerebbe sviluppare ogni genere di nuovi e buoni rituali sacri (...). Ma anche con tutti questi gruppi e organizzazioni e nuovi rituali, dovrebbe ancora esserci spazio per l'individuo singolo, solitario, privo di vincoli e fuori dai gruppi, di prendere i funghi e andarsene a mettere in atto i suoi propri rituali (...)¹.

Quando Timothy Leary raccoglie i suoi ricordi dell'incontro alla psilocibina con il poeta Allen Ginsberg e il suo compagno Peter Orlovski del dicembre 1960 è spinto dal contesto (scrive tra metà e fine 1967) a valorizzarne il senso specificamente politico, ovvero a sostenere che in quel frangente il gruppo di persone radunato a casa Leary avesse steso un vero e proprio progetto rivoluzionario rivolto contro il complesso militar-industriale, contro le «grandi e potenti forze già pronte a schiacciare tutto ciò che è meraviglioso, sacro e libero». Fuor di metafora, contro «i grandi uomini d'affari fascisti e quelli che vogliono cominciare una guerra contro la Russia e schiacciare Castro»; contro «tutti i piccoli uomini sadici che si radunano in gruppi come l'American Legion e i concili della supremazia bianca»; contro «la polizia pronta a investigare, arrestare, accusare, prevaricare e imprigionare la gente perché vuol vivere una vita tranquilla di libertà e poesia»; contro

¹ T. Leary, *High Priest* (1968), Berkeley, Ronin Publishing, 1995, pp. 120, 125.

«tutti quelli che hanno in piedi il loro piccolo impero autocratico che sarebbe davvero minacciato se la gente cominciasse a vedere con onestà psichedelica [*mushroom honesty*]»². Al di là delle attualizzazioni imbevute dello *zeitgeist* del momento, con l'intensificarsi della lotta contro la guerra del Vietnam, la radicalizzazione in senso marxista e terzomondista della protesta studentesca e la comparsa delle Pantere nere, pare che nel dicembre 1960 a casa Leary si abbia davvero la sensazione che la proposta del poeta beat abbia uno slancio rivoluzionario:

Appena dopo la partenza di Ginsberg, facemmo predizioni statistiche sulla crescita del movimento psichedelico. Disegnammo un grafico delle percentuali cumulative e lo appendemmo al muro. La curva che rapidamente si impennava descriveva la nostra scommessa sul futuro. Nel 1961, stimammo che 25000 americani si erano sintonizzati con gli psichedelici forti, LSD, mescalina e peyote. (...) A questo ritmo di crescita cellulare, ci aspettavamo quindi che nel 1967 un milione di americani facesse uso di LSD. Calcolammo quindi che il numero critico per allucinare lo spirito della società americana era di quattro milioni e che l'avremmo raggiunto nel 1969³.

Blowing the Mind of the American Society: non precisamente un progetto politico ortodosso, per lo meno per gli standard del 1960 (ma forse non per quelli del 1967...). Leary sembra infatti convinto che tale progetto abbia uno sfondo preciso: Ginsberg in azione è descritto come *Zen Master Politician* e come *social-worker politician*, mentre lo scontro in cui impegnarsi è definito un entusiasmante *political struggle*; il suo libro del 1968 che raccoglie i suoi scritti più importanti degli anni precedenti, pubblicato un paio di mesi dopo *High Priest*, si intitola *The Politics of Ecstasy*. Il fatto è che l'ex docente di psicologia ha in mente una politica fondata su una strategia complessiva di fuoriuscita (impolitica) dal politico stesso, in chiave individuale ma anche collettiva, volta alla costruzione di controsocietà che si contrappongano al complesso militar-industriale sia in chiave di prefigurazione esemplare (ossia come modello di un diverso modo di costruire la comunità) sia come alternativa esistenziale (ovvero come comunità in cui vivere *ora* una pratica sociale dove esperire pienamente la libertà e la liberazione dalle catene fisiche e psicologiche create dal mondo tardocapitalista). Leary e i suoi alleati del momento – in particolare la frangia controculturale della Nuova Sinistra – pensano la rivoluzione da un lato come processo di secessione e separazione per piccoli gruppi e dall'altro come costruzione

² *Ibidem*, pp. 125-126.

³ *Ibidem*, p. 132. Nella sua successiva autobiografia, scritta quindici anni dopo, Leary conferma che «fu allora che cominciammo a tramare la rivoluzione neurologica, muovendoci oltre il distacco scientifico verso l'attivismo sociale» (T. Leary, *Flashbacks. An Autobiography*, Los Angeles, J. P. Tarcher, 1983, p. 50).

di comuni, spazi liberati, libere associazioni, modalità inedite di stare insieme. Si tratta di uno stile di pensiero che tra 1965 e 1967 coinvolge anche gli SDS (Students for a Democratic Society, la maggiore associazione politica giovanile del periodo), dove si discute a fondo delle «strutture parallele», ovvero di quelle (contro-)istituzioni cui gli stessi contestatori stanno dando vita sulla base dei principi fondati sulla *participatory democracy*, nel tentativo da un lato di evitare esercizio di potere e formazione di gerarchie e dall'altro di incoraggiare una partecipazione libertaria (associazioni, partiti, gruppi formali e informali che attraversano in modo nuovo il tessuto sociale). Il nodo del problema, intorno a cui si sviluppa il dibattito nella Nuova Sinistra, è se tali istituzioni debbano intendersi come riflesso dell'*establishment* e strumento critico nei suoi confronti (in chiave diciamo così riformistica) o come vere e proprie basi della società libera da costruire⁴. In questo contesto Leary ritiene che il processo di distacco dalla società tradizionale costruita dal capitalismo possa essere portato a termine *in primo luogo* grazie all'esperienza psichedelica: *Turn on, Tune in, Drop out*, propone ai suoi seguaci. Primo, riscoprire se stessi, il proprio corpo, la propria spiritualità, prendendo piena coscienza della propria posizione nel mondo e della natura di quest'ultimo. Due, sintonizzarsi con tale vita dal nuovo punto di vista guadagnato con l'esperienza psichedelica. Tre, *dropping out*, ritirarsi da tutto ciò che è «falso, innaturale, automatico»: scuola, lavoro, politica, il «gioco sociale dello spettacolo», e tutto ciò «senza ribellioni, grazie»⁵.

Non quindi scontro diretto con il sistema, ma piuttosto ritiro da esso e dai suoi valori costitutivi, entro una logica che man mano dovrebbe farsi di massa. È da questa prospettiva che il Leary del 1967 rivisita il fatidico incontro con Ginsberg e Orlovski del dicembre 1960. Ed è sempre entro questa rivisitazione che propone una penetrante lettura delle diverse ipotesi di cambiamento sociale e politico rappresentate dalle diverse anime del movimento psichedelico tra fine Cinquanta e inizi Sessanta. Alla radice, un *basic disagreement* tra due posizioni⁶. Da un lato, «quelli che dicevano lavora dentro il sistema. La società ha assegnato alla professione medica l'amministrazione delle droghe. Chiunque non medico dia o prenda droghe è un drogato. Gioca a palla con il sistema. La medicina sarà l'avanguardia del movimento psichedelico. Occorre quindi catturare la professione medica». A capo della cordata, gli psichiatri sperimentatori di LSD Sidney Cohen e Keith Ditman, gli ingegneri Morris Stolaroff e Willis Harman, fautori del lavoro sugli psi-

⁴ Sia concesso il rimando a P. Adamo, *L'anarchismo americano nel Novecento. Da Emma Goldman ai Black Bloc*, Milano, FrancoAngeli, 2016, pp. 170-194.

⁵ T. Leary, *Start Your Own Religion*, in Id., *The Politics of Ecstasy* (1968), Berkeley, Ronin Publishing, 1990, pp. 225-226.

⁶ Leary, *High Priest*, p. 112.

cotropici in laboratorio, il capitano di marina Al Hubbard, strana figura di avventuriero, contrabbandiere e spia, che sin dalla sua prima esperienza con l'LSD nel 1951 si impegna in un'opera di proselitismo lisergico di grande efficacia (sarà poi uno dei compagni di Aldous Huxley nel suo secondo trip alla mescalina). Contro questi si schierano secondo Leary i *religious philosophers* guidati appunto da Huxley: lo storico delle religioni Huston Smith, l'orientalista Alan Watts, i poeti Gerald Heard (intimo di Huxley) e ovviamente Allen Ginsberg, infine Leary stesso⁷. La rottura tra i due gruppi si palesa sin dagli inizi degli anni Sessanta, diventando esplicita nel maggio del 1966, quando, di fronte a una commissione senatoriale che investiga sull'LSD, Leary definisce la sostanza *remarkably safe* citando un articolo di Cohen del 1960; tuttavia Cohen, intervenendo dopo Leary, lo contraddice, sostenendo che c'è sicurezza solo in ambiente medico e controllato⁸. Tuttavia, anche nel secondo gruppo – i cui membri sono molto più numerosi della scarna lista fornita in *High Priest* – vi è un altro *basic disagreement*, qui non particolarmente sottolineato. Da un lato vi è il progetto del dicembre 1960 formulato da un Ginsberg nudo e in stato di ebbrezza: psichedelia per le masse, in sostanza, a cui Leary e i suoi dedicheranno quasi tutte le loro energie nei due lustri successivi. Dall'altro vi è un secondo progetto, elaborato nel corso dei due mesi precedenti, culminato in un trip di gruppo 'controllato' a Harvard il 6 novembre 1960, cui partecipano Huxley e il suo sodale Humphry Osmond, un altro degli psichiatri leader nell'uso degli psichedelici (inventore, peraltro, del termine stesso). I due sono presenti in quelle settimane in cui il progetto di Leary prende forma, contribuendo a indirizzarlo contro «la pomposità degli psichiatri»:

Parlammo di come studiare e usare le droghe che espandono la coscienza e ci trovammo amabilmente d'accordo su cosa fare e cosa non fare. Avremmo evitato l'approccio comportamentalista alla coscienza altrui o l'etichettare e il depersonalizzare il soggetto. Non avremmo imposto il nostro gergo o i nostri giochi sperimentali agli altri (...). Aldous Huxley diede consigli e suggerimenti, oltre a scherzare e raccontare storie. Noi ascoltavamo e il nostro progetto di ricerca prendeva forma di conseguenza. Huxley si propose per presenziare ai nostri incontri di progettazione e si dichiarò pronto a prendere i funghi con noi quando la ricerca si fosse sviluppata. Da questi incontri venne fuori un piano per un progetto pilota naturalistico, in cui i soggetti sarebbero stati trattati come astronauti, attentamente preparati, informati di tutti i fatti a nostra

⁷ *Ibidem*.

⁸ S. T. Novak, *LSD before Leary: Sidney Cohen's Critique of 1950s Psychedelic Drug Research*, «Isis», LXXXVIII (1997), 1, p. 87. Dopo gli eventi del 1966, con la proibizione da parte di molti stati dell'uso di LSD, in molti nella professione medica (in particolare psichiatri) rovesciano su Leary e i suoi sodali un mare di accuse, ritenendoli responsabili della cessazione delle ricerche sugli allucinogeni.

conoscenza. Dopo di che, ci aspettavamo che guidassero le loro navi, che facessero le loro osservazioni e che facessero rapporto al controllo di terra. (...) Nel corso di quelle settimane di ottobre e novembre Aldous Huxley veniva da noi, ascoltava, poi chiudeva gli occhi, si distaccava dalla scena e andava nella sua trance di meditazione molto controllata (...)»⁹.

Anche questo progetto è letto in chiave politica (ovvero, nell'accezione impolitica e culturalmente secessionista che usa Leary): Huxley «era acutamente consapevole delle implicazioni politiche e della prevedibile opposizione dei Murugani, il nome che diede alla gente che usa il potere nel suo romanzo *The Island*»¹⁰ (particolarmente apprezzato dal professore di Harvard). Ciò nonostante, quest'ultimo si orienta con decisione sul progetto populista-rivoluzionario di Ginsberg piuttosto che su quello elitario-gradualista di Huxley¹¹. Negli anni successivi quest'ultimo tenterà quasi disperatamente di tenere Leary all'interno del suo schema. Gli segnalerà i progressi degli psichiatri (in particolare del comune amico Oscar Janiger) e le opere di artisti «psichedelici» (per esempio Max Ernst), nonché i *visionary results* offerti dalle tecniche di deprivazione sensoria con psicotropici sviluppate dal neurofisiologo John C. Lilly (che ha deciso della sua carriera dopo aver letto *Brave New World*). Condividerà i suoi furori (contro gli 'scienziati') e i suoi entusiasmi (per il centro di ricerca). Soprattutto, gli spiegherà ripetutamente che l'esperienza psichedelica va situata in un preciso contesto culturale, che implica controllo, prudenza e preparazione: «Bisogna fare uso», gli scriverà nel luglio del 1963, «di tutte le risorse possibili: dei migliori metodi di insegnamento formali e anche di LSD, di ipnosi (da usare, peraltro, per aiutare le persone a rientrare nella condizione dell'LSD senza fare ricorso alla chimica), della distorsione temporale, dell'autocondizionamento»¹². Huxley è convinto, e in questo ha in particolare l'appoggio di Heard, che «la mescalina (...) e gli aspetti più strani della mente sono cose di cui bisogna scrivere per un pubblico limitato, e non discuterli in televisione in presenza di un vasto pubblico di battisti, metodisti» e affini, evidentemente pronti a interpretare la questione da un punto di vista non vantaggioso per gli sperimentatori. Nel febbraio del 1961, quando un giovane «iperentusiasta» gli proporrà

⁹ Leary, *High Priest*, pp. 65-67.

¹⁰ *Ibidem*, p. 66.

¹¹ Anche Sidney Cohen distingue tre momenti, o fasi, nel dispiegarsi dell'esperienza liser-gica: un primo momento «scientifico», un secondo «religioso» (che ascrive alla coppia Huxley-Heard) e un terzo fondato su «una rivolta culturale dai tratti più bassi possibili», di cui è ovviamente responsabile Leary (J. Stevens, *Storming Heaven. LSD and the American Dream*, New York, Harper & Row, 1988, p. 288).

¹² A. Huxley a T. Leary, 20 luglio 1963, in A. Huxley, *The Letters of Aldous Huxley*, edited by G. Smith, London, Chatto & Windus, 1969, p. 955.

un libro che intende «drammatizzare» l'LSD, commenterà che, «dato il presente clima della pubblica opinione, la drammatizzazione è l'ultima cosa di cui abbiamo bisogno»¹³. Alla fine pare sia sbottato: «Sono molto affezionato a Tim, ma perché deve essere così stupido?»¹⁴. Una decina di anni dopo Osmond, restato fedele al programma huxleyano, ricorderà che lui e Aldous sbagliarono clamorosamente nel giudicare il carattere di Leary: lo ritennero un serio scienziato capace di portare avanti con prudenza il progetto pilota entro l'ambiente di Harvard («proprio nel dipartimento fondato da William James», si era entusiasmato Aldous). Osmond stesso pensò inizialmente che Leary fosse sin troppo «compassato» per l'impresa. Al contrario, il professore era «un visionario la cui immaginazione richiedeva uno stimolo costante», cui non importava «quanti cadessero per strada, visto che l'obiettivo era creare il massimo beneficio possibile per più persone possibile»: alla fine, per lui ciò che contava era «l'esperienza stessa», non il suo significato. Da qui il suo modo indiscriminato di promozione degli psichedelici e il suo trasformarsi in un «pifferaio magico della cultura della droga»¹⁵. Il progetto che Leary ma anche Osmond attribuiscono principalmente a Huxley sembra quindi prender forma nella seconda metà degli anni Cinquanta, all'intersezione tra i maggiori vettori intellettuali del suo percorso (anarchismo, pacifismo, spiritualismo e teosofia), le sue esperienze psichedeliche e il clima culturale creato intorno ai circoli filoallucinogeni.

2. Huxley e i circoli filoallucinogeni.

Un clima che si sviluppa e si articola nel corso del decennio a partire dalle apparentemente improbabili iniziative, ormai storicamente comprovate, della Central Intelligence Agency. A fine anni Quaranta l'agenzia, ma anche altri servizi dipendenti da esercito e marina, alla ricerca di un qualche affidabile «siero della verità» prende a sperimentare con mescalina, funghi, alcaloidi, morfina, efedrina, barbiturici ed etere, e infine cocaina ed eroina, usando come cavie pazienti psichiatriche, detenuti per crimini comuni, malati terminali, prigionieri stranieri e persino devianti sessuali. Dal 1951 la CIA si concentra su LSD e mescalina, distribuendo pasticche della dietilamide dell'acido lisergico a medici e

¹³ A. Huxley a H. Osmond, 17 luglio 1956, 26 febbraio 1961, *ibidem*, pp. 801, 905.

¹⁴ Citato in J. Deery, *Aldous Huxley and the Mysticism of Science*, Houndsmill-London, Palgrave Macmillan, 1996, p. 107.

¹⁵ H. Osmond – J. A. Osmundsen – J. Age, *Understanding Understanding*, New York–Evanston–San Francisco–London, Harper & Row, 1974, pp. 94-95, 97. Uno dei migliori biografi di Leary pensa che l'episodio con Ginsberg fosse per il professore di Harvard «incredibilmente seducente» (R. Greenfield, *Timothy Leary. A Biography*, Orlando, Harcourt, 2006, p. 130).

psichiatri e facendole girare per laboratori, ospedali, università e istituti di ricerca¹⁶. Gli scienziati coinvolti sono attenti soprattutto alle possibilità terapeutiche di tali sostanze nella cura e nella terapia delle diverse forme di nevrosi e psicosi. Nei dintorni delle università e di vari istituti di ricerca sorgono così laboratori in cui vengono arruolati volontari di ogni genere. Tuttavia, dato il particolare tenore degli esperimenti e il loro peculiare rapporto con la 'mente', sono spesso presenti artisti, poeti e pensatori vari, ritenuti particolarmente ricettivi. Non ci vuol molto perché nella seconda metà degli anni Cinquanta, sotto la spinta di predicatori entusiasti del nuovo verbo lisergico, si formino veri e propri circoli di medici, artisti, letterati e *intelligenza* varia, che non solo approfittano delle potenzialità di LSD e mescalina a scopi ludici e di autoscoperta personale, ma *riflettono* intorno al fenomeno, ne studiano i contorni, ne sottolineano le assonanze con le filosofie dell'antichità o con le tradizioni orientali, ne colgono le potenzialità terapeutiche. È qui che prende corpo una specie di festival d'élite che coinvolge gruppi ristretti di intellettuali e artisti e che costituisce la vera base politico-culturale della diffusione degli allucinogeni tra i giovani della controcultura nel decennio successivo. «Erano scienziati, non poeti», ricorda una delle protagoniste del momento, la scrittrice Anaïs Nin,

per un po', l'argomento parve confinato a gente erudita, seria, attenta. Era come il piccolo gruppo che circondava André Breton. Le nostre feste erano significative e molto particolari. Condividevamo le nostre esperienze esoteriche. Queste esperienze avrebbero dovuto restare esoteriche. Tutte le credenze antiche, le religioni, le filosofie all'inizio furono esoteriche. Non era certo un'espressione di superiorità; significava che per entrare in certi regni della conoscenza e dell'esperienza c'era bisogno di iniziazione. Ma questo è un concetto antidemocratico. Lentamente, vidi infiltrarsi i mass-media. Chiunque poteva procurarsi l'LSD. Divenne una mania, un gioco¹⁷.

I più noti scienziati coinvolti sono lo psichiatra californiano Oscar Janiger, che si concentra su artisti e intellettuali (il *guru* di Nin), l'immunologo newyorchese Harold Abramson (principale spia dei colleghi per conto della CIA), gli psichiatri Sidney Cohen e Arthur Chandler, l'oncologo Mortimer Hartman, lo psichiatra inglese Humphry Osmond, che lavora in Canada, a Weyburn (a poco più di cinquanta chilometri dal confine con gli Stati Uniti), principale sodale di Huxley, il Veterans

¹⁶ La vicenda della diffusione dell'LSD tra anni Cinquanta e Sessanta è stata ricostruita da M. A. Lee – B. Shlain, *Acid Dreams. The Complete History of LSD: The CIA, the Sixties and Beyond* (1985), New York, Grove Weidenfeld, 1992; da Stevens, *Storming Heaven*; da E. Dyck, *Psychedelic Psychiatry. LSD from Clinic to Campus*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 2008.

¹⁷ A. Nin, *Diario*, 6 voll., Milano, Bompiani, 1977-81, vol. VI, p. 412.

Administration di Palo Alto, il cui gruppo di lavoro si raduna intorno all'etnologo (con ambizioni di psichiatra) Gregory Bateson¹⁸, la Spring Grove Clinic di Catonsville nel Maryland, dove lavorano Charles Savage e Albert Kurland; in seguito si fanno notare Sanford Unger, il già citato John C. Lilly, il ceco Stanislav Grof, l'inglese Ronald Sandison, cui si aggiungono presto anche docenti universitari (Keith Ditman alla UCLA, Timothy Leary a Harvard). Anche nella pratica privata alcuni adottano con entusiasmo tecniche e sostanze: per esempio lo psicologo Leo Zeff di Oakland, più tardi tra i primi apostoli dell'ecstasy, che a partire dal 1961 si inventa metodi e dosaggi da usare con la sua clientela appositamente selezionata¹⁹.

I circoli filoallucinogeni che si formano intorno agli studi di questi scienziati hanno punti di riferimento eclettici: i teosofi; gli intellettuali orientaleggianti che guardano al taoismo o al buddhismo; gli scienziati che traggono dal paradigma posteinsteiniano la lezione di una ricerca più aperta alle suggestioni metafisiche (Wolfgang Pauli o Werner Heisenberg); il Carl Gustav Jung attento al paranormale, al mito e ai mandala; la letteratura visionaria di un Blake o un Coleridge. Il loro principale portavoce è però proprio Huxley, che assume il ruolo a metà anni Cinquanta con un'intensa attività internazionale e con la pubblicazione di *The Doors of Perception* nel 1954 e di *Heaven and Hell* nel 1956. Lo scrittore proviene da una famiglia di enorme prestigio intellettuale e ha raggiunto la fama nel mondo letterario nel corso degli anni Venti con una serie di romanzi improntati da una violenta satira di costume (cominciata con *Chrome Yellow* e conclusa con il mastodontico *Point counter Point*), che mette alla berlina i ceti privilegiati britannici. Il successo internazionale arriva nel 1934, quando nel celeberrimo *Brave New World* rivela la misura dei suoi sospetti nei confronti della scienza e della tecnica al cuore della tradizione occidentale. Il romanzo è una violenta anti-utopia, con una civiltà costruita in provetta e un'umanità divisa in caste, sulla base di un uso spregiudicato delle scienze biologiche e della psicologia comportamentale, il tutto orientato all'obiettivo della produzione di massa. Il *New World* ha di fatto abolito, insieme alla famiglia, l'individualismo, l'arte e la creatività. Huxley drammatizza il romanzo precipitando il suo eroe, un 'indiano' americano, ovvero un inglese allevato tra gli Zuni, nel mondo avanzato di questa tecnologia cieca e totalitaria. Non a caso, tale società riesce a sopravvivere grazie al *soma*, un potentissimo sedativo ad ampio raggio.

¹⁸ Bateson «fa psichiatria dal punto di vista di un antropologo», scrive Huxley a Osmond nell'aprile del 1957, Huxley, *Letters*, p. 824.

¹⁹ M. J. Stolaroff, *The Secret Chief Revealed. Conversations with Leo Zeff, Pioneer in the Underground Psychedelic Movement*, Sarasota, Multidisciplinary Association for Psychedelic Studies, 2004 (I ed. 1997), *passim*.

Dopo il grande successo del libro Huxley si trasferisce a Los Angeles, con la moglie e l'amico Gerald Heard, dove tenta di lavorare per Hollywood. In questo periodo comincia a occuparsi con maggiore impegno, abbastanza logicamente dopo la sferzante critica della scienza occidentale e dei suoi scopi esposta nel *Mondo nuovo*, delle tradizioni orientali. In verità questa sterzata, per quanto all'epoca possa esser suonata sconvolgente per coloro che hanno imparato ad apprezzare il quasi feroce razionalismo della sua satira antibritannica, non giunge improvvisa: nel 1959 lo storico delle religioni Mircea Eliade chiede a Julian Huxley, fratello di Aldous, «quando e in seguito a quale “incontro”» suo fratello fosse divenuto «mistico», e questi gli replicherà divertito: «Lo è sempre stato»²⁰. La sua grande amica argentina Victoria Ocampo, invece, sembra identificare un momento più preciso in questa svolta: scrivendo a un altro comune amico, il filosofo francese Roger Caillois, gli segnala nel maggio del 1941 che Huxley, «a forza di non ingoiare altro che scienza masticata con la sua intelligenza», ha sentito su di sé «la maledizione del Signore» e «si è aggrappato alla fede come ha potuto»²¹. D'altro canto, sin dall'inizio degli anni Trenta Huxley sembra sposare le ragioni di quel vitalismo filosofico che, nato dall'immaginazione di Henri Bergson, ha caratterizzato le tendenze dell'occultismo europeo che guardano alle tradizioni ermetiche e neoplatoniche, alle correnti teosofiche e mistiche, a madame Blavatski, Dmitrij Merezkovskij, Rudolf Steiner e P. D. Ouspenskij. La riflessione di Bergson nasce intorno alle categorie di tempo e durata e si articola come una critica del paradigma scientifico classico, troppo limitato nella sua pretesa di cogliere lo spazio e il movimento nelle loro forme materiali e stabili. A questa limitazione il filosofo francese oppone «una nuova metafisica che (...) prenda in considerazione durate immanenti e costantemente variabili», ha scritto un suo ammiratore che non può esser certo sospettato di simpatie occultistiche²². Questa nuova metafisica si esplica nell'idea di *elan vital*, di slancio vitale, di un'«evoluzione creatrice» (come recita il titolo del libro forse più famoso del francese) che considera tempo, spazio e umanità come un complesso creativo le cui potenzialità vanno ben oltre il limitato paradigma della scienza classica. Un complesso che attinge forza e ispirazione da fonti che questo paradigma non sembra riuscire a comprendere appieno: la mente dell'uomo, la sua capacità di cogliere nessi e rapporti non evidenti alle scienze fisiche e matematiche (per lo meno quelle classiche), la facoltà umana di giungere a stati di coscienza e livelli di conoscenza che possono schiudere

²⁰ M. Eliade, *Giornale*, Torino, Boringhieri, 1976, p. 231.

²¹ Victoria Ocampo a Roger Caillois, [17 maggio] 1941, in R. Caillois – V. Ocampo, *Corrispondenza 1939-1978*, Palermo, Sellerio, 2003, p. 199.

²² G. Deleuze, *Un ritorno a Bergson* (1988), ora in Id., *Il bergsonismo e altri saggi*, a cura di P. A. Rovatti, Torino, Einaudi, 2001, p. 161.

mondi e dimensioni inediti. Per i seguaci ‘mistici’ di Bergson (e dei suoi volgarizzatori)²³ il cervello umano funziona come un filtro: il suo compito è di ricondurre i dati sensibili forniti dall’esperienza entro un paradigma conoscitivo accettabile e controllabile, escludendo tutto ciò che moltiplica, complica e confonde. Da qui l’attenzione per quegli stati di coscienza – estatici, mistici, allucinatori – che sembrano spalancare una porta cerebrale verso altre dimensioni del mondo e della realtà stessa: non a caso, nella seconda lettera scritta a Humphry Osmond il 10 aprile del 1953, lo scrittore giudica probabile «che l’ipotesi di lavoro più soddisfacente sulla mente umana segua, in certa misura, il modello bergsoniano, in cui il cervello umano, con il suo associato sé normale, funziona come un meccanismo utilitaristico nel limitare l’enorme mondo possibile della coscienza, e farvi selezione»²⁴.

Huxley entra così nel variegato mondo dell’occultismo e della teosofia attratto soprattutto dall’idea di poter giungere a esiti conoscitivi la cui possibilità è negata dai modelli scientifici dominanti in Occidente. Resta affascinato dallo spiritualismo di Jiddu Khrisnamurti, al punto da scrivere, nel 1954, una impegnativa prefazione a un libro del teosofista indiano²⁵. Frequentatore di Aleister Crowley, si racconta – ma si tratta di una sorta di leggenda urbana – che sia stato il satanista inglese a iniziarlo all’uso della mesalina e che proprio in questa esperienza vada cercato il motivo del suo successivo interesse per le correnti teosofiche e le filosofie orientali (anche se nelle *The Doors of Perception*, raccontando del suo primo trip alla mesalina, Huxley sembra negare l’evento)²⁶. L’interesse marcato dello scrittore per le droghe nasce invece dal suo incontro con Louis Lewin, scopritore della mesalina e autore di uno dei primi manuali sulle droghe, il celebre *Phantastica* (1927), tradotto in inglese nel 1931. Nel recensire il libro Huxley nota da un lato che l’interessante «storia del *drug taking*» dell’umanità affonda le sue radici in un’esigenza universale («ovunque e in ogni tempo»), relativa alla necessità di evadere dalla realtà «fuori dallo spazio, fuori dal tempo, nell’eternità del sonno o dell’estasi, nel paradiso o nel limbo della fantasia visionaria»; e dall’altro collega tale esigenza alle «religioni primitive» e alla loro ricerca dell’estasi. Il suo atteggiamento verso le droghe è però di condanna: alcool, morfina, cocaina, e via dicendo, sono «dannose e traditrici». Occorrerebbe, per recuperare l’atteggiamento degli antichi, «un sostituto sano ed efficace» a questi «veleni necessari»: «L’uo-

²³ Vd. J. R. Webb, *Il sistema occulto. La fuga della ragione nella politica e nella società del XX secolo* (1976), Milano, SugarCo, 1989. Non a caso, Webb comincia la sua trattazione dell’occultismo novecentesco da Bergson.

²⁴ A. Huxley a H. Osmond, 10 aprile 1953, in Huxley, *Letters*, p. 668.

²⁵ A. Huxley, *Prefazione*, in J. Khrisnamurti, *La prima ed ultima libertà*, Roma, Ubaldini, 1969, pp. 7-14.

²⁶ Webb, *Il sistema occulto*, p. 303. Sull’argomento vd. M. Pasi, *Aleister Crowley e la tentazione della politica*, Milano, FrancoAngeli, 1999, p. 45 nota 70.

mo che inventerà una sostanza del genere sarò considerato tra i più grandi benefattori di un'umanità sofferente»²⁷. Di fatto, è questo atteggiamento negativo che ispira il *soma* del *Brave New World*.

Negli Stati Uniti Huxley frequenta con continuità gli ambienti teosofici e occultistici, in particolare, assieme a Heard, i templi veda di Swami Prabhavananda. Vi porta l'altro amico inglese Christopher Isherwood, che nel 1944 traduce in inglese, assieme allo stesso Swami, la *Bhagavad-Gita*, con introduzione di Huxley, e nel 1945 cura il poderoso volume *Vedanta for the Western World*, in cui Aldous e Gerard sono a dir poco protagonisti (nell'ottantina di interventi nel libro 16 sono del primo e 12 del secondo, a fronte dei 14 di Prabhavananda)²⁸. Nel 1951 è tra gli organizzatori dell'intenso dibattito tra il vedanta e l'orientalista Alan Watts. Nel gennaio del 1947 incontra, in compagnia di Caillois, la scrittrice cilena premio Nobel Gabriela Mistral, protagonista di un itinerario cultural-religioso avvicicabile a quello dello scrittore inglese (con passaggi da buddhismo, misticismo e bergsonismo) e che per questo ha espresso interesse nell'incontrarlo. Secondo Caillois «il contrasto tra i due valeva la pena: Huxley imbarazzato che Gabriela lo trattasse come un mistico più avanzato di lei mentre dei due la mistica era evidentemente lei»²⁹. Nel 1941 pubblica *Grey Eminence*, una biografia romanzata di François Leclerc du Tremblay, meglio noto come Père Joseph, il famigerato consigliere del cardinale Richelieu. Ciò che lo affascina nella figura è il contrasto tra la sua vocazione alla santità e alla veggenza, testimoniata dalla sua frequentazione del circolo parigino di Barbe Acarie, Benedetto di Canfield e Pierre de Bérulle, e la politica praticata, sia pure in nome di Dio. Già qui Huxley, prendendo atto del fallimento necessario del Père Joseph, richiama il valore conoscitivo ed esistenziale della «filosofia mistica» e del «santo teocentrico»³⁰. E tra la fine del 1944 e l'inizio del 1945 compila un'antologia di scritti mistici e spiritualisti: un libro «il cui più grande merito», scrive nel gennaio 1945 all'amico/amica Floyd Starkey/Flora Strousse, «è che per il 40% non è mio ma di parecchi santi,

²⁷ A. Huxley, *A Treatise on Drugs*, «The Chicago Herald and Examiner», 10 October 1931, ora in *Moksha. Aldous Huxley's Classical Writings on Psychedelics and the Visionary Experience (1931-1963)*, edited by M. Horowitz – C. Palmer, Richmond, Park Street Press, 1999, pp. 4-5.

²⁸ *Vedanta for the Western World*, edited by C. Isherwood, London, Allen & Unwin, 1948.

²⁹ A. Watts, *Autobiografia* (1972), 2 voll., Milano, La salamandra, 1980, vol. II, pp. 47-49; R. Caillois a V. Ocampo, 28 gennaio 1948, in Caillois – Ocampo, *Corrispondenza*, p. 373. Mistral aveva manifestato alla comune amica Ocampo l'interesse a conoscere Huxley fin dal 1944, quando aveva saputo che «era in crisi religiosa o si era unito a qualche strana setta» (G. Mistral a V. Ocampo, aprile 1944, in G. Mistral – V. Ocampo, *This America of Ours. The Letters of Gabriela Mistral and Victoria Ocampo*, edited by E. Horan – D. Meyer, Austin, University of Texas Press, 2003, p. 150).

³⁰ In particolare nel penultimo capitolo, intitolato *Politica e religione* (A. Huxley, *L'eminenza grigia*, Milano, Mondadori, 1966, pp. 300-334).

molti dei quali erano anche uomini di genio»³¹. Nel testo compaiono fianco a fianco i classici delle filosofie indiane ed estremorientali (Veda, brahmanesimo, induismo, buddhismo, zen, confucianesimo, tao) e quelli del misticismo occidentale, da Filone di Alessandria a Plotino, da Boezio ad Agostino, da neoplatonici dell'età moderna come Cusano e l'inglese John Smith a santi cattolici come Giovanni della Croce, Teresa d'Avila e Francesco di Sales, fino alla tradizione spiritualista nordica, a Meister Eckart e *L'imitazione di Cristo*, alla *Theologia Deutsch* e Hans Denck, al quacchero George Fox e al tedesco Jakob Böhme (qui rappresentato soprattutto dal suo ammiratore inglese William Law). *The Perennial Philosophy* si pone a un crocevia frequentato. L'idea che tutte le religioni possiedano uno sfondo spirituale comune, una «unità trascendentale» (come recita il titolo di un celebre testo del guenoniano Frithjof Schuon), dato dalla comunione mistica tra divinità e uomini, evidente nei culti dei popoli primitivi ma presente (in modi differenti) anche nelle grandi tradizioni religiose, è stata avanzata e potenziata da teosofi, antroposofi e affini (per esempio Madame Blavatsky e Rudolf Steiner); le è stata data una certa dignità culturale dalla scuola tradizionalista di René Guenon e di molti che l'hanno seguito, pur non condividendone tutte le idee o l'orientamento politico ultraconservatore (per esempio, lo stesso Huston Smith); è stata sfiorata anche da psicologi o sociologi della cultura, come per esempio William James nel suo classico *Varieties of Religious Experience*³². Qualche anno prima di Huxley anche William Kingsland, fedelissimo della Blavatsky, compila una *Anthology of Mysticism and Mystical Philosophy* abbastanza simile alla *Perennial Philosophy*, anche se con una marcata preponderanza di autori occidentali. Huxley, comunque, non replica né le motivazioni principali degli esoterici né quelle dei tradizionalisti. A suo parere, il *trait d'union* tra le diverse scuole religiose orientali e occidentali sta in una precisa consapevolezza: «Che la natura umana sia tripartita, e cioè consti di uno spirito, oltre che di una mente e di un corpo; (...) che noi viviamo sulla linea di confine tra due mondi, il temporale e l'eterno, il fisico-vitale-umano e il divino; (...) che, sebbene nulla in se stesso, l'uomo è “un nulla circondato da Dio, indigente in Dio, tendente a Dio e riempito di Dio, se egli lo vuole”», conclude, citando forse non del tutto a proposito un altro dei suoi ammirati mistici francesi del Seicento, l'amico di Père Joseph il cardinale Pierre de Bérulle³³.

³¹ A. Huxley a F. Strousse, 21 gennaio 1945, in Huxley, *Letters*, p. 414. Sulla doppia identità della sua corrispondente vd. S. Bedford, *Aldous Huxley. A Biography*, 2 voll., London, Quartet Books, 1979, vol. II, pp. 55-56.

³² Vd. W. James, *The Varieties of Religious Experience*, London-New York-Toronto, Longman, Green and Co., 1928, p. 419.

³³ A. Huxley, *La filosofia perenne*, Milano, Adelphi, 1995, p. 162. Huxley cita il testo del francese nel senso di una mancanza che si fa occasione di apertura, mentre, secondo l'autorevole interpretazione di Leszek Kolakowski, il testo del cardinale va interpretato in modo meno ama-

3. *Gli allucinogeni tra mistica e politica.*

L'insistenza sull'unità e sull'imprescindibilità dell'esperienza spirituale dell'uomo va a convergere, nella seconda metà degli anni Quaranta, con le convinzioni in politica ed economia che Huxley ha maturato nel decennio precedente, in particolare nel drammatico momento della guerra civile spagnola e del successo, in Inghilterra, della Peace Pledge Union, che unisce molti intellettuali nella scelta pacifista intesa in senso forte³⁴, come alternativa sociale complessiva allo Stato moderno, in particolare alla sua versione pianificatrice, entro la quale la PPU comprende in genere sia gli stati nazi-fascisti sia l'Unione Sovietica. All'epoca Huxley compila una *Encyclopaedia of Pacifism* e scrive, ispirato anche dall'amico Heard, pure lui protagonista nella PPU, un libretto che fa il punto sulla relazione politica-pacifismo, sulla scorta delle coeve riflessioni di Bertrand Russell e Bart de Ligt (due altri noti anarco-pacifisti)³⁵. Qui lo scrittore inglese insiste sulle pecche incorreggibili dello Stato pianificatore, che è solo una manifestazione estrema del fenomeno Stato in generale, in cui la misura di accentramento delle decisioni è socialmente insostenibile per gli individui e per la libertà: «Troppo potere» da un lato, «troppa passiva e irresponsabile obbedienza» dall'altro. La sua interpretazione dello Stato socialista ricalca quella dei libertari che negli anni immediatamente precedenti (e qui Huxley sembra molto *up to date*) hanno applicato al fenomeno la categoria del totalitarismo: «Lo Stato socialista è una dittatura singola, centralizzata e totalitaria, che impugna un'autorità assoluta su tutti i suoi sudditi attraverso una gerarchia di agenti burocratici». La soluzione risente molto delle discussioni del momento relative alla guerra civile spagnola. Per Huxley l'alternativa allo Stato sta nello sviluppare forme sociali, politiche ed economiche di decentramento e autogoverno. I suoi riferimenti vanno alla tradizione antistatalista occidentale che accetta sino in fondo i principi della non-violenza: «Radicali filosofici, fourieristi, proudhoniani, mutualisti, anarchici, sindacalisti, tolstoiani». Un catalogo di correnti libertarie unite dal sospetto nei confronti della rivoluzione come irruzione nella

nistico e più pessimistico, come difetto nella natura umana non sormontabile (L. Kolakowski, *Chrétien sans Église*, Paris, Gallimard, 1989, pp. 391-394).

³⁴ L'amico Christopher Isherwood, nel luglio 1940 a pranzo con la famiglia Mann, intraprende una discussione con Klaus su guerra e pacifismo, nel corso della quale presenta quel che definisce *Aldous's argument*: «Che la civiltà muore comunque di avvelenamento del sangue nel momento in cui impugna le armi dell'avversario e scambia crimine con crimine» (C. Isherwood, *Diaries. Volume One: 1939-1960*, edited by K. Bucknell, London, Methuen, 1996, p. 102).

³⁵ Al poeta Cecil Day Lewis, in quel momento convinto marxista sostenitore dei fronti popolari, che ha criticato un suo articolo pacifista pubblicato l'anno precedente, Huxley segnala *Which Way to Peace?* di Russell, pubblicato nel 1936, e *Pour vaincre sans violence* di De Ligt, tradotto dall'olandese in francese nel 1935, come testi che «presentano la questione nel modo più completo» (A. Huxley a C. Day Lewis, 6 gennaio 1937, in Huxley, *Letters*, p. 411).

storia di forza e coartazione: sganciandosi da ogni vocazione comunista a tutto tondo, Huxley precisa infatti che la socializzazione delle forze di produzione riguarda solo le grandi fabbriche, mentre la persistenza della produzione individuale è appunto la forma migliore di garanzia per la sopravvivenza della libertà dei singoli. Inoltre, l'autore di *Brave New World* insiste sugli effetti perversi che l'uso della violenza – teorizzato dai comunisti e in particolare dal qui molto citato Karl Marx – assocerebbe a ogni cambiamento sociale. Huxley si sofferma intelligentemente sul modo in cui una società fondata sull'autogestione permetterebbe a quasi chiunque di far parte di un organo autogestito, incoraggiando così lo spirito di iniziativa e di autonomia ovunque³⁶.

Nel 1937 in Inghilterra la «Left Review» organizzò un sondaggio tra gli scrittori più importanti del momento, chiedendo loro di schierarsi pro o contro la Spagna repubblicana. Huxley ovviamente scelse i repubblicani, con un significativo *distinguo*, che conferma il suo situarsi proposto in *Ends and Means*: «Specialmente gli anarchici. Perché mi sembra che sia molto probabile che l'anarchismo porti a mutamenti sociali desiderabili piuttosto che il comunismo altamente centralizzato e dittatoriale»³⁷. Tuttavia, nel libro del 1937 Huxley precisa la sua posizione sul punto specifico dell'estinzione dello Stato in un senso che lo distacca non tanto dall'anarchismo (come lui stesso pensava), quanto piuttosto dalla sua *vulgata*:

Gli anarchici propongono che lo Stato sia abolito. E per quanto serve come lo strumento per mezzo del quale la classe dominante conserva i suoi privilegi e come il congegno che permette ai paranoici di soddisfare la loro lussuria di potere e implementare i loro pazzeschi sogni di gloria, lo Stato è ovviamente degno di distruzione. Ma nelle società complesse come la nostra lo Stato ha anche altre funzioni, più utili, da soddisfare. Per esempio, è chiaro che in società siffatte deve esserci una qualche organizzazione responsabile del coordinamento delle attività dei vari gruppi costituenti; è chiaro anche che deve esserci un corpo a cui viene delegato il potere di agire in nome della società nel suo complesso. Se il termine "Stato" è associato in modo troppo spiacevole con le idee di oppressione all'interno e guerra all'esterno, con un dominio irresponsabile e un'altrettanto irresponsabile sottomissione, allora, sia come sia, chiamiamo il necessario macchinario sociale con un altro nome³⁸.

In una lettera del 16 febbraio 1937 Huxley fornisce le coordinate politiche del suo pensiero. A Mary McEldowney scrive di essere «com-

³⁶ A. Huxley, *Ends and Means. An Inquiry into the Nature of Ideals and into the Methods Employed for their Realization* (1937), London, Chatto & Windus, 1941, pp. 59, 61, 85.

³⁷ Citato in G. Woodcock, *Dawn and the Darkest Hour. A Study of Aldous Huxley*, London, Faber and Faber, 1972, p. 210.

³⁸ Huxley, *Ends and Means*, p. 70.

pletamente d'accordo con lei che un completo mutamento nel sistema della proprietà sia necessario», aggiungendo però di non pensare «che tale schema procuri un gran bene a meno che non sia accompagnato dal decentramento, dalla riduzione del potere dello Stato, dall'autogoverno in ogni attività: in una parola, dall'anarchismo nel senso in cui usa la parola Kropotkin»³⁹. È evidente che lo scrittore inglese guarda qui non al Kropotkin 'francese' dell'«anarco-comunismo», della «presa dal mucchio» e della «propaganda del fatto», ma appunto a quello 'inglese' teorico del decentramento e dell'autonomia della comunità sul territorio, valorizzato in Inghilterra da un paio di generazioni di urbanisti, pianificatori ed ecologisti, da Ebenezer Howard a Patrick Geddes, nonché da libertari come Martin Buber e Lewis Mumford. Il riferimento a Kropotkin è peraltro tipico dell'Huxley «maturo»⁴⁰. Qualche anno dopo scrive di esser diventato «profondamente pessimista sulle grandi masse di esseri umani, ma profondamente ottimista sugli individui e i gruppi di individui che vivono al margine della società», precisando ulteriormente i contorni della dimensione libertaria ma anche impolitica che va prendendo il suo pensiero⁴¹.

Nell'edizione del 1946 del *Brave New World* spiega così che al Selvaggio avrebbe concesso in quel momento una terza alternativa tra l'utopia e il ritorno al primitivo, ovvero la *sanity*, la sanità mentale, in una comunità composta da «esuli e rifugiati dal Mondo nuovo», una comunità dall'economia «decentralista ed Henry Georgesca» e dalla politica «kropotkiniana e cooperativa». E nel pamphlet del 1950 *Science, Liberty and Peace* Huxley torna a questi temi stringendo il nodo tra di essi e le convinzioni sull'unità spirituale dell'uomo che ha maturato a confronto con le tradizioni orientali e la mistica occidentale. Lo scrittore inglese prende le mosse dalla discussione sulla possibilità di trapiantare nel primo mondo la politica della *satyagraha* gandhiana, della resistenza passiva e del pacifismo radicale. Huxley cita in particolare il parere dello scrittore indiano Krishnalal Shridarany, secondo il quale un certo stile di vita occidentale è particolarmente ricettivo nei confronti dei modelli orientali. Quale sia questo stile di vita e di pensiero viene precisato in un brano in cui si critica con ferocia la connessione tra la scienza occidentale e il mondo «della finanza, dell'industria e del governo centralizzato»:

Gli esseri umani hanno alcuni bisogni fisici e fisiologici. Esigono cibo, vestiti e abitazioni. In quanto alla loro salute morale e mentale, occorre dar loro l'opportunità di sviluppare al massimo le loro potenzialità latenti, compatibil-

³⁹ A. Huxley a M. MeEldowney, 16 febbraio 1937, in Huxley, *Letters*, p. 413.

⁴⁰ A. Maurini, *Aldous Huxley. The Political Thought of a Man of Letters*, Lanham-Boulder-New York-London, Lexington Books, 2017, p. 83.

⁴¹ A. Huxley a K. Roberts, 26 novembre 1940, in Huxley, *Letters*, p. 462.

mente con la libertà e il benessere degli altri. E oltre questi bisogni psicologici primari abbiamo il bisogno spirituale: in linguaggio teologico, il bisogno di raggiungere lo Scopo Finale, che è la conoscenza unitiva della Realtà ultima, la comprensione che Athman e Brahma sono una cosa sola, che il corpo è il tempio dello Spirito santo, che il Tao, o il Logos, sono contemporaneamente immanenti e trascendenti⁴².

Per Huxley questo atteggiamento ha un preciso correlativo politico. Citando John Middleton Murry, socialista anticomunista (suo antico compagno nella Peace Pledge Union), sulla totale incompatibilità tra socialismo e autocrazia, leggiamo così che «l'appetito per il potere» è «tra le lussurie» umane quella «più attraente e perniciosa». A fronte della tentazione costituita dal potere e soprattutto dal suo abuso, non resta che il «buon senso», il quale

richiede che la quantità di potere impugnata da qualsivoglia individuo o gruppo di individui debba essere strettamente limitata e che il principio dell'autogoverno (che è il principio della divisione del potere, del bilanciamento e del compromesso di forze indipendenti) debba essere applicato, e applicato sino al limite estremo praticabile, in ogni campo dell'attività umana. Ciò implica la destituzionalizzazione di molte procedure economiche e politiche, al presente pianificate dall'alto dai funzionari del capitalismo privato o dello stato nazionale⁴³.

Tra fine anni Quaranta e inizio Cinquanta l'attività intellettuale di Huxley sembra quindi focalizzarsi sulla ricerca di un qualche strumento che possa produrre una rottura epistemica capace di permettere agli esseri umani di costruire un ponte tra le due dimensioni principali della loro esistenza. E nella densa appendice a *The Devils of Loudun* lo scrittore torna agli argomenti relativi al rapporto droga/autoliberazione sui quali si era già soffermato in precedenza. Qui ribadisce che «le scorciatoie tossiche per l'autotrascendenza» (citati alcool, hashish, oppio e derivati, barbiturici e «altri supplementi sintetici») non possono fare altro che fornire, insieme agli altri strumenti che concedono «di trasportare l'individuo oltre i limiti del suo io isolato», ovvero la sessualità e il «delirio di massa», una strada «invariabilmente discendente verso uno stato meno che umano, più basso del personale». Huxley ammette che nella «via discendente» verso «l'autotrascendenza spirituale» possano esservi teofanie, momenti di rivelazione, in cui si può cogliere «un raggio fugace, ma apocalittico, di quell'altra diversità»; tuttavia, tali esperienze singole non sono abbastanza per indurre un processo di autotrasformazione, mentre portano quasi

⁴² A. Huxley, *Foreword*, in Id., *Brave New World* (1932), Harmondsworth, Penguin Books, 1955, p. 10; Id., *Science, Liberty and Peace*, London, Chatto & Windus, 1950, pp. 8, 22.

⁴³ Huxley, *Science, Liberty and Peace*, pp. 41-42.

sempre a «stupore, frenesia, allucinazione», «stati di terribile prostrazione» e a lungo andare a un deperimento delle facoltà intellettuali⁴⁴. In altri termini, l'*up* e il *down* dell'esperienza psicotropa e dell'ebbrezza per suo mezzo sono disutili alla visione huxleyana di un uomo finalmente consapevole della dimensione spirituale della sua esistenza.

Ma nel febbraio del 1953, quasi all'improvviso, lo scrittore scopre la possibilità di una strada non discendente verso l'autotrascendenza, ovvero quel possibile «sostituto sano ed efficace» di cui aveva auspicato l'adozione ancora nel 1931! Nelle pagine dell'«Hibbert Journal» legge il resoconto delle ricerche dello psichiatra inglese di stanza in Canada Humphry Osmond («rifornito» di mescalina da Hubbard e, a sua insaputa, monitorato dalla CIA). L'ipotesi di lavoro di Osmond, fondata sulla similarità di struttura molecolare tra adrenalina e mescalina, è che la psicosi sia il frutto di una sorta di autointossicamento allucinatorio, di disordine metabolico, con un'eccessiva produzione di adrenalina da parte del corpo 'malato'. Nel contempo nota che la mescalina ha la capacità di produrre, nell'individuo 'sano', la capacità di osservare il mondo come dal punto di vista dello schizofrenico, rifratto e distorto, ma anche ricco di novità e differenze. Huxley prende subito contatto con lo psichiatra, che gli risponde con entusiasmo (ha appena finito di leggere *The Devils of Loudun*). Poiché quest'ultimo deve partecipare a una riunione dell'associazione psichiatri di Los Angeles, lo ospita in casa sua. E il 4 maggio 1953, il giorno dopo il suo arrivo, Osmond scioglie della mescalina in un bicchier d'acqua per lo scrittore. Huxley è semplicemente entusiasta del suo *trip*: si tratta «della più straordinaria e significativa esperienza disponibile per gli esseri umani al di sotto della Visione Beatifica», scrive un mese e mezzo dopo a un amico⁴⁵. *The Doors of Perception*, pubblicato l'anno successivo, è il dettagliato resoconto dell'esperienza in questione, che viene situata entro il paradigma 'mistico' tipico della tradizione occultistica novecentesca. «La Visione Beatifica, *Sat Chin Ananda*, Essere – Consapevolezza – Beatitudine; compresi per la prima volta», scrive, «non sul piano verbale, non per accenni appena abbozzati o a distanza, ma precisamente e completamente, ciò che queste sillabe prodigiose implicano». Il riferimento è ancora a Bergson e alla sua teoria (mediata dall'interpretazione del filosofo C. D. Broad, autore dell'appena pubblicato *Religion, Philosophy and Physical Research*), secondo cui «la funzione del cervello e del sistema nervoso e degli organi di senso (...) [è] principalmente *eliminativa* e non produttiva». Se gli esseri umani sono quindi confinati entro una consapevolezza ridotta della complessità del reale, entro l'universo «pietrificato dal linguaggio», la funzione della mescalina

⁴⁴ A. Huxley, *Appendice*, in Id., *I diavoli di Loudun*, Milano, Mondadori, 1968, pp. 309, 316.

⁴⁵ A. Huxley a H. Raymond, 21 giugno 1953, in Huxley, *Letters*, p. 678.

può essere quella di spalancare le porte che conducono agli «altri mondi» cui le religioni si limitano ad accennare, che in passato sono stati colti e descritti dai mistici e che costituiscono «l'Intelletto in Genere», il vero motore della bergsoniana evoluzione creatrice. Lo sguardo del mistico (o di chi ha preso la mescalina) coglie l'essenza delle cose, rimanda a una «Quintessenza manifestata»: «Che specie di quadri guardò Eckart? Quali sculture e pitture ebbero parte nell'esperienza religiosa di San Giovanni della Croce, di Hakuin, di Hui-neng, di William Law?», chiede Huxley, tornando agli autori antologizzati nella *Perennial Philosophy*. Ciò che questi hanno colto, e che è a disposizione di chiunque si serva della mescalina, è «un infinito che supera ogni comprensione, eppure è suscettibile di essere afferrato direttamente e in certo qual modo anche direttamente»; è «una trascendenza che appartiene a un ordine diverso dall'umano, eppure può essere presente a noi come immanenza sentita, partecipazione sperimentata»; «essere illuminati significa essere consapevoli, sempre, della realtà totale nella sua immanente diversità»⁴⁶. Preso nella sua allucinazione e nella straordinaria lividezza e rifrazione delle forme e dei colori in cui si ritrova immerso, lo scrittore conclude che la mescalina non produce l'esperienza conoscitiva finale, quella che dovrebbe dar senso a tutte le cose, ma costituisce uno strumento per muoversi in quella direzione:

Esser sospinti fuori dalle linee dell'ordinaria percezione, ricevere, per qualche ora al di là del tempo, la manifestazione del mondo esterno e di quello interno, non come essi appaiono all'animale ossessionato dalla sopravvivenza o a un essere umano ossessionato dalle parole e dalle nozioni, ma come essi sono, captati direttamente e incondizionatamente, dall'Intelletto in Genere: questa è un'esperienza di valore inestimabile per chiunque, specie per l'intellettuale (...). Dobbiamo imparare come trattare efficacemente le parole; nello stesso tempo però dobbiamo preservare e, se necessario, intensificare la nostra capacità di guardare il mondo direttamente e non per il tramite mezzo opaco dei concetti, che deformano ogni dato fatto nell'apparenza sin troppo familiare di qualche etichetta generica o di qualche astrazione esplicativa⁴⁷.

Oltre la comunicazione verbale e concettuale, quindi: l'esperienza allucinogena si configura principalmente come accesso agli «altri mondi» in chiave di «sblocco» di quei canali conoscitivi – neurali e cerebrali – che in Occidente sono ostruiti dal linguaggio, dalla cultura, persino dall'istruzione. Il processo risponde a un'esigenza primaria dell'uomo: «Il bisogno di trascendere la personalità cosciente dell'io»⁴⁸, di superare la

⁴⁶ A. Huxley, *Le porte della percezione. Paradiso e inferno*, Milano, Mondadori, 1980, pp. 18, 22, 24, 30-31, 89.

⁴⁷ *Ibidem*, pp. 83, 85.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 76.

dimensione strettamente individuale in cui non solo non si riesce a dar senso a se stessi e al proprio ruolo nel mondo, ma spesso non si riesce ad afferrare, neppure alla lontana, quei nessi – tra immanenza e trascendenza, tra apparenza e quintessenza, tra «il fisico-vitale-umano e il divino» citati nella *Perennial Philosophy* – che soli sembrano in grado di spiegare la realtà, o per lo meno di conferirle senso. Huxley riconosce che la facoltà visionaria non è strettamente legata alla droga; alcuni, come il William Blake da cui è tratto il titolo del suo testo⁴⁹, si segnalano non tanto per la facoltà di cogliere il numinoso, quanto per la capacità che hanno di trasmettere, di comunicare agli altri, tale visione, in genere tramite l'arte. Lo schizofrenico, scrive riecheggiando le teorie di Osmond, è come «un uomo perennemente sotto l'influenza della mescalina», incapace di applicare quei filtri che sono comunque necessari alla vita 'normale'. Huxley è ben consapevole dell'impossibilità di vivere costantemente nello stato di estasi: «Qualsiasi cosa piuttosto che il bruciante splendore della Realtà allo stato puro, qualsiasi cosa!». Il veggente deve esser capace di ridiscendere ai piani bassi della realtà 'comune', migliorato nello spirito e consapevole della caducità delle apparenze⁵⁰.

Ovviamente Huxley non rimanda solo ai mistici, ai visionari o agli illuminati del primo mondo, ma anche al Tao, ai Veda, allo yoga, al *Libro tibetano dei morti* e all'intera panoplia del sapere orientale, ritornando alla struttura della *Perennial Philosophy*. Inoltre, situa la mescalina (e gli altri allucinogeni simili, come la sua matrice botanica, il peyote) in una cornice macrostorica: poiché il bisogno di trascendere l'io è consustanziale all'esperienza umana e poiché gli strumenti classici di tale processo (la meditazione, il digiuno, gli esercizi spirituali) sono oggi trascurati, l'uomo si è rivolto ai «surrogati chimici della religione: alcool e 'pillole della felicità'», sui quali viene riproposto il giudizio negativo espresso più volte in precedenza⁵¹. Ma l'avvento degli allucinogeni ha in parte mutato la situazione, perché questi ultimi si rivelano sia meno tossici, sia più efficaci, costituendo così una «via ascendente verso la trascendenza». *The Doors of Perception* esercita un'influenza formidabile. Almeno tre generazioni vi trovano i fondamenti per pensare e giustificare l'esperienza allucinogena: la prima è quella dello stesso Huxley, dei ricercatori, degli psichiatri, degli artisti coinvolti nelle sperimentazioni degli anni Cinquanta; la seconda è quella, più giovane, dei *bohémians*, dei letterati e dei *beats* che nelle droghe psichedeliche cercano la ragione e il segno

⁴⁹ «If the doors of perception were cleansed every thing would appear to man as it is, infinite» («Se si pulissero le porte della percezione, ogni cosa apparirebbe all'uomo come essa veramente è, infinita», cito dalla trad. it. di Giuseppe Ungaretti, in W. Blake, *Il matrimonio del cielo e dell'inferno*, in Id., *Visioni*, Milano, Mondadori, 1973, p. 119).

⁵⁰ Huxley, *Le porte della percezione*, p. 63.

⁵¹ *Ibidem*, p. 76.

di una frattura tra loro e l'ambiente, e che intendono il loro uso come un gesto di guerra contro il «Sistema» (secondo i termini dell'epoca); la terza è quella dei più giovani ancora, degli *hippies* e dei contestatori degli anni Sessanta, è quella della superstar rock Jim Morrison, che in omaggio al libro di Huxley battezza *The Doors* la sua band.

Il contributo di Aldous alla letteratura di propaganda psichedelica non si ferma tuttavia a *The Doors of Perception*. Negli ultimi mesi del 1955 (dopo la morte della moglie) i *trips* si intensificano⁵²: a quelli alla mescalina si aggiungono quelli all'LSD (incoraggiati dal solito Hubbard). Già in ottobre, guidato da Laura Archera, una giovane psicoterapeuta destinata a divenire la sua seconda moglie, una più complessa e completa esperienza con la mescalina lo convince che quella precedente non è stata altro che «un Nirvana pallido e imperfetto»⁵³. In dicembre, assieme a Heard, prova quindi l'LSD secondo lo schema con «pilota» di Hubbard, che gli sceglie come sottofondo la Suite per Orchestra in si minore e l'Offerta musicale di Bach. I brani assumono per Huxley le sembianze di «un enorme manifestazione dell'Altro». La loro dilatazione temporale gli sembra segnalare, «sul piano dell'arte, la manifestazione della creazione perpetua, la dimostrazione della necessità della morte e dell'autoevidenza dell'immortalità, l'espressione dell'essenziale *all-rightness* dell'universo»⁵⁴. L'LSD gli concede così un'ulteriore insistenza sull'assonanza tra il viaggio lisergico e l'esperienza religiosa 'pura'. Nel 1956 pubblica così un secondo libretto, intitolato *Heaven and Hell*, in cui riflette ulteriormente sullo status epistemico e socio-culturale dell'estasi allucinogena. Riproponendo l'idea bergsoniana del cervello come «sbarramento» biologico all'irruzione nella coscienza di «alcune categorie di avvenimenti mentali che normalmente sono escluse», Huxley polemizza con la stretta connessione occidentale tra mente e linguaggio e rintraccia nel situarsi dell'esperienza visionaria «agli antipodi della mente», ovvero «fuori dal sistema di pensiero concettuale», il tratto comune di tutti i viaggi allucinogeni: «Perché debba esser così, non sappiamo. È un fatto brutto dell'esperienza che, ci piaccia o no, dobbiamo accettare»⁵⁵.

In *Heaven and Hell* si precisa però che «l'esperienza visionaria non è la stessa dell'esperienza mistica. L'esperienza mistica è al di là del regno dei contrari. L'esperienza visionaria è ancora in questo regno»⁵⁶. In altri termini, nonostante i due testi costituiscano in fondo un invito a leggere

⁵² Isherwood registra il 22 giugno del 1956 di aver saputo che «Gerald e Aldous e il loro circolo hanno frequenti sessioni con la mescalina e l'acido lisergico», Isherwood, *Diaries. Volume One*, p. 622.

⁵³ A. Huxley a H. Osmond, 24 ottobre 1955, in Huxley, *Letters*, p. 769.

⁵⁴ A. Huxley a H. Osmond, 23 dicembre 1955, *ibidem*, p. 779. Le tecniche di Hubbard sono descritte in Stevens, *Storming Heaven*, pp. 55-57.

⁵⁵ Huxley, *Le porte della percezione*, pp. 101, 107, 115.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 159.

il viaggio psichedelico come surrogato possibile del Nirvana, dell'estasi mistica, Aldous sottolinea la natura vicaria e momentanea di tale esperienza, la sua semplice funzione di «punto di vantaggio» dal quale osservare e comprendere – su un piano non concettualizzabile con il nostro linguaggio scientifico – l'unità dell'Universo: la mescalina o l'LSD fanno intravedere gli «Altri Mondi», ma non vi portano l'«iniziato». In effetti, pare che Huxley intenda qui accennare a un tema che comincia a diffondersi a metà anni Cinquanta: gli allucinogeni, in particolare l'LSD, procurerebbero *bad trips*, viaggi psicotici, con finali a volte piuttosto drammatici, come il suicidio. La sua seconda moglie ha poi raccontato di quanto fosse rimasti «molto, molto sorpresi», lei e Aldous, «quando abbiamo saputo da Boston che c'erano state molte esperienze negative». Di conseguenza, in *Heaven and Hell* si spiega che l'esperienza psichedelica è positiva innanzitutto per i «visionari sani», capaci di fronteggiare la luce «preternaturale» degli altri mondi. In quanto agli altri – i visionari non «sani», si suppone – tale luce si presenta invece come «un vasto meccanismo cosmico che esiste solo per vomitare colpa e punizione, solitudine e irrealtà»⁵⁷.

4. La posizione 'modesta' di Huxley.

L'interesse della comunità scientifica per gli allucinogeni si riflette nei molti incontri e congressi che si tengono tra la seconda metà degli anni Cinquanta e i primi Sessanta negli Stati Uniti (alcuni dei quali sponsorizzati da organizzazioni 'vicine' alla CIA) e poi anche in Europa (Gottinga, Londra, Amsterdam, Bad Nauheim). Huxley, spesso invitato in tali occasioni (per la sua autorevolezza letterario-mediatica più che per quella scientifica), sistematizza le sue idee in alcuni articoli che prendono le mosse dai suoi interventi a convegno ma che spesso sono poi pubblicati in riviste ad alta tiratura come «Esquire» o il «Saturday Evening Post». In questi interventi Huxley torna all'analisi storico-culturale già abbozzata nella *Perennial Philosophy* e nei due libretti di metà anni Cinquanta, ripassando l'intera panoplia storica del discorso allucinofilo (da Dioniso a Plotino, da Teresa d'Avila a Blake, sino a William James e Bergson), polemizzando nel contempo con la contemporanea mania per gli psicofarmaci legali (tratto, questo, comune all'intera controcultura)⁵⁸.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 155; D. J. Brown – R. McClen Novak, *Un ponte tra il Cielo e la Terra. Intervista con Laura Huxley*, in *I protagonisti della New Age. Conversazioni illuminanti*, Perugia, Gruppo Futura, 1997, p. 105.

⁵⁸ Lo fa in particolare in *Brave New World Revisited* scritto nel 1958, dove reitera il principio della differenza di fondo tra il *soma*, appunto antenato letterario di tranquillanti, sedativi, stimolanti e affini, e gli allucinogeni. *None whatever*, replica due anni dopo agli intervistatori della «Paris Review» che gli chiedono se «ci sono somiglianze tra l'acido lisergico, o la mescalina, e il Soma del Mondo nuovo» (*Aldous Huxley*, in *Writers at Work. The Paris Review Interviews. Second*

Dal disegno genealogico emergono due elementi: primo, l'assonanza tra l'esperienza tipica dei «grandi artisti, visionari e mistici» d'Occidente, prodotta con «corsi di “esercizi spirituali” o mortificazione corporea», e quella indotta dagli «psichedelici innocui» (cioè gli allucinogeni); secondo, la natura mistica, estatica e in definitiva religiosa di tale esperienza. L'eroe dei nuovi allucinofili degli anni Cinquanta, ovvero lo sperimentatore di LSD, mescalina e derivati (in poche parole, essi stessi), si propone come l'erede di una genuina tradizione visionaria occidentale, come il mistico capace di «trascendere la sua identità e la sua ordinaria modalità della coscienza e di espandere la sua visione, per osservare più profondamente l'insondabile miracolo dell'esistenza». È in questo contesto che le droghe diventano una possibilità sia culturale sia sociale sia politica:

Quando vengono amministrati nel giusto tipo di ambiente psicologico, questi mutatori chimici della mente rendono possibile un'esperienza religiosa genuina. (...) Va da sé che questo genere di autotrascendenza temporanea non è garanzia di illuminazione permanente o di un miglioramento duraturo della condotta. È “grazia gratuita”, non necessaria né sufficiente per la salvezza, ma, se usata in modo appropriato, può essere di enorme aiuto per chi la usa. (...) L'esperienza mistica è preziosa da un doppio punto di vista: perché dà a chi la sperimenta una migliore comprensione di se stesso e del mondo e perché può aiutarlo a condurre una vita meno egocentrica e più creativa⁵⁹.

La ‘linea’ di Huxley – ovvero legare l'uso degli psichedelici alla tradizione visionaria occidentale e alla specifica estasi religiosa – riscuote grande successo tra i medici e gli psichiatri allucinofili di quegli anni, trovando spesso conferme (se non suscitando entusiasmo) tra antropologi, etnobotanici, storici delle religioni e classicisti. È entro questa dimensione che il suo amico Osmond tenta di definire in modo nuovo l'esperienza psicoattiva:

Ho cercato di trovare un nome per le sostanze in questione, un nome che includa i concetti di arricchimento della mente e di espansione della visione. Alcuni possibili termini sono: “psicheormici”, stimolatori della mente, e “psicheplastici”, modellatori della mente. “Psicheressici”, esplosivi mentali, è difficile ma degno di essere ricordato. Soddisfacente è “psichelitici”, cioè liberatori della mente. Io scelgo “psichedelici”, manifestatori della mente, perché è un vocabolo chiaro, armonioso e incontaminato da altre associazioni semantiche⁶⁰.

Series, edited by G. Plimpton, New York, Viking Press, 1963, p. 205). Sul sospetto per gli psicofarmaci imperante nella controcultura vd. *Psichedelia*, in P. Adamo – S. Benzoni, *Psychofarmers*, Milano, Isbn Edizioni, 2005, pp. 189–191.

⁵⁹ A. Huxley, *Drugs that Shape Men's Minds* (1958), in *Moksha*, p. 154; Id., *Cultura e individuo*, in *LSD. La droga che dilata la coscienza*, a cura di D. Solomon, Milano, Feltrinelli, 1967, p. 41.

⁶⁰ H. Osmond, *Analisi degli effetti clinici degli agenti psicomimetici*, in *LSD. La droga che dilata la coscienza*, p. 149.

Osmond raggiunge tale conclusione grazie anche a uno scambio di distici con Huxley. Il secondo, che per le sostanze in questione preferisce il termine fanerotime, scrive: «To make this trivial world sublime | Take half a gramme of phanerothyme»; il primo replica: «To fathom hell or soar angelic | Just take a pinch of psychedelic»⁶¹.

Tra fine anni Cinquanta e inizio Sessanta lo storico delle religioni Huston Smith, i micologi Irina e Gordon Wasson, il crittogamista Roger Heim, l'antichista e poeta Robert Graves, lo psichiatra Sidney Cohen e molti altri sottoscrivono con convinzione (e con grande rispetto nei confronti del loro ispiratore) la lettura huxleyana dell'esperienza psichedelica. È anche il momento in cui questa colpisce l'immaginazione dei poeti e degli artisti beat, con l'esito 'politico' che abbiamo visto prodursi a casa di Leary nel suo incontro con Ginsberg nel dicembre del 1960. Probabilmente il libro più noto e di successo prodotto entro gli ambienti filobeat è *The Joyous Cosmology* di Alan Watts, il cui percorso tra mistica, droga e politica è avvicicabile a quello dello stesso Huxley, con il quale Watts – entrambi vivono nella California meridionale – spesso interagisce. Il libro è un entusiastico viaggio nell'esperienza visionaria, rivissuta e rispiegata sotto forma di estasi sensoriale, esprimendo al meglio la tendenza beat-edonistica: «Occorrono occasionali periodi per l'espressione del movimento completamente spontaneo – per danzare, cantare, urlare, blaterare, saltare, lamentarsi, strillare – in breve, per seguire ogni movimento verso il quale l'organismo nel suo complesso sembra orientarsi»⁶².

Nel 1962 il libro di Watts condivide i fasti del successo editoriale «psichedelico» con l'huxleyano *The Island*, un lungo e ambizioso romanzo utopico che ha il compito di descrivere una comunità «sana» fondata sull'esperienza visionaria. Will Farnaby, inglese cinico e disilluso, perseguitato dai sensi di colpa (la moglie è morta in un incidente d'auto dopo che lui l'ha abbandonata per un'amante più giovane), viene incaricato di 'analizzare' l'isola di Pala in estremo Oriente, su mandato delle multinazionali petrolifere e di un tirannello vicino che non vede l'ora di allungare le mani sulle ricchezze dei palesi. Il fatto, però, è che Pala vanta da ormai un secolo stili di vita e costumi sociali decisamente originali. A fronte di una sovrana ligia alle tradizioni sessuale-matrimoniali monogamiche e di un giovane erede ipnotizzato dai consumismi occidentali, la gran parte della popolazione crede «soltanto nell'ipnotismo, nel Panteismo e nel Libero amore», dichiara disgustata la Rani. Di fatto, il romanzo si snoda – perdendo in forza drammatica, come i critici 'seri' non hanno mancato di sottolineare – come una lenta esplorazione, con divagazioni morali e

⁶¹ A. Huxley a H. Osmond, 30 marzo 1956, in Huxley, *Letters*, pp. 795-796.

⁶² A. Watts, *The Joyous Cosmology. Adventures in the Chemistry of Consciousness*, New York, Vintage Books, 1962, pp. 86, 88.

filosofiche, della cultura di Pala da parte di Will. L'inglese scopre che i palesi hanno una religione: «Noi siamo seguaci del mayahana e il nostro buddhismo è permeato di tantrismo», gli spiegano. Ragion per cui, a Pala si pratica uno yoga fondato su una sessualità aperta, fisica e spirituale insieme, che coinvolge gli esseri umani dalla pubertà alla vecchiaia e che viene descritta con citazioni dei classici del buddhismo ma anche, per render le cose più chiare ai lettori contemporanei di Huxley, della comunità anarchica ottocentesca di Oneida. L'economia dell'isola è fondata su un *ethos* comunitario: Will chiede alla personalità di maggior influenza dell'isola (Robert MacPhail, un medico occidentale guarda caso) se «siete capitalisti o socialisti». L'altro risponde: «Né una cosa né l'altra. Per la maggior parte del tempo siamo un'organizzazione cooperativistica (...). Per la nostra popolazione è stato facilissimo passare dal reciproco aiuto in una comunità di villaggio alle perfezionate tecniche cooperative degli acquisti e delle vendite, della divisione degli utili e dei finanziamenti»⁶³.

Ma ben presto Farnaby scopre il vero collante sociale di Pala, il fondamento della «beata condizione» dei suoi abitanti: «Nessun progresso: solo il sesso, il sesso, il sesso», gli spiega uno dei fautori del progresso, «e naturalmente quella droga bestiale che viene somministrata a tutti». Uno stupito Will, cui è stato assicurato che sull'isola non esistono «stupefacenti» (ma con il termine i palesi intendono psicofarmaci, eccitanti e narcotici vari), viene a sapere che la droga, la «medicina *moksha*», è tratta da funghi gialli che «ora vengono coltivati in aiuole speciali, nella stazione sperimentale d'alta montagna. Si tratta di una droga coltivata scientificamente». La cultura di Pala fiorisce intorno alla *moksha*: Will ha persino l'occasione di assistere a una cerimonia tribale d'iniziazione. Mentre l'intrigo politico si approfondisce (con le forze del male che si preparano a travolgere Pala), Farnaby continua a sondare le credenze sociali e culturali dei palesi. Nel romanzo già si intravedono gli slittamenti verso la *New Age* della cultura degli anni Sessanta, con pagine (un po' sciocche) sulle virtù mistiche dell'ipnotismo, una marcata insistenza sul gergo mente-corpo in stile orientale, una polemica a tutto tondo contro la scienza occidentale in chiave olistica (per esempio, il cancro viene ridotto a malattia spirituale: «È quello che succede quando una parte di noi si dimentica completamente del resto di noi e si comporta come fa la gente quando è impazzita: continua a gonfiarsi, proprio come se al mondo non esistesse nessun altro»). I costanti riferimenti critici alla cultura occidentale sono a volte brillanti ed esprimono al meglio la costruzione filosofica degli allucinofili: soffermandosi sul rapporto tra suono, musica occidentale e «ragnatela dell'intelletto» in un clavicembalo, Farnaby nota che lo strumento, «come un positivista logico, stava

⁶³ A. Huxley, *L'isola* (1962), Milano, Mondadori, 1966, pp. 83, 107, 295.

pensando nei fondali bassi della sua mente, mentre nelle profondità il grande Evento della luce e del suono si dispiegava senza tempo. Come un positivista logico che parla di Plotino o di Julien de Lespinasse». A proposito dei riti orgiastici cui ha assistito, Will tenta di scuotere le certezze dei palesi con l'approccio occidentale classico. «Che cosa ha avuto più efficacia (...) ai fini del comportamento razionale? Le orge bacchiche o *La repubblica*? *L'Etica nicomachea* o le danze dei coribanti?», chiede, beccandosi una lezione storico-culturale di ampio respiro:

I greci (...) erano di gran lunga troppo sensibili per poter pensare in termini di alternativa. Per loro, si trattava sempre di non-solo-ma-anche. Non soltanto Platone e Aristotele, ma anche le menadi. Senza questi pifferi che riducono la tensione la filosofia morale sarebbe stata impotente, e senza la filosofia morale i suonatori di pifferi non avrebbero saputo cosa fare. Noi ci siamo limitati a staccare una pagina dell'antico libro greco⁶⁴.

L'uso di *moksha*, i cui effetti psichedelici sono assimilabili a quelli della psilocibina o dell'LSD, si fonda però su quella precisa etica della limitazione, tendenzialmente elitaria e sciamanica, su cui Huxley ha molto insistito negli anni precedenti, distinguendo nettamente l'esperienza visionaria dallo stile di vita ispirato da tale esperienza. La *moksha* è «un banchetto», spiegano a Will gli allucinofili di Pala, «e precisamente per questo deve esserci la meditazione. Non è possibile banchettare tutti i giorni. I banchetti sono troppo abbondanti e durano troppo a lungo». Il suo scopo è incoraggiare quel genere di meditazione che «rende possibile alle abbacinanti folgorazioni estatiche di divenite illuminazioni permanenti e abituali», permettendo all'individuo di conoscere se stesso «fino al punto in cui non è più costretto dal proprio inconscio a fare tutte le cose laide, assurde, autoinvalidanti, che così spesso si sorprende a fare» e rendendolo «più intelligente sul più profondo livello delle esperienze concrete e dei rapporti personali»⁶⁵. La chiusa del romanzo mette insieme – stavolta in modo molto drammatico – l'effettuazione del colpo di Stato (con l'eliminazione fisica di MacPhail) e la definitiva presa di coscienza di Will sotto l'effetto della *moksha*: mentre l'utopia si dissolve sotto i suoi occhi, l'inglese ne coglie infine il senso più profondo, come miglior modo di vivere per l'uomo e la donna liberati dai condizionamenti (culturali) dell'inconscio, che hanno saputo eliminare la dicotomia occidentale tra mente e corpo e sono capaci – come Buddha o un esperto navigatore negli oceani lisergici – di dare senso alle illuminazioni visionarie.

In *The Island* ritroviamo gli ingredienti fondamentali della cultura allucinofila: dallo sciamanesimo al buddhismo mahayana, dal tantrismo

⁶⁴ *Ibidem*, pp. 193, 314, 338, 375.

⁶⁵ *Ibidem*, pp. 260-261.

(letto alla luce delle istanze di rivoluzione sessuale emergenti nei primi anni Sessanta) alle teorie sul cervello di derivazione bergsoniana, sino alla reinterpretazione in chiave psichedelica dell'esperienza occidentale. Il romanzo è la dichiarazione politica finale di Huxley, che da un lato si appoggia alle conclusioni sulla società capitalistica già delineate nei decenni precedenti e dall'altro si dispone anche entro la diatriba in via di sviluppo nel campo psichedelico, tra scienziati e rivoluzionari. Lo scrittore non ha il minimo dubbio sulle possibili applicazioni sociali della *moksha* e di ciò che essa rappresenta: lungi dallo sposare il freddo sperimentalismo da laboratorio di un Cohen o un Ditman, per cui gli esiti dello psichedelico vanno inquadrati e controllati entro la dinamica sociale esistente, propone un uso dello psichedelico in chiave socio-culturale, come elemento centrale di una morale comunitaria, sessualmente avanzata (promiscua, diremmo oggi) e socialista-autogestionaria dal punto di vista economico. Il momento della *moksha* è appunto quello della celebrazione e dell'accettazione di tale morale: l'«esperienza visionaria» (titolo di uno dei suoi ultimi interventi a convegno) diventa cemento (un po' orgiastico) dei valori culturali di Pala. È lo scrittore immagina l'isoletta come una specie di esperimento pilota di quella terza via comunitaria, socialista e politicamente decentrata (ovvero *fuori* dallo Stato-nazione) delineata negli scritti del 1936-37 e precisata a fine del decennio successivo. È questo il senso in cui la prospettiva di Huxley collima di fatto con quella culturalmente secessionistica (contro-culturale, se si preferisce) che si afferma tra psichedelici, *beats* e *hippies* vari. Ma sul metodo lo scrittore inglese si dissocia dal sovversivismo di massa auspicato nel dicembre 1960 dalla coppia Ginsberg-Leary. Laddove questi teorizzano distribuzione generalizzata di psichedelici e *dropping out* collettivo, Huxley continua appunto a pensare a esperimenti controllati di secessione, a costruzioni di comunità specializzate, a gruppi capaci di usare l'illuminazione lisergica per valorizzare autonomia e autogoverno. In questi raduni l'uso degli psichedelici dovrebbe essere valutato e disciplinato, entro un impianto laicamente sciamanico (appunto come quello di Pala). Non quindi una promozione indiscriminata degli allucinogeni, ma un loro attento e prudente inserimento entro le possibilità, anche audaci, fornite dal contesto sociale. Il suo sodale Osmond scriverà poi che, a confronto con Leary, la linea suggerita «con straordinaria gentilezza» da Huxley risultava «estremamente modesta», radicata non nello slancio immaginativo ma in una visione «ben organizzata, con una rimarchevole capacità per ciò che si potrebbe definire ampia e chiara linearità»⁶⁶. In un certo senso lo scrittore inglese è più fedele alla logica contro-culturale, con la sua spinta secessionista e comu-

⁶⁶ Osmond, *Understanding Understanding*, p. 96.

nitaria, di quanto non lo siano Leary e Ginsberg. Da questi si distacca soprattutto per un più generale atteggiamento prudentiale, che rimanda alle pagine di *Ends and Means* in cui si illustrano le controindicazioni dei mutamenti imposti con la violenza: in particolare, «non bisogna mai imporre un cambiamento contro il quale vi sia probabilmente ampia e violenta opposizione, per quanto esso possa essere intrinsecamente desiderabile, se non gradualmente, per fasi»⁶⁷. Per Huxley il progetto di distribuzione di massa di Leary avrebbe potuto produrre una reazione negativa contro gli psichedelici *tout court* (come di fatto è avvenuto); mentre un avanzamento più graduale avrebbe prodotto *anche* quegli esiti etici e politici – cioè incoraggiamento al decentramento, conquista di autonomia, rifiuto di obbedienza – che meglio si accompagnavano al processo di illuminazione interiore. Da qui l'atteggiamento dello scrittore nei confronti degli entusiasmi rivoluzionari del suo amico Leary, quel suo cioè ondeggiare tra critica larvata e appoggio condizionato; un atteggiamento che ha la sua radice non solo nel 'frintendimento' sul carattere del professore di Harvard su cui insiste Osmond, ma anche in una certa qual condivisione dei suoi obiettivi, se non dei metodi. Non a caso, Leary continuerà a presentarsi, nel corso dei *Sixties*, come l'erede e il continuatore di Huxley (con gran rabbia dello stesso Osmond, che trova incompatibile le raccomandazioni alla prudenza del suo amico Aldous e i *ten years of theatrics* del *Pied-Piper* della cultura della droga)⁶⁸. È d'altronde anche significativo che lo stesso Leary non colga in *The Island* gli elementi critici del suo progetto, ma ne sottolinei invece gli aspetti che indubitabilmente situano Huxley nel campo dei 'rivoluzionari':

È un trattato utopico. È la dichiarazione finale di Huxley sul come mettere insieme il meglio di due mondi: della libertà individuale e della responsabilità sociale, dell'Oriente e dell'Occidente, dell'emisfero cerebrale di destra e di quello di sinistra, dell'azione e del quietismo, del Tantra e dell'Arhat, del verbale e del non verbale, del lavoro e del gioco, della mente e della metamente, della tecnica e della natura, del corpo e dello spirito, della religione e del secolare. È un manuale educativo. Un prontuario di psicoterapia e controllo della mente. Una soluzione agli errori della famiglia monogamica, del mostruoso fornello a pressione padre-madre⁶⁹.

⁶⁷ Huxley, *Ends and Means*, p. 46.

⁶⁸ Osmond, *Understanding Understanding*, p. 96. Pare comunque che molti anni dopo gli eventi del fatidico 1960 Leary abbia infine ammesso, ovviamente a malincuore, che la «posizione elitista Huxley-Hear-Barron era etologicamente corretta e che l'attivismo Ginsberg-Leary era ingenuamente democratico» (citato in Stevens, *Storming Heaven*, p. 369). Il Barron citato è Frank Barron, amico intimo di Leary (è infatti presente durante il *trip* di Ginsberg del dicembre 1960), che collabora alle fasi iniziali della ricerca ma poi se ne distacca quando le intenzioni «democratiche» di Leary diventano un vero e proprio programma d'azione (Leary, *High Priest*, pp. 287-288).

⁶⁹ T. Leary, *The Last Message of Aldous Huxley*, «The Psychedelic Review», I (1964), 3, p. 271.

ALESSANDRO MAURINI

I NODI IRRISOLTI DEL LIBERALISMO CONTEMPORANEO

1. *Il pensiero politico di Huxley nel liberalismo contemporaneo.*

Dietro la nota e riconosciuta abilità letteraria di Aldous Huxley, e anche all'interno di essa, dietro la scelta dell'anti-utopia come miglior forma della sua espressione, c'è un pensiero politico che determina il suo intero percorso biografico, artistico e letterario.

Il suo iniziale interesse per la natura umana, alla ricerca di un reale fondamento morale, si trasforma presto, più precisamente dopo l'incontro col *Trattato di Sociologia Generale* di Vilfredo Pareto, in un interesse politico che resterà sempre caratterizzato dall'attenzione al *fattore psicologico*: critica la società di massa che soffoca la natura umana, critica qualsiasi forma totalitaria che, in virtù dello sviluppo scientifico e tecnologico, tenta di modificarla per imporle una felicità che non le appartiene. Ma il pensiero politico di Huxley è anche rivolto alla ricerca di una forma di governo che possa favorire la migliore condizione umana, individuale e sociale: la troverà in un comunitarismo pacifista ed ecologico, per cui si impegnerà in prima persona e per la cui realizzazione l'irrinunciabile lezione di Pareto lo porterà a sostenere un'élite democratica, una sofo-crazia guidata da studiosi di differenti discipline sull'uomo.

È il pensiero politico di un attento spettatore del Novecento, la cui attenzione al *fattore scientifico* ne amplia smisuratamente le fonti (che sconfinano nella biologia, nella chimica, nella psicologia, nella sociologia, nella fisiologia) e insieme il rischio di dispersione dell'analisi. È un pensiero politico con basi filosofiche specifiche, anche se a volte non solide, nel complesso forse incoerente ma mai discontinuo, specie se visto alla luce della ricerca di un varco nella rete tesa tra le grandi ideologie, nella quale rimane fundamentalmente impigliato. Ma in questo è un intellettuale rappresentativo della sua epoca e – in quella originale *tendenza al futuro* (anti)utopica, anch'essa filosoficamente rappresentativa del Novecento – della cultura britannica. La rielaborazione, alla luce degli sviluppi della scienza applicata, delle teorie da cui attinge e che costituiscono la sua biografia intellettuale rende la sua riflessione politica

interessante, originale e tremendamente attuale – soprattutto, ma non soltanto, con il *Brave New World*, che resta senza dubbio il suo più riuscito manifesto politico.

Critica al progresso che s'insinua in entrambe le grandi ideologie del Novecento, quella di Huxley è «una visione delle involontarie conseguenze di ciò che un buon numero di liberali e di marxisti poco critici ancora concepiscono come una datata fede nel progresso»¹. Tuttavia, anche se la sua lezione sulle possibili degenerazioni della libertà individuale non stenta a essere impugnata dai critici del liberalismo², essa viene fatta particolarmente propria dai liberali che si misurano con le insidie contenute nel concetto di libertà.

Più in particolare, viene fatta propria da Isaiah Berlin e Francis Fukuyama. In estrema sintesi, per il primo il pensiero politico di Huxley è decisivo per una definizione del concetto di libertà tra libertà positiva e libertà negativa, tra libertà empirica e libertà razionale. Per il secondo, il *Mondo nuovo* è decisivo per una definizione della libertà biologica dell'individuo.

Non intendo qui ritornare sul ruolo fondamentale di Huxley nella riflessione di Berlin e Fukuyama, a cui è dedicata la prima parte del capitolo settimo del mio libro³. Intendo piuttosto da qui ripartire, per mostrare come il ruolo assegnato a Huxley dalla filosofia politica di Berlin e Fukuyama abbia di fatto destinato il suo pensiero politico a rappresentare due nodi irrisolti del liberalismo contemporaneo, che Huxley pare avere sorprendentemente e lucidamente intuito. Come paradigma dei principali rischi della degenerazione totalitaria che insinua nel tentativo di sciogliere quei nodi, nonché come paradigma di alcune chiavi di volta per superarli, il pensiero politico di Huxley mantiene una sconcertante attualità, continuando immancabilmente a ritornare, con particolare riferimento al *Brave New World*, nel dibattito sulle sfide delle nostre democrazie riguardanti quei due nodi irrisolti del liberalismo contemporaneo.

Entrambi i nodi, va specificato prima dell'analisi, rientrano nella sfida non sicuramente nuova che obbliga la teoria liberale al compromesso «con le esigenze della *Realpolitik*»⁴, di cui non a caso l'anti-utopia rap-

¹ I. Berlin, *Personal Impressions*, London, Hogarth, 1980, p. 141.

² Vd. soprattutto T. Wh. Adorno, *Prismi. Saggi sulla critica della cultura* (1955), Torino, Einaudi, 1972; per i *papers* dati da Marcuse a Horkheimer e allo stesso Adorno per la conferenza tenuta nel 1942 all'Institute for Social Research di Los Angeles, vd. J. Abromeit – W. M. Cobb, *Herbert Marcuse: a Critical Reader*, London, Routledge, 2004, pp. 53-54; P. E. Firchow, *Utopia and the End of History. Huxley, Fukuyama, Marcuse*, in Id., *Modern Utopian Fictions from H. G. Wells to Iris Murdoch*, Washington, The Catholic University of America Press, 2007, pp. 68-96: 82.

³ A. Maurini, *Aldous Huxley. The Political Thought of a Man of Letters*, Lanham-Boulder-New York-London, Lexington Books, 2017, pp. 113-122.

⁴ P. P. Portinaro, *Profilo del liberalismo*, in B. Constant, *La libertà degli antichi, paragonata a quella dei moderni*, Torino, Einaudi, 2001, p. 113.

presenta, in definitiva, il manifesto più compiuto. Huxley lo ha perfettamente intuito: il *Brave New World*, a ben vedere, trabocca della lezione di Vilfredo Pareto. Una lezione, questa, che insieme a quelle di Robert Michels, James Burnham e Charles Wright Mills intridono di realismo politico in maniera indelebile ed evidente l'intero percorso intellettuale di Huxley – la cui radice realista, in verità, non viene sottolineata a sufficienza né dalla ricezione di Berlin né da quella di Fukuyama⁵.

2. Lo 'schiavo soddisfatto' e la 'filosofia della mente e dell'azione'.

Rappresentando, secondo Berlin, la disumanizzazione a cui conduce la deriva paternalistica del liberalismo, il *Brave New World* diventa un richiamo dalla forza inaudita sul rapporto tra liberalismo e benessere collettivo. «Ovunque il liberalismo, in quanto ideologia politica, si ponga la questione del benessere collettivo, è a rischio di sdruciolare sulla china del paternalismo»⁶. Ebbene, il *Brave New World* è il paradigma dei rischi di questo sdruciolamento, nel caso in cui venga varcata la sottile linea rossa che separa il liberalismo dal paternalismo.

Si tratta, senza dubbio, di una *vexata quaestio* per la teoria liberale⁷, che però non può che rivendicare sempre maggior importanza in un'età, la nostra, che simultaneamente è diventata da una parte, parafrasando Norberto Bobbio, *l'età dei diritti*, e dall'altra quella in cui soddisfarli è diventato possibile e agevole grazie allo sviluppo della scienza applicata e della tecnologia. Naturalmente non senza un immancabile ritorno sul tema della libertà individuale, cioè su quanto questo la favorisca e quanto invece la limiti, attraverso la possibilità di controllo che inevitabilmente ne deriva – questione a fondamento anche del problema della sicurezza, forse la principale sfida del liberalismo dopo il 2001.

Una *quaestio*, a ben vedere, che ha quindi il suo nucleo fondamentale, da qualunque prospettiva la si guardi, nel concetto di libertà: il liberalismo diventa paternalismo quando non difende la libertà dell'io empirico in «quanto di irrazionale, stupido o sbagliato può in determinate circostanze essere inclinato a fare», ma difende solo la libertà dell'io razionale instaurando di fatto il «dominio della ragione» e attribuendo al legislatore «il compito di prescrivere la virtù»⁸. Ecco, dunque, la battaglia di Berlin contro la concezione della libertà di Kant e Montesquieu, cioè

⁵ Maurini, *Aldous Huxley*, soprattutto pp. XIII-XIV, 13-32.

⁶ Portinaro, *Profilo del liberalismo*, p. 115.

⁷ *Ibidem*, pp. 115-116.

⁸ *Ibidem*, p. 116.

una libertà razionale intesa come «poter fare ciò che si deve volere»⁹, e a favore di una libertà empirica che non preveda «l'identificazione della vita razionale con la vita dell'uomo libero», e che comprenda quindi «l'opportunità di compiere azioni che sono volutamente cattive, perverse, e perfino consciamente irrazionali»¹⁰.

In questa *vexata quaestio*, il *Brave New World* richiama l'attenzione della teoria liberale sul concetto di libertà che ne sta a fondamento, incarnando quello che John Gray definisce senza mezzi termini come un nodo irrisolto del liberalismo contemporaneo: il problema «dello schiavo che si dichiara soddisfatto della propria condizione»¹¹. Il capolavoro di Huxley incarna qui sia i rischi di una «libertà come autodeterminazione razionale», sia le «implicazioni pericolosamente paradossali» della definizione originaria della libertà negativa di Berlin, cioè «l'assenza di interferenze altrui nell'area in cui un individuo desidera agire». Infatti, se la libertà è relativa ai desideri dell'individuo, allora non è possibile una «proposizione generale sulle volizioni degli esseri umani». E se la libertà «corrisponde a quanto i suoi desideri siano frustrati dalle interferenze altrui», allora l'individuo «può sempre accrescere la propria libertà limitando i propri desideri. E da ciò consegue che non possiamo descrivere come non-libero lo schiavo pienamente soddisfatto – o, più in generale, non possiamo lamentare una perdita di libertà in un *brave new world* perfettamente pianificato, in cui desideri e opportunità coincidono sempre»¹².

Oltre che irrisolto, il nodo diventa irrisolvibile in assenza della sola strada che identifichi la soddisfazione dello schiavo con la sua non-libertà, cioè «una norma della natura umana che sia discriminatoria rispetto alle volizioni che possono essere rilevanti e che includa valutazioni degli stati mentali dell'agente»¹³.

In generale, insomma, il futuro del liberalismo passa dalla natura umana. Perché la difesa della libertà empirica resta un vicolo cieco¹⁴ senza l'ammissione dell'esistenza della «complessa nozione di volontà razionale», di «certi requisiti che abbiano a che fare con le condizioni di scelta razionale»¹⁵ – gli stessi, a ben vedere, che sono sempre stati a

⁹ Vd. *ibidem*, p. 115; e J. Gray, *Sulla libertà negativa e positiva*, in I. Carter – M. Ricciardi, *L'idea di libertà*, Milano, Feltrinelli, 1996, p. 60.

¹⁰ Gray, *Sulla libertà negativa e positiva*, p. 62.

¹¹ *Ibidem*, p. 63.

¹² *Ibidem*, pp. 63-64.

¹³ *Ibidem*, p. 64.

¹⁴ «Il resoconto rivisto di Berlin, in cui i desideri possibili non sono inclusi nel giudizio, non risolve il problema. Infatti, se non abbiamo qualche principio di rilevanza dei desideri che è non-neutrale rispetto allo schiavo e al non-schiavo, ci saranno desideri che lo schiavo può soddisfare e che nel non-schiavo saranno necessariamente sfruttati», *ibidem*.

¹⁵ *Ibidem*, pp. 60-61.

fondamento del liberalismo. Si pensi per esempio all'idea di uomo libero del John Stuart Mill di *On Liberty*, idea che «ha bisogno per reggersi di una filosofia psicologica diversa da, e incompatibile con, la concezione empirista dell'Io» – trattata successivamente dal Mill del *System of Logic* e dell'*Hamilton*. Oppure ancora, per muovere verso il liberalismo più contemporaneo, alla teoria della giustizia come equità di John Rawls nella sua *A Theory of Justice*: la sua *geometria morale*, che dovrebbe risolvere la giustizia distributiva, «sembra traballante se non si ricorre a una concezione dell'Io razionale, dandole plausibilità filosofica»¹⁶.

La frontiera che il liberalismo deve varcare per superare questi suoi nodi irrisolti sembra essere quella di confrontarsi con «impegni metafisici controversi nelle aree della filosofia della mente e dell'azione»¹⁷, cioè con la concezione dell'uomo e del fondamento della natura umana: Gray lo esplicita, ma anche Berlin lo aveva intuito. Lo dimostra un'attenta lettura di *From Hope and Fear Set Free* che non si limiti esclusivamente alla critica del razionalismo metafisico presente, ma che si soffermi anche sul «rilievo per le questioni di giustizia sociale di alcuni dei requisiti della scelta razionale», oltre che sull'assenza nel testo di qualcosa che «sia in senso stretto incompatibile» con i requisiti di razionalità, pur essendo, la ricostruzione del problema da parte di Berlin, «non priva di difficoltà»¹⁸. A dimostrare l'intuizione di Berlin c'è il suo interesse per l'indagine di Huxley sulle scienze psico-fisiche, alla ricerca delle radici della libertà dell'individuo. Il suo interesse, insomma, per la ricerca sulle *human potentialities* che accompagna Huxley in tutto il suo percorso intellettuale¹⁹, passando attraverso personali esperimenti raccontati in testi la cui fama, maggiore di quella del *Brave New World*²⁰, ha troppo spesso distolto l'attenzione dalla loro *politicità* – nonostante, solo per fare l'esempio più noto, il ruolo squisitamente politico della medicina *moksha* sia palesemente evidente nel progetto politico contenuto nella

¹⁶ *Ibidem*, p. 61.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ *Ibidem*, pp. 61-62.

¹⁹ Vd. B. Nugel, *Aldous Huxley's concept of human potentialities*, in *Literatur und Lebenskunst – Literature and the Art of Living*, edited by E. Oppermann, Kassel, Kassel University Press, 2006, pp. 146-156. Per un'analisi delle *human potentialities* da parte di Huxley cfr. soprattutto il trittico di studi A. Huxley, *Human Potentialities*, in *The Humanist Frame*, edited by J. Huxley, London, Allen & Unwin, 1961; A. Huxley, *Latent Human Potentialities*, in Id., *The Human Situation*, edited by P. Ferrucci, New York, Harper & Row, 1977 (trad. it. Huxley, *Potenzialità umane latenti*, in *La condizione umana*, a cura di P. Ferrucci, Pavia, Liber Internazionale, 1995, pp. 236-253); A. Huxley, *A Consideration of Human Potentialities*, in Id., *Human Potentialities. A Series of Talks on The Human Situation Recorded Live from the Lecture Hall*, I, produced by L. Archera Huxley, distributed by Giffard Associates (New York, n. d.).

²⁰ Mi riferisco a A. Huxley, *The Doors of Perception*, London, Chatto & Windus, 1954 (trad. it. *Le porte della percezione*, Milano, Mondadori, 1958); e a Id., *Heaven and Hell*, London, Chatto & Windus, 1956 (trad. it. *Paradiso e inferno*, Milano, Mondadori, 1958).

sua *Isola*²¹. Questa ricerca di Huxley, apparentemente *impolitica* ma di cui Berlin riesce a cogliere appieno la *politicalità*, mirante al fondamento dell'essere e dell'agire umano per la difesa della libertà individuale, rappresenta il paradigma di una chiave di volta per il superamento del nodo irrisolto dello schiavo soddisfatto della propria condizione.

3. *Scienza applicata vs libertà individuale e ridefinizione dell'individuo.*

Rappresentando, secondo Fukuyama, la fine dell'umanità a causa della rivoluzione biotecnologica, il *Brave New World* più di ogni altro testo diventa il richiamo all'attenzione sul rapporto tra liberalismo e sviluppo della scienza applicata alla natura umana.

Nel secolo dello sviluppo delle biotecnologie, il *Brave New World* rappresenta certamente il paradigma dei rischi del progresso scientifico-tecnologico per gli scienziati, cioè i protagonisti stessi della rivoluzione biotecnologica:

Clonazione, cellule staminali, animali transgenici suscitano meraviglia, speranze, paura. L'uomo, presto o tardi, sarà in grado di controllare il proprio genoma. Già nel 1932 Aldous Huxley l'aveva previsto nel *Mondo nuovo*, immaginando il mondo governato da un'élite, popolato da individui sani e felici ma incapaci di esprimere appieno la natura umana. E Francis Fukuyama propone una nuova fase storica: il post-umanesimo caratterizzato dalla massiva applicazione delle biotecnologie sull'uomo in cui vengono inserite sequenze di Dna artificiale o di altre specie viventi per creare individui 'su misura'. Questa condizione in cui l'essere umano, posto sotto 'controllo', perde la sua dignità e la natura umana viene modificata o annullata, pone inquietanti quesiti non solo etici²².

Un paradigma, questo, senza dubbio valido anche per i comitati bio-etici – «Huxley era un letterato, ma di certo aveva buona conoscenza del programma eugenetico»²³ – di cui Huxley per molti aspetti può venire considerato un anticipatore:

Trovo che la cosa importante è l'essere consapevoli di queste tendenze nuove, originate dalla rivoluzione biologica in atto, e delle conseguenze politiche e sociali cui possono dar seguito; una cosa, credo, importantissima, sarebbe una

²¹ Vd. A. Huxley, *Island*, London, Chatto & Windus, 1962 (trad. it. *L'isola*, Milano, Mondadori, 1963); e anche *Moksha: Aldous Huxley's Classic Writings on Psychedelics and the Visionary Experience (1931-1963)*, edited by M. Horowitz – C. Palmer, New York, Stonehill, 1977.

²² B. Biolatti – A. Fasolo – R. Ciliberti, *L'Eldorado della nuova biologia. Clonazione, animali transgenici, cellule staminali*, Milano, FrancoAngeli, 2003, p. 194.

²³ A. Defanti, *Eugenetica: un tabù contemporaneo*, Torino, Codice, 2012, p. 478.

serie di conferenze, di congressi tra studiosi delle differenti discipline, medici, psicologi, sociologi, moralisti, teologi, per discutere questi fatti e queste tendenze, e trovare se è possibile, i mezzi per prevenire i cattivi effetti che ne possono derivare²⁴.

Ma è soprattutto nel rapporto tra lo sviluppo scientifico-tecnologico e la teoria liberale che lo spettro del *Brave New World* si aggira come l'ineludibile paradigma dei rischi a cui può condurre la rivoluzione biotecnologica, perché a ben vedere richiama nuovamente l'attenzione sul concetto di libertà. Si pensi soprattutto, oltre al dibattito sul rapporto tra neurofarmacologia e libertà individuale, sviluppato nel *Brave New World* e ripreso sul piano più squisitamente filosofico-politico da Fukuyama²⁵, alla più nota – perché negli ultimi decenni maggiormente al centro del dibattito liberaldemocratico – declinazione in cui prende forma l'incontro/scontro tra il liberalismo, con il suo variegato concetto di libertà individuale, e la rivoluzione biotecnologica, con la sua scienza applicata alla natura umana: l'eugenetica.

Da una parte c'è il Dworkin che difende il «primo principio dell'individualismo etico di rendere la vita delle future generazioni più lunga e più ricca di talento e perciò di realizzazioni»²⁶; sempre dalla stessa parte, il Nozick del «supermercato genetico senza nessuna decisione centralizzata»²⁷, e il Rawls del contratto sociale in cui le parti «desiderano assicurare ai propri discendenti il miglior corredo genetico possibile (...) per garantire come minimo il livello generale delle capacità naturali, e impediscano la diffusione di gravi imperfezioni»²⁸. Dall'altra parte, invece, Habermas, neanche tanto quello che ne sottolinea la violazione

²⁴ A. Huxley, *Seconda visita a un mondo futuro*, «Quaderni A.C.I.», XXVIII (1959), p. 15.

²⁵ Vd. soprattutto F. Fukuyama, *A Reply to My Critics*, «National Interest», XVIII (1989-1990), pp. 21-28; Id., *Reflections on the End of History, Five Years Later*, «History and Theory», XXXIV (1995), pp. 27-43; Id., *Second Thoughts: The Last Man in a Bottle*, «National Interest», LVI (1999), pp. 16-33; Id., *The Great Disruption*, New York, Simon & Schuster, 1999 (trad. it. *La grande distruzione*, Milano, Baldini & Castoldi, 1999); Id., *Our Posthuman Future*, New York, Farrar, Straus and Giroux, 2011.

²⁶ R. Dworkin, *Playing God: Genes, Clones, and Luck*, in Id., *Sovereign Virtue*, Cambridge, Harvard University Press, 2000, p. 452; anche in M. J. Sandel, *The Case against Perfection. Ethics in the Age of Genetic Engineering*, Cambridge, Harvard University Press, 2007 (trad. it. *Contro la perfezione. L'etica nell'età dell'ingegneria genetica*, Milano, Vita e Pensiero, 2008, p. 82). La riflessione di Dworkin comincia qualche anno prima: R. Dworkin, *Life's Dominion. An Argument about Abortion, Euthanasia, and Individual Freedom*, New York, Vintage Books, 1994.

²⁷ R. Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, New York, Basic Books, 1974 (trad. it. *Anarchia, stato e utopia*, Milano, il Saggiatore, 2000, p. 320); anche in Sandel, *Contro la perfezione*, p. 82.

²⁸ J. Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, Harvard University Press, 1971, p. 103, anche in Sandel, *Contro la perfezione*, p. 81. E anche nomi più nuovi e meno noti del liberalismo dei giorni nostri, come per esempio J. Savulescu, *Human Liberation: Removing Biological and Psychological Barriers to Freedom*, «Biblioteca della Libertà», XLIV (2009), 196, pp. 1-15.

dei principi liberali dell'autonomia e dell'uguaglianza²⁹, quanto soprattutto quello che difende un concetto di libertà «soggettivamente vissuta in riferimento a qualcosa di naturalmente indisponibile»³⁰, con chiaro riferimento alla categoria arendtiana della «natalità»³¹.

La questione, in ogni caso, pare situarsi nel collegamento tra «la contingenza di un *cominciamento indisponibile* e la libertà di dare alla nostra vita una forma etica»³². E il *Brave New World*, manifesto di un realismo politico che come tale non può dare per scontato, come fa invece il neoliberalismo della fine del secolo scorso, il passaggio dalla vecchia alla nuova eugenetica³³, si innalza sulla questione, di fatto, come paradigma dei rischi sia di un concetto di libertà non legato alla natalità, cosa che permette di ascrivere Huxley alla biopolitica³⁴, sia di un concetto di libertà che non preveda il «diritto di non essere felici» – un concetto, quest'ultimo, capace di fondere insieme la ricezione del *Brave New World* da parte di Berlin come manifesto della libertà negativa e quella da parte di Fukuyama come manifesto della libertà biologica dell'individuo.

Un *Brave New World* che per questo mantiene una capacità pressoché unica di rappresentare, sintetizzando entrambi i corni del dilemma, il rapporto tra lo sviluppo della scienza applicata alla natura umana, con chiaro riferimento alla rivoluzione biotecnologica in generale ma con particolare attenzione all'eugenetica, non senza sottovalutare neurofarmacologia, e la difesa della libertà individuale: un altro dei nodi irrisolti del liberalismo contemporaneo – che qui pare, per inciso, sempre più da pensare all'interno del «quadro generale della biopolitica»³⁵.

²⁹ Vd. J. Habermas, *The Future of Human Nature*, Oxford, Polity Press, 2003 (trad. it. *Il futuro della natura umana*, Torino, Einaudi, 2008, pp. 28, 64-66); anche in Sandel, *Contro la perfezione*, pp. 85-86. Il motivo per cui questa argomentazione di Habermas resta debole è principalmente che gli argomenti contro l'eugenetica non possono «reggersi su considerazioni puramente liberali» (*ibidem*, p. 86).

³⁰ Habermas, *Il futuro della natura umana*, p. 58; anche in Sandel, *Contro la perfezione*, p. 86.

³¹ H. Arendt, *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press, 1958 (trad. it. *Vita Activa. La condizione umana*, Milano, Bompiani, 1964, soprattutto pp. 8-9, 177-178, 247); anche in Sandel, *Contro la perfezione*, p. 87. Anche qui, oltre ad Habermas, nuovi e meno noti protagonisti del dibattito liberaldemocratico dei giorni nostri sul tema, come per esempio M. J. Sandel – D. L. Tobey, *What's Really Wrong with Genetic Enhancement: A Second Look at Our Posthuman Future*, «Yale Journal of Law & Technology», 6 (2003-2004), pp. 55-161.

³² Sandel, *Contro la perfezione*, p. 87.

³³ Per «vecchia eugenetica» si intende quella «che gravava in modo eccessivo sui deboli e i poveri, ingiustamente emarginati e sterilizzati»; per nuova eugenetica, invece, «purché i vantaggi e gli oneri dei miglioramenti eugenetici siano equamente distribuiti, le relative misure non si prestano a obiezioni e possono perfino dimostrarsi moralmente necessarie» (*ibidem*, p. 82).

³⁴ Vd. anche solo l'affinità nel titolo originale tra uno dei testi a fondamento della biopolitica, *The Human Condition* di Arendt, e un corso di Huxley alla Santa Barbara University nel 1959, *The Human Situation* (pubblicato postumo in Huxley, *The Human Situation*).

³⁵ M. Foucault, *Nascita della biopolitica*, Milano, Feltrinelli, 2005, p. 33.

Se il dilemma, dunque, è racchiuso tra questi corni, la chiave di volta per il suo superamento sono inevitabilmente i «doni naturali»³⁶. E se il *Brave New World* rappresenta il dilemma, va da sé che rappresenti anche il paradigma di una sua chiave di volta: la ridefinizione dell'individuo fondata sulla natura umana.

4. Huxley per le sfide del liberalismo contemporaneo.

Quello di Fukuyama è un liberalismo che ha già intrapreso, non senza fare scuola, questa direzione: già in *The Great Disruption*³⁷, ma soprattutto poi in *Our Posthuman Future*, la sua riflessione è indirizzata verso un «quadro normativo» per la «creazione di nuove istituzioni legislative» internazionali per la regolamentazione delle biotecnologie³⁸. Basato, ovviamente, su una ridefinizione dei diritti umani fondata sul diritto naturale, perché aristotelicamente «i diritti umani sono basati, in ultima analisi, sulla natura umana»³⁹, per la definizione della quale Fukuyama riparte dal *thymos*⁴⁰. D'altronde, la democrazia liberale ha riscosso la convergenza globale verso essa, definita dall'iniziale accezione di *fine della storia* proprio perché basata sulla «refrattarietà della natura umana», in particolar modo il modello americano, che basa l'uguaglianza politica sulla «naturale uguaglianza umana»⁴¹. Inoltre, Fukuyama non mancherà poi nei lavori successivi di identificare quel quadro normativo per la regolamentazione biotecnologica, basato su una ridefinizione dei diritti umani fondata sul diritto naturale, come l'unica radice di opposizione a ogni dispotismo⁴².

Tale direzione, per inciso, viene intrapresa da Fukuyama non prima di aver illustrato il potenziale delle biotecnologie, tra neuroscienza, ingegneria genetica e neurofarmacologia, per le quali il *Brave New World* rappresenta meglio di qualunque altro testo i rischi per la naturale uguaglianza umana e i naturali diritti umani. Si pensi, come già detto, all'eugenetica, e quindi, per dirla con Thomas Jefferson, a «cosa ne sarà dei diritti politici il giorno in cui, di fatto, saremo in grado di far nascere alcune persone con la sella sulla schiena e altre con stivali e speroni»⁴³. Oppure si pensi, come già accennato, alla neurofarmacologia, e quindi al fatto che «se un giorno una compagnia farmaceutica inventasse un prodotto simile al *soma*

³⁶ Sandel, *Contro la perfezione*, p. 87.

³⁷ Fukuyama, *The Great Disruption*, soprattutto pp. 189-220.

³⁸ Fukuyama, *Our Posthuman Future*, pp. 20, 18.

³⁹ *Ibidem*, p. 21.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 23.

⁴¹ *Ibidem*, p. 17.

⁴² Vd. F. Fukuyama, *The Origins of Political Order*, London, Profile Books, 2011, soprattutto pp. 108, 1365.

⁴³ Fukuyama, *Our Posthuman Future*, p. 17.

di Huxley, in grado di dare la felicità e facilitare il contatto sociale senza comportare alcun effetto collaterale dannoso, sarebbe difficile addurre una ragione per vietarne l'uso». Soprattutto dal momento che quel giorno sarà sicuramente molto vicino, se consideriamo che per alcuni aspetti alcuni farmaci già esistenti, come Zoloft, Prozac e Ritalin «somigliano un po' troppo alla droga *soma* del *Mondo Nuovo*»⁴⁴.

Spostandoci nella nostra Europa, le democrazie liberali occidentali hanno molto significativamente firmato una Carta Fondamentale dei Diritti il cui primo e terzo articolo sanciscono, rispettivamente, la «inviolabilità della dignità umana» e il diritto dell'individuo alla «integrità fisica e psichica». Le specificazioni rimandano inequivocabilmente alla questione bioetica: il «divieto delle pratiche eugenetiche», il «divieto di fare del corpo umano e delle sue parti in quanto tali una fonte di lucro», il «divieto della clonazione riproduttiva di esseri umani»⁴⁵. Al di là delle specificazioni, è impossibile non notare, come avviene tra i giuristi e i costituzionalisti, tra gli studiosi e i filosofi del diritto, che il diritto all'integrità fisica e psichica dell'individuo è una norma che sembra «voler scacciare i fantasmi evocati (...) dall'incubo della produzione programmata degli esseri umani, che s'incontra nel *Mondo nuovo* di Aldous Huxley»⁴⁶, perché l'ammissibilità delle nuove opportunità offerte dalla scienza applicata alla natura umana dipende, in una società liberaldemocratica, «dalla capacità di garantire la sicurezza delle tecnologie, la loro accessibilità a tutti in condizioni di eguaglianza, il rispetto del diritto di ciascuno di governare liberamente il proprio corpo»⁴⁷. Come a dire, in altre parole, che la rivoluzione biotecnologica è accettabile se alla base restano dignità, eguaglianza e autonomia dell'essere umano, i fondamenti della logica dei diritti, la logica che sola può evitare «il destino totalitario indicato da Huxley»⁴⁸.

Insomma, dalla neuroscienza alla bioetica, dal liberalismo che tende al diritto naturale alla 'sinistra dei diritti', l'eterno ritorno del dibattito liberaldemocratico contemporaneo ad Huxley, e in particolare al suo *Brave New World*, segna universalmente non solo la *politicalità* delle sue considerazioni, ma soprattutto la sua capacità pressoché unica di cogliere, con una lucidissima intuizione quasi profetica, i nuclei e i dilemmi di alcuni nodi irrisolti del liberalismo contemporaneo, al di là della condivisione o meno delle chiavi di volta per superarli che individua, mantenendo una forza d'urto straordinaria e una sconcertante attualità nel dibattito

⁴⁴ *Ibidem*, pp. 79, 66.

⁴⁵ *Carta dei diritti fondamentali dell'Unione Europea*, «Gazzetta ufficiale delle Comunità europee», 18 dicembre 2000, 2000/c 364/01, p. 9.

⁴⁶ S. Rodotà, *Il diritto di avere diritti*, Roma-Bari, Laterza, 2012, p. 80.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 344.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 70.

liberaldemocratico contemporaneo. Forza d'urto e attualità scaturite perlopiù dall'identificazione della manipolazione biologica con l'attacco perentorio e decisivo alla libertà individuale, che continua, per così dire, a *consegnare al futuro* l'anti-utopia di Huxley, o, in termini filosofici, a mantenere intatta la sua spinta anti-utopica.

Rispetto a questo attacco, la manipolazione psicologica, cioè il caratterizzante dell'anti-utopia di Orwell, seppur non assente in quella di Huxley, costituisce un attacco intermedio, mantenendo una non meno sconcertante forza d'urto e attualità *nel passato e nel presente*, tra psicologia applicata e tecnologia di controllo, politicamente riassumibili nel concetto di *videocrazia*⁴⁹. Fatto che spiega in parte il maggiore successo dell'anti-utopia di Orwell rispetto a quella di Huxley, o, il che è lo stesso, la riduzione del *Brave New World* a esclusiva denuncia della manipolazione psicologica, che però si ritrova trattata più specificatamente nel *Nineteen Eighty-Four*.

Ricondurre invece il *Brave New World* a paradigma dell'attacco perentorio e decisivo alla libertà individuale causato dalla manipolazione biologica dell'individuo candida oggi – nel secolo già definito come quello della rivoluzione biotecnologica, tra neuroscienza, ingegneria genetica e neurofarmacologia – il fantasma di Huxley più che quello di Orwell ad aggirarsi e a incombere sul futuro dibattito liberaldemocratico. All'interno di quello che in altre sedi ho già definito come un *lungo Novecento*, in cui il secolo scorso, se definito come il secolo dell'anti-utopia, non è finito e non pare destinato a finire – a causa non soltanto di una tendenza letteraria tutt'altro che esaurita, ma soprattutto perché quelle anti-utopie hanno sorprendentemente e tremendamente saputo cogliere nel segno le sfide delle società liberaldemocratiche del futuro⁵⁰.

⁴⁹ Il termine si ritrova in più testi sociologici e politologici degli anni Novanta, alla cui base vd. R. Debray, *Lo Stato seduttore*, Roma, Editori Riuniti, 1993, dando luogo a un dibattito che ancora oggi domina buona parte della sociologia e della politologia.

⁵⁰ Cfr. A. Maurini, *Anti-utopia for New Utopias*, «Eutopia Magazine – Ideas for Europe», 14 gennaio 2016 (<http://www.radiomugello.it/blog/lanti-utopia-per-le-nuove-eutopie/>).

VITA FORTUNATI

L'ULTIMO HUXLEY: OLTRE *BRAVE NEW WORLD*
VERSO UNA SOCIETÀ ECOLOGICA E PACIFISTA

Questo contributo si concentra sull'ultima produzione saggistica di Aldous Huxley ed in particolare sulla raccolta *The Human Situation* (1959) e sul romanzo *Isola (Island)*, che uscì un anno prima della sua morte nel 1962, dove vengono ripresi con vigore temi che sono oggi di grande attualità: l'importanza di una cultura integrata, il pacifismo, l'ecologia, il sincretismo tra cultura occidentale e orientale, le comunità decentrate e soprattutto l'idea dell'importanza della percezione, cioè la *visione* di una società alternativa a quella capitalistica e consumistica che egli vedeva in atto soprattutto in America.

Prima di concentrarmi su questi temi vorrei, da studiosa di utopia, rispondere alla domanda del perché mi sono interessata all'ultima produzione di questo scrittore. Huxley, autore di una delle più importanti distopie del Novecento, si cimenta negli ultimi anni della sua vita nella scrittura di *Isola*, che, pur avendo un finale negativo, lascia al lettore/lettrice la visione di una società ispirata a valori differenti da quelli del presente, una società che attinge i suoi presupposti da un sincretismo tra le due culture, quella occidentale e quella orientale¹. Una delle possibili risposte a questo quesito risiede nel tenere in considerazione due elementi: il primo che Huxley, pur essendosi espresso negativamente su coloro che prognosticavano l'avvento di un futuro utopico, per tutta la vita ricercò possibili soluzioni alternative ai mali che vedeva presenti nella società in cui viveva². Il secondo motivo si trova enucleato nell'*e-sergo* all'inizio di *Isola*, una citazione da Aristotele: «nel concepire un ideale possiamo presumere quel che vogliamo, ma dovremmo evitare

Questo saggio è in parte una rielaborazione di un mio lavoro, *Huxley, una società ecologica e pacifista*, a cura di V. Fortunati, Milano, Jaca Book, 2017.

¹ Per una recente discussione di *Isola* come utopia critica si veda il saggio di T. Moylan, *And we are here as on a darkling plain: Reconsidering Utopia in Huxley*, in Id., *Demand the Impossible Science Fiction and the Utopian Imagination*, edited by R. Baccolini, Oxford, Peter Lang, 2014, pp. 207-227.

² A. Maurini, *Aldous Huxley. The Political Thought of a Man of Letters*, Lanham-Boulder-New York-London, Lexington Books, 2017, p. ix.

le impossibilità»³. Questa frase mette bene in luce il suo atteggiamento scettico e sospettoso nei confronti dell'utopia come società perfetta, impossibile, un sogno difficilmente realizzabile. Huxley era un pragmatico, avversava i concetti e le parole astratte e affermava di voler «essere realisticamente idealista».

Il primo punto da cui vorrei partire è quello dell'importanza di una cultura integrata. Nel suo saggio *L'educazione integrata* (*Integrate Education*) che riprende molte idee espresse in *Letteratura e Scienza* (*Literature and Science*, 1962), Huxley opera una sintesi del suo pensiero ed esprime la preoccupazione per una cultura troppo specialistica; essa secondo lo studioso rischia di perdere di vista quelli che sono i problemi centrali e fondamentali dell'umanità. Per ovviare a questo pericolo e per cercare di risolvere questioni urgenti e complesse, occorre attingere a conoscenze che provengono da diverse discipline. In questa prospettiva l'intellettuale è una sorta di *pontifex*, 'un costruttore di ponti', in grado di connettere l'arte e la scienza, di coniugare i fatti osservati in maniera scientifica, oggettiva e distaccata, con il mondo dell'esperienza immediata, di unire le valutazioni morali con quelle scientifiche:

la funzione del letterato nel contesto presente allora, è precisamente quella di costruire ponti tra l'arte e la scienza, tra i fatti osservati oggettivamente e l'esperienza immediata, tra le valutazioni morali e quelle scientifiche. Ci sono vari generi di ponti da costruire e io mi sforzerò di farlo nel corso di queste conferenze⁴.

Le discipline devono smettere di essere separate e sforzarsi di dialogare tra loro. Huxley a questo proposito usa la potente metafora del celibato: la separazione tra i diversi saperi ha portato a quello che lui definisce il «celibato dell'intelletto» ovvero la «super specializzazione», provocando una pericolosa dicotomia tra mente e corpo, tra intelletto e passioni, tra ragione e istinti. Nella società le scoperte scientifiche infatti devono toccare la sensibilità degli uomini ed è per questo che l'artista deve essere in grado di trovare le parole adatte per descriverle. Huxley inoltre sottolinea quanto sia importante che lo scienziato sia umile nel lavoro e nella ricerca come lo sono sempre stati i grandi scienziati, perché l'umiltà predispone a tenere in seria considerazione l'aspetto etico. Huxley, a differenza del fratello, il biologo e genetista Julian, più volte affermò che il compito di uno scrittore e intellettuale era quello di sottolineare che i progressi della scienza e della tecnologia dovevano sempre accompagnarsi ed essere «temperati», mitigati, dalla «compassio-

³ A. Huxley, *L'isola*, trad. it. di B. Oddera, Milano, Mondadori, 2017.

⁴ A. Huxley, *Integrate Education*, in Id., *The Human Situation, Lectures at Santa Barbara*, edited by P. Ferrucci, London, Chatto & Windus, 1978, p. 23.

ne» (seguendo l'etimologia latina *cum-patior* 'soffrire' e 'partecipare alla sofferenza degli altri') e soprattutto dall'umiltà. Il progresso di una civiltà non si misura solo dalle conquiste della scienza e della tecnologia, ma anche dalla presenza di valori quali appunto la compassione e soprattutto da un alto livello di consapevolezza critica nei cittadini⁵. Per sottolineare la complessa ambiguità della condizione umana oscillante tra materia e spirito, tra corpo e anima, Huxley riprende dalla *Religio Medici* (1643), del teologo naturalista seicentesco Thomas Brown, l'incisiva metafora dell'uomo come essere anfibio. Nel saggio *L'educazione di un anfibio* (*The Education of an Amphibian*) egli afferma che l'essere umano è anfibio perché non solo può abitare simultaneamente o alternativamente in molti universi differenti e incommensurabili, ma è anche un essere sociale che vive in una società: l'uomo è *sapiens, faber e loquax*. Per questo Huxley mette in luce come nel processo educativo sia importante tenere presente sia il corpo che la mente mostrando di possedere una visione olistica dell'essere umano. Una esperienza personale – lo scrittore da giovane contrasse una malattia alla cornea, la cheratite, che lo portò a una quasi totale cecità – acuì il suo senso della percezione del mondo attraverso l'utilizzo degli altri sensi. Fu proprio per questo che si interessò a un tipo di educazione che allenasse i ragazzi ad usare i cinque sensi.

Un altro tema che ricorre spesso nella produzione di Huxley è quello della guerra, che lo scrittore vede intrinsecamente legato all'ideologia del nazionalismo, una delle grandi piaghe del Novecento. Nei saggi che scrisse tra le due guerre, e precisamente tra il 1931 e il 1935, egli definì questo periodo come il più tremendo («un momento della storia immensamente doloroso»), sia da un punto di vista politico (sullo sfondo la presenza dei futuri regimi totalitari e fascisti) che economico (la povertà e la grave disoccupazione). Proprio in questo periodo Huxley si impegna sul fronte del pacifismo contro la guerra. Nel 1935 si iscrive alla *Peace Pledge Union*, tiene conferenze pubbliche sul pacifismo e nel 1936 scrive *Che cosa farete per questo? Uno studio per la pace costruttiva* (*What You Are Going to Do about It? The Case for Constructive Peace*), seguito nel 1937 dalla pubblicazione della *Enciclopedia del pacifismo* (*An Encyclopaedia of Pacifism*). La ferma e risoluta posizione pacifista di Huxley, prima e durante la Seconda Guerra Mondiale, fu osteggiata non solo dal fratello Julian, ma anche da altri scrittori intellettuali della sinistra inglese (Cecil Day Lewis, Stephen Spender, George Orwell) che vedevano nell'avanzata del militarismo fascista un grave pericolo che bisognava impedire. Ma per lo scrittore era possibile spezzare la catena della guerra solo se ci si opponeva radicalmente, perché qualsiasi soluzione militare avrebbe

⁵ R. S. Deese, *We are Amphibians. Julian and Aldous Huxley on the Future of our Species*, Oakland, University of California Press, 2015.

soltanto condotto ad ulteriori conflitti seguiti da ulteriori soluzioni militari *ad infinitum*. Infatti egli afferma che gli armamenti non assicurano la sicurezza, anzi favoriscono la guerra. Nel saggio *Guerra e nazionalismo* (*War and Nationalism*, 1959) Huxley vuole decostruire i tanti pregiudizi che si annidano attorno a questo tema. Primo fra tutti quello che vede la guerra come qualcosa di inevitabile, essendo l'uomo un animale *naturalmente* aggressivo e combattivo. Inquadrando la questione da un punto di vista biologico, secondo Huxley si nota quanto la guerra tra gruppi organizzati di membri della stessa specie sia un fenomeno raro. La guerra tra gli uomini è un fenomeno sociale ed è fortemente condizionata dai sistemi umani simbolici e soprattutto da una delle ideologie più potenti e disastrose della nostra vita moderna: il nazionalismo.

Ora passiamo dalla morale alla politica. Qui siamo immediatamente confrontati dal fatto che la maggior parte della gente impegnata nella corsa agli armamenti considera qualsiasi altra alternativa come utopistica. Ma dopo tutto non sono *essi* esseri un po' utopici? Non è la politica che tutti accettano, una politica di completa distruzione, una politica utopica? Essi si definiscono realisti, ma io direi che essi sono realisti utopici. Essi sono realisti per quanto concerne i mezzi che essi impiegano – nulla potrebbe essere più realistico del modo con cui affrontano il problema dell'arma totale e i metodi per distribuirlo, ma nulla potrebbe essere meno realistico dei fini proposti. Perché non ci sono fini se non quello della estinzione della razza umana. D'altra parte l'utopista idealista vive in una stratosfera e supplica che ognuno sia buono, gentile e sensibile, ma non offre nessun metodo per implementare le buone intenzioni. Ciò di cui noi abbiamo bisogno è un genere di idealismo realistico o idealistico realismo, che renda possibile spostare il conflitto a un altro livello che non implichi questi orrori⁶.

Egli lega il tema del nazionalismo e della guerra all'educazione che i bambini ricevono nelle scuole, perché esso viene istillato nei vari sistemi educativi attraverso i libri di scuola. Nei saggi *Educazione e pace* (*Education and Peace*, 1937) e *Scienza, libertà e pace* (*Science, Liberty and Peace*, 1946) Huxley afferma che, anche nei paesi in cui vige la democrazia, la storia viene insegnata con libri che selezionano i fatti legandoli alle varie guerre e con posizioni in favore del militarismo. Egli ammira i sistemi pedagogici della Montessori perché nei suoi scritti lei spiega come certi metodi educativi non abituino il bambino nelle scuole a diventare un adulto con il coraggio di dire ciò che pensa, ma piuttosto lo persuadano a ubbidire passivamente a qualsiasi cosa gli venga impartita senza permettergli di superare la sua timidezza. In questi saggi Huxley si sforza di decostruire l'idea che una nazione si fondi su un territorio, sulla lingua,

⁶ A. Huxley, *War and Nationalism*, in Id., *The Human Situation*, pp. 86-87.

su di una etnia. Il nazionalismo è chiaramente un'ideologia che viene sfruttata dai vari governi per fomentare la guerra e che di volta in volta si può colorare di diverse ideologie. Si tratta cioè di un'idea astratta che può essere manipolata dai regimi totalitari ed è particolarmente pericolosa in una società di massa, altamente tecnologizzata, perché i governi sono in grado di costruire potenti strumenti bellici. Huxley, che è stato testimone di due guerre mondiali, afferma che la guerra è uno strumento di morte, non solo perché con la bomba atomica ha provocato milioni di morti, ma anche perché attraverso gli armamenti ha potenziato l'industria della guerra. Essa è alla base del capitalismo americano, e della prosperità e della ricchezza dell'Occidente; investire capitali negli armamenti ha provocato una divisione sempre più profonda tra i grandi ricchi e i poveri. In *Educazione e pace* Huxley analizza criticamente la società americana in cui il potere economico e militare è nelle mani di un'oligarchia che è responsabile degli armamenti e degli investimenti economici. Egli afferma che bisogna combattere l'indifferenza, la passività e l'insensibilità morale, caratteristiche pericolose che vede pervasive nella società di massa, nonostante gli stermini e gli orrori della Prima e della Seconda Guerra Mondiale. La radicalità del pensiero di Huxley è molto vicina a quel procedimento di resistenza pacifica che Gandhi aveva sviluppato e che per lo scrittore era l'unica forma valida per opporsi agli armamenti degli stati industriali: una resistenza che prima di essere politica doveva essere individuale e morale. Egli cercò anche di esplorare i metodi non violenti per cambiare le forme della politica, perché era fermamente convinto che il fine nobile di sconfiggere il fascismo sarebbe stato corrotto dai metodi brutali impiegati per armare la Gran Bretagna e l'America. Questa politica della resistenza si poteva attuare solo attraverso un cambiamento radicale dell'uomo che doveva passare attraverso una percezione critica della realtà, implicando anche una disciplina continua del corpo e della mente. Huxley definiva questa disciplina «a training in the art of spiritual insight», 'un allenamento nell'arte della visione spirituale', che permetteva all'uomo di liberarsi dalle «bad habits», 'cattive abitudini', che si sviluppano a livello morale, ma anche cognitivo, intellettuale ed emozionale. *Perceive* vuol dire avere la capacità di vedere al di là della superficie delle cose, cogliere la realtà con occhi diversi: il vedere non è quindi solo un atto fisiologico, ma diventa anche un *habitus* mentale. Solo una corretta visione del mondo permette di decostruire le nostre cattive abitudini e il nostro modo abituale di vedere la realtà. Nell'elaborare questo concetto Huxley sentì molto l'influenza di William Blake, perché anche per il poeta coltivare l'immaginazione significava aumentare la propria creatività. Solo attraverso questo processo, secondo lo scrittore, saremmo riusciti a conoscere noi stessi, a liberarci dai nostri pensieri convenzionali e dalle nozioni stereotipate. Si riesce a comprendere la posizione

radicale pacifista di Huxley se si tiene presente quanto importanti siano state per lui le conoscenze e lo studio delle diverse religioni, non solo il misticismo occidentale (san Giovanni della Croce), ma anche quello orientale, buddhista e induista (Siddhartha Gautama, meglio conosciuto come Gautama Buddha), una sorta di misticismo eclettico e secolare. Huxley era molto interessato alle tecniche di meditazione praticate dalle varie religioni: «la costante e intensa “autoconsapevolezza”, libera da preconcetti, paragoni, condanne; questo risulterà in ciò che Krishnamurti definisce “chiarezza”, in ciò che Eckhart chiama “verginità”, in ciò che i maestri Zen descrivono come “No Mind”, ‘Nessuna Mente’»⁷.

La pratica del distacco, che per Huxley era fondamentale per acquisire un intelletto critico, comportava anche la pratica della carità, del coraggio, della cura, dell’intelligenza e della generosità. Per lo scrittore uno dei pregi delle religioni orientali è il loro «pragmatismo trascendentale» che costituisce la base della vita quotidiana degli abitanti di Pala nel suo romanzo utopico *Isola*.

I filosofi occidentali – anche i migliori – non sono altro che abili conversatori. I filosofi orientali sono spesso tutt’altro che abili come conversatori, ma questo non ha importanza. Le chiacchiere non sono il punto. La loro filosofia è pragmatica e relativistica. Come la filosofia della fisica moderna (...) solo che le operazioni in questione sono psicologiche e i risultati trascendentali. I vostri metafisici fanno asserzioni sulla natura dell’uomo e dell’universo; ma non offrono al lettore alcun modo di comprovare la verità di tali asserzioni⁸.

Il terzo punto che rende Huxley uno scrittore attuale è la sua visione ecologica. Durante gli anni in cui visse in California dal 1937 al 1963, egli venne a contatto con i primi movimenti ecologisti⁹ e capì l’importanza dell’ecologia come *scienza sistemica*: una scienza che doveva dialogare con più discipline e che propugnava una nuova alleanza tra le scienze umane e quelle biologiche. Si trattava soprattutto di un metodo di conoscenza caratterizzato dall’interconnessione e dalla trasversalità dei saperi. Huxley capì che l’ecologia era una scienza della complessità che richiedeva un approccio sistemico caratterizzato dall’interrelazione tra le parti e il tutto, per cogliere le interazioni di equilibri e squilibri, di organizzazione e di disorganizzazione dei meccanismi complessi dei

⁷ A. Huxley, *The Education of an Amphibian*, in Id., *Adonis and the Alphabet and other Essays*, London, Chatto & Windus, 1956, p. 36.

⁸ Huxley, *Isola*, p. 85.

⁹ Huxley venne a contatto con due ecologi americani Fairfield Osborn (*Our Plundered Planet*, 1948) e William Vogt (*Road to Survival*, 1948) con i quali intrattenne un’interessante corrispondenza. Il periodo che segue la Seconda Guerra Mondiale è stato definito «Età dell’innocenza ecologica» e in questi anni importante è stata la funzione del libro di Rachel Carson, *Silent Spring* (1963) per sensibilizzare il pubblico sul tema dell’ecologia.

sistemi ecologici. Nei saggi, egli ha anticipato molte idee ecologiche in un periodo storico in cui le energie politiche, sociali ed economiche erano tutte incentrate sul progresso tecnologico, sull'industrializzazione e sul concetto di una crescita senza limiti. Huxley pensava invece che fosse fondamentale superare la posizione antropocentrica, poiché la natura ha i suoi diritti come pure tutte le creature che vivono sulla terra, gli animali e i vegetali. Egli possedeva una chiara consapevolezza del vincolo tra uomo e natura, dell'interdipendenza e della connessione dell'uomo con ciò che lo circonda: «i particolari di questo legare noi stessi al mondo, in un tutto unico quasi organico sono studiati nella scienza dell'ecologia (...) risulta perfettamente chiaro, quando ci capita di pensare a questo, che noi siamo indissolubilmente un tutt'uno con la natura e che dipendiamo completamente dall'ambiente naturale»¹⁰.

Tutti i cicli naturali dell'ambiente fisico e biologico, tutti i fattori da cui dipende la vita avevano per Huxley dei limiti. Interpretava i processi naturali come dinamici e complessi e al contempo tra loro interdipendenti. Alterando un fattore si influenzavano e modificavano gli altri e, superata una certa soglia di un fattore, si disturbava e sconvolgeva l'equilibrio e l'integrità esistente nel sistema. Auspicò una visione dell'uomo non dualistica, senza separazione tra mente e corpo. La sua fu una *visione olistica*, unitaria, in sintonia con le filosofie orientali: l'individuo come sistema aperto che interagisce con l'ambiente e il contesto in cui è inserito. Il saggio *L'uomo e il suo pianeta* (*Man and His Planet*, 1954) riassume molte delle idee che Huxley esprime nei suoi lavori. Alla base di questo saggio vi era la tesi fondamentale della sua filosofia secondo la quale i buoni fini si raggiungono solo attraverso l'impiego di mezzi appropriati. Esisteva una chiara e stretta correlazione tra fini e mezzi, perché il fine non può giustificare il mezzo per la semplice e ovvia ragione che i mezzi impiegati determinano la natura dei fini prodotti. Inoltre il suo interesse ecologico fu materia di riflessione per gli ecologisti, perché egli si sforzò di coniugare il pacifismo e il suo misticismo eclettico con una proposta morale in cui il valore della *compassione* e del *rispetto* doveva rivolgersi non solo verso tutti gli esseri viventi, ma anche verso il mondo naturale organico e inorganico, come quello di rocce e montagne. Per definire i diversi ritmi nella dinamica dei sistemi umani e di quelli naturali, per Huxley era necessario essere consapevoli dell'esistenza di una differenza tra «tempi storici e tempi biologici» che seguono ritmi diversi, in quanto la storia umana è un tempo trascurabile rispetto alla storia biologica della Terra. Questo principio egli lo applicò nell'analisi sullo sviluppo della civiltà attuato attraverso l'abbattimento delle foreste per costruire strade: operando questo processo di devastazione, l'uomo ha stravolto

¹⁰ Huxley, *The Human Situation*, p. 82.

il volto del pianeta in cui viviamo. Per controbilanciare questa visione pessimistica Huxley ammise che l'uomo, grazie ai viaggi, aveva portato piante e animali da varie parti del mondo dando così un contributo non trascurabile alla varietà ecologica del pianeta. Il giudizio finale rimane però molto negativo: l'uomo è vissuto troppo frequentemente sul suo pianeta come un parassita che infesta e distrugge il suo ospite. Lo scrittore mette anche in luce i pericolosi processi di sfruttamento del suolo: la deforestazione per l'utilizzo del legname per le flotte navali, l'industria metallurgica, l'utilizzo intensivo dei pascoli. Uno dei pericoli che Huxley individua per l'equilibrio ecologico del pianeta è anche quello dell'incremento della popolazione. Egli aveva a lungo analizzato il complesso problema della sovrappopolazione in rapporto ai limiti della capacità di carico del pianeta e soprattutto aveva riflettuto sulla natura dell'uomo come essere vivente, sottolineando sempre l'importanza di un principio programmatico e culturale dell'ecologismo, quello dei limiti. Nell'opera *Adone e l'alfabeto* dimostrò con lucida consapevolezza l'esistenza di un intreccio tra incremento demografico e limiti delle risorse. Un disequilibrio nell'uso di queste risorse a livello planetario era per lo scrittore la causa di fame, malnutrizione e povertà da un lato, e di ricchezza e opulenza dall'altro. Huxley sottolineò di conseguenza il rapporto tra paesi sviluppati e sottosviluppati. In questa prospettiva si può dire che Huxley come in seguito gli ecologisti, abbia fatto della *cultura dei limiti* uno dei suoi caposaldi teorici, contribuendo all'elaborazione del concetto di *sostenibilità*.

Perfino nella condizione più alta della civiltà, l'Uomo è una specie selvaggia che si riproduce a caso e sempre propaga il suo genere fino ai limiti del cibo disponibile per il suo sostentamento. La quantità di cibo disponibile può aumentare attraverso nuovi territori, per l'improvvisa sparizione, dovuta a carestie, malattie e guerre, di una parte considerevole di popolazione o con il miglioramento dell'agricoltura. In qualsiasi momento storico c'è un limite reale per il rifornimento di cibo disponibile. Per di più, i processi naturali e la dimensione del pianeta, essendo quelli che sono, stabiliscono un limite assoluto che non può essere oltrepassato. Poiché l'Uomo è una specie selvaggia, tenderà sempre a procreare fino al limite di quel momento. Di conseguenza molti membri della specie devono sempre vivere ai limiti della fame. Questo è accaduto nel passato e sta accadendo ora, quando circa un miliardo e seicento mila uomini, donne e bambini sono più o meno malnutriti e questo per i prossimi milioni di anni continuerà. Per allora ci possiamo aspettare che la specie *Homo Sapiens* sarà mutata in qualche altra specie, in maniera imprevedibile non simile a noi, ma ancora naturalmente soggetta alle leggi che regolano la vita degli animali selvatici¹¹.

¹¹ Huxley, *Adonis and the Alphabet*, p. 139.

Nell'importante saggio *La doppia crisi* (*The Double Crisis*, 1948) egli critica non solo la società industriale e il consumismo, ma individua nell'industrialismo il principale responsabile del degrado ambientale del pianeta: «*après moi le déluge*. L'industrialismo è lo sfruttamento sistematico delle risorse esauribili. In troppi molti casi, la cosa che chiamiamo progresso è soltanto un'accelerazione dello sfruttamento. Tale prosperità come noi abbiamo visto fino ad ora è la conseguenza del capitale del pianeta che si è speso troppo rapidamente»¹².

In questo senso Huxley anticipò e risultò in sintonia con i futuri ecologisti i quali criticano una visione del mondo fondata su parametri economici e quantitativi, che tende a monetizzare ogni aspetto della vita. Egli si sforzò di combattere una concezione della vita che individua nella crescita economica e nell'aumento della produzione il modo migliore per accrescere il benessere dell'umanità. Lo scrittore attaccò aspramente l'approccio dell'America al guadagno immediato che, a suo parere, nel lungo periodo si sarebbe rivelato controproducente:

talvolta per ignoranza, talvolta con una piena conoscenza di ciò che stavano facendo, ma sempre sotto la pressione del desiderio di un guadagno immediato, gli americani, nella loro breve storia, hanno rovinato irrimediabilmente un'area di terreno fertile ampio circa due volte la dimensione delle terre coltivate e hanno quasi rovinato l'equivalente di un quarto o un quinto della California¹³.

Nel suo romanzo *Dopo molte estati muore il cigno* (*After many a Summer Dies the Swan*, 1939) Huxley nel personaggio di Joy Stoyote operò una critica feroce contro la stupidità dei magnati americani che credevano di potere comprare tutto con il denaro. Questo personaggio diventa emblematico dell'azione autodistruttiva dell'avidità umana.

Le idee che ho cercato di enucleare si ritrovano nell'ultimo romanzo di Huxley *Isola* che rappresenta non solo una sorta di *summa* del suo pensiero critico, ma anche un suo testamento. Lo schema di questa sua opera l'aveva già preannunciato nella introduzione della ristampa di *Brave New World* del 1946:

è un genere di fantasia: è una sorta di rovesciamento del *Nuovo Mondo*, è una società in cui gli sforzi reali sono stati fatti per realizzare le potenzialità umane. Voglio mostrare come l'umanità possa trarre il meglio sia dal mondo orientale che da quello occidentale. Per questo il luogo immaginario è tra Ceylon e Sumatra, un luogo di incontro dell'influenza indiana e cinese¹⁴.

¹² A. Huxley, *The Double Crisis*, in S. Bedford, *Aldous Huxley: a Biography*, vol. II, London, Chatto & Windus, 1973, p. 83.

¹³ A. Huxley, *Introduction*, in S. P. R. Charter, *Man on Earth: a Preliminary Evaluation of The Ecology of Man*, Sausalito, Angel Island Publication, 1962, p. xii.

¹⁴ D. K. Dunaway, *Huxley in Hollywood*, London, Bloomsbury, 1985, p. 432.

Questo romanzo presenta la struttura tipica dei romanzi utopici: il giornalista Will Farnaby naufraga su di un'isola e dopo un viaggio iniziatico pieno di peripezie incontra gli abitanti di Pala che lo soccorrono e lo curano. Will Farnaby è il tipico viaggiatore in utopia che, dapprima scettico di fronte alla società *altra*, alla fine ne rimane affascinato soprattutto per il modo di vivere degli abitanti e per i valori etici e morali che li caratterizzano. Nonostante la sua conversione e accettazione del modello di vita degli abitanti di Pala, il dittatore Dipa e il petroliere Joe Aldehyde invadono l'isola con le armi.

Come nei romanzi utopici la parte centrale del romanzo si articola sui dialoghi tra Will Farnaby, il personaggio principale, e Robert MacPhail, nipote del fondatore dell'isola di Pala, Susila, sua figlia e gli abitanti dell'isola che hanno la funzione di esporgli i principi su cui si fonda Pala. Nel corso del romanzo sono numerosi i richiami espliciti e impliciti alla tradizione occidentale della narrativa utopica. Essa è caratterizzata da due tendenze: la prima rivolge l'attenzione sugli aspetti normativi e legislativi, considera la natura come un'entità da dominare e controllare, esaltando la tecnologia e il progresso come strumenti per dominare e sfruttare la natura. La seconda si concentra sul rapporto armonico uomo/natura ed esalta nella vita dell'uomo gli aspetti legati alla creatività e al desiderio. L'opera di Huxley appartiene a questa seconda tendenza¹⁵.

Pala, così si chiama «l'isola proibita, luogo che nessun giornalista aveva mai visitato», rappresenta una possibile via d'uscita sia dalla società capitalistica che ha ridotto gli individui a passivi consumatori del tutto privi di ogni senso critico sia dal dirigismo presente nelle società totalitarie. Nel romanzo il personaggio incarnato dal dottore Robert McPhail esemplifica l'atteggiamento degli abitanti di Pala:

Non vogliamo i comunisti, ma non vogliamo neppure i capitalisti. Tanto meno vogliamo l'industrializzazione integrale che entrambi i blocchi sono così ansiosi di imporci... per ragioni diverse, naturalmente. L'Occidente la vuole perché il costo della mano d'opera è basso e i dividendi degli azionisti saranno proporzionalmente più alti; l'Oriente la vuole perché l'industrializzazione creerà un proletariato, aprirà nuove prospettive alle agitazioni comuniste e potrà condurre alla lunga all'istituzione di una nuova democrazia popolare. Noi diciamo no a tutti e quindi non siamo ben voluti da nessuno. Indipendentemente dalle loro ideologie, tutte le grandi potenze possono preferire una

¹⁵ Per un'analisi delle utopie ecologiche si veda lo studio di M. De Gens, *Ecological Utopias*, Utrecht, International Books, 1999. Lo studioso chiama le utopie ecologiche «Utopie della sufficienza», *Utopias of sufficiency*, quelle utopie la cui ragione d'essere è la soddisfazione moderata dei bisogni umani attraverso rapporti ecologici armoniosi con la natura. Queste utopie vengono contrapposte con quelle «dell'abbondanza» o «tecnoutopie» che celebrano il potere umano sulla natura e la tecnologia che produce l'abbondanza delle risorse.

Pala dominata da Rendag, ma con pozzi petroliferi, a una Pala indipendente, ma senza pozzi. Se Dipa ci aggredirà, diranno che la cosa è deplorabile, ma non muoveranno un dito. E quando ci avrà sconfitti e farà venire quelli del petrolio, ne saranno felici¹⁶.

Gli abitanti di Pala rifiutano una concezione economica basata sul produttivismo e sulla industrializzazione sistemica. L'assioma di Lenin «Elettricità più socialismo uguale comunismo» è stato capovolto con un approccio più globale capace di tenere in considerazione una stretta correlazione tra l'economia, la politica e l'etica: «Lenin diceva che l'elettricità più il socialismo è uguale al comunismo. Le nostre equazioni sono alquanto diverse. L'elettricità meno l'industria pesante più il controllo delle nascite è uguale alla democrazia e all'abbondanza. L'elettricità più l'industria pesante meno il controllo delle nascite è uguale alla miseria, al totalitarismo e alla guerra»¹⁷.

Pala è una società basata sulla cooperazione, si caratterizza per la decentralizzazione di piccole comunità autosufficienti¹⁸, per l'uso di risorse rinnovabili, per l'etica della non violenza e la semplicità. Più volte Huxley nei suoi saggi si è espresso contro lo statalismo a favore dell'indipendenza e autonomia regionale cooperativa.

I principi democratici possono essere messi in pratica efficacemente solo in una comunità dove l'autorità sia stata il più possibile decentralizzata. Un altro punto importante: in uno stato decentralizzato è difficile per qualsiasi uomo imporre la sua volontà su tutta la comunità. La riforma sociale si prefigge di togliere le opportunità di compiere il male. In uno stato decentralizzato l'uomo ambizioso non è messo nelle condizioni di «essere tentato»; in altre parole gli sono date poche opportunità per indulgere nelle sue passioni dominanti. È della massima importanza che la quantità di potere che si può concedere a ciascuno debba essere strettamente limitata e uno dei meriti della decentralizzazione è quello di farlo automaticamente¹⁹.

Inoltre Pala, pur essendo ricchissima di petrolio, è riuscita a non dare nessuna concessione per lo sfruttamento dei suoi giacimenti. Pala risulta essere una società a bassa industrializzazione e basata sul concetto ecologico di *sviluppo sostenibile*, dove le risorse ambientali sono considerate come un capitale limitato e non rinnovabile. La tecnologia non è mai *neutra*. Essa è strettamente connessa ai fini delle sue applicazioni,

¹⁶ Huxley, *L'isola*, p. 125.

¹⁷ *Ibidem*, p. 167.

¹⁸ Huxley si era documentato e aveva studiato alcuni modelli di cooperazione: «The Tennessee Valley Authority cooperative community, groups of workmen in New Zealand, the Consumers' Cooperative Movement and the Partinico of Danilo Dolci» (Maurini, *Aldous Huxley. The Political Thought of a Man of Letters*, p. 141).

¹⁹ A. Huxley, *An Encyclopaedia of Pacifism*, London, Chatto & Windud, 1937, pp. 100-101.

all'etica, alla cultura scientifica in cui viene concepita e soprattutto alle implicazioni sociali, culturali e ambientali che derivano dal suo impiego. Subentra quindi il problema della scelta del mezzo, ossia quale tipo di tecnologia debba essere usata per conciliare il fine. A questo proposito Huxley anticipa il dibattito sulla necessità di tecnologie appropriate propugnato dagli ecologisti. Già in *An Encyclopaedia of Pacifism* Huxley affermava il bisogno di tecnologie semplici, economiche, ma efficaci. «Fornire agli individui o ai gruppi di cooperazione mezzi di produzione per il loro sostentamento e per i bisogni di un mercato locale non costosi e semplici, ma efficaci»²⁰.

In *Isola* il dottor Robert McPhail illustra questo tipo di tecnologie usate a Pala in funzione dell'uomo:

«Mentre *noi*» disse il dottor Robert, «abbiamo sempre preferito adattare la nostra economia e la nostra tecnica agli esseri umani, e non gli esseri umani all'economia e alla tecnica di qualcun altro. Importiamo quel che non possiamo produrre, ma produciamo e importiamo soltanto ciò che ci possiamo permettere. E ciò che possiamo permetterci è limitato non soltanto dalle nostre riserve di sterline, marchi e dollari, ma anche essenzialmente... *essenzialmente*» insistette «dal desiderio di essere felici, dall'ambizione di divenire pienamente umani»²¹.

Huxley propugna, come faranno poi alcuni teorici ecologisti negli anni Novanta, tecnologie «appropriate», «intermedie», «dolci», adatte ai bisogni di una certa popolazione in un determinato contesto sociale e ambientale per conciliare mezzi buoni per fini buoni. L'idea delle tecnologie intermedie ha avuto una forte influenza nei paesi industrializzati nella ricerca delle tecnologie alternative, specialmente nell'approvvigionamento di risorse energetiche rinnovabili e non inquinanti. Gli ecologisti negli anni Novanta infatti sostengono il potenziamento e la ricerca per utilizzare meglio l'energia solare e quella eolica, due risorse non inquinanti, come il sole e il vento, di cui anche Huxley sosteneva la necessità di valorizzazione e potenziamento. In *Scienza, Libertà e Pace* Huxley affermava l'importanza di queste fonti energetiche rinnovabili: «piccoli mulini a vento per secoli hanno girato; ma l'uso su larga scala di turbine a vento è ancora stranamente soltanto in una fase sperimentale. Fino di recente, l'uso diretto dell'energia solare è stato impraticabile, per via della difficoltà di costruire riflettori adatti»²².

Anche in *Isola* Huxley riprende il tema del rapporto dell'uomo con la macchina e mette in guardia dal pericolo dell'idolatria della

²⁰ *Ibidem*, p. 113.

²¹ Huxley, *L'isola*, p. 162.

²² A. Huxley, *Science, Liberty and Peace*, London, Chatto & Windus, 1947, p. 159.

macchina: l'uomo non deve diventare schiavo della tecnologia, ma conservare la sua autonomia nei confronti dei mezzi tecnologici: «la macchina richiede l'efficienza meccanica; ma l'efficienza meccanica è praticamente sinonimo di imbecillità umana (...). Ma è meccanicamente efficiente acquietare con poteri atrofizzati di iniziativa un essere umano del tutto vivo?»²³.

Per quanto riguarda l'organizzazione del lavoro, a Pala viene ribaltato il principio della massima efficienza del lavoro tipico delle società industrializzate: «(...) ma d'altro canto a Pala la massima efficienza non è un imperativo categorico come da voi. Voi vi preoccupate in primo luogo di ottenere il massimo rendimento possibile nel più breve tempo possibile. Noi ci preoccupiamo anzitutto degli esseri umani e delle loro soddisfazioni»²⁴.

Huxley, come aveva già fatto il socialista William Morris nel romanzo utopico *Notizie da nessun luogo* (*News from Nowhere*, 1891), fonda la concezione filosofica del lavoro sul valore della personalità umana e della sua auto-realizzazione, perché esso non deve essere subordinato alla massima efficienza, ma alla realizzazione e alla soddisfazione dei suoi abitanti. A Pala viene praticato l'impiego del part-time e la prestazione di diversi mestieri: «il cambiare lavoro non conduce al rendimento massimo nel minor numero di giorni. Ma la maggior parte delle persone preferisce questa alternativa al fare sempre lo stesso lavoro per tutta la vita. Dovendo scegliere tra l'efficienza meccanica e la soddisfazione umana, scegliamo la soddisfazione»²⁵.

La filosofia del lavoro degli abitanti di Pala è quindi improntata a valorizzare la personalità umana e a qualificare il lavoro in termini qualitativi piuttosto che quantitativi. Per questa ragione Huxley, come molti ecologisti, propugna una rivalorizzazione affettiva del concetto di lavoro per avvicinare la sfera lavorativa a quella personale proponendo una riduzione dell'orario, maggiore flessibilità rispetto all'iperspecializzazione, la creazione di attività autonome di carattere auto-produttivo e di prodotti durevoli e riciclabili. Se Huxley in *Il mondo nuovo* (1932) critica il consumismo, la centralizzazione, l'iperspecializzazione e la superorganizzazione del lavoro, in *Isola* (1962) propone l'alternativa del lavoro flessibile, del part-time, della coincidenza dei mezzi e dei fini come auto-realizzazione. Gli abitanti di Pala all'efficienza preferiscono la soddisfazione e la «flessibilità del lavoro», nonché il volontariato in diversi settori.

²³ A. Huxley, *Machinery, Psychology and Politics*, «The Spectator», 23/11/1929, p. 750.

²⁴ Huxley, *L'isola*, p. 157.

²⁵ *Ibidem*, p. 172.

La ragione di questa diversificazione è inoltre un fatto educativo e formativo per gli abitanti di Pala, in accordo con il pensiero complesso propugnato dagli ecologisti:

«Vent'anni prima» disse dottor Robert «lavorai per un certo periodo come fonditore di rame. In seguito mi feci un'idea di quello che è la vita in mare su un peschereccio. Avere un'esperienza di ogni tipo di lavoro: questo fa parte dell'educazione di tutti. Si impara un'enorme quantità di nozioni in questo modo... sulle cose, sulle tecniche e sull'organizzazione, su ogni sorta di persone e sul loro modo di pensare»²⁶.

In *Isola*, nelle parti che riguardano l'educazione, la medicina, la sessualità, la scienza e la filosofia degli abitanti di Pala, appare evidente l'approccio sistemico ricercato da Huxley che unisce il meglio dell'Occidente e dell'Oriente, quella nuova alleanza propugnata anche dagli ecologisti.

A Pala si pratica un'educazione globale sulla base di una visione olistica. Ai bambini viene insegnata l'ecologia per fare apprendere la complessità delle relazioni esistenti tra gli esseri umani e la natura, nonché i suoi limiti.

Al giornalista Will Farnaby che chiede informazioni sul tipo di educazione impartita a Pala viene risposto così:

«Per esempio, quando incominciate con l'insegnamento della scienza?».

«Incominciamo a insegnarla contemporaneamente alla moltiplicazione e alla divisione. Con le prime lezioni di ecologia».

«Ecologia? Non è un po' complicata?».

«È proprio questa la ragione per cui incominciamo da essa. Non bisogna mai dare ai ragazzi la possibilità di immaginare che una cosa esista isolatamente. Bisogna chiarire loro sin dall'inizio che tutto ciò che vive è rapporto. Mostrare loro i rapporti nei boschi, nei campi, negli stagni e nei fiumi, nel villaggio e nelle campagne circostanti. Martellare su questa nozione»²⁷.

Huxley anche in *Isola* esprime chiaramente l'assioma degli ecologisti che tutti gli organismi modificano in qualche misura gli ecosistemi in cui vivono. Essendo parte degli ecosistemi, la presenza di questo o quell'individuo o specie è destinata a influenzare il modo in cui funziona un ecosistema: «in Natura se in un sistema ecologico noi disturbiamo un elemento, noi mettiamo l'intero sistema in folle»²⁸.

Inoltre, in coerenza con la reciprocità huxleyana del binomio finimezzi e con la consapevolezza delle interrelazioni, a Pala viene trasmessa

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ *Ibidem*, p. 247.

²⁸ Huxley, *Introduction*, in Charter, *Man on Earth*, p. xv.

una coscienza etica che è il presupposto dell'ecologia politica: «E mi consenta di aggiungere» disse la direttrice «che noi insegniamo sempre la scienza dei rapporti insieme all'etica dei rapporti. Equilibrio, dare e avere, nessun eccesso: è la legge della natura e, portata dal piano della realtà al piano della moralità. Dovrebbe essere la legge degli uomini»²⁹.

Importante per i palanesi è l'*autoconsapevolezza*, che significa essere attenti a vivere in maniera consapevole e critica, coltivare l'amore e la compassione nei confronti dell'altro. Così anche se «l'isola proibita» proprio perché pacifista non si difenderà con le armi contro il dittatore Dipa che la vuole conquistare per sfruttare le sue risorse petrolifere e finirà quindi sotto il suo controllo, al lettore rimane impressa, come si diceva, la visione di una forma di società alternativa. Si tratta di un universo dove regna una perfetta armonia tra corpo e mente, tra uomo e natura, dove ciascun individuo ha la consapevolezza di fare parte di un Tutto, e di potere creare un vincolo con l'altro in quanto essere umano. Questa è la speranza che viene suggerita da Huxley nelle ultime pagine del romanzo anche se l'esperimento dell'isola terminerà dopo l'invasione di Pala.

In questo senso l'isola utopica di Pala si configura come il simbolo della ricerca spirituale e culturale di Huxley, perché in essa egli si sforza di coniugare e armonizzare i risultati della scienza naturale e della cultura tecnologica con le filosofie orientali del continente asiatico, buddhiste e induiste. Non è quindi un caso che Serge Latouche il filosofo economista³⁰ fautore della *utopia concreta* della decrescita abbia voluto mettere Aldous Huxley nella collana dei precursori di questa teoria. Egli infatti non solo critica il concetto errato di progresso come crescita esponenziale e sostiene il concetto di sviluppo sostenibile, ma anche si sforza di operare un sincretismo tra cultura occidentale e orientale. Egli propone come alternativa al consumismo sfrenato delle società capitaliste, le comunità decentrate, autosufficienti, caratterizzate dall'uso di risorse rinnovabili, dall'etica della non violenza e dalla semplicità.

²⁹ Huxley, *L'isola*, p. 247.

³⁰ Vd. S. Latouche, *Breve trattato sulla decrescita serena*, Torino, Bollati Boringhieri, 200; Id., *Come si esce dalla società dei consumi*, Torino, Bollati Boringhieri, 2011; e Id., *Per un'abbondanza frugale. Malintesi e controversie sulla decrescita*, Torino, Bollati e Boringhieri, 2011.

INDICE DEI NOMI

- Abensour M., 40 e n, 46 e n, 61n
Abramson H., 77
Abromeit J., 100n
Acarie B., 81
Adamo P., xvii, 73n, 92n
Adorno T. W., vii, viii, 38, 43, 100n
Agostino, santo, 82
Alagna M., 65n
Alvaro C., 42, 43
Archera Huxley L., 90, 103n
Arciero A., xvi, 42n, 62n, 70n
Arendt H., 43n, 56n, 106n
Aristotele, 47, 95, 111
Arnold M., 14, 24
- Baccolini R., 56n, 111n
Bach J. S., 90
Badii R., 60n
Bagehot W., 8n
Baker R. S., xii, 55n
Balfour A. J., 8 e n
Ballard J. G., 65 e n
Balzac H. de, 59
Barron F., 97n
Barthes R., 43
Bateson G., 78 e n
Baudrillard J., 43, 64n
Bazzicalupo L., 61n
Beauchamp G., 61n
Bedford S., 82n, 119n
Benasayag M., 61n
- Benda J., 1
Benedetto da Canfield, 81
Benzoni S., 92n
Berdjaev N., xvi, 54-61, 65
Bergson H., 79, 80 e n, 87, 91
Berlin I., vii-x, xvi, 53n, 100-106
Bernardini J., 64n
Bertinetti R., 67n
Bérulle P. de, 81, 82
Biolatti B., xiii, 104n
Blake W., 78, 89 e n, 91, 115
Blavatski H., 79, 82
Bloom H., 34
Bobbio N., 101
Boezio S., 82
Böhme J., 82
Booker M. K., 39n
Bordewijk F., 42
Boye K., 42, 61n
Bradbury R., 32
Bradshaw D., x e n, 15n, 27 e n
Bregman R., 67 e n
Breton A., 77
Broad C. D., 87
Brown D. J., 91n
Brown T., 113
Buber M., 85
Bucknell K., 83n
Buddha *vedi* Siddhartha Gautama
Burdekin K., 43, 61n
Burgess A., 33

Sono esclusi dall'Indice il nome di Aldous Huxley, i nomi di persone che compaiono nei titoli delle opere e i nomi di personaggi fittizi.

- Burnham J., 35, 38n, 101
 Cabanas E., ix e n
 Cabet E., 58
 Caillois R., 79 e n, 81 e n
 Calder J., x e n
 Capek K., 30
 Carlyle Th., 14
 Carson R., 116n
 Carter I., 102n
 Castro Ruz A. F., 71
 Ceretta M., xivn, xvi, 41n, 46n
 Chandler A., 77
 Chaplin Ch., 30, 31
 Charter S. P. R., 119n, 124n
 Ciliberti R., xiin, 104n
 Claeys G., xiii e n, 41 e n, 46n, 55n, 57n
 Clarck R., 35n
 Cobb W. M., 100n
 Cohen S., 73-77, 93, 96
 Coleridge S. T., 2, 14 e n, 78
 Colmer J., 2n
 Crowley A., 80
 Cusano N., 82

 Darwin Ch., 22, 25, 31, 69n
 Day Lewis C., 83n, 113
 Debord G., 43
 Debray R., 109n
 Deery J., 43n, 56n, 76n
 Deese R. S., xv e n, 113
 Defanti A., 104n
 De Gens M., 120n
 Deidda A., 67n
 Deleuze G., 79n
 De Michelis L., 26n
 Denck H., 82
 De Wolfe Howe M., 2n
 Dickens Ch., 59
 Ditman K., 73, 78, 96
 Dolci D., 121n
 Domenichelli M., 67n
 Donaggio E., 61n, 65n
 Dostoevskij F., ix e n, 53-63
 Dunaway D. K., 67n, 119n
 Dworkin R., 105 e n
 Dyck E., 77n

 Eco U., 36 e n
 Eliade M., 79 e n
 Eliot T. S., 1, 24, 33, 34 e n, 57n
 Emmenegger C., 53n, 69n
 Ernst M., 75

 Fabbri E., 60n
 Farinetti G., 55n, 66n
 Fasolo A., xiin, 104n
 Ferrucci P., 103n, 112n
 Filone di Alessandria, 82
 Firchow P. E., x-xii, 17n, 39n, 56n, 100n
 Forster E. M., 42
 Forti S., 63n, 68n
 Fortunati V., xvii, 111n
 Foucault M., 43, 45n, 106n
 Fourier Ch., 18 e n
 Fox G., 82
 Francesco di Sales, 82
 Frost L., 64n, 66, 67n
 Fukuyama F., x, xi e n, xiii-xv, 100 e n, 101, 104-107
 Fuller E., 68n

 Gallino F., 53n, 69n
 Geddes P., 85
 Ginsberg A., 71-76, 93, 96, 97 e n
 Gherardi R., 46n
 Giovanni della Croce, 82, 88, 116
 Giovannini E., xvii
 Gorgone D., 53n, 69n
 Graves R., 93
 Gray J., x e n, 102 e n, 103
 Greenberg J., xii e n, 39n, 55n
 Greenfield R., 76n
 Grof S., 78
 Gros F., xvii e n
 Guardamagna D., x e n, 32n
 Guenon R., 82

 Habermas J., 105, 106n
 Hakuin E., 82
 Haldane Ch., 24 e n
 Haldane J. B., 28-30
 Harman W., 73
 Hartman M., 77
 Heard G., 74, 75 e n, 79, 81, 83, 90, 97n

- Hegel G. W. F., xi
 Heim R., 93
 Heisenberg W., 78
 Higdon D. L., 21n
 Hitler A., 2, 37n, 40, 50, 69n
 Hoffman F. J., 2n
 Holmes J., 2n
 Horan E., 81n
 Horkheimer M., 38 e n, 43, 100n
 Horowitz M., 81n, 104n
 Houellebecq M., xiv e n
 Howard E., 85
 Hubbard A. M., 74, 87, 90 e n
 Hui-neng, 88
 Huxley J., 24, 30, 57, 79, 112, 113 e n
 Huxley Th. H., 22
- Iannaccaro G., 26n
 Ilardi E., xivn
 Illouz E., ix e n
 Isherwood C., 81 e n, 83n, 90n
 Izzo D. G., xii e n, 39n, 62n
- James W., 76, 82 e n, 91
 Janiger O., 75, 77
 Jefferson T., xv, 107
 Joyce J., 1
 Julliot C., 60n
 Jung C. G., 57n, 78
- Kahn L., 59n
 Kant I., viii, ix e n, 14 e n, 66, 101
 Kegan P., 29
 Kennedy W. F., 14n
 Kingsland W., 82
 Kirkpatrick K., xii e n, 39n, 62n
 Koestler A., 47
 Kolakowski L., 82n, 83n
 Krishnamurti J., 116
 Kropotkin P. A., 56n, 85
 Kumar K., x e n, 41 e n, 57n, 61n
 Kurland A., 78
- La Boétie E. de, 46n, 53 e n, 61n, 62, 66
 Lacey R., 16n
 Lanzillo M. L., 46n
 Laski H. J., 1 e n, 2 e n
- Latouche S., xvii, 125 e n
 Law W., 82, 88
 Lawrence D. H., 21, 37, 57n, 59 e n, 60n, 63
 Leary T., 71-78, 93, 96, 97 e n
 Leavis F. R., 30
 Leavis Q. D., 30 e n
 Leclerc du Tremblay F. *vedi* Père Joseph
 Lee M. A., 77n
 Lenin V., 36, 121
 Lespinasse J. de, 95
 Ley W., 69 e n
 Lewin L., 80
 Lewis C. D., 83n, 113
 Ligt B. de, 83 e n
 Lilly J. C., 75, 78
 Linneo C., 68
 Loche A., xivn, 66n
 London J., 38 e n
 Lordon F., 66n
 Luise F. de, 55n, 66n
- MacDonald R., 8
 Mahatma Gandhi, 115
 Maistre J. de, 58
 Malinowski B., 30
 Mann K., 83n
 Marcuse H., x, 43, 100n
 Maris B., 68n
 Marras M., xivn
 Marx K., 19, 36, 84
 Matter W., 17n
 Maurini A., xiii, xv-xvii, 22 e n, 39n, 43n, 51n, 70n, 85n, 100n, 101n, 109n, 111n, 121n
 McCalman I., 25n
 McEldowney M., 84
 Mclen Novak R., 91n
 Meckier J., x e n, 64n, 65n, 70 e n
 Meister Eckart, 82, 88
 Merezkovskij D., 79
 Meyer D., 81n
 Michels R., 101
 Mill J. S., 103
 Mistral G., 81 e n
 Mitchison N., 30
 Montesquieu Ch.-L. de, barone, 101
 Montessori M., 114

- More Th., 17, 18n, 46n, 48, 58
 Moro T. *vedi* More Th.
 Morris W., 14, 123
 Morrison J., 90
 Moylan T., 56n, 111n
 Mumford L., 85
 Murry J. M., 86
 Mussolini B., 28, 40
- Nacci M., 29 e n
 Nietzsche F., xi
 Nin A., 77 e n
 Novak S. T., 74n
 Nozick R., 105 e n
 Nugel B., x, 56n, 103n
- Ocampo V., 79 e n, 81n
 O'Hara K., xv e n
 Oppermann E., 103n
 Orłowski P., 71, 73
 Orwell G., 24, 36-39, 43, 57n, 61 e n, 62n, 65, 67, 68, 70, 109, 113
 Osborn F., 116n
 Osmond H., 51n, 74-80, 87-90, 93 e n, 96 e n, 97 e n
 Osmundsen J. A., 76n
 Ottaviani A., 69n
 Ouspenskij P. D., 79
 Owen R., 18 e n, 19
- Paden R., 66n
 Pagetti C., xvi, 22n, 26n, 30n, 56n
 Palazzolo C., xvi, 65n
 Palmer C., 81n, 104n
 Pandolfi A., 45n
 Panella G., 60n
 Paoletti G., 53n, 69n
 Pareto V., xvii, 99, 101
 Parrinder P., 30 e n, 41 e n, 43n
 Pasi M., 80n
 Pauli W., 78
 Père Joseph, 81, 82
 Plimpton G., 92n
 Plotino, 82, 91, 95
 Portinaro P. P., viii, 100n, 101n
 Postman N., 67 e n, 68n
 Prabhavananda S., 81
 Proust M., 37
- Rand A., 42, 61n
 Rawls J., 103, 105 e n
 Raymond H., 87n
 Real H. J., 56n
 Reinecke K., xv e n
 Ricciardi M., 102n
 Rice C. S., 35n
 Richards D. J., 61n
 Richelieu A.-J. Du Plessis de, cardinale, 2, 81
 Roberts K., 42n, 56n, 85n
 Rodotà S., xv, xviii, 108n
 Rosenhan C., 55n
 Rovatti P. A., 79n
 Russell B., 28, 29 e n, 31, 33 e n, 35 e n, 83 e n
 Ruyer R., 39n
 Ryan A., xvii
- Sandel M. J., 105-107
 Sandison R., 78
 Sargent L. T., 56n
 Savulescu J., 105n
 Sawyer D., xii e n
 Schuon F., 82
 Schwerin A., 35n
 Settis B., 16n
 Sexton J., xii, 55n
 Shakespeare W., 23-25, 30-34, 48
 Shaw G. B., 9n, 15n
 Shlain B., 77n
 Shridarany K., 85
 Siddhartha Gautama, 95, 116
 Sion R. T., 47 e n
 Smith B., xv e n, 54n, 56n
 Smith D. C., 30n
 Smith G., 75n
 Smith G. C., 42n, 56n
 Smith H., 74, 82, 93
 Smith J., 82
 Solomon D., 92n
 Solzenicyn A., 59 e n
 Spencer H., 56n
 Spender S., 113
 Stalin I., 50
 Stankiewicz W. J., xii e n, xv
 Stapledon O., 28 e n
 Starkey F. *vedi* Strousse F.

- Steila D., 60n
Steiner R., 79, 82
Stevens J., 75n, 77n, 90n, 97n
Stolaroff M. J., 73, 78n
Strachey J., 37 e n, 39, 40n, 43
Strousse F., 81, 82n
Swift J., 2, 24, 26, 56n
- Teresa d'Avila, 82, 91
Thompson B., 25
Tobey D. L., 106n
Tocqueville A. de, 41, 57, 58, 64
Tolstoj L., 59
Tucidide, 17
- Ungaretti G., 89n
Unger S., 78
- Van Gogh V., 51
Vescovi A., 26n
Vieira F., 55n
Vogt W., 116n
- Waddel N., xii e n, 39n, 55n
Wasson G., 93
Wasson I., 93
Watt D., 24n, 30n, 70 e n
Watts A., 74, 81 e n, 93 e n
Webb J. R., 80n
Webb M. B., 15n
Webb S. J., 15n
Welleck R., 60n
Wells H. G., 22 e n, 24-31, 37-42, 56 e n, 57n, 100n
West R., 30 e n
Wilson Knight G., 42n, 56n
Woiak J., 15n, 44n
Wood D. K., 57n
Woodcock G., 84n
Wright Mills Ch., 101
Wylie P., 59n
- Zagrebel'sky G., 60n
Zanjatin E., 42, 61 e n, 70
Zeff L., 78 e n
Zola E., 22

